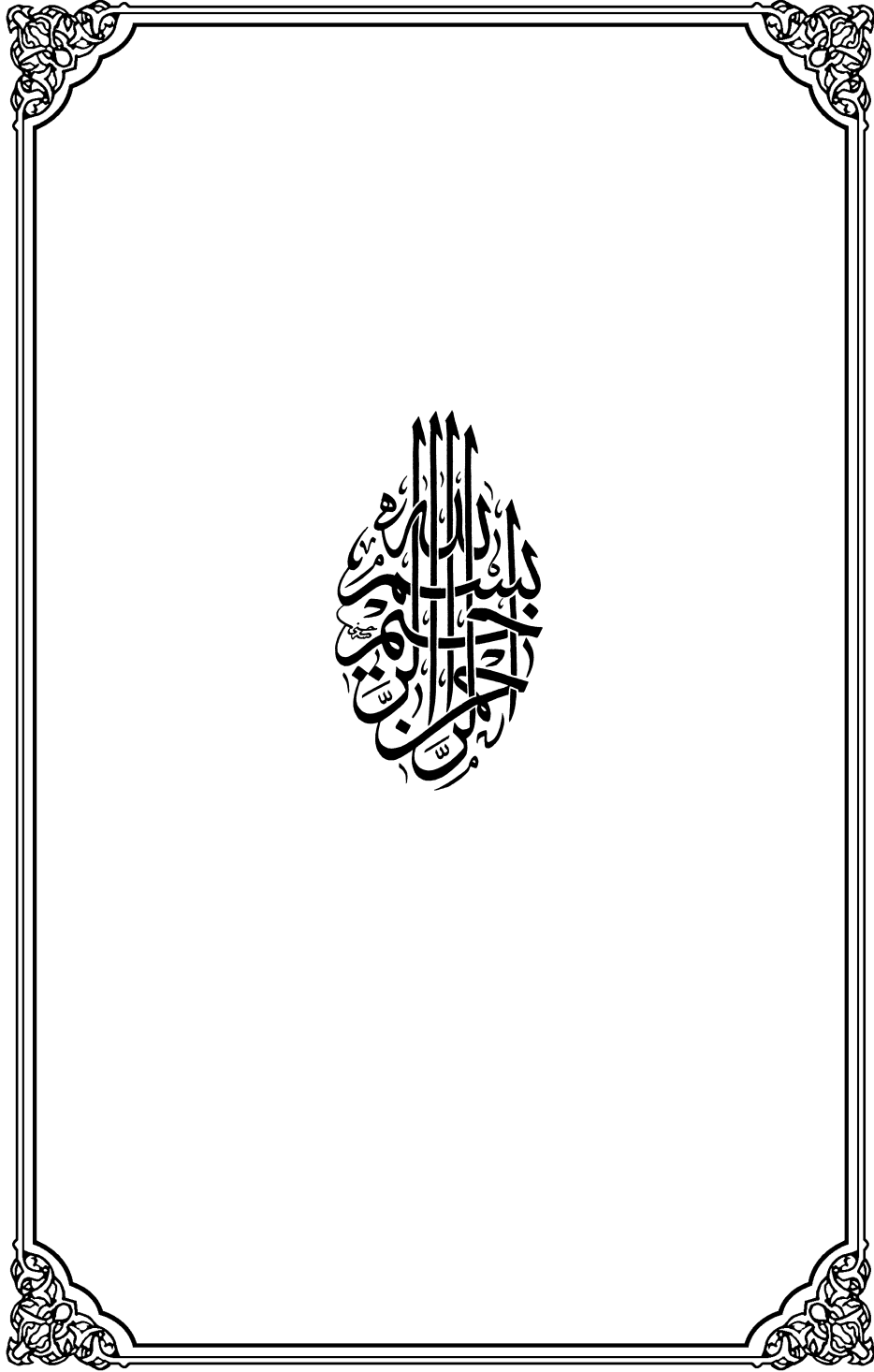


کھمرا کھنار حکمت



فقیہ حکیم
حضرت آیت اللہ العظمیٰ منتظری رضی اللہ تعالیٰ عنہ





درس گفتار حکمت

﴿ شرح منظومه ﴾

جلد چهارم

فقیه حکیم

حضرت آیت الله العظمی منتظری رحمۃ اللہ علیہ

سرشناسه: منتظری، حسینعلی، ۱۳۰۱-۱۳۸۸.
عنوان و نام پدیدآور: درس گفتار حکمت: شرح منظومه / منتظری.
مشخصات نشر: تهران: سرایی، ۱۳۹۵.
مشخصات ظاهری: ۸ ج.
جلد چهارم / ۶۴۸ ص / ۳۲۰۰۰۰ ریال.

978 - 964 - 7362 - 77 - 1

978 - 964 - 7362 - 20 - 7

شابک جلد چهارم:

شابک دوره:

وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا.

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: فلسفه اسلامی.

رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۳ د ۴ ۷۶ م / ۱۴ BBR

رده‌بندی دیویی: ۱۸۹ / ۱

شماره کتابشناسی ملی: ۳۶۷۷۹۳۳

درس گفتار حکمت (دروس شرح منظومه)، جلد چهارم

« آیت‌الله العظمی منتظری رحمته »

انتشارات سرایی

نوبت چاپ: اول، ۱۰۰۰ نسخه

تاریخ انتشار: بهار ۱۳۹۵

قیمت: ۳۲۰۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۳۶۲-۷۷-۱

قم، میدان مصلی، بلوار شهید محمد منتظری، کوچه شماره ۸

تلفن: ۰۲۵) ۳۷۷۴۰۰۱۱ - ۲۲۵۶۳۴۵۸ (۰۲۱) * فاکس: ۳۷۷۴۰۰۱۵ (۰۲۵) * موبایل: ۰۹۱۲۲۵۲۵۰۵۰

E-mail: SaraeiPublication@gmail.com

www.Amontazeri.com

﴿ فهرست مطالب ﴾

۱۷	﴿ درس صدم ﴾
۱۸	« غررُ في البحث عن الغاية »
۱۹	هدفمند بودن نظام آفرینش و یکایک مخلوقات
۲۱	اشکال و جواب
۲۲	فرق حکمت و عنایت چیست؟
۲۸	علت و معلول بودن غایت
۳۱	« غررُ في دفع شكوك عن الغاية »
۳۳	پاسخ به اشکالاتی بر غایت
۳۳	دو اصطلاح در عبث
۳۴	مقدمه اول
۳۵	مقدمه دوّم
۴۳	﴿ درس صد و یکم ﴾
۴۵	دنباله بحث در پاسخ به اشکالات غایت
۵۵	﴿ درس صد و دوّم ﴾
۵۷	ادامه بحث غایات و پاسخ به اشکالات آن
۵۹	فرق بین «عبث»، «جزاف»، «عادت»، و «قصد ضروری»
۵۹	فعل عبث
۶۴	فعل جزاف

۶۴ قصد ضروری

۶۵ فعل عادی

۷۳ ❁ درس صد و سوم ❁

۷۵ امور اتفاقی

۹۱ ❁ درس صد و چهارم ❁

۹۲ «غررٌ في العلة الصورية»

۹۳ علت صوری

۹۴ فرق بین ماده و صورت و علت مادی و علت صوری

۹۶ معانی صورت

۱۰۵ ❁ درس صد و پنجم ❁

۱۰۶ «غررٌ في العلة المادية»

۱۰۷ علت مادی

۱۰۸ ماده به معنای اخصّ و اعمّ

۱۰۹ قابلیت‌های گوناگون ماده

۱۱۹ «غررٌ في أحكام مشتركة بين العلل الأربع»

۱۲۹ ❁ درس صد و ششم ❁

۱۳۱ دنباله بحث از احکام مشترک علت‌ها

۱۳۷ «غررٌ في بعض أحكام العلة الجسمانية»

۱۳۹ ویژگی‌های علت جسمانی

۱۴۷	﴿ درس صد و هفتم ﴾
۱۴۸	« غررٌ في أحكام مشتركة بين العلة و المعلول »
۱۴۹	جدایی ناپذیری معلول از علت تامه
۱۵۰	اصطلاحات: مقتضی، عدم مانع، شرط، مُعَدِّ
۱۵۱	دو اصطلاح در مُعَدِّ
۱۵۲	یک دلیل بر جدایی ناپذیری معلول از علت تامه
۱۵۵	قاعده الواحد
۱۵۹	پندار و هشدار
۱۶۲	اشکال بر قاعده الواحد
۱۶۵	﴿ درس صد و هشتم ﴾
۱۷۸	توارد دو علت بر معلول واحد
۱۸۰	تضایف علت با معلول
۱۸۳	﴿ درس صد و نهم ﴾
۱۸۵	تعریف دور و اقسام آن
۱۱۸۶	دور مصرّح
۱۸۶	دور مضمّر
۱۸۷	دلیل بر بطلان دور
۱۸۷	تعریف تسلسل و اقسام آن
۱۹۱	أدله بطلان تسلسل
۱۹۲	برهان تطبیق
۱۹۶	اشکال بر برهان تطبیق
۱۹۷	﴿ درس صد و دهم ﴾
۱۹۹	برهان حیثیات

٢٠٩	❁ درس صد و یازدهم ❁
٢١١	دلیل وسط و طرف
٢١٢	اشکال به مرحوم حاجی
٢١٤	دلیل ترتب
٢١٦	دلیل تضایف
٢١٧	دلیل اسدّ و اخصر
٢١٨	دلیلی دیگر

المقصد الثاني

في الجواهر والعرض

٢٢٥	
٢٢٧	الفريدة الأولى: في رسم الجواهر و ذكر أقسامه
٢٢٨	❁ درس صد و دوازدهم ❁
٢٢٩	الفريدة الأولى: في رسم الجواهر و ذكر أقسامه
٢٣٠	تعريف جواهر و عرض
٢٣٢	محلّ و موضوع
٢٣٣	اقسام جواهر
٢٤٣	الفريدة الثانية: في رسم العرض و ذكر أقسامه
٢٤٥	تعريف عرض
٢٤٩	❁ درس صد و سیزدهم ❁
٢٥٦	اقسام عرض
٢٥٩	الفريدة الثالثة: في البحث عن أقسام العرض

« غررٌ في الكمّ » ۲۵۹

الفريدة الثالثة: في البحث عن أقسام العرض ۲۶۱

مقوله « كم » و اقسام آن ۲۶۱

❁ درس صد و چهاردهم ❁

احكام كم ۲۷۱

كم های تعليمی ۲۷۳

موضوع حكمت: الهی، ریاضی، طبیعی ۲۷۳

احكام ویژه كم ۲۷۵

ویژگی اول ۲۷۵

ویژگی دوّم ۲۷۶

ویژگی سوّم ۲۷۷

❁ درس صد و پانزدهم ❁

« غررٌ في کیف » ۲۸۷

تعريف کیف ۲۸۷

اقسام کیف ۲۸۸

مزاج و امتزاج ۲۹۴

❁ درس صد و شانزدهم ❁

« غررٌ في العلم » ۳۰۳

علم و مراتب و اقسام آن ۳۰۳

چیستی علم حصولی ۳۰۴

جمع بین اقوال ۳۰۶

۳۱۳	❁ درس صد و هفدهم ❁
۳۱۵	و من تلك الأبحاث تقسيمه.....
۳۱۵	علم حضوری و حصولی.....
۳۲۴	علم اجمالی و تفصیلی.....
۳۲۷	علم فعلی و علم انفعالی.....
۳۳۱	❁ درس صد و هیجدهم ❁
۳۳۳	« غررٌ في الأعراض النسبية، فمنها: الأين و المتی ».....
۳۳۵	مقوله آين.....
۳۳۷	مقوله متی.....
۳۳۹	مقوله جده.....
۳۴۰	مقوله وضع.....
۳۴۲	مقوله أن يفعل و أن يفعل.....
۳۵۱	❁ درس صد و نوزدهم ❁
۳۵۴	تقسيم مضاف.....
۳۵۶	تقسیمی دیگر.....
۳۵۶	گسترش مقوله اضافه.....
۳۵۷	اشکال و جواب.....
۳۶۰	اقسام مضاف.....
۳۶۰	دو ویژگی برای مقوله اضافه.....
۳۶۲	گستره مقوله اضافه.....
۳۶۳	فرق حمد و تسبیح.....

المقصد الثالث

في الإلهيات بالمعنى الأخص

۳۶۵

۳۶۷

﴿ درس صد و بیستم ﴾

۳۶۸ «غررٌ في إثباته تعالى»

۳۷۰ معنای «واجب الوجود بالذات» (خدا).

۳۷۱ حیثیت تقيیدی و تعلیلی

۳۷۵

﴿ درس صد و بیست و یکم ﴾

۳۷۸ واسطه در عروض و واسطه در ثبوت.

۳۸۲ برهان صدقین بر اثبات واجب الوجود

۳۹۱

﴿ درس صد و بیست و دوّم ﴾

۳۹۴ اثبات صفات کمالی حق تعالی

۴۰۳

﴿ درس صد و بیست و سوّم ﴾

۴۰۶ تقریر اوّل برهان حرکت در اثبات واجب.

۴۰۷ تقریر دوّم برهان حرکت

۴۱۰ تقریری سوّم از برهان حرکت

۴۱۵

﴿ درس صد و بیست و چهارم ﴾

۴۱۹ سخنی از مرحوم آیت الله شاه آبادی.

۴۲۱ برهان حدوث

۴۲۱ نقد برهان حدوث

- ۴۲۳ ❁ **درس صد و بیست و پنجم**
- ۴۲۴ «غررٌ في توحيدہ»
- ۴۲۵ یگانگی حق تعالی
- ۴۲۵ دلیل اول
- ۴۲۷ دلیل دوم
- ۴۲۸ دلیل سوم
- ۴۳۲ پاسخ به یک اشکال
- ۴۳۳ ❁ **درس صد و بیست و ششم**
- ۴۳۳ «غررٌ في ذکر شبهة ابن کمونه و دفعها»
- ۴۳۵ شبهه ای در توحید واجب
- ۴۳۸ شبهه ابن کمونه
- ۴۴۵ ❁ **درس صد و بیست و هفتم**
- ۴۴۷ پاسخ شبهه ابن کمونه
- ۴۵۰ پاسخی دیگر به شبهه ابن کمونه
- ۴۵۳ دلیلی دیگر بر توحید
- ۴۵۷ ❁ **درس صد و بیست و هشتم**
- ۴۵۸ «غررٌ في توحيد إله العالم»
- ۴۵۹ یگانگی در الوهیت و تدبیر نظام آفرینش
- ۴۶۷ ❁ **درس صد و بیست و نهم**
- ۴۶۹ وحدت حقیقی عالم ماده

- ۴۷۹ ﴿ درس صد و سی ام ﴾
- ۴۸۱ سخن شیخ الرئيس در تأیید وحدت عالم
- ۴۸۵ اشکال و جواب
- ۴۸۹ ﴿ درس صد و سی و یکم ﴾
- ۴۹۱ «غررٌ في دفع شبهة الثنوية بذكر قواعد حکمية»
- ۴۹۳ شرک در الوهیت حق تعالی و پاسخ آن
- ۴۹۴ خیر بودن وجود و شبهه وقوع شرور
- ۴۹۵ پاسخ ارسطو به شبهه شرور
- ۵۰۳ ﴿ درس صد و سی و دوم ﴾
- ۵۰۶ پاسخ افلاطون به شبهه شرور
- ۵۰۷ اشکال و جواب
- ۵۱۵ ﴿ درس صد و سی و سوم ﴾
- ۵۱۷ «غررٌ في بساطته تعالی»
- ۵۱۹ بسیط بودن ذات حق تعالی
- ۵۱۹ اقسام مختلف اجزاء
- ۵۲۶ برهان بر بسیط بودن حق تعالی
- ۵۳۳ الفريدة الثانية: في أحكام صفاته علت آیاته
- ۵۳۵ ﴿ درس صد و سی و چهارم ﴾
- ۵۳۶ «غررٌ في تقسيمها»
- ۵۳۷ اقسام صفات حق تعالی

- ۵۴۵ ❁ درس صد و سی و پنجم ❁
- ۵۴۵ « غررٌ في أنّ أياً من النعوت عين و أياً منها زائد؟ »
- ۵۴۷ یگانگی صفات با ذات و زیادی آنها بر ذات
- ۵۴۷ زائد بودن صفات اضافیه بر ذات حق تعالی
- ۵۵۲ بازگشت صفات سلبيه به صفات ثبوتیه
- ۵۵۷ ❁ درس صد و سی و هشتم ❁
- ۵۵۹ عینیت صفات حقیقی با ذات حق تعالی
- ۵۶۰ ادله عینیت صفات با ذات
- ۵۶۷ « غررٌ في أنّها متّحدة كلّ مع الأخرى »
- ۵۶۹ اتحاد صفات حقیقی حق تعالی با یکدیگر
- ۵۷۵ ❁ درس صد و سی و هفتم ❁
- ۵۷۷ جامعیت حق تعالی نسبت به صفات کمال
- ۵۸۵ ❁ درس صد و سی و هشتم ❁
- ۵۸۷ اشاره‌ای به بحث گذشته و ادامه آن
- ۵۹۱ « غررٌ في ذکر أفعال المتکلمين في هذا الباب »
- ۵۹۳ نظریه‌های مختلف متکلمان درباره صفات خداوند
- ۵۹۳ نظریه اشاعره
- ۵۹۴ نظریه معتزله
- ۵۹۵ نظریه کرامیه

۶۰۵	﴿ درس صد و سی و نهم ﴾
۶۰۶	« غررٌ في أنه تعالى عالم بذاته »
۶۰۷	علم حق تعالی به ذات خویش
۶۰۷	علم حصولی
۶۰۷	علم حضوری
۶۰۸	علم حضوری باری تعالی به ذات خویش
۶۰۹	برهان عالم بودن حق تعالی به ذات خویش
۶۰۹	معطى شىء فاقد شىء نیست
۶۰۹	هر مجردی به خودش علم دارد

۶۱۷	﴿ درس صد و چهلم ﴾
۶۱۹	چکیده برهان دوّم
۶۲۳	نقد سخن صدرالمتألهین

۶۲۹	﴿ درس صد و چهل و یکم ﴾
۶۳۱	ادامه نقد سخن صدرالمتألهین <small>رحمته الله</small>
۶۳۵	« غررٌ في علمه بغيره »
۶۳۷	علم حق تعالی به غیر خودش

* * *

۶۴۳	فهرست منابع
-----	-------------------

﴿ درس صدم ﴾

غررٌ في البحث عن الغاية

وكلّ شيءٍ غايةٍ مستتبع
و القسر لا يكون دائماً كما
إذ مقتضى الحكمة و العناية
علّة فاعل بماهيّتها

حتّى فواعل هي الطبائع
لم يك بالأكثر فلينجحما
إيصال كلّ ممكن لغاية
معلولة له بأيّيتها

غررٌ في البحث عن الغاية

(و كلّ شيء) في فعله (غايةً) - مفعول مقدّم - (مستتبع حتّى فواعل هي الطبائع). فإذا كانت للطبائع و هي عديمة الشعور غايات، كما سنشير إليه فكيف لا تكون لمبادئ عالية و الشعور عين ذاتها ماهيةً أو وجوداً؟

(و القسر لا يكون دائماً كما لم يك بالأكثر فلينحنسما) و ليرتفعاً (إذ مقتضى الحكمة) الإلهية (و العناية) الربانية العناية، كما سيأتي في مبحث العلم إن شاء الله هي العلم الفعلي بالنظام الأحسن. و قد يطلق على الإحكام و الإتقان في الفعل، بحيث يترتب عليه مصالح شتى، كما يقولون: عنايته تعالى في خلق الشيء الفلاني، كذا و هي بهذا المعنى من شعب القدرة، كما أنّها بالمعنى الأوّل من أعلى مراتب العلم.

و لما كانت الحكمة أيضاً تطلق على المعنى الثاني فالعناية هنا بالمعنى الأوّل (إيصال كلّ ممكن لغاية) و ذاك منافيان مقتضى هاتين، و الغاية (علّة فاعل)، أي من حيث هو فاعل (بماهيّتها)، و لكن (معلولة له بإيّيّتها). و هذا كما يقال أيضاً: العلة الغائية مقدّمة على الفعل ذهنًا مؤخّرة عنه عينًا.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعين

هدفمند بودن نظام آفرینش و یکایک مخلوقات

بحث در علت و معلول بود؛ گفتیم: موجودات عالم طبیعت چهار علت دارند، این که می‌گوییم: عالم طبیعت، برای این است که عالم عقول و مجردات محضه علت مادی و صوری ندارند، اما موجودات عالم طبیعت چهار علت دارند، دو علت داخلی هستند که به آن‌ها می‌گویند: علل قوام، که عبارت از ماده و صورت است، آن وقت جنس و فصل هم از ماده و صورت انتزاع می‌شود، و دو تای دیگر علت خارجی هستند که به آن‌ها می‌گویند: علل وجود، که عبارت است از علت فاعلی و علت غایی. علت فاعلی هشت قسم بود که ذکر کردیم، حالا بحث در علت غایی است، مبحث علت غایی از مباحث مهم فلسفه است.

تمام موجودات یک هدف و غایتی دارند، حتی موجودات طبیعی که شعور به فعلشان ندارند، این در مثل نباتات خیلی واضح است، بالأخره این درخت که شکوفه می‌کند برای این است که میوه و دانه بدهد، آن غایتی که از آن منظور بوده، همان میوه و دانه‌ای بوده که از آن پیدا می‌شود.

تمام موجودات عالم طبیعت و غیر طبیعت که خدا خلق کرده است یک هدفی دارند، قرآن هم می‌گوید: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾.^(۱)

۱- سوره مؤمنون (۲۳)، آیه ۱۱۵.

بالآخره آنچه علت فاعل بودن فاعل است همان غایت است، فاعل که فعل را ایجاد می‌کند لابد یک هدفی از آن در نظر گرفته است، همچنین حرکاتی که موجودات طبیعی دارند بالآخره با آن یک غایتی را دنبال می‌کنند، هرچند این موجودات بی‌شعور باشند، البته در فصل بعد می‌گوییم که غایت به دو معنا است: یک معنای غایت «ما إلیه الحركة» است، یک معنایش «ما لأجله الحركة»، «ما إلیه الحركة» یعنی منتهای حرکت، آنچه پایان کار باشد، مثلاً این درخت که رشد می‌کند این خودش حرکت است و همین‌طور تحولاتی دارد و غایت حرکتش این است که میوه و دانه می‌دهد، یا مثلاً اتومبیل، غایت حرکتش این است که به اصفهان می‌رسد، پس همان‌جا که حرکت تمام می‌شود غایت به معنای «ما إلیه الحركة» است.

اما غایت به معنای «ما لأجله الحركة»، یعنی آنچه حرکت به انگیزه آن انجام می‌شود، و این در حرکات ارادی و مربوط به فاعل‌هایی است که دارای شعور هستند، شما وقتی می‌خواهید از این‌جا به اصفهان بروید، لابد یک غرض و هدفی در نظر دارید، آن غرض و هدفی که در نظر دارید و برای آن حرکت می‌کنید غایت به معنای «ما لأجله الحركة» است، حتی خداوند تبارک و تعالی هم فاعلیتش نسبت به موجودات نظام آفرینش و ایجاد آن‌ها به یک هدفی است، منتهای غایت خداوند از ایجاد آن‌ها ذات خود او و بروز و ظهور کمالات خود اوست، خداوند همان‌طور که مبدأ المبادی است، غایة الغایات هم هست. این مطلب در الهیات بالمعنی الأخص به طور نسبتاً مفصل بحث می‌شود.

خلاصه: هر موجودی اگر مادی باشد چهار علت دارد: دو علت داخلی که ماده و صورت است، دو علت خارجی که علت فاعلی و علت غایی است، و اگر موجود غیر مادی باشد، فقط علت فاعلی و علت غایی دارد، اما خود وجود باری تعالی دیگر علت فاعلی یا غایی یا مادی یا صوری ندارد.

اشکال و جواب

اشکال: اگر همه موجودات اهدافی دارند، پس چرا بسیاری از این موجوداتی که ما در عالم طبیعت مشاهده می‌کنیم به هدف خود نمی‌رسند، عالم طبیعت جایگاه تزامم و تضاد و قسر است، مثلاً این درخت را خدا خلق کرده برای این که شکوفه بدهد، بعد این شکوفه میوه بشود اما یک وقت سرما می‌آید گل‌ها را از بین می‌برد، یا یک آدمی گل‌ها را قبل از این که به هدف برسد، می‌چیند؛ بنابراین، این درخت به غایت و هدفش نرسیده است، و به عبارت دیگر: این درخت غایت و هدف نداشته و ندارد؛ پس شما چگونه می‌گویید: هر موجودی هدف و غایتی دارد که آن را دنبال می‌کند؟

جواب: می‌گویید: بله، ممکن است در راه رسیدن موجود طبیعی به هدف خود، مانع و مزاحم و به اصطلاح قسر پیدا بشود، در نتیجه موجود طبیعی بر خلاف طبیعت خودش قرار گیرد و به هدف طبیعی‌اش نرسد، اما مانع و مزاحم و قسر به طور دائم نداریم، به طور اکثری هم نداریم، یعنی این طور نیست که مثلاً نوع یک درختی را خدا خلق کرده باشد برای این که میوه بدهد ولی هیچ وقت، یا به طور اکثر به مرحله میوه دادن نرسد، و دائماً یا اکثراً بر خلاف طبیعت خود سیر کند، بله، ممکن است گاه‌گاهی قسر پیدا بشود، حتی مساوی هم ممکن است باشد، یک سال نوع آن درخت را سرما بزند و یک سال سرما نزند، اما اگر یک طوری بشود که اصلاً نوع یک مخلوقی به هدف نرسد این خلاف عنایت پروردگار است.

استدلالی که می‌کند این است که می‌گوید: حکمت و عنایت حق تعالی اقتضا می‌کند که هر موجودی به هدف خودش برسد، در عالم مجردات که اصلاً تضاد و تزامم و برخورد و منع و قسر نیست، اما در عالم طبیعت می‌دانیم که تضاد هست، برخورد هست، معارض هست، اما به نحو دائم و اکثری نمی‌شود، برای این که علم عنایی و حکمت حق تعالی بر طبق نظام اتم و احسن است، و در نظام احسن، مصالح

همه نظام باید تأمین گردد، و در عالم طبیعت که محدودیت و تنگنا وجود دارد، نمی‌شود تزاخم نباشد، بالأخره سرما مصلحت دارد، یک وقت هم باید برف بیاید، مردم برف می‌خواهند، سرما هم باید باشد، اما اگر بنا باشد درخت‌ها را هر سال سرما بزند، همه‌اش سرما باشد، هیچ وقت به نتیجه نرسد، خوب خلق درخت‌ها عبث است، بنابراین درست است که در طبیعت تزاخم و تصادم و قسر می‌باشد، اما قسر و تصادمش کم‌تر یا مساوی است.

این را یکی از مسلمات فلسفه گرفته‌اند، که قسر، دائم و اکثری نیست.

فرق حکمت و عنایت چیست؟

این جا حکمت و عنایت هر کدام دو معنا دارند:

حکمت یا علمی است که از سنخ علم می‌باشد، یا حکمت عملی که از سنخ قدرت است، حکمت به معنای اول یعنی علم به نظام اتم و احسن هستی. این هم که می‌گوییم: فلانی حکمت یا فلسفه می‌داند، یعنی علم به حقایق نظام هستی دارد، این همان حکمت نظری است.

معنای دیگر حکمت، اتقان صنع و محکم‌کاری است، یعنی یک چیزی را که می‌سازند، محکم بسازند، استاندارد باشد، چیز بی‌خاصیتی نباشد، حکمت به این معنا نوعی قدرت است، چون کسی که قدرت دارد، محکم کاری می‌کند.

عنایت هم به دو معنا است، یا علمی است یا عملی، ما جلوتر اقسام فاعل را که شمردیم، یکی از آن‌ها فاعل بالعنایه بود، فاعل بالعنایه آن بود که علم تفصیلی سابق بر فعل دارد، علم او هم سبب وجود فعل می‌شود، آن وقت عنایت حق تعالی هم یعنی علم حق تعالی به نظام اتم و احسن هستی، که درحقیقت همان حکمت علمی و نظری می‌باشد، معنای دوم عنایت همان معنای دوم حکمت، یعنی محکم‌کاری و اتقان در صنع است.

پس حکمت و عنایت، هر کدام دو معنا دارد و تقریباً مرادف یکدیگر هستند. این جا می‌خواهیم بگوییم: خدایی که هم علم دارد به نظام اتم احسن، هم اتقان در صنع دارد، یعنی کار بی‌خود نمی‌کند و محکم‌کاری می‌کند، نمی‌شود موجودی را خلق کند که هیچ وقت نتیجه‌اش و هدفی که برای آن خلق شده است بر آن مرتب نشود، این بر خلاف علم به نظام احسن و بر خلاف اتقان در صنع است، و با علم و قدرت خداوند متعال همخوانی ندارد، ما خدا را که حکیم می‌دانیم، یعنی هم علم دارد به نظام احسن و هم قدرتش را دارد که این چنین نظامی را موجود کند؛ پس در نظام احسن، قسر دائم و قسر اکثری، که موجودی به هدف نرسد و بیهوده بشود، راه ندارد.^(۱) این خلاصه سخن.

۱- تبیین محال بودن قسر دائم و اکثری از طریق عنایت و حکمت باری تعالی، علاوه بر این که متوقف بر پذیرش اصل عنایت و حکمت الهی به عنوان اصل موضوع است، مستلزم این است که قسرهای مزبور به خودی خود محال و ممتنع نباشند، بلکه از آن جهت محال باشند که با عنایت و حکمت حق تعالی سازگاری ندارند، و به اصطلاح، امتناع آن‌ها امتناع بالغیر باشد، نه امتناع بالذات. ولی با توجه به چند نکته:

۱- این که وجود اصیل است؛

۲- وجود مساوق با تشخیص است؛

۳- علیت و معلولیت در مدار وجود و وجودهاست؛

۴- رابطه بین علت و معلول رابطه‌ای ضروری و ذاتی و تخلف ناپذیر است و تخلف معلول از علت امتناع ذاتی دارد.

چنین به نظر می‌آید که قسر، اعم از دائمی، اکثری، اقلی، امتناع ذاتی دارد و تحقق هیچ یک از اقسام آن امکان ذاتی ندارد و هر آنچه در نظام هستی رخ می‌دهد ملائم با وجود علت تامه خودش می‌باشد و آنچه رخ نمی‌دهد نیز ملائم با عدم وجود علت تامه خودش می‌باشد و هیچ قسری در نظام هستی راه ندارد، و قسرهای اقلی پذیرفته شده، مانند سرما زدن گیاه، در وقت خاص، قسرهایی موهوم و غیر واقعی هستند که با توجه به نوع یک ماهیت، مانند نوع آن گیاه، تلقی به قبول شده‌اند، در حالی که نوع، یک امر انتزاعی و ذهنی است و واقعیت خارجی ندارد و آنچه واقعیت دارد اشخاصند و علیت و معلولیت هم در مدار وجودها و اشخاص است؛ و به این لحاظ هیچ قسری رخ نمی‌دهد و هر موجود شخصی از مجرای علت تامه خود به هدفی که مقتضای

مرحوم حاجی در شعر می‌گوید: «إذ مقتضى الحكمة و العناية» ممکن است یک کسی گمان کند این «و العناية» که این‌جا گفته شده است عطف تفسیری برای «الحكمة» است؛ اما ایشان می‌گویند: اگر هر کدام از حکمت و عنایت را طوری معنا کنیم که هر لفظی یک معنا بدهد، دیگر عطف تفسیری و تکرار و تأکید نیست؛ پس می‌گوییم: معنای حکمت، حکمت علمی است و معنای عنایت، حکمت عملی و اتقان در صنع است، یا به عکس؛ بالأخره یک کدام به معنای علم و یک کدام به معنای محکم‌کاری و اتقان در عمل است.

این مطالب بیشتر از این شرح و بسط می‌خواهد، اما این‌جا جایش نیست، جایش در الهیات بالمعنى الاخصّ است.

توضیح متن:

«غررٌ في البحث عن الغاية»

این غرر در بحث از غایت و هدف است.

«(وكلّ شيء) في فعله (غايةً) - مفعول مقدّم - (مستتبع)»

هر چیزی در کارش هدفی را دنبال می‌کند. این «شئ» حتی خدا را هم شامل

ذاتی آن علت است و از ناحیه آن علت به آن تمایل و کشش ذاتی وجود دارد بدون هیچ تخلفی خواهد رسید، و هدف و غایت در تمام موارد هم به معنای «ما لأجله الحركة» می‌باشد، هرچند فاعل فاعل طبیعی و بالطبع باشد، چنان‌که خواجه تحقیق در راستای شبهه فخر رازی در این مورد فرموده است: «إنّ الطبيعة ما لم تقتض لذاتها شيئاً كأيّن مثلاً، لا تحرّك الجسم إلى حصول ذلك الشئ، فكون ذلك الشئ مقتضاها، امر ثابت دالّ علی وجود ذلك الشئ لها بالقوّة و شعور ما لها به قبل وجوده بالفعل، فهو العلة الغائية لفعلها» (شرح اشارات، نمط چهارم، فصل هشتم). و آنچه از قرآن کریم، عدم قسر و رسیدن هر موجودی به غایت خود را تأیید می‌کند سخن خداوند است که: «مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ». سورة ملک (۶۷): آیه ۳. (اسدی)

می شود. این «غایه» مفعول مقدم برای «مستتبع» است، یعنی هر فاعلی در کارش یک هدف و غایتی را دنبال دارد.

«حتی فواعل هي الطباع»

حتی فاعل‌هایی هم که طبیعت و فاعل بالطبع هستند که فعلشان را بدون شعور انجام می‌دهند غایتی را دنبال می‌کنند؛ مثلاً طبیعت سنگ که به طرف پایین حرکت می‌کند این هم غایت دارد، منتها غایتش به معنای ما إليه الحركة است. «طباع» جمع طبیعت است.

«فإذا كانت للطباع و هي عديمة الشعور غايات، كما سنشير إليه فكيف لا تكون لمبادئ عالية و الشعور عين ذاتها ماهيةً أو وجوداً»

پس وقتی که برای طبیعت‌ها در حالی که شعور ندارند غایات باشد، چنان‌که بعد می‌گوییم، پس چطور برای مبادی عالیه غایت نباشد در حالی که شعور عین ذات مبادی عالیه از جهت ماهیت آن‌ها یا از جهت وجود آن‌ها است؟

مراد از «مبادی عالیه» باری تعالی و عقول است، این‌ها هم برای فعلشان غایتی دارند وگرنه فعل آن‌ها عبث و بی‌خود می‌شود.

«ماهيةً أو وجوداً» «ماهیتاً» مربوط به ذات باری تعالی است؛ زیرا ذات باری تعالی چنان‌که گفته شد ماهیت به معنای «ما يقال فی جواب ما هو» ندارد، و ماهیتش که به معنای «ما به الشيء هو هو» است همان وجودش است، گفتیم: و الحق ماهيته إنشئته، حق تعالی ماهیتش یعنی حقیقتش همان وجودش است، پس ماهیتش که عین وجود است، شعورش هم عین ذاتش است، برای این‌که وجود عین علم است و شعور یعنی علم، پس علم او عین ماهیتش است. «أو وجوداً» مربوط به عقول است؛ عقول ماهیت دارند، گفتیم: کلٌّ ممکنٍ زوجٌ ترکیبیُّ له ماهيةٌ و وجود، اما ماهیتشان که امر اعتباری است دارای شعور یا عین شعور نیست، بلکه وجودشان عین شعور است.

«(و القسر لا يكون دائماً، كما لم يك بالأكثر فليتحسما) و ليرتفعاً»

و قسر، یعنی با فشاری بیرونی طبیعت را از مسیر و هدفش منحرف کردن، دائم نیست و دوام ندارد، چنان‌که اکثری هم نیست، «فلیتحسما و ليرتفعاً»، یعنی بنابراین باید قسر دائم و قسر اکثری، ریشه کن و بر طرف شوند. انحسام به معنای قطع است، منحسم بشود، یعنی بر طرف بشود، «و ليرتفعاً» یعنی مرتفع بشود، این دو فعل تشبیه است. خب، چرا قسر دائم و اکثری نداریم؟

«(إذ مقتضى الحكمة الإلهية (و العناية) الربانية)»

چون اقتضای حکمت الهی و عنایت ربانی چنین است که هر ممکنی را به هدف خود برساند.

این یک قاعده کلی در فلسفه است، برای این‌که فرض این است که خالق خداست و خدا هم به نظام احسن علم دارد و هم قدرتش را دارد، پس نمی‌آید یک کار عبث و بیهوده بکند، قرآن هم می‌گوید: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ»^(۱) پس خداوند کار بیهوده انجام نمی‌دهد؛ بنابراین هر معلول و فعلی باید هدفدار باشد و به هدفش برسد.

«العناية، كما سيأتي في مبحث العلم إن شاء الله»

إن شاء الله در مبحث علم، از عنایت بحث می‌شود، اما این‌جا می‌خواهد عنایت و حکمت را بر ایمان معنا کند؛ همین‌طور که عرض کردم، این‌ها هر دو ایشان هم علمی هستند هم عملی، و لذا ممکن است که «و العناية» عطف تفسیری برای «الحكمة» باشد، اما ایشان می‌خواهد بگوید: این‌طور نیست، بلکه مراد از یک کدام علم است و از یک کدام عمل؛ تا تکرار نباشد و هر دو معنا را اراده کنیم. این است که می‌گوید:

۱- سوره مؤمنون (۲۳)، آیه ۱۱۵.

«هي العلم الفعلي بالانظام الأحسن»

عنایت عبارت است از علم فعلی به نظام احسن.

این علم فعلی در مقابل علم انفعالی است، جلوتر گفتیم: علم فعلی آن است که سبب وجود خارجی معلوم می شود، علم انفعالی بر عکس است، یعنی علم مسبب از وجود خارجی معلوم است، یعنی شیء بعد از آن که در خارج موجود شد صورتش در ذهن می آید، مثلاً علم معمار یا آرشیتکت به یک ساختمان، علم فعلی است، یعنی نقشه اش را می کشد، بعد همان علم سبب وجود خارجی ساختمان می شود، این را می گویند: علم فعلی، اما علم من و شما که این ساختمان را می بینیم علم انفعالی است.

«و قد يطلق على الإحكام و الإتقان في الفعل»

و گاهی از اوقات لفظ عنایت، بر محکم کاری در فعل اطلاق می شود.

«بحیث یترتب علیه مصالح شتی، كما یقولون: عنایته تعالی فی خلق الشیء الفلانی کذا

و هي بهذا المعنى من شعب القدرة، كما أنّها بالمعنى الأوّل من أعلى مراتب العلم»

فعل متقن و محکم باشد، به طوری که مصالح گوناگونی بر آن مترتب شود، چنان که می گویند: محکم کاری خدا در خلقت فلان شیء این است که یک چنین مصالحی که بر آن مترتب می شود را در نظر گرفته است؛ و عنایت به این معنای دوّم، از شعب قدرت است، همان طور که عنایت به معنای اوّل از بالاترین مراتب علم است؛ چون جایی که خود علم، سبب وجود خارجی معلوم باشد، این از کامل ترین علم ها است.

پس عنایت دو معنا و اصطلاح دارد، همچنین است حکمت، لذا می گوید:

«و لَمَّا كَانَتِ الْحِكْمَةُ أَيْضاً تَطْلُقُ عَلَى الْمَعْنَى الثَّانِيَةِ فَالْعِنَايَةُ هُنَا بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ»

و چون حکمت بر معنای دوّم عنایت هم اطلاق می شود، پس عنایت در این جا به معنای اوّل است.

حکمت هم دو قسم است: حکمت عملی، که مربوط به عمل است و معنایش اتقان در صنع است، و حکمت علمی که در این جا همان علم حق تعالی به نظام احسن است.

ایشان می‌گویند: حال که حکمت را به معنای دوّم یعنی محکم‌کاری در عمل گرفتیم پس عنایت را در این جا به معنای اوّل یعنی علم به نظام احسن می‌گیریم.

«إِیصال کلّ ممکن لغایة»

مقتضای حکمت و عنایت حق تعالی این است که هر ممکنی را به غایت و هدفش برساند. این «إیصال» خبر آن «مقتضی» است.

«و ذانک منافیان مقتضی هاتین»

این «ذانک» اشاره به بعید است، یعنی قسر دائم و قسر اکثری، منافی و ناسازگار هستند با مقتضای این دو، یعنی حکمت و عنایت، بالأخره خدایی که ما می‌دانیم علم به نظام احسن دارد، قدرت بر نظام احسن هم دارد، نمی‌آید کار بیهوده بکند، و چیزی را خلق کند که هرگز و یا به طور اکثر به هدفش نرسد.

علت و معلول بودن غایت

مطلب دیگری که مرحوم حاجی راجع به غایت می‌گوید این‌که: غایت فعل، علتِ فاعلیت فاعل است، مثلاً یک باغبان که درخت زردآلو را کشت می‌کند، انگیزه‌اش آن میوه‌ای است که بعداً از این درخت به دست می‌آورد، به این لحاظ غایت شیء به حسب ماهیت و صورت ذهنی در رتبه قبل است، یعنی حتی قبل از رتبه فاعل بودن فاعل است، مثلاً تصوّر زردآلو در رتبه اوّل است، یعنی همان تصور است که سبب می‌شود که باغبان درخت زردآلو را بکارد؛ بنابراین، وجود ذهنی غایت، علت برای فاعلیت فاعل است.

اما وجود خارجی غایت متأخر از فاعل و فاعلیت او و فعل اوست، مثلاً باغبان باید باشد، درخت زردآلو را بکارد، بعد زردآلو موجود می‌شود، پس غایت به حسب وجود ذهنی قبل است، ولی به حسب وجود خارجی اش آخر است. بر آن اساس است که هر دو را می‌شود علت یکدیگر قرار بدهیم، مثلاً شما دارو می‌خورید برای این که صحیح و سالم بشوید، پس اول تصوّر صحّت را می‌کنید، بعد دارو می‌خورید، دارو که می‌خورید، صحّت و سلامتی پیدا می‌کنید، از این رو در مقام تعلیل هر کدام را می‌شود علت دیگری قرار بدهیم، اگر به شما بگویند: چرا دارو خوردید؟ می‌گویید: برای این که می‌خواستم سالم بشوم. و اگر به شما بگویند: چطور شد سالم شدی؟ می‌گویید: برای این که دارو خوردم.

توضیح متن:

«و الغایة (علّة فاعل)، أي من حیث هو فاعلٌ (بماهیّتها)»

غایت، علت فاعل است، یعنی از این جهت که فاعل فاعل است، یعنی علت فاعلیت فاعل است، نه علت ذات فاعل، «بماهیّتها» یعنی ماهیت غایت که در ذهن می‌آید علت فاعلیت فاعل است.

«و لکن (معلولة له بإیّتها)»

و لکن غایت، معلول برای فاعل است به وجود خارجیش، «بایّتها» یعنی غایت به لحاظ وجود خارجی خود معلول فاعل است. اثبت یعنی تحقق.

«و هذا كما یقال أيضاً: العلة الغائیة مقدّمة علی الفعل ذهنأ مؤخّرة عنه عینأ»

و مفاد این سخن ما مفاد همان سخنی است که گفته می‌شود: علت غایی به حسب وجود ذهنی بر فعل خارجی مقدم است و به حسب وجود خارجی از فعل متأخر است. این یک بحث در اصل غایت.

غررٌ في دفع شكوك عن الغاية

يليق أن نذبّ عن أمر العبث
فغاية فيما إليه الحركة
فغاية العاملة أولاهما
من حيزٍ بحيزٍ سأمًا تردُّ
فغاية لقوّة في العضلة
شوقية غايتها إن لم تجد
ذو الغايتين مبدأ بعيداً
لا الفكر فهو العبث إن غاية
إن ليس إمّا وحدة المبدأ أو
كان مع الخلق فعادي و في
كاللعب باللحبة عادي و ما
كحركة المريض و التنفّس
غايتها لكنّ حيث ما ثبت
و ليس في الوجود الاتّفاقي
لعلل بها وجوده وجب
موتاً طبيعياً غداً اخترامي
ما ليس موزوناً لبعض من نغمٍ

إذ دون غايةٍ يظنُّ إن حدث
و ما لأجله غدت مشتركة
و ربّما شوقيةً غيبي كما
و ربّما غايتها لا تتحد
مثل الطبائع دواماً حاصلة
لها مقيساً فعله الباطل عدّ
كان له تخيلٌ وحيداً
ما هو للتحرك نهاية
مع طبعٍ أو مزاجٍ أو خلقٍ فلو
أولها سمّي بالمجازف
يبقى فبالقصد الضروري سما
كلّ المبادئ في الجميع تكتسي
مبدأ فكر غاية كذا انتفت
إذ كلّ ما يحدث فهو راق
يقول الاتّفاق جاهل السبب
قيس إلى كليلية النظام
ففي نظام الكلّ كلّ منتظم

غررٌ في دفع شكوك عن الغاية

فإنّ العبث و الجراف و الطبائع و الاتّفاقات يظنّ أنّها بلا غايات. فقلنا: (يليق أن نذب)، أي ندفع (عن أمر العبث، إذ دون غاية يظنّ إن حدث). ثمّ شرعنا في تمهيد مقدّمات أوّلاً و دفع الشكّ ثانياً، بقولنا: (فغاية فيما إليه الحركة و ما لأجله) الحركة (غدت مشتركة)، فتستعمل بالمعنيين. ففاعل كلّ حركة و مبدؤها كأنّه تنحلّ بفواعل و مبادئ قريب و أقرب و بعيد. و لكلّ منها حيث تحقّق غاية.

(فغاية) المحرّكة (العاملة) المباشرة للتحرّيك (أولاهما)، أي ما إليه الحركة. (و ربّما) هذا أعني ما إليه الحركة محرّكة (شوقيةً عتيّ) فاتّحد الغايتان (كما من حيّزٍ بحيّزٍ سأمًا) من الأوّل (تردّ)، أي تنضجر من موضع فتتخيّل صورة موضع آخر فتشتاق إليه فتتحرك نحوه و ينتهي حركتك إليه. فنفس ما إليه الحركة غاية للشوقية أيضاً.

(و ربّما غايتها لا تتحد) بغاية الشوقية، كما إذا تصوّرت مكاناً و تحرّكت نحوه لتلقى فيه صديقاً. و حينئذٍ (فغاية لقوة في العضلة مثل) غاية (الطبائع دواماً حاصلة).

غررٌ في دفع شكوك عن الغاية

پاسخ به اشکالاتی بر غایت

درباره علت غایی اشکالاتی شده است که مرحوم حاجی در این جا در مقام پاسخ به آن‌ها اول چند مقدمه ذکر می‌کنند و بعد جواب این اشکالات را می‌دهند. اشکال اول که کرده‌اند به این کبرای کلی است که «هر چیزی حتماً یک غایتی را به دنبال دارد». گفته‌اند: در این که موجودات عالم ماده، علت مادی و صوری و علت فاعلی دارند را قبول داریم، اما این که می‌گویید: مطلقاً غایت دارند، در این مناقشه است؛ برای این که اولاً موجودات طبیعی، شعور به فعل خود ندارند، پس چگونه غایت دارند. وانگهی خیلی کارهای عبث و گزاف انجام می‌شود که یک هدف معقولی در آن‌ها نیست، و علاوه بر این گاهی اوقات یک اتفاقاتی می‌افتد که به نظر می‌آید بدون هدف انجام شده باشد.

دو اصطلاح در عبث

عبث یک معنای اعم دارد، یعنی کاری که غایت عقلانی یا عقلایی ندارد؛ خداوند به همین معنا در قرآن می‌گوید: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾.^(۱) یک عبث هم به معنای اخص است و آن این که غایت به معنای «ما إليه الحركة» و غایت به معنای «ما لأجله الحركة» با هم یکی باشد، مثل این که شما این جا نشسته‌اید خسته شده‌اید می‌روید آن جا می‌نشینید، «ما إليه الحركة» آن جا است، «ما لأجله

۱- سوره مؤمنون (۲۳)، آیه ۱۱۵.

الحركة» هم آن جا است، هیچ هدف دیگری هم ندارید، می‌گویید: حوصله‌ام سر رفت، یا می‌گویید: خوشی اذیت‌مان می‌کند، یا می‌گویید: از بس پلو خوردیم خسته شدیم، حالا می‌خواهیم کله پاچه بخوریم همین اندازه که شخص می‌خواهد وضعیتش را عوض کند هدف است، اما اگر شخص از این جا می‌رود به آن جا تا رفیقش را ببیند، یک هدف دیگری غیر از به آن جا رفتن در کار است.

پس در اصطلاح دوّم عبث «ما إليه الحركة» با «ما لأجله الحركة» یکی می‌باشد. به هر حال، کسانی که درباره‌ی غایت داشتن همه‌ی موجودات اشکال کرده‌اند عبث به معنای اعم را هم به عنوان یکی از موارد نقض مطرح کرده‌اند، چنان‌که کارهای جزافی و اتفاقات و هر طبیعتی را خیال می‌کردند که غایت ندارد. خلاصه اشکالاتی در این زمینه هست.

این‌ها خیال کرده‌اند که همیشه غایات باید غایات عقلانی باشد، ما می‌خواهیم بگوییم: هیچ کاری بدون غایت نیست، متنها غایت هر فعلی را باید در محدوده‌ی خودش و متناسب با خودش حساب کرد، مبدأ فعل را باید در نظر گرفت، و با توجه به آن، غایت داشتن یا نداشتن آن را بررسی کرد. مرحوم حاجی برای این مطلب مقدماتی را ذکر می‌کند:

مقدمة اوّل:

«غایت» به نحو مشترک لفظی به دو معنای: «ما إليه الحركة» و «ما لأجله الحركة» اطلاق می‌شود، الآن هم به آن اشاره کردیم، «ما إليه الحركة» یعنی پایان حرکت، هر چیزی که حرکت می‌کند بالأخره حرکت آن به یک جا منتهی می‌شود، غایت به این معنا در تمام حرکات اعم از طبیعی و غیر طبیعی وجود دارد، مثل سنگ که به طور طبیعی از بالا به سوی زمین حرکت می‌کند و یا با قسر و فشار به طرف آسمان پرتاب می‌شود و به آن سو می‌رود، در هر صورت غایتش آن‌جاست که حرکت تمام می‌شود

و متحرک ساکن می‌گردد، هرچند شعور به کارش هم نداشته باشد، اعضا و جوارح انسان هم این‌طور است، من این دستم را حرکت می‌دهم می‌آورم تا این‌جا، هرچند این حرکت با اراده‌ام بوده است، اما پایان این حرکت این‌جا بوده است. این غایت به معنای «ما إلیه الحركة» است.

اما غایت به معنای «ما لأجله الحركة»، در فاعل‌های با شعور است، فاعل آگاه و با شعور یک هدفی را در نظر می‌گیرد و برای رسیدن به آن، کار را انجام می‌دهد، آن وقت اگر به آن هدف رسید می‌گویند به غایتش رسید.

مقدمهٔ دوّم:

یک حرکت اختیاری و ارادی که از انسان صادر می‌شود، مبادی مختلفی دارد، مبدأ اقرب و قریب و بعید و ابعده، مثلاً شما به سوی اصفهان می‌روید، اگر این حرکت را تجزیه و تحلیل کنید، فاعل‌های مختلف دارد؛ زیرا شما اول رفتن به اصفهان را تصور می‌کنید، بعد تصدیق به فایده آن می‌نمایید، که مثلاً من که بروم به اصفهان، فلان رفیق را در آن‌جا می‌بینم، آن تصوّر شما، که همان علم شما است خودش یک سبب و مبدأ علمی برای پیدایش آن تصدیق به فایده است، بعد آن تصدیق به فایده هم خودش یک سبب و مبدأ علمی دیگری است برای این‌که در شما شوق رفتن به اصفهان پیدا شود، حالا ممکن است این شوق زیاد و شدید نباشد، یک مقدار شوق پیدا می‌کنید، بعد حساب می‌کنید، که اگر به اصفهان بروم خیلی نتیجه دارد، و در پی آن، شوق شما شدید و مؤکّد و به اصطلاح تبدیل به اراده می‌شود.

مرحوم حاجی گاهی اوقات در کلماتش اراده را که می‌خواهد معنا کند، از آن به شوق مؤکّد تعبیر می‌کند، یعنی شوق وقتی خیلی زیاد شد، اسمش را اراده می‌گذارند.

مرحوم آخوند خراسانی هم در «کفایه» به تبع، اراده را به شوق مؤکّد تفسیر می‌کند.

ولی این ظاهراً درست نیست، برای این که شوق یک حالت انفعالی نفس است، انسان وقتی که تصور کرد برود اصفهان بعد تصدیق به فایده آن کرد یک شوق پیدا می کند، بعد شوق که خیلی مؤکد شد به طوری که نفس انسان و روح انسان پر می زند برود اصفهان، باز هم این ها هیچ کدام اراده نیست؛ زیرا شوق هر چند مؤکد باشد یک امر انفعالی است، نفس انسان یک دلباختگی که به چیزی دارد این انفعال نفس است؛ در صورتی که اراده مظهر فاعلیت نفس است، شما گاهی نسبت به یک چیزی خیلی هم شوق پیدا می کنید ولی می بینید یا توانش را ندارید یا روی جهات و حساب های دیگر آن را انجام نمی دهید، در این جا هنوز اراده نیست، اراده این است که حساب نفع و ضرر و همه این ها را می کنید، بعد دلتان را یک طرفه می کنید و تصمیم می گیرید؛ پس این که اسم شوق مؤکد را می گذارند اراده غلط است، مرحوم ملاصدرا هم شوق را هیچ وقت نگفته اراده است، بلکه ایشان از اراده تعبیر به اجماع کرده است، چنانکه می توانیم از آن تعبیر به تصمیم کنیم.

اجماع النفس، یعنی نفس خودش را جمع و جور می کند برای این که عملی را انجام دهد؛ خوب آن حالت تصمیم که حالت فاعلیت نفس است همان آن اراده است.^(۱)

۱- مبادی نامبرده ای که برای فعل اختیاری ذکر کرده اند از یکدیگر گسسته و جدا نیستند، وگرنه هیچ گاه نمی توانند در طول یکدیگر قرار گرفته و نسبت به همدیگر سبب و مسبب بوده و در نهایت مبادی یک فعل قرار گیرند، و چنانچه به خوبی این مبادی مورد تحلیل و بررسی واقع شوند روشن می شود که هر کدام از این ها مرتبه شدید برای مرتبه پیشین خود می باشد، یعنی تصور یک چیزی اگر دامنه اش گسترده گردد تبدیل به تصدیق می شود، مثلاً اگر اصفهان تصور شد، دوستی هم که در آن جا زندگی می کند تصور شد، پیدایش سرورمان با ملاقات او هم تصور شد، این که رفتن ما به اصفهان منجر به ملاقات او می شود نیز تصور شد، در این صورت تصدیق به فایده رفتن به اصفهان حاصل می شود، و اگر همین تصدیق، شدید شود تبدیل به شوق می گردد و اگر همین شوق شدید شود تبدیل به اراده می گردد و اگر همین اراده شدید شود تبدیل به قدرت و بروز و ظهور آن در نیروی عامله و کنش می شود؛ بنابراین، هر یک از این مبادی زائیده مرتبه

پس مثلاً رفتن به اصفهان، درست است که یک فعل است، اما این فعل، مبادی متعددی دارد، که هر کدام از این‌ها علت فعل هستند، منتها جزء علت هستند، اول علم است، علم تصویری، بعد علم تصدیقی، بعد شوق، بعد اراده، بعد حرکت ماهیچه‌ها و عضلات؛ این حرکت عضلات مبدأ اقرب و مباشر فعل است، اراده مبدأ قریب آن است، شوق مبدأ بعید است، علم یعنی تصوّر و تصدیق هم مبدأ ابعَد است، همه این‌ها مبادی فعل اختیاری هستند.

قوة عضله و ماهیچه‌ها که مبدأ اقرب است هر چند ذات نفس نیست، اما بالأخره از مراتب نفس است، جان و نفس کارش را با اراده انجام می‌دهد، اما طبیعت عضله مثل علل طبیعی دیگر است، سنگ چطور حرکت می‌کند و به روی زمین می‌آید و زمین غایتش به معنای «ما إلیه الحركة» است، عضله شما نیز کار و حرکتی که می‌کند هر جا که ایستاد غایتش به معنای «ما إلیه الحركة» همان جا است. پس مبدأ اقرب که تقریباً یک علت طبیعی است، غایتش «ما إلیه الحركة» است.

و اما آنچه مبدأ ابعَد و بعید است، مثل تصور و تصدیق به فایده رفتن به اصفهان و شوق به آن، غایت این‌ها آن هدفی است که علم به آن تعلق گرفته و متعلق اراده واقع شده است؛ پس هر فعلی که از فاعل مرید انجام می‌شود مبادی مختلف دارد، و از برای

پیشین خود می‌باشد و نفس در هنگام زایش آن مبدأ نسبت به آن مبدأ حالت انفعالی دارد، چنان‌که نفس در همان هنگام با آن مبدأ پیشینی که زاینده است حالت فعلی و فاعلی دارد؛ پس درست است که نفس در حالی که شوق پیدا می‌شود نسبت به پیدایش آن، حالت انفعالی دارد، ولی در همان هنگام با آن تصدیق به فایده که با شدت گرفتن خود شوق را پدید آورده است حالت فاعلی دارد، و در حالی که شوق شدید (اراده) پیدا می‌شود نسبت به پیدایش آن، حالت انفعالی دارد، ولی در همان هنگام با آن شوق که سبب پیدایش اراده شده است حالت فاعلی دارد، باز با این شوق شدید (اراده) به اعتبار این‌که مبدأ پدید آمدن قدرت و انبعاث نیروی عامله محرکه است حالت فاعلی دارد و نسبت به نیروی عامله پدید آمده حالت انفعالی دارد. این مطلب با این مبنا که معلول و مسبب مرتبه ضعیفه علت و سبب خود می‌باشد و گسست بین علت و معلول امری محال است به خوبی قابل تبیین است. (اسدی)

هر کدام یک غایتی است و غایت هر کدام را نسبت به خودش باید حساب کرد. آن وقت اگر مبدأ ابعداً که مبدأ علمی، یعنی تصور و تصدیق است علم و ادراک عقلانی و از روی عقل و منطق باشد آن غایت باید یک غایت فکری و عقلانی و عقلایی باشد، و اگر آن مبدأ، علم و ادراک خیالی و تخیل و از روی وهم و خیال باشد غایتش هم یک غایت خیالی و مانند بازی‌های بچه‌گانه است، خوب بچه کاری را که انجام می‌دهد غایتش این نیست که یک آپارتمان گیرش بیاید، آن غایتش هم یک غایت بچه‌گانه است، همین اندازه که لذت خیالی می‌برد این لذت بردن غایتش است؛ بنابراین، هر فعلی غایت دارد، حتی آن بچه در کارش غایت دارد، غایت عقلانی ندارد اما یک غایت خیالی دارد.

تا حال دو مقدمه ذکر کردیم: یکی این که غایت دو معنا دارد، یکی این که هر فعلی که اختیاری و ارادی است مبادی مختلف دارد، و غایت هر مبدئی نسبت به خود آن مبدأ حساب می‌شود.

توضیح متن:

«غررٌ في دفع شكوك عن الغاية»

این غرر در دفع اشکالاتی است که درباره غایت کرده‌اند.

«فإن العبث و الجزاف و الطبايع و الاتفاقات يظنّ أنّها بلا غايات»

زیرا چنین پنداشته می‌شود که عبث و جزاف و طبیعت‌ها و کارهای اتفاقی بی‌هدف

و بدون غایت هستند.

عبث یعنی کار بیهوده‌ای که هدف عقلایی ندارد.

مرحوم حاجی در شرح عبث و جزاف و طبایع و اتفاقات همه را می‌گوید اما در

شعر فقط عبث را گفت، ممکن است عبث در شعر از باب مثال باشد، و ممکن است

بگوییم: عبث به معنای اعم است، و همه این‌ها اسمش عبث باشد، یعنی مطلق کاری که فایده عقلایی در آن نباشد، اما عبثی که در شرح می‌گوید به معنای خاص و مقابل جزاف می‌باشد، یعنی آن کاری که غایت به معنای «ما لأجله الحركة» با غایت به معنای «ما إليه الحركة» در آن یکی باشد، مثل این‌که، من از این جا خسته شده‌ام، بلند می‌شوم می‌روم آن جا، یعنی فقط می‌خواهم که آن جا باشم که این جا نباشم، این را می‌گویند: عبث به معنای خاص.

گزاف: مثل کار بی‌جه‌ها که هدف عقلایی نداشته باشد.

و طبیعت‌ها: همان فاعل‌هایی هستند که به کار خود علم و شعور ندارند و فعلشان با طبیعتشان ملائم است، مثل حرکت سنگ به طرف زمین.

و اتفاقات: یعنی کارهایی که اندک هستند و به نظر می‌آید که علت ندارند، مثل تصادف ماشین که راننده اصلاً قصدش را نکرده است.

گروهی خیال می‌کنند که عبث و گزاف و طبیعت‌ها و اتفاقات هدفی ندارند؛ چون غایت را تنها غایت عقلایی می‌دانند از این رو گفتند: این‌ها غایت ندارند.

«فقلنا: (يليق أن نذب)، أي ندفع (عن أمر العبث، إذ دون غاية يظنّ إن حدث)»

پس در شعر گفتیم: شایسته است، یعنی این جا جایش هست که از کار عبث دفاع کنیم؛ زیرا گمان می‌شود که کار عبث بدون غایت و هدف حادث شده است و غایتی ندارد.

«ثمّ شرعنا في تمهيد مقدمات أولاً و دفع الشكّ ثانياً»

پس اولاً شروع کردیم در آماده کردن مقدماتی تا در مرحله بعد اشکالات را بر اساس آن مقدمات دفع کنیم.

مقدمه اول این‌که: غایت دو معنا دارد؛ لذا می‌گوید:

«بقولنا: (فغاية فيما إليه الحركة و ما لأجله) الحركة (غدت مشتركة) فتستعمل

بالمعنيين»

شروع کردیم در آماده کردن مقدمات به قول خودمان در شعر که گفتیم: «غایت» مشترک بین دو معنا است: یکی ما إلیه الحركة است، هرچند فاعل شعور به فعلش نداشته باشد، یکی ما لأجله الحركة است که مربوط به فاعل با شعور است؛ لفظ «غایت» مشترک لفظی در این دو معنا است، پس این لفظ به طور اشتراک لفظی در هر دو معنا استعمال می‌شود.

مقدمه دوم این‌که:

«ففاعل كل حركة و مبدؤها كأنه تنحل بفواعل و مبادئ قریب و أقرب و بعید. و لكل

منها حيث تحقق غاية»

فاعل و مبدأ هر حرکتی گویا منحل و تحلیل می‌شود به فاعل‌ها و مبادی مختلف، مبدأهایی که قریب و اقرب و بعید و ابعد هستند، و برای هر کدام از این‌ها هرگاه متحقق شد یک غایتی مخصوص هست.

مبدأ ابعد را حاجی علیه السلام در حاشیه‌اش گفته است و مرادش از آن همان مبدأ علمی

یعنی تصور و تصدیق به فائده است.

«فغایة المحركة (العامة) المباشرة للتحرک (أولاهما)، أي ما إلیه الحركة»

پس غایت نیروی محرکه کارگر و کنش که مبدأ قریب‌تر و مباشر فعل و تحریک است یعنی همان قوه‌ای که در عضله و ماهیچه یا یا دیگر اعضا است که مباشر تحریک است، غایتش همان معنای اول غایت، یعنی «ما إلیه الحركة» است، مثل سنگ، سنگ حرکت کرده رسیده این‌جا، پای من هم حرکت کرد آمد تا این‌جا، این‌جا همان غایتش است که به آن رسیده است.

«و ربما) هذا، أعني ما إلیه الحركة محرکة (شوقیة غیبة) فاتحد الغایتان»

و گاهی از اوقات همین «ما إلیه الحركة» غایت برای نیروی محرکه قوه شوقیه هم می‌شود، یعنی غایت قوه شوقیه هم که سر منشأ اشتیاق و اراده است همین «ما إلیه

الحركة» می‌باشد؛ پس در این صورت «ما إليه الحركة» با «ما لأجله الحركة» یکی می‌شود، «فأتحد الغایتان» پس دو غایت با یکدیگر متحد می‌شوند، مثلاً من از این جا خسته شدم، پا می‌شوم و می‌روم آن جا، «ما إليه الحركة» آن جا است، «ما لأجله الحركة» هم آن جا است، یعنی اصلاً من مشتاق هستم که بروم آن جا، تصور کردم بروم آن جا که این جا نباشم، پس دو غایت یکی شدند، اما اگر هدف من این باشد که بروم آن جا تا رفیقم را ببینم، در این صورت غایت نیروی شوقیه دیدن رفیق است، ولی غایت نیروی محرکه خود آن جاست؛ لذا دو غایت است.

«عُيِّيَ» فعل مجهول است و نائب فاعلش «ما إليه الحركة» است.

«(كما من حیّز بحیّز سأمأ) من الأوّل (تَرْدُ)»

مثال این مورد این‌که: از یک مکانی به جهت خسته شدن به مکان دیگر وارد می‌شوی و می‌روی «سأمأ» یعنی از جهت خسته شدن و ملالت، این «تَرْدُ» که در بعضی از نسخ است غلط است. «تَرْدُ» است، یعنی از این جا به آن جا وارد می‌شوی برای این‌که این جا نباشی.

«أي تنضجر من موضع فتتخیل صورة موضع آخر فتشتاق إليه فتتحرك نحوه و ينتهي حركتك إليه فنفس ما إليه الحركة غاية للشوقية أيضاً»

یعنی از یک جا خسته و منزجر می‌شوی، پس صورت یک موضع دیگر را تخیل می‌کنی بعد به آن شوق پیدا می‌کنی و می‌روی به آن جا و حرکتت منتهی به آن جا می‌شود، پس همان «ما إليه الحركة» غایت قوه شوقیه هم هست؛ اما گاهی غایتش جدا می‌شود؛ لذا می‌گوید:

«(و ربّما غایتها لا تتحد) بغایة الشوقية، كما إذا تصوّرت مكاناً و تحرّكت نحوه لتلقى فيه صديقاً»

و چه بسا غایت عامله با غایت شوقیه متحد نیست، مثل این‌که شما تصور کردید یک مکانی را، و رفتی آن جا، برای این‌که رفیقت را که در آن جاست ملاقات کنی.

«و حينئذٍ (فغاية لقوة في العضلة، مثل) غاية (الطبائع دواماً حاصله)»

و در این موارد، غایت آن قوه‌ای که در عضله و ماهیچه است و حرکت می‌دهد، مثل غایت طبایع است که همیشه حاصل است، مثل طبیعت سنگ که اگر قاسری نباشد، آن طبیعت که همان صورت نوعیه است سنگی را که در بالا قرار گرفته به سمت زمین می‌کشاند.

پس قوه‌ای که در عضله است، غایتش رفتن به فلان جا است، این غایت به معنای «ما إليه الحركة» است، اما غایت قوه شوقیه، ممکن است غایت به معنای ما لأجله الحركة باشد، مثلاً می‌خواهم رفیقم را در آن جا ببینم، در این صورت، غایت قوه‌ای که در عضله است، مثل غایت طبایع است که همیشه حاصل است، اما غایت قوه شوقیه ممکن است حاصل نباشد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس صد و يكم ﴾

فتلك القوة كأنها طبيعة جمادية. و الطبيعة كأنها قوة محرّكة حيوانية. فكما أنّ المتوقّع من تحريك الطبيعة حاملها ليس إلّا الإيصال إلى ما إليه الحركة لا الأشياء الأخر من أغراض ذوي الشعور، فكذلك المتوقّع من القوة المنبثّة في العضلات ليس إلّا الإيصال إلى ما إليه الحركة. و أمّا ترتّب غرض آخر كلقاء صديق فهو من أغراض الشوقية.

فلهذه القوة و للطبائع غايات: (شوقية غايتها) - مفعول مقدّم - (إن لم تجد لها مقيساً)، أي مقيساً إلى الشوقية، و هو حال من الباطل (فعله الباطل عدّ)؛ يعني إذا حرّكت الشوقية نحو غاية و لم يصادفها سميّ فعله باطلاً بالنسبة إليها، لا بالنسبة إلى العاملة؛ لأنّها صادفت غايتها. و كونه باطلاً بحسب الاصطلاح، أي مقطوعاً عن الغاية، حيث قطع طريق وصوله إلى الغاية، لا أنّه لا غاية له، إذ فرق بين كون الشيء لا غاية له و بين كونه بحيث يضرب بينه و بين غايته سدّ و حاجز، كما أنّ قوة الشجرة بصدد الإيصال إلى الثمرة، فإذا ضربها البرد سميّ ذلك قسراً، لأنّ عالم الكون و الفساد دار القسر. فهذه القواطع للطرق من لوازمه، لا أنّ الشجرة خلقت بلا غاية.

بسم الله الرحمن الرحيم
و به نستعين

دنباله بحث در پاسخ به اشکالات غایت

گفته شد که: درباره علت غایی اشکالاتی هست، مرحوم حاجی هم در مقام پاسخ به آن چند مقدمه ذکر می کنند، و بعد جواب این اشکالات را می دهند؛ البته مقدماتی که ایشان ذکر کرده، منظم نیست.

مقدمه اول این بود که: غایت دو معنا دارد: «ما إليه الحركة»، یعنی منتهای حرکت، هرچند این حرکت روی شعور نباشد، بالأخره حرکت به یک جا منتهی می شود، سنگ هم که از آن بالا می افتد وقتی که رسید به زمین، زمین منتهای حرکت آن می شود؛ «ما لأجله الحركة»، که شعور به آن لازم است، این در فاعل هایی است که کارشان از روی اراده و شوق باشد، که لابد یک هدفی را در نظر می گیرند، و برای آن هدف حرکت انجام می دهند.

مقدمه دوم این بود که: هر کار و حرکتی که از روی علم و اراده انجام می شود، درحقیقت مبادی متعددی دارد، مثلاً وقتی که یک شخصی حرکت می کند برود به اصفهان، در درجه اول، علم مبدأ آن است؛ چون آن را تصور می کند، این علم تصویری است، و بعد علم تصدیقی است؛ چون تصدیق به فایده آن می کند، که مثلاً این فواید بر آن مرتب است، بعد اشتیاق به آن پیدا می کند، بعد اراده می کند، بعد قوه محرکه به کار می افتد، آخرین مبدأ آن قوه ای است که در عضله هست، آن قوه محرکه از مغز شروع می شود، مغز بالأخره دستور می دهد تا این که پا حرکت می کند، این قوه ای که در پا

هست قوه محرکه است، و همچنین فاعل قریب حرکت است، و آن قوای دیگر، مثل اراده و شوق و علم، مبادی متوسط و بعید هستند.

پس این حرکت خارجی که از شخص صادر می شود مبادی متعدده ای دارد که این ها در طول هم محقق می شوند و بعضی هایشان اقرب و برخی قریب هستند و بعضی هایش بعید و بعضی هایش ابعاد است.

اگر یادتان باشد ما سابقاً گفتیم: یک انسان، موجودهای متعدّد نیست، یعنی چنین نیست که انسان عبارت باشد از یک طبیعت و سه روح: روح نباتی و روح حیوانی و روح انسانی؛ این غلط است، انسان یک موجود است اما این یک موجود دارای مراتب است، مرتبه نازلش این قوه هایی است که در عضلات است که به آن می گویند: طبیعت.

شما اگر بگویید: این قوه ای که در عضله هست با طبیعت سنگ فرق می کند، سنگی که حرکت دارد هیچ اراده ای در آن نیست، طبیعت محض است، اما قوه در عضله انسان از قوای انسان است و انسان موجودی شاعر و دارای اراده است، پس چرا می گویند: قوه در عضله قوه طبیعی است؟

در پاسخ می گوئیم: درست است که انسان یک موجود و دارای شعور و اراده است، اما چون مراتب دارد، هر مرتبه ای از آن را می توانیم جدا جدا و مرتبه مرتبه اش کنیم، و این مرتبه ای که در عضله و مباشر حرکت است را بشرط لای از شوق و اراده و دیگر مراتب بگیریم، در این صورت، مثل همان طبیعت سنگ است، هر چند قوه در عضله مستخر اراده نفس است، اما حالا که جدای از دیگر قوا حسابش می کنید، بشرط لا بوده و یک نیروی طبیعی می باشد.

پس آن قوه ای که در عضله هست، اگر بشرط لای از شوق و اراده و علم حساب کنیم، این با طبایع دیگر مثل هم هست، و یک گونه فاعل طبیعی است، هر چند تحت تسخیر نفس است.

مرحوم حاجی ظاهراً در حاشیه «اسفارش» هم دارد که می‌گوید: همان‌طور که ما می‌توانیم طبایع ذی‌شعور را مثل طبیعت سنگ حساب کنیم همچنان می‌توانیم طبایع بی‌شعور را هم از مراتب مبدأ با شعور حساب کنیم، و بگوییم: سنگ با این‌که شعور ندارد و طبیعت است اما بالأخره مسخر علل عالی نظام آفرینش مثل نفوس کلیه و عالم عقول و جزء نظام وجود است، اگر این طبیعت حرکت می‌دهد برای این است که مسخر مبادی عالیّه با شعور است.

پس می‌توان گفت: طبایع بی‌شعور با طبایع موجودات با شعور با هم چندان فرقی ندارند؛ و به هر حال، غایت هر دو «ما إلیه الحركة» است، این قوه عضله که در پا است، پا را حرکت می‌دهد تا غایت خودش، یعنی همان جایی که پا می‌ایستد، البته گاهی اوقات مانعی می‌آید و قوه مقسور می‌شود، مثلاً من تصمیم گرفته‌ام که بروم، پایم هم دارد می‌رود، ولی وسط راه یکی جلویش را می‌گیرد، موجودات طبیعی هم که حرکت دارند، ممکن است مقسور بشوند، مثل قوه و نیرویی که در درخت است می‌خواهد شکوفه بدهد و شکوفه میوه بشود، ولی سرما یا مانعی می‌آید و قاسر و مانع می‌شود، اما بالأخره طبیعت به طبعش غایت فعلش را که همان «ما إلیه الحركة»، یعنی آخر حرکتش است، تعقیب می‌کند، پس نیرو و قوه‌ای که در پا است فاعل الحركة و مباشر الحركة است و غایتش هم همان جایی است که حرکت تمام می‌شود.^(۱)

اما قوه شوقیه‌ای که در نفس است چه بسا غایت دیگری دارد، مثلاً انسان حرکت به اصفهان را تصور کرده و تصدیق به فایده آن کرده و شوق به آن پیدا کرده، بعد هم آن را اراده کرده است، آن وقت آن مبدأ شوقی خودش یک مبدأ و یک فاعل است و قوه در عضله نیز یک مبدأ و فاعل دیگر، آن در مرتبه بالای نفس فاعل است و اراده در

۱- چنان‌که در تعلیقه پیشین گذشت، قسر در نظام هستی راه ندارد و حرکتی که قسری قلمداد می‌شوند، به حسب واقع طبیعی می‌باشند و غایت آنها نیز همان جایی است که پایان می‌یابد، و غایت آنها هم غایت به معنای ما لأجله الحركة است. (اسدی)

فاعلیتش دخالت دارد ولی این قوه‌ای که در عضله و در مرتبه پایین نفس است فاعلش بدون اراده است؛ و بر این اساس باید برای هر کدام جداگانه یک غایت حساب کنیم، غایت این قوه‌ای که در عضله است «ما إلیه الحركة» است، پس نگوید که فعل بدون غایت است؛ اگر می‌گوییم: طبیعت فعلش غایت دارد، یعنی منتهی و پایان دارد، یعنی ما إلیه الحركة دارد، و آن فاعل شوقی که روح انسانی باشد و با علم و با شوق و با اراده در حرکت دخالت دارد، آن یک غایت دیگری دارد، آن غایتش غایت شوقی است، مثلاً غایتش دیدار دوست است. البته چنان‌که قبلاً گفته شد این غایت شوقی با این فاعل طبیعی ممکن است که غایتشان در یک جایی با هم یکی بشود، مثل این‌که شما این‌جا نشسته‌اید و خسته می‌شوید بعد به فکرتان می‌رسد جا عوض کنید و همان جایی که در نظر می‌گیرید که غایت حرکت است غایت شوقی هم هست؛ برای این‌که از بلند شدن از این‌جا هیچ هدفی ندارید جز این‌که آن‌جا باشید؛ پس «ما إلیه الحركة» که غایت برای فاعل طبیعی است با «ما لأجله الحركة» که غایت برای شوق است یکی شده است. بعد هم مرحوم حاجی ذکر می‌کند که فعل عبث در اصطلاح فلسفه این است که غایت دو مبدأ طبیعی و شوقی یکی باشد.

مقدمه سوّم این است که: در جایی که غایت شوقی و طبیعی یکی نباشد غایت طبیعی حتماً محقق می‌شود؛ اما غایت شوقی ممکن است محقق شود، مثل این‌که شما می‌روید آن‌جا که رفیقت را ببینید، رفیقت هم آمده و ملاقاتش می‌کنید، آن وقت هر دو مبدأ به غایت خود رسیده‌اند؛ و ممکن است غایت شوقی محقق نشود، مثل این‌که رفیقت نمی‌آید، در این صورت غایت شوقی محقق نشده است، نه این‌که غایت نداشته باشد، نگوید: قوه شوقیه غایت ندارد، غایت داشته است، یعنی من شوق داشتم که بروم آن‌جا رفیقم را ببینم، منتها او به آن‌جا نیامده است؛ برای این‌که غایت به معنای ما لأجله الحركة آن است که در مقام تصوّر، مقدم بر فعل است و در مقام وجود،

مؤخر از آن می‌باشد و در این مورد غایت در مقام تصور، محقق بود؛ چون من اصلاً حرکت کردم بروم آن جا تا رفیقم را ببینم، اگر انگیزه ملاقات با رفیق نبود به آن جا نمی‌رفتم؛ بنابراین، غایت هست اما فعل من باطل شد، یعنی به حسب وجود خارجی به هدف مطلوب و نتیجه مطلوب نرسید؛ لذا اسم این فعل را می‌گذاریم فعل باطل. این هم یک مقدمه. اکنون عبارت این قسمت را بخوانیم.

توضیح متن:

مرحوم حاجی در متنی که در جلسه قبل خواندیم گفت: قوه عضله مثل طبایع است، گویا شما اشکال می‌کنی و می‌گویید: آقا ما از شما یاد گرفته‌ایم، که قوای نفس انسان و از جمله قوای طبیعی و همچون قوه‌ای که در عضله‌ها و ماهیچه‌های اوست مسخر نفس است و انسان فاعل ارادی است. این اشکال را پاسخ می‌دهد که: شما مرحله طبیعی را بشرط لای از مراحل بالا حساب نکن، آن وقت قوه‌ای که در پای شما است همانند قوه طبیعت است. لذاست که می‌گوید:

«فتلك القوه كأنها طبيعة جمادية، و الطبيعة كأنها قوه محرکه حیوانیه»

پس آن قوه‌ای که در عضله است، گویا طبیعت جمادی و مشابه با آن است، و طبیعت نیز گویا قوه محرکه حیوانی است.

این که قوه عضله مثل طبیعت جمادی باشد در صورتی است که بشرط لا از آن قوای دیگر مثل قوه شوقی حسابش کنیم، هرچند انسان همه مراتبش یک موجود است، اما ما می‌توانیم مرتبه مرتبه و جدایش کنیم، و قوه طبیعی موجود در عضله را با قطع نظر از اراده و شوق و علم لحاظ کنیم، در این صورت آن قوه مثل طبیعت جمادیه است.

آن وقت ایشان یک مطلب دیگر اضافه می‌کند، می‌گوید: همان طبیعت هم که شما

گمان می‌کنید که بی‌شعور است و علم ندارد، آن هم به یک گونه مسخر نفوس و عقول کلیه و در نهایت مسخر خداست و به این لحاظ مثل طبیعت حیوانی و قوای طبیعی موجود زنده است؛ برای این که همه عالم طبیعت وابسته به آن عقول کلیه و نفوس کلیه و حق تعالی است، سنگ هم یک مرتبه از مراتب این عالم است هرچند ظاهراً شعور ندارد، ولی آن هم «کأنها قوة محرکة حیوانية» چون مسخر مبادی عالیه است. درحقیقت یک گونه شعور و ادراکی بر آن حاکم است و مانند قوه حیوانی است. با این مقدمات نتیجه می‌گیرد که: پس همان توقع و انتظاری که از طبیعت می‌رود همان انتظار از قوه عامله می‌رود و آن رسیدن به غایت به معنای ما إلیه الحركة است؛ لذا گفته است:

«فكما أنّ المتوقّع من تحريك الطبيعة حاملها ليس إلاّ الإیصال إلی ما إلیه الحركة لا الأشياء الأخر من أغراض ذوی الشعور»

پس همان طور که هیچ توقع و انتظاری از تحریک طبیعت حاملش را که ماده باشد نیست، مگر رساندن حاملش را به غایت به معنای «ما إلیه الحركة» نه چیزهای دیگر که عبارت باشد از اغراضی که از ذوی الشعور دارند (که همان غایت به معنای ما لأجله الحركة باشد).

«الطبیعة»، یعنی صورت نوعیه، مثلاً آب، صورت نوعیه آب‌اش را می‌گویند طبیعت.^(۱)

«حاملها»، یعنی حامل طبیعت که همان هیولا باشد. صورت نوعیه سنگ ماده سنگ را به طرف زمین حرکت می‌دهد و دیگر اغراض شوقی ندارد و فقط می‌خواهد آن ماده را به زمین برساند و بیش از این از آن انتظار نیست.

۱- صورت نوعیه و طبیعت در اجسام یک چیز است، منتها به اعتبار این که تنوع جسم مثل آب بودن، یا خاک بودن و... درگرو آن می‌باشد به آن صورت نوعیه می‌گویند؛ و به اعتبار این که مبدأ و منشأ حرکت یا سکون جسم است به آن طبیعت می‌گویند. (اسدی)

«فكذلك المتوقع من القوة المنبثّة في العضلات ليس إلاّ الإيصال إلى ما إليه الحركة،
وأمّا ترتّب غرض آخر كلقاء صديق فهو من أغراض الشوقية»
همچنین آنچه متوقع از قوه‌ای است که منبثّ یعنی پخش در عضلات است، که
همان مبدأ قریب و مباشر تحریک باشد، نیست مگر رساندن به غایت به معنای «ما إليه
الحركة»، و اما این که غرض دیگر بر آن مرتب بشود، مثل ملاقات با دوست، این از
اغراض شوقیه است.

«فلهذه القوة و للطبائع غايات»

پس از برای این قوه در عضله و همه طبیعت‌ها، یک غایاتی هست، یعنی
همین طور که برای قوه شوقیه غایت است، عامله هم غایت دارد؛ و هر مبدأ طبیعی
دیگر هم برای خودش یک غایتی دارد، مبادی که مختلف شد هر کدام یک غایت برای
خودش دارد هر چند ممکن است غایت آن مبادی، غیر از مبدأ طبیعی که نیروی
عضلانی باشد و غیر از دیگر طبایع، متحقق نشود، ولی چنان‌که گفته شد مبادی طبیعی
همیشه به غایت خود که به معنای ما إليه الحركة است، می‌رسند.

این مقدمه سوّم می‌شود. ممکن است از دو مبدأ یک کدام به غایت برسد دیگری
نرسد، مثل این که من از این جا بلند می‌شوم بروم به آن جا تا دوستم را ببینم، در این
صورت، غایت فاعل طبیعی محقق شده است، می‌خواستم بروم آن جا خوب رفتم
آن جا، یعنی غایت قوه در عضلات همان رسیدن به آن جاست، اما این که می‌خواستم
دوستم را ببینم، آن ممکن است که محقق نشود، آن وقت قوه شوقیه به هدف خود
نرسیده است، در این صورت، اسم این کار، مثل رفتن به آن جا را باطل گذاشته‌اند؛
پس وقتی که غایت هر مبدأ جدا باشد ممکن است که یک کدام به غایت نرسد
دیگری به غایت برسد، آن مبدأ که به غایت نرسد اسم کار و فعلش را
می‌گذاریم باطل.

«شوقیه غایتها» - مفعول مقدم - (إن لم تجد لها مقيساً)، أي مقيساً إلى الشوقية و هو حال من الباطل (فعله الباطل عدّ)

اگر قوه شوقیه غایتش را نیافت، یعنی غایتش محقق نشد، نسبت به شوقیه، فعل فاعل و مبداً، باطل شمرده می شود.

این عبارت یک مقدار پیچیده است. «شوقیه» مبتدأست، «غایتها» مفعول مقدم برای «إن لم تجد» است، یعنی شوقیه اگر غایتش را نیابد، «لها مقيساً» این «لها» یعنی «إليها» که متعلق به «مقيساً» است که جلو افتاده است، یعنی «مقيساً إلى الشوقية»، آن وقت خود «مقيساً» حال است برای آن «الباطل»، اما این فعل فاعل که باطل است از جهت قوه شوقی او باطل است، نه از جهت قوه طبیعی او. برای این که کار قوه طبیعی این بود که شما برسید به آن جا، خوب رسیدید، اما کار شوقی این بود که رفیقت را بینی آن را ندیدی، پس نسبت به همه مبادی باطل نیست.

«يعني إذا حرّكت الشوقية نحو غاية و لم يصادفها سمّي فعله باطلاً بالنسبة إليها لا بالنسبة إلى العاملة، لأنّها صادفت غایتها»

یعنی وقتی که حرکت بدهد قوه شوقیه، انسان را به طرف یک غایتی، که مثلاً برود آن جا رفیقتش را ببیند، اما به آن غایت نرسید این فعل فاعل تنها نسبت به قوه شوقیه او باطل نامیده می شود ولی نسبت به قوه عامله او که در عضله است آن فعل باطل نیست، برای این که قوه عامله به هدف خود رسیده است، به حسب تحلیل دو فاعل داریم، هر کدام یک غایتی دارند، فاعلی که در عضله است غایتش محقق شده است، ولی غایت قوه شوقیه که فاعل دیگر است، مثل ملاقات دوست، محقق نشد.

«و كونه باطلاً بحسب الاصطلاح، أي مقطوعاً عن الغاية»

و این که به حسب اصطلاح به آن فعل باطل گفته می شود، یعنی این که آن فعل از غایت خود بریده و منقطع شده است، یعنی به غایت خود نرسیده است، نمی گوییم:

قوة شوقیه غایت ندارد، غایت دارد ولی به غایت نرسید. ما گفتیم: غایت در فاعل و مبدأ با شعور به معنای «ما لأجله الحركة» است، و غایت به این معنا در حقیقت علت فاعلیت فاعل است، و این غایت تصوّرش که وجود ذهنی اش باشد در ذهن محقق است، برای این که مثلاً انگیزه من که رفتم آن جا این بود که رفیقم را ببینم، پس یک غایت و انگیزه در ذهن من محقق شد، اما با این حال این غایت در خارج وجود پیدا نکرده است.

«حيث قطع طريق وصوله إلى الغاية لا أنه لا غاية له»

زیرا راه رسیدنش به غایت قطع شد، نه این که غایت ندارد.

«إذ فرق بين كون الشيء لا غاية له و بين كونه بحيث يضرب بينه و بين غايته سدّ و

حاجز»

زیرا فرق است بین این که یک چیزی غایت نداشته باشد یا این که غایت داشته باشد، اما بین او و بین غایتش سدّ و مانعی پیدا شده باشد، این جا آن کاری که ما از غایت می خواستیم چه بود؟ می خواستیم سبب فاعلیت فاعل باشد، یعنی فاعل را تحریک کند به طرف انجام کار، خوب، این غایت محقق شده است.

«كما أنّ قوّة الشجرة بصدد الإيصال إلى الثمرة، فإذا ضربها البرد سمّي ذلك قسراً»

همان گونه که قوه ای که در درخت هست، به صدد این است که درخت را حرکت و رشد و نمو دهد تا گل بدهد و بعد آخر کار میوه بشود، وقتی درخت را سرما بزند، به این گفته می شود قسر، نه این که آن قوه و درخت غایت نداشته باشد، درخت غایتش همین است که میوه بدهد، اما نداد؛ بنابراین آن قوه محرکه تا این جا حدّش بود، اما آن هدفی که کشاورز از آن در نظر گرفته بود محقق نشد؛ برای این که مانعی پیدا شد چرا؟

«لأنّ عالم الكون و الفساد دار القسر»

به جهت این که عالم کون و فساد، یعنی عالم ماده و طبیعت که همواره در آن

صورت‌هایی موجود و صورت‌هایی فاسد و تباه می‌شود دار و جایگاه قسر است، یعنی جایی است که طبیعت در آن از مسیر خودش باز می‌ماند و منحرف می‌شود. در عالم مبادی عالی، مثل عالم عقول و نفوس کلیه، قاسری پیدا نمی‌شود؛ برای این‌که آن عالم، عالم ماده نیست و طبعاً در آن جا تزاحم و تصادم نیست، در عالم برزخ و در قیامت هم همین‌طور است، که اصلاً مانع و رادعی وجود ندارد، اما در عالم طبیعت موانع مختلفی می‌تواند در سر راه قرار گیرد، مثلاً درخت را کشاورز کاشته است برای این‌که میوه بدهد، اما یک وقت آن را سرما می‌زند، یا آفتی می‌گیرد، کرم می‌گیرد، از این جهت قسر در آن پیدا می‌شود.

«فهذه القواطع للطرق من لوازمه»

پس این راهزن‌ها، مثل سرما و کرم زدن‌ها، از لوازم عالم کون و فساد، یعنی عالم طبیعت است، عالم طبیعت از لوازمش همین است که در آن، مانع و راهزن پیدا می‌شود.

«لا أن الشجرة خلقت بلا غاية»

نه این‌که درخت بدون غایت خلق شده باشد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس صد و دوّم ﴾

(ذو الغائتين) شروع في بيان الفرق بين العبث و الجزاف و العادة و القصد
الضروري في الاصطلاح بأنّ الفعل الذي كان ذا غائتين لمبدئية القريب و الأقرب
لا بأن يكون باطلاً بالنسبة إلى الشوقية (مبدأ) - خبر كان قدّم عليه - (بعيداً كان
له تخيّل وحيداً) - حال - (لا) مع (الفكر) و إلاّ كان فعلاً محكماً معيياً بغاية
فكرية بلا شبهة، (فهو العبث إن غاية) لذلك الفعل (ما هو للتحرك نهاية). يعني
يعتبر في البعث أمران:

أحدهما: أنّ المبدأ البعيد له يكون هو التخيّل فقط بلا فكر، و في هذا الأمر
يشاركه أخواته.

و الآخر: أن يتطابق الشوقية و العاملة في الغاية بمعنى ما إليه الحركة، و بهذا
يفترق عنها كما قلنا: (إن ليس)، أي ليس منتهى الحركة غاية لهما، بل لكلّ منهما
غاية على حدة. فالتخيّل (إمّا وحدة المبدأ) البعيد (أو مع طبع) يكون مبدأ (أو مع
مزاج أو) مع (خلق، فلو كان مع الخلق فعادي و في أولها)، أي أول الشقوق و
هو أن يكون المبدأ البعيد هو التخيّل وحده (سمي) الفعل (بالمجازف كاللعب) -
الكاف اسمية - (باللحية عادي و ما يبقى) و هو أن يكون المبدأ البعيد هو التخيّل
مع طبع أو مزاج (فبالقصد الضروري سما) - مؤكّد بالنون الخفيفة - و هذه التي
بعد العبث مشتركة في عدم تطابق الشوقية و العاملة في الغاية بمعنى منتهى
الحركة، بل هذا يكون غاية للعاملة و للشوقية شيء آخر. (كحركة المريض) مثال
لمبدئية التخيّل مع المزاج (و) حركة (التنفس) مثال لمبدئية التخيّل مع الطبع.

إذا علمت هذه فاعلم: أنّ (كلّ المبادئ) الثلاثة (في الجميع)، أي جميع الصور (تكتسي غايتها) أمّا غاية العاملة، فمنتهى الحركة على كلّ حالٍ، و أمّا غاية الشوقية و التخيل فاللذيد الخيالي و الخير الحيواني، فإنّ كلّ فعل نفساني فلشوق ما و تخيل ما، إلاّ أنّ ذلك التخيل ربما كان غير ثابت، بل سريع البطلان أو كان ثابتاً و لكن لم يشعر به، لأنّ التخيل غير الشعور بالتخيل.

(لكنّ حيث ما ثبت مبدأ فكرٍ) - الإضافة بيانية - (غاية كذا) - صفة غاية - أي غاية فكرية (انتفت). و الفعل لا يجب أن يكون له غاية بالقياس إلى ما ليس مبدأ له. فلعِبَ الطفل أنما يسمّى لعباً و لهواً بالنسبة إلى المبدأ الفكري الذي هو منتفٍ فيه، و أمّا بالنسبة إلى المبادئ الموجودة فيه فلا. فظهر أنّ الأمور المذكورة كلّها مغيّاة بغايات.

قال الشيخ في إلهيات «الشفاء»: «لانبعاث هذا الشوق علّة ما لا محالة إمّا عادة أو ضجر عن هيئة و إرادة انتقال إلى هيئة أخرى، و إمّا حرص من القوى المحرّكة و المحسّنة على أن يتجدّد لها فعل تحريك أو إحساس. و العادة لذيدة و الانتقال عن المملول لذيد.

والحرص على الفعل الجديد لذيد، أعني بحسب القوّة الحيوانية و التخيلية. واللذة هي الخير الحسّي و الحيواني و التخيلي بالحقيقة. وهي المظنونة خيراً بحسب الخير الإنساني. فإذا كان المبدأ تخيلياً حيوانياً فيكون خيره لا محالة تخيلياً حيوانياً، فليس إذن هذا الفعل خالياً عن خير بحسبه وإن لم يكن خيراً حقيقياً، أي بحسب العقل»، انتهى.

بسم الله الرحمن الرحيم
و به نستعين

ادامه بحث غايات و پاسخ به اشکالات آن

بحث در اشکالاتی بود که درباره غایت شده است، مرحوم حاجی برای جواب به آن‌ها چند مقدمه ذکر کرده‌اند:

مقدمه اول این بود که: غایت دو اصطلاح دارد: «ما إليه الحركة» و «ما لأجله الحركة».

مقدمه دوم این که: افعال و حرکات اختیاری دارای مبادی متعددی است و هر کدام غایتی دارد.

مقدمه سوم این که: غایت به معنای ما إليه الحركة و غایت به معنای ما لأجله الحركة ممکن است در یک جا با هم منطبق بشوند، یعنی همان چیزی که ما إليه الحركة است، ما لأجله الحركة هم باشد و آنچه غایت قوه عامله است غایت قوه شوقیه هم باشد، و ممکن است که هر کدام یک غایت جدا داشته باشد.

مقدمه چهارم این که: گفتیم: غایت قوه شوقی، ممکن است یک وقتی محقق نشود، و گفتیم: قوه شوقیه اگر به غایت خود نرسید، فعل نسبت به آن قوه، باطل است، اما در هر صورت قوه طبیعی به غایت خودش رسیده است.

یک مقدمه پنجم هم داریم که ایشان به عنوان مقدمه نگفته است، اما از لابلای مطالب به دست می‌آید؛ و آن این که: فاعل و مبدأ ابعده علم است، گاهی علم و ادراک عقلانی و تعقل است و گاهی علم و ادراک خیالی و تخیل است، یک وقت شما مثلاً

فکر می‌کنید که من بروم اصفهان فلان کار را انجام بدهم و آن کار هم کار عقلانی یا عقلایی و به اصطلاح هدف معقول دارد و کار حکیمانه است؛ و یک وقت است کاری خیالی و تخیلی است و هدف خیالی دارد، مثل خانه و باغی که بچه می‌سازد و از این خوشش می‌آید، این مبدأش مبدأ تخیلی است نه تعقلی؛ مثال‌هایی هم که در این جا به عنوان مورد نقض برای اشکال در غایت شده است، مثل عبث و جزاف، این‌ها مبدأ فکری و عقلانی ندارد؛ لذا اسمش را می‌گذارند بیهوده و لغو و مانند این‌طور تعبیرات، اما نه این‌که مبدأ شوقی اصلاً ندارد، کار آن بچه یا کسی که از این جا خسته شده است می‌رود آن‌جا، این مبدأ فکری ندارد؛ مراد از فکر همان تعقل و ادراک عقلی است، اما بالأخره مبدأ تخیلی دارد.

بنابراین آن فعل و کاری که مبدأ شوقی دارد، یعنی فاعلش با علم و اراده کار را انجام می‌دهد، گاهی مبدأ ابعدهش که مبدأ علمی است مبدأ فکری و تعقلی است، و گاهی اوقات مبدأ تخیلی و وهمی است.

آن وقت از آن کاری که مبدأش تخیلی و خیال است، اگر غایتی منظور باشد باید از آن، غایت تخیلی انتظار داشته باشیم چرا؟ برای این‌که هر فعلی، مبدأش هرچه باشد، غایت مترقبه از آن هم باید هم‌سنخ با مبدأش باشد؛ و اگر مبدأ فعل، عقلانی و قوه عاقله و فکر باشد آن وقت غایتش باید یک غایت عقلانی باشد، در این صورت، اصطلاحاً آن کار هم می‌شود کار محکم و حکیمانه؛ اما اگر کار مبدأ عقلانی و به تبع آن، غایت فکری و عقلانی ندارد، مثل کار بچه‌گانه، در این صورت، کار کار عبثی است، منتها فاعل آن کار، مثل بچه، کیف می‌کند، خودش را پیروز می‌داند لذت می‌برد، نمی‌توانیم بگوییم که این کار غایت ندارد، حتی حیوانات هم یک کاری که می‌کنند چون شعور و اراده دارند یک غایتی را در نظر می‌گیرند.

پس اگر اشکال شود که: این‌طور چیزها، مثل کارهای گزاف و بیهوده، غایت ندارد. جوابش این است که: این‌ها غایت دارد، منتها غایتی دارد که هم‌سنخ با مبدأش است؛

چون مبدأش عقل و فکر نبوده، بلکه تخیل و خیال بوده است، غایتش هم یک غایت خیالی و تخیلی است و همان مبدأ هم سبب شوق و لذت شده است. این هم یک مقدمه.

در حقیقت ما این جا پنج مقدمه ذکر کردیم. اما اصل مطلب:

کاری که غایت فکری داشته باشد محلّ بحث ما نیست؛ برای این که کسی به آن اشکال نکرده است؛ چون اگر شما کاری را انجام بدهید و یک هدف عاقلانه در نظر دارید، این جا یا به هدف می رسید، خوب این کار غایت دارد و به غایتش هم رسیده است، و اگر به هدف نرسیدید آن وقت آن کار می شود مصداق باطل؛ زیرا گفتیم: فعل باطل غایت دارد، منتها به غایت خود نرسیده است؛ چون برایش مانع پیدا شده است. خوب، غایت دارد یعنی چه؟ یعنی انگیزه شما همان مصلحت عقلایی بود که در نظر گرفتید و همان محرک شما و سبب فاعل شدن شما شد، اگر این غایت را در نظر نمی گرفتید، اصلاً تحریک نمی شدید تا این کار را انجام بدهید، پس این کار فاعل دارد، غایت هم دارد و غایت آن هم علت فاعلیت فاعل آن شده است، منتها وجود خارجی پیدا نکرد، برای این که مانع و رادع داشت.

فرق بین «عبث»، «جزاف»، «عادت»، و «قصد ضروری»

اشکال در جاهایی است که مبدأ کار و فعل، مبدأ تخیلی است، یعنی مبدأ کاری حکیم پسند و عاقل پسند نیست؛ خوب، این طور چیزها که مبدأش مبدأ تخیلی است اقسامی دارد و هر کدام یک اسمی دارد که مرحوم حاجی این اقسام را ذکر می کند.

فعل عبث

قسم اول کار عبث است، و این در جایی است که غایت به معنای «ما لأجله الحركة» با غایت به معنای «ما إليه الحركة» به حسب مصداق یکی باشند و با هم منطبق شوند،

مثل همین که من این جا نشسته‌ام، بعد بلند می‌شوم می‌روم آن جا، آن جا کاری ندارم، اما از بس که این جا نشسته‌ام خسته شده‌ام، خستگی سبب می‌شود که بلند بشوم بروم آن جا، این فعل و حرکت مبدأش مبدأ تخیلی است، نمی‌خواهم در آن جا رفیقی را بینم، یا آفتاب بگیرم، بلکه می‌خواهم این جا نباشم؛ خوب، به اصطلاح فلسفه به این کار می‌گوییم: عبث.

پس در صدق عبث دو چیز معتبر است: یکی این که مبدأ فعل، تخیلی باشد نه تعقلی، دوم این که غایت قوه در عضله و قوه عامله که به معنای «ما إلیه الحركة» است، با غایت قوه شوقی، که به معنای «ما لأجله الحركة» است، این دو غایت با هم منطبق باشند، در این صورت، فعل، فعل عبث است.

و اما اگر مبدأ فعل، تخیل و خیال باشد، ولی غایت به معنای «ما لأجله الحركة» به حسب مصداق غیر از غایت به معنای «ما إلیه الحركة» باشد، آن وقت این فرض، سه قسم است: یا فعل جزاف است، یا امر عادی است، یا قصد ضروری. این اصطلاحات را یکی یکی توضیح می‌دهیم.

تا این جا ما پنج مقدمه را جدا جدا ذکر کردیم، ولی مرحوم حاجی این مقدمات را جدا جدا و به عنوان یک، دو، سه، چهار و... ذکر نکرد. اکنون به توضیح عبارت ایشان بپردازیم.

توضیح متن:

«(ذو الغایتین) شروع فی بیان الفرق بین العبث و الجزاف و العادة و القصد الضروري فی الاصطلاح»

چیزی که دو غایت دارد. مرحوم حاجی می‌گوید: از این جا که گفتیم: «ذو الغایتین» می‌خواهیم شروع کنیم در بیان فرق بین: عبث و جزاف و عادت و قصد ضروری به حسب اصطلاح، که معنای اصطلاحی این‌ها و فرقیان در چیست؟

«بأنّ الفعل الذي كان ذا غايتين لمبدئية القريب و الأقرب»

فرقشان به این است که: فعلی که دو غایت دارد: یکی برای مبدأ قریب، یکی برای مبدأ اقرب است.

مبدأ اقرب، آن قوه عامله و نیرویی است که در عضله و مباشر کار است و غایتش «ما إليه الحركة» است.

مبدأ قریب، اراده و شوق می باشد و غایتش «ما لأجله الحركة» است.

حالا این فعلی که دو غایت دارد و هر دو غایت دو مبدأش محقق شده است.

«لا بأن يكون باطلاً بالنسبة إلى الشوقية»

نه این که فعل نسبت به قوه شوقیه به غایت نرسیده و باطل باشد، فعل باطل نیست، یعنی فعل نسبت به هر دو مبدأ خود به غایت می رسد. آن جایی که نسبت به قوه شوقیه به غایت نرسد اسمش باطل بود، حالا ما آن را بحث نمی کنیم، آن جایی را بحث می کنیم که هر دو مبدأ قریب و اقرب به هدف رسیدند.

«(مبدأً) - خبر كان قدّم عليه - (بعيداً كان له تخيّل وحيداً) - حال - (لا) مع (الفكر) و إلاّ

كان فعلاً محكماً معيياً بغاية فكرية بلا شبهة (فهو العبث)»

فعلی که دو غایت به لحاظ دو مبدأ قریب و اقرب خود دارد و مبدأ بعیدش هم تنها تخیل باشد، نه تفکر و تعقل، این فعل عبث نامیده می شود، و الا اگر با تفکر باشد اصطلاحاً این فعل، فعل محکم است و بدون هیچ شبهه ای معیاً به غایت فکریه و دارای غایت فکری و عقلانی است.

آن «ذو الغایتین» مبتداست، و «فهو العبث» که خودش جمله اسمیه می باشد خبر

«ذو الغایتین» است، و جمله «مبدأً بعيداً كان له تخيّل وحيداً» حال برای آن مبتدا، یعنی

«ذو الغایتین» است، «كان» اسمش «تخیل» و خبرش «مبدأً بعيداً» است که مقدم بر آن

شده است. «وحيداً» حال است برای «تخیل». یعنی ذو الغایتین که مبدأ بعید آن فکر و

تعقل نیست، بلکه فقط تخیل به تنهایی مبدأ بعید آن است، به خلاف فعل گزاف و فعل

ضروری و طبیعی و فعل عادی که در آن‌ها تخیل با طبع و یا عادت و این‌طور چیزها همراه است.

پس ذو الغایتینی که مبدأ بعیدش تخیل تنها باشد، این اسمش عبث است به شرط این‌که دو تا غایت، یعنی غایت مبدأ اقرب که قوه عامله است که غایت به معنای ما إليه الحركة است، و غایت مبدأ قریب که قوه شوقیه است که غایت به معنای ما لأجله الحركة است یکی باشد، این است که می‌گوید:

«(إن غاية) لذلك الفعل (ما هو للتحرك نهاية)»

اگر غایت آن فعل که دارای دو غایت برای مبدأ قریب و اقربش هست و مبدأ بعیدش فقط تخیل است، همان غایت به معنای ما إليه الحركة باشد.

مراد از غایت آن فعل، غایت به معنای «ما لأجله الحركة» است؛ زیرا آن فعلی که مبدأ قریب یعنی قوه شوقیه دارد غایت قوه شوقیه‌اش به معنای «ما لأجله الحركة» است. و «ما هو للتحرك نهاية»، یعنی همان غایت که نهایت حرکت است که «ما إليه الحركة» باشد.

یعنی اگر غایت قوه عامله که در عضله است، با غایت قوه شوقیه هر دو منطبق با هم بشود به آن فعل عبث گفته می‌شود.

«يعني يعتبر في العبث أمران»

حالا می‌خواهیم شعرمان را معنا کنیم، و بگوییم: در عبث دو امر معتبر است:

«أحدهما: أنَّ المبدأ البعيد له يكون هو التخیل فقط بلا فکر»

امر اول این‌که: ریشه و مبدأ بعید فعل، فقط تخیل باشد بدون این‌که فکر و تعقلی در کار باشد.

نمونه‌های دیگری هم که بعد ذکر می‌کند، مثل فعل عادی و قصد ضروری و مشابه این‌ها، آن‌ها هم مبدأش فقط تخیل است. اصلاً منشأ اشکالی که در غایت هست این است که اشکال‌کنندگان پنداشته‌اند که همیشه غایت باید غایت عقلانی باشد، و دیدند

در چنین مواردی غایت عقلانی نیست؛ لذا گفته‌اند: این موارد غایت ندارد. در هر صورت، در آن مواردی هم که بعد آن‌ها را ذکر می‌کنیم مبدأ بعید فعل، تخیل تنها است.

«و في هذا الأمر يشاركه أخواته»

و فعل عبث در این امر، که مبدأش فقط تخیل باشد اخواتش با آن شریک است مراد از «أخواته» سه مورد بعد یعنی فعل جزاف، عادی و قصد ضروری می‌باشد.

«و الآخر: أن يتطابق الشوقية و العاملة في الغاية بمعنى ما إليه الحركة»

و امر دوّم که در عبث معتبر است این‌که: مبدأ شوقی، با عامله در غایت به معنای «ما إليه الحركة» متطابق باشند، یعنی همان چیزی که غایت قوّه شوقیه است که غایت به معنای ما لأجله الحركة است با غایت قوّه عامله که غایت به معنای نهایت حرکت است مصداقاً یکی باشد، یعنی ما إليه الحركة هم غایت قوّه شوقیه باشد و هم غایت قوّه عامله، مثل این‌که من از این جا خسته می‌شوم می‌روم آن جا برای این‌که فقط آن جا باشم همین.

«و بهذا يفترق عنها، كما قلنا: (إن ليس)، أي ليس منتهى الحركة غاية لهما، بل لكلّ

منهما غاية على حدة»

و به این امر دوّم عبث از اخواتش جدا می‌شود، یعنی از آن سه موردی که بعد می‌آید که جزاف و عادی و فعل ضروری باشد؛ زیرا همه این‌ها در امر اوّل با هم شرکت دارند؛ چون مبدأ همه آن‌ها فقط تخیلی است و اصلاً فکری و تعقلی نیست، اما در عبث «ما إليه الحركة» با «ما لأجله الحركة» با یکدیگر منطبق شده است.

«كما قلنا» چنان‌که گفتیم: «إن ليس»، یعنی اگر دو غایت با هم منطبق نیست، یعنی

منتهای حرکت، غایت برای هر دو مبدأ و قوّه نیست، بلکه برای هر کدام غایتی جداگانه هست، قوّه عامله غایتش همان ما إليه الحركة و رسیدن به مقصد است، ولی مبدأ شوقی غایت دیگری دارد؛ لذا با هم منطبق نمی‌شود.

فعل گزاف

و اگر غایت قوه شوقیه غیر از غایت قوه عامله باشد، آن وقت این جاسه قسم می شود: یکی این که مبدأ بعید که مبدأ علمی است فقط تخیل باشد، و هیچ چیز دیگر به آن ضمیمه نشده باشد، در این صورت، فعل، فعل گزاف نامیده می شود، مثل بازی بچه، بچه تخیل می کند که باغ بسازد، دیگر چیزی با تخیل او شریک در مبدأیت نیست، فقط تخیل، سبب و مبدأ اول و بعید می شود، بعد شوق پیدا می کند، بعد اراده می کند و باغ می سازد، پس مبدأ بعید کارش فقط همان تخیل اوست، فکر در کار نیست، طبع و عادت و این طور چیزها هم با آن تخیل همراه نیست.

قصد ضروری

یک وقت هم هست که طبیعت هم کمک آن تخیل است، در این صورت به فعل می گویند: قصد ضروری، مثال می زنند به نفس کشیدن، می خواهند بگویند: انسان با اراده نفس می کشد؛ برای این که می شود من خودم را بگیرم نفس نکشم و خفه بشوم، این که نفس می کشم، همین مورد تصور و تخیل نفس است، و به علاوه، نفس کشیدنم را طبیعت هم اقتضا می کند؛ برای این که اگر نفس نکشم می میرم، این جا تخیل با طبیعت با هم دخالت در نفس کشیدن دارند، فکر و تعقل در کار نیست که بیایم حساب کنم که اگر ما نفس نکشیم می میریم و مردن ضرر دارد، نه، نفس کشیدن دیگر غایت فکری ندارد؛ برای این که نوبت به آن جاها نمی رسد که فکر آن ها را بکنم، تند تند دارم نفس می کشم؛ پس تنفس را تخیل می کنم، شوقش هم هست، اراده اش هم هست، با اراده نفس می کشم، طبیعت هم با آن موافق است.

یک وقت است که فعل بر خلاف طبع سالم است، مثل حرکاتی که یک آدم مریض انجام می دهد، مثل این تشنج ها و تکان هایی که من یک وقت می خورم، این هم بالأخره فعلی از من است و با اراده من انجام می شود، منتها از باب این است که مریض

هستم و مزاجم بیمار و بر خلاف طبع و مزاج آدم سالم است، لذا تکان و ارتعاش اعضای من بر خلاف طبع است، در هر دو صورت، فعل، فعل طبیعی است، منتها یک وقت طبیعت به حال خودش است و یک وقت طبیعت از مسیر منحرف شده است، در هر دو صورت نام فعل را قصد ضروری گذاشته‌اند، یعنی انسان بالضروره این قصد را دارد، از باب این که طوری ساخته شده است که نفس بکشد، یا هنگام بیماری به طور خاص تکان بخورد، در این موارد، تخیل فعل هست، حتی شوق به آن و اراده آن هم هست، از باب این که متناسب با طبیعت اولی شخص سالم یا متناسب با طبیعت ثانوی بیمار است، طبیعت ثانوی همان طبیعتی اولی است که از مسیر خود منحرف شده است. پس فعلی که مبدأ بعیدش تخیل با طبیعت باشد، حالا یا طبیعتی که سالم است مثل نفس کشیدن، یا طبیعت منحرف، مثل تکان‌های بیمار، اسمش قصد ضروری است، گاهی هم به آن فعل طبیعی می‌گویند.

فعل عادی

یک وقت است تخیل همراه با خلق و خو و عادت، مبدأ بعید فعل است، مثل آدمی که همواره با ریشش بازی می‌کند، این هم فعل ارادی است که فاعلش علم و تخیل نسبت به آن دارد و تکرار آن فعل هم سبب شده که آن کار خلق و خو و عادت و ملکه او شده است، انسان عادت‌پذیر است، از بس که دست به ریشش گذاشته عادت کرده است، پس تخیل با عادت با هم سبب می‌شود که او دائم دست به ریش باشد، اسم این فعل را می‌گذارند فعل عادی.

توضیح متن:

«فالتخیل (إمّا وحدة المبدأ) البعید (أو مع طبع) یکون مبدأ (أو) مع (مزاج أو) مع

«(خلق)»

پس یا تخیل به تنهایی مبدأ بعید است، یا همراه با طبع مبدأ بعید است یا با مزاج یا با خُلق. این «وحده» این جا با آن «وحداً» که آن جا داشتیم فرق دارد. آن وحیداً که آن جا داشتیم، معنایش این بود که مبدأ بعید فقط تخیل و خیال است نه فکر و عقل، این «وحده» این جا یعنی تخیل مبدأ بعید است و طبع و مزاج و عادت همراهش نیست، یا نه با آن ها است.

«مزاج» در این جا یعنی طبیعت منحرف شده «خُلق» یعنی یک ملکه و حالتی که در اثر کثرت تمرین پیدا شده است.

حالا اسم هایشان را به نحو لَفّ و نشر مشوُش بیان می کند که:

«فلو كان مع الخلق فعادي و في أولها»، أي أول الشقوق و هو أن يكون المبدأ البعيد هو التخیل وحده (سمي الفعل بالمجازف كاللعب) - الكاف اسمية - (باللحیة عادی)»
 پس اگر تخیل با خُلق همراه و دخیل باشد، به فعل می گویند: «فعل عادی»، مثل این که می گویند: فلانی عادتش این است که دست به ریشش می گذارد.
 و در آن اولی، که تخیل به تنهایی مبدأ بعید باشد، «أولها» یعنی اول شقوق، و آن این که مبدأ بعیدش تخیل تنها باشد، این جا به فعل می گویند: فعل جزافی.
 فعل مجازف به صیغه اسم مفعول، اسم فاعلش می شود مجازف، این جا مثالش را نزده است، بعد مثالش می آید، مثل بازی و کاری که بچه ها انجام می دهند. این «کالعب» مثال برای مجازف نیست، بلکه مثال برای فعل عادی است.
 می گوید: این کاف در «کالعب» کاف اسمی است، یعنی مثل، می گوید: «مثل اللعب باللحیة عادی»، مثل بازی کردن با ریش اسمش فعل عادی است، برای این که در اثر عادت این کار انجام شده است.

«و ما یبقی) و هو أن يكون المبدأ البعيد هو التخیل مع طبع أو مزاج (فبالتصـد الضروري سما) - مؤکد بالنون الخفیفة»

و آنچه باقی مانده است، که عبارت است از این که مبدأ بعید فعل، تخیل همراه با

طبع یا با مزاج باشد، به آن فعل می‌گویند: قصد ضروری، یعنی اسمش را می‌گذارند قصد ضروری. «سِمًا» مؤکد به نون خفیفه است که اصلش «سِمَن» بوده است، یعنی برای آن فعل، به «قصد ضروری» نام بگذار.

و «طبع» چنان‌که گفتیم: طبیعتی است که به حال عادی باقی است، و «مزاج» آن طبیعتی است که از مسیر خود منحرف شده است، در هر صورت، در این دو مورد اسم فعل را می‌گذارند «قصد ضروری»، یعنی ضرورت دارد که انسان در این دو مورد، فعل را قصد کند، ضرورت دارد که نفس کشد و اگر مریض است تکان بخورد.

«و هذه التي بعد العبث مشتركة في عدم تطابق الشوقية و العاملة في الغاية»

و این سه قسم که بعد از عبث ذکر شد، یعنی فعل جزاف و فعل عادی و قصد ضروری، این‌ها همه مشترک هستند در عدم تطابق شوقیه و عامله در غایت، یعنی در این موارد مبدأ و قوه شوقیه با مبدأ و قوه عامله، غایتشان با هم منطبق نیست، یعنی مثل عبث نیست که ما إليه الحركة و ما لأجله الحركة یکی باشند.

«بمعنى منتهى الحركة، بل هذا يكون غاية للعاملة و للشوقية شيء آخر»

یعنی این‌که: غایت به معنای منتهای حرکت و ما إليه الحركة که همان غایت قوه عامله است غایت قوه شوقیه نیست، بلکه ما إليه الحركة فقط غایت قوه عامله است و غایت قوه شوقیه چیز دیگری است و غایت این دو با هم منطبق نمی‌شوند.

«(كحركة المريض) مثال لمبدئية التخيل مع المزاج (و) حركة (التنفس) مثال لمبدئية

التخيل مع الطبع»

مانند حرکت مریض، این مثال برای مبدأ بودن تخیل همراه با مزاج است؛ تخیل با مزاج که طبیعت منحرف شده است سبب می‌شود که بیمار تکان بخورد؛ و مانند حرکت تنفس، این مثال است برای مبدأ بودن تخیل همراه با طبع. و جزاف را هم گفتیم مثل کار بی‌جه.

پس این‌ها با عبث فرق کردند. خلاصه: در جایی که مبدأ بعید فعل، تخیل باشد یا

این است که غایت شوقیه و عامله با هم منطبق هستند، فعل در این صورت اسمش عبث است و اگر غایت این دو قوه با هم منطبق نیستند، فعل یا جزاف است یا عادی و یا قصد ضروری.

«إذا علمت هذه فاعلم: أنّ (كلّ المبادئ) الثلاثة (في الجميع)، أي جميع الصور (تكتسي غايتها)»

وقتی این مقدماتی را که گفتیم فراگرفتی پس بدان که: همه مبادی سه گانه، یعنی تخیل و قوه شوقیه و قوه عامله، در همه موارد به هدفشان می رسند. اراده را به عنوان مبدئی جدا ذکر نکرد؛ چون مرحوم حاجی اراده را همان شوق مؤکد می داند.

«أما غاية العاملة فمنتهى الحركة على كلّ حالٍ، و أمّا غاية الشوقية و التخیل فاللذیذ الخیالی و الخیر الحيوانی»

اما (تفصیل مطلب این که) غایت قوه عامله، یعنی آن قوه ای که در عضله است، همیشه همان غایت به معنای منتهای حرکت و «ما إليه الحركة» است، و اما غایت قوه شوقیه و تخیل، همان لذت خیالی و خیر حیوانی است، در مقابل خیر انسانی که عقلانی است؛ بچه از کاری که انجام می دهد لذت خیالی می برد، پس غایتش محقق شده است، یا انسان نفس که می کشد، همان نفس برایش لذت دارد؛ برای این که طبیعتش با آن موافق است، شما همه خیرها را خیر انسانی و عاقلانه حساب نکن.

«فإنّ كلّ فعل نفساني فله شوق ما و تخیل ما»

هر فعل نفسانی که از انسان صادر می شود، حتی بازی با ریش، یا نفس کشیدن، یا تکان خوردن مریض، یا کار بچه، همگی ناشی از یک گونه شوق و تخیل است.

«إلا أنّ ذلك التخیل ربما كان غير ثابت، بل سريع البطلان»

منتها آن تخیل، تخیل پابرجا و ثابتی نیست بلکه با شتاب از بین می رود، مثل نفس کشیدن، که تند تند تصور نفس می کنی و نفس می کشی، هم تصور هست و هم شوق است و هم اراده، اما تند تند عوض می شود، مرتب تصور و قصد نفس دیگری می کنی.

این، گویا جواب یک اشکال است که شما نگویید: من نفس می‌کشم اما بدون تخیل. در جواب می‌گوید: تخیل هست اما تند تند بر طرف می‌شود.

«أو كان ثابتاً و لكن لم يشعر به، لأنَّ التخيّل غير الشعور بالتخيّل»

یا تخیل ثابت و پا بر جا است، ولی توجه و شعور به آن ندارید، یعنی دیگر تخیل خود را تخیل نکرده‌اید و تخیلتان با اراده نیست.

بسا آدم به یک چیز علم دارد اما علم به آن علم ندارد؛ اگر بخواهید بگویید که باید من علم به آن داشته باشم، تسلسل لازم می‌آید، برای این که باز به آن علم دوم هم باید علم داشته باشیم، به آن علم سوم هم باید علم داشته باشیم، و طبعاً تسلسل لازم می‌آید.

پس در همه این مثال‌ها تخیل هست، شوق هست، به غایت هم رسیده است، برای این که غایت و لذیذ حیوانی محقق شده است، منتها غایت و لذیذ عقلانی و انسانی در کار نیست؛ و شما نمی‌توانید بگویید: اگر فعلی دارای غایت باشد حتماً باید غایت عقلانی در کار باشد، برای این که هر مبدئی غایتش از سنخ خودش است.

«لكنّ حيث ما ثبت مبدأ فكر) - الإضافة بيانية - (غاية كذا) - صفة غاية - أي غاية

فكرية (انتفت)»

لكن در این موارد چون مبدأ عقلانی و فکری موجود نیست، غایت عقلانی و فکری هم موجود نیست، این «ما» مای نافی است، و اضافه «مبدأ» به «فکر» اضافه بیانی است، یعنی مبدئی که عبارت است از همان فکر؛ بنابراین چون مبدأ بعید فعل، عقلانی و فکری نیست، پس فعل، غایت فکری هم ندارد، مبدأ بعید فعل، مبدأ خیالی است، غایت فعل هم غایت خیالی است.

شما نگویید: این فعل غایت فکری ندارد پس اصلاً این فعل غایت ندارد؛ برای این که می‌گوییم: این فعل غایت دارد؛ برای این که غایت باید از سنخ مبدأ خودش باشد، هر مبدئی غایتش هم از سنخ خودش است.

«و الفعل لا يجب أن يكون له غاية بالقياس إلى ما ليس مبدأ له. فلعب الطفل إنما يسمّى لعباً و لهواً بالنسبة إلى المبدأ الفكري الذي هو منتفٍ فيه»
 و هر فعل و کاری لازم نیست که یک غایتی داشته باشد، نسبت به آنچه مبدأ آن فعل نیست، پس مثلاً بازی بچه نباید نسبت به مبدأ فکری که مبدأ بازی بچه نیست غایت فکری و عقلانی داشته باشد؛ و براین اساس بازی بچه نسبت به مبدأ فکری که در بازی بچه وجود ندارد لعب و لهو نامیده می‌شود.

این «لعب و لهو» که می‌گویند، به اعتبار عرف مردم است که تعبیر به «لعب و لهو» می‌کنند، وگرنه به اصطلاح فلسفه اسمش جزاف است.

«و أمّا بالنسبة إلى المبادئ الموجودة فيه فلا»

و اما فعل نسبت به مبادی که دارد و موجود در آن است «فلا» یعنی چنین نیست که غایت نداشته باشد، فعل، فعل خیالی و بچه‌گانه است غایتش هم خیالی و بچه‌گانه است.

«فظهر أنّ الأمور المذكورة كلّها معيّنة بغايات»

پس روشن شد که امور نامبرده که عبارت از: عبث و جزاف و فعل عادی و فعل ضروری است، و مثال‌هایی که زده‌ایم، این‌ها همگی غایات خودشان را دارند.
 پس این‌ها گفته‌اند: این مثال‌ها غایت ندارد، این‌ها خیال کرده‌اند که هر کاری باید مبدأ عقلایی و فکری داشته باشد، دیدند که فعل حکیمانه نیست، گفته‌اند که غایت ندارد.

«قال الشيخ في إلهيات «الشفاء»: «لانبعاث هذا الشوق علّة ما لا محالة^(۱)»

شیخ رئیس در الهیات «الشفاء» همین‌هایی را که ما گفتیم می‌گوید، دوباره تکرار نکنیم. در الهیات «شفاء» گفته است: برای این‌ها که این شوق پیدا بشود به ناچار یک علتی هست، بدون علت شوق پیدا نمی‌شود.

۱- الشفاء، إلهيات، ج ۱، ص ۴۶۱. و أمّا الثاني فلائُ لانبعاث هذا الشوق علّة ما لا محالة.

«إمّا عادة أو ضجر عن هيئة و إرادة انتقال إلى هيئة أخرى و إمّا حرص من القوى المحرّكة و المحسّنة على أن يتجدّد لها فعل تحريك أو إحساس»
حال، یا علت آن شوق، عادت است، یعنی عادت سبب می شود که شوق به این کار پیدا شود و این کار را انجام دهی، مثل بازی با ریش.
یا علت شوق، ملال و ناراحتی است، از یک صفت و هیئت خاصی منزجر شده و اراده انتقال به هیئت دیگری را دارد.

یا علت شوق، حرص و طمع از ناحیه قوای محرکه یا احساسی است بر این که برای آن قوا کار جدیدی، اعم از تحریک جدید یا احساس جدید، پیدا شود، مثلاً قوّه باصره و چشم می خواهد نگاهی تازه به یک جایی بکند، و یا پا حرکتی تازه بکند، این برایش لذّت دارد.

«و العادة لذیذة و الانتقال عن المملول لذیذ و الحرص على الفعل الجديد لذیذ، أعني بحسب القوّة الحيوانية و التخيلية»

و عادت برای انسان لذیذ است، و انتقال از مملول، یعنی از چیزی که از آن خسته شده‌ای لذیذ است، و حرص بر کار جدید لذیذ است، همه این‌ها به حسب قوّه حیوانی و خیالی لذیذ است؛ انسان علاوه بر این که انسان هست بچه هم هست، یعنی حیوان هم هست، کار بچه گانه حیوانی انجام می دهد، این کار به حسب قوّه حیوانی و خیالی لذیذ است.

«و اللذّة هي الخير الحسي و الحيواني و التخيلي بالحقيقة، و هي المظنونة خيراً بحسب الخير الإنساني»

و این گونه لذت، درحقیقت، کمال و خیر حسی و خیر حیوانی و خیر تخیلی است، منتها آدم خیال می کند که کمال و خیر انسانی است، چه بسا کارهایی را انجام می دهیم که خیال می کنیم خیر و کمال انسانی است اما واقعاً این طور نیستند، بلکه

کمال و خیر حیوانی است، خیر و کمال انسانی آن است که یک مصلحت عقلانی داشته و مفید به حال انسان، از این جهت که انسان است، بوده باشد.

«فإذا كان المبدأ تخيلاً حيوانياً فيكون خيره لا محالة تخيلاً حيوانياً»

بنابراین، وقتی که مبدأ بعید کار تخیل حیوانی باشد، قهراً کمال و خیرش هم تخیلی حیوانی است، یعنی غایتش هم تخیلی حیوانی است.

«فليس إذن هذا الفعل خالياً عن خير بحسبه و إن لم يكن خيراً حقيقياً، أي بحسب

العقل»، انتهى.

بنابراین، نمی‌توانید بگویید این فعل، خیر و کمال به حسب مبدأ خودش ندارد، یعنی به لحاظ مبدأ خودش غایت ندارد؛ زیرا خیر و کمال و غایتی از سنخ مبدأ خودش است؛ بنابراین آن فعلی که مبدأش خیالی و حیوانی است خالی از خیر و غایتی متناسب با آن مبدأ نیست، هرچند آن فعل خیر و غایت حقیقی، یعنی خیر و غایت به حسب عقل ندارد، اما خیر و غایت خیالی دارد، مثلاً خیر و غایت بچه‌گانه دارد. کلام شیخ رئیس پایان یافت.

تا این جا بحث راجع به عبث و جزاف و قصد ضروری و فعل عادی بود، از این جا

بحث را دربارهٔ اتفاقیات می‌برد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس صد و سۆم ﴾

و أما في بطلان الاتفاق فقد قلنا: (و ليس في الوجود) الشيء (الاتفاقي، إذ كلما يحدث فهو راقٍ) و مرتفع طويلاً (لعل)، أي إلى علة (بها وجوده و جب) لانتهاه سلسله العلة إلى واجب الوجود.

(يقول الاتفاق جاهل السبب) و جاهل ارتقاء ذلك الشيء إلى واجب الوجود و أيضاً يقوله بالنظر إلى نوع ما يؤدي إلى ذلك الأمر المسمى بالاتفاقي كنوع حفر البئر بالنسبة إلى العثور على الكنز، و أما بالنظر إلى شخص الحفر فإن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد و ما لم يوجد لم يوجد فكلاً. فالاتفاق كالاتفاق هو بالنظر إلى ذات الممكن و تحليل الذهن إياه إلى ماهية و وجود مضاف إليها، و أما بالنظر إلى نفس الوجود و إلى إيجاب العلة فكل ممكن محفوف بالضرورتين.

(موتاً) - خبر لغدا - (طبيعياً غداً اخترامي قيس) صفة اخترامي - (إلى كلية النظام). و الأسباب المؤدية إلى الوجود فغاياته و ما إليه حركته هي هذا. فمطلوب كل شيء لم يطلب من صاحبه. نعم الاخترام و قطع الطريق و عدم الوصول إلى الغاية و نحوها بالقياس إلى سير الإنسان الكامل الذي خلق لله و خلق الأشياء لأجله و بالنظر إلى غايته، فإذا قيل: النبات أو الحيوان أو الطفل المتوقى من الإنسان لم يبلغوا إلى الغاية و ارتحلوا فإنما قصد الغاية الثانية لا الأولى. و هذا الترقب أيضاً بالنظر إلى النوع و إلى المواد لاتحادها بالصور.

و أنت إن كنت ذا قلب متوقّد و علمت دوام فيض الله و عدم نفاد كلماته
وإنّ كلمته التامة باب الأبواب وإنّ الله تعالى لم يخلق الممكن هباءً و عبثاً،
دریت أنّ كلّ ممكن لا بدّ له من العكوف على بابه.
(ما ليس موزوناً لبعض) من الأشخاص (من نغم) بالقياس إلى السليقة
الحسّية (ففي نظام الكلّ كلّ منتظم)، إشارة إلى ما ذكرنا من الغاية الأولى.

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

بحث درباره غایت فعل بود، مواردی را به عنوان نقض و اشکال بر غایت داشتن تمام اشیا ذکر کرده بودند، این‌ها را جواب دادند به این‌که: غایت همیشه عقلانی نیست، اگر مبدأ فعل، عقلانی باشد غایتش هم غایت عقلانی است، اما اگر مبدأ فعل، تخیل و خیال و واهمه باشد، نباید از آن فعل انتظار غایت عقلانی داشته باشیم، بلکه غایت آن هم خیالی و حیوانی است.

امور اتفاقی

یکی دیگر از موارد نقض و اشکال در این باب «اتفاق» است. از فلاسفه قدیم کسانی بودند که قائل به بخت و اتفاق بوده‌اند، یکی دموکریتس است که عربی آن ذیمقراطیس می‌باشد، و یکی هم اِمپِدُکُلِس که می‌گویند اِمبادو فلیس؛ این‌ها به طور اجمال قائل به بخت و اتفاق شده‌اند و از سخنانشان گاهی استفاده می‌شود که می‌خواهند بگویند: بعضی از افعال، امور اتفاقی است، یعنی چیزی است که بدون فاعل و علت و تصادفاً پیدا شده است، چنان‌که مثلاً به ذیمقراطیس نسبت داده‌اند که درباره خلقت عالم گفته است: مبدأ عالم یک ذرات اتمی تجزیه‌ناپذیر است که این‌ها جنس و طبیعتش یکی است ولی شکل‌های مختلف دارد و این ذرات به قدری ریز است که قابل تجزیه نیست و از آن تعبیر به جزء لا یتجزا می‌کردند، این ذرات در جو و فضای غیر متناهی پراکنده و همواره در حرکت بودند و در اثر حرکت اتفاقاً این‌ها با هم برخورد کرده و اجتماع پیدا کردند و در اثر گونه‌های مختلف اجتماع، موجودهای

گوناهگونی به صورت خورشید و ماه و ستاره و دیگر موجودات پیدا شد. درحقیقت می‌خواهد بگوید: یک فاعلی که بیاید این ذرات اتمی را با هم جمع و جور کند و شکلش بدهد و به صورت خورشید و ماه در آورد، در کار نبوده است، بلکه این ذرات غیر متناهی در خلأ غیر متناهی شناور بودند، از باب تصادف با هم جمع شدند مثل فعل بدون فاعل.

گاهی هم از سخنانشان استفاده می‌شود که می‌خواهند بگویند: پیدایش این موجودات پدید آمده از این ذرات، غایت ندارد.

و بیشتر هم منظورشان از آن غایتی که نفی و انکار می‌کنند، غایت به معنای «ما لأجله الحركة» است، یعنی در این نظام مادی و طبیعی یک فاعلی که از روی شعور و ادراک یک هدفی را دنبال کند در کار نبوده است، آنچه هست از باب بخت و اتفاق است، مثلاً باران که می‌آید به این سبب است که خورشید بر دریاها و زمین می‌تابد و رطوبت‌ها از دریا و از زمین تبخیر می‌شود و بعد این بخارها متصاعد شده و به بالا می‌رود، آن‌جا سرد است، وقتی که با زمهریر یعنی سردی هوای بالا برخورد می‌کند به صورت باران و برف و تگرگ به سمت زمین می‌ریزد، یک وقت تصادفاً روی اصفهان و یا تصادفاً روی قم می‌ریزد، این دیگر روی حساب نیست که بگوییم: یک موجودی این‌جا حساب کرده و به این باران‌ها دستور داده باشد که حالا روی اصفهان بریزد یا روی قم بریزد، تصادفاً در مکانی می‌ریزد، و چه بسا خرابی به هم می‌رساند، پس این‌ها یک افعالی است که نمی‌توانیم بگوییم: یک فاعل شاعری این کارها را روی یک حساب و روی هدف معینی انجام داده است، پس این‌ها اتفاقاً یعنی بدون هدف و انگیزه محقق شده است.

این مسأله مهمی است و بحث زیادی لازم دارد، اما ما به همان اندازه‌ای که مرحوم حاجی به نحو اختصار ذکر کرده بیان می‌کنیم.

ایشان در جواب می‌گوید: این‌طور چیزهایی که می‌گویید فاعل ندارد خیال

می‌کنید که فاعل ندارد، این‌ها جزء نظام طبیعت است و نظام طبیعت هم منتهی می‌شود به مبادی عالی که همان عالم عقول و مجردات تامه می‌باشد و نهایتاً هم به مبدأ المبادی که حق تعالی است می‌رسد.

علاوه بر این، اشیا تا به سر حدّ وجوب نرسند موجود نمی‌شوند، چنان‌که ما جلوتر هم گفتیم: «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، ممکن ذاتاً متساوی الطرفین است، یعنی وجود و عدمش نزد عقل مساوی است؛ پس این شیء ممکن که موجود شده است یک علت تامه‌ای برایش در کار بوده است که این را به سرحدّ وجوب رسانده است. اما این مثال‌هایی که شما به جهت نقض و اشکال می‌زنید، جوابش این است که: گاهی از اوقات یک فرد را نسبت به اصل طبیعت و نوع آن فرد ملاحظه می‌کنید، آن وقت فکر می‌کنید که آن فرد وجوب ندارد. اما اگر شخص و فرد را خودش را ملاحظه کنید، به علت موجه منتهی می‌شود.

و به عبارت دیگر: شما در مقام نقض و اشکال یک سری اموری که به طور اندک پدید می‌آیند مطرح نموده‌اید و درباره آنچه که به نحو دوام یا حتی اکثری پدید آمده باشد اشکال نکرده‌اید، و این امور دائمی یا اکثری را هم نمی‌گویید که اتفاقی هستند، مثلاً نمی‌گویید: اتفاقاً خورشید آمد یا نمی‌گویند: اتفاقاً اربعه زوج شده است، و یا چیزی که اکثراً محقق بشود، مثل این که وقتی که چاه می‌کنند اکثراً به آب بر می‌خورد، این جا هم نمی‌گویند: تصادفاً و اتفاقاً به آب برخوردیم، معمولاً کلمه «اتفاق» را در جایی به کار می‌برند که تحققش اندک باشد، یعنی ترتب آنچه پدید آمده بر آنچه که علت تامه محسوب می‌شده است، مثل رسیدن به گنج از طریق کندن چاه، به نحو اقل و اندک باشد؛ پس چیزی که به نحو دوام است، مثل زوجیت برای اربعه یا به نحو اکثری است، مثل رسیدن به آب از طریق کندن چاه، این را شما اتفاق نمی‌گویید؛ اما اگر کسی با چاه کندن به گنج برخورد کند، می‌گوید: فلانی آمد چاه بکند، اتفاقاً به گنج برخورد کرد؛ خوب این که شما می‌گویید: اتفاقاً، گویا می‌خواهید بگویید: رسیدن به

گنج بی علت رخ داده است. ما می‌گوییم: بله، چاه‌کندن معمولاً علت برای رسیدن به گنج نیست، شما هم این فرد از چاه‌کندن را نسبت به نوع چاه‌کندن و چاه‌هایی که می‌کنند مقایسه می‌کنید، می‌بینید نوعاً چاه‌هایی که می‌کنند، به گنج بر نمی‌خورد، آن وقت شما خیال می‌کنید در این یکی چاه‌کندن که گنج پیدا شده است، رسیدن به گنج اتفاقی است، یعنی بی علت است، در صورتی که این چنین نیست، این گنج پیدا کردن مسلماً علت دارد و علتش آن را به سر حدّ و جوب هم رسانده است؛ برای این که این شخص در این جا چاه کند، یک روزگاری هم یک آدمی گنج را زیر این جا گذاشته بوده است، خوب، در این نظام وجود، مجموع این علل که با هم جمع شده‌اند و علت تامه رسیدن به گنج تحقق یافته است، این گنج پیدا شده است؛ پس چنین نیست که این گنج بدون علت پیدا شده باشد، بلکه این گنج که پیدا شده، علت تامه موجب پیدا کرده است؛ برای این که یک روز یک کسی طلاهایش را این جا خاک کرده است، من هم که می‌خواستم چاه بکنم کلنگم را این جا زدم، مجموع این امور با هم جمع شده و گنج این جا پیدا شده است، تا مادامی که پیدا شدن گنج به سر حدّ و جوب نرسد، گنج پیدا نمی‌شود؛ چون «الشیء ما لم یجب لم یوجد و ما لم یوجد لم یوجد» و این که می‌گویند: ماشین تصادف کرد یا اتفاقاً به چیزی بر خورد کرد و فلانی اتفاقاً کشته شد، این تعبیّرات به ظاهر غیر دقیق، براین پایه است که خیال می‌شود این امور بی علت است، از باب این که در نوع ماشین راندن‌ها حادثه و برخورد ماشین به چیزی پدید نمی‌آید و نوعاً آدم کشته نمی‌شود، حالا که در خصوص این رانندگی برخورد شده و آدم کشته شد، خیال می‌کنند که این رخداد و آدم کشته شدن بی علت است، در صورتی که این هم علت تامه دارد؛ برای این که این شخص این ماشین را با علم و اراده خود در این مسیر می‌راند، توجّه هم به همین مسیر دارد، یک آدم دیگری هم اراده کرده است از این جا عبور کند، منتها این دو شخص از هم اطلاع ندارند او خبر ندارد که ماشین از این طرف می‌آید و می‌رود و ماشین دیگر هم خبر ندارد که این آدم از این طرف می‌آید

و می‌رود، ولی واقعه‌اش این است که یک سلسله علل بوده که آن آدم را وادار کرده است از این طرف برود، یک فاعل با اراده بوده و یک غایتی هم در نظر گرفته است، مثلاً می‌خواهد لب آب برود، این یک راننده هم از این جا می‌خواهد برود، خبر ندارد که یک کسی از این راه می‌آید، این یک سلسله علت است، یک علم و یک مبدأ شوقی و اراده برای این رانندگی هست، یک علم و یک مبدأ شوقی و اراده هم آن دیگری دارد، بعد این دو در مسیرشان به هم بر می‌خورند؛ این جا وقتی که حساب بکنیم در آن شرایطی که برای این شخص مقتول پیدا شد محال بوده است که او کشته نشود؛ برای این که علت تامه‌اش وجود داشته است، و این سلسله علل هم بالأخره منتهی به اراده حق تعالی است، شما از باب این که جهل دارید به خصوصیات اسباب و شرایط و این از فعل آن اطلاع ندارد، این هم از فعل آن اطلاع ندارد و آن وقت نسبت به نوع رانندگی حساب می‌کنیم می‌بینیم در نوع رانندگی آدم کشتن نیست، می‌گوییم: پس این مقتول کشته شدنش بی‌علت بوده است، در حالی که این علت دارد، علت موجه هم دارد، یعنی در این شرایط که این شخص داشت محال بود که کشته نشود. اصلاً کلمه «تصادف»، از باب تفاعل و طرفینی است، یعنی آن چیز با این چیز به هم خورد؛ کلمه «اتفاق» نیز اصلش اِتِّفَاق است، از ماده «وَفَّق» و از باب افتعال است، یعنی وفق داده شدن، و این اسم خوبی است که برای این حوادث گذاشته‌اند، یعنی سلسله علت‌ها با هم وفق داده شده و هماهنگ شده و در نتیجه حادثه‌ای رخ داده است، یک سلسله علل این بود که شروع می‌شد از اراده آن راننده و آن را رساند به این جا، یک سلسله علل دیگر هم هست که این راننده را وادار کرده بود از این راه برود، اتفاق افتاد، یعنی دو سلسله علت با هم وفق پیدا کرده و هماهنگ شد، تصادف هم که می‌گویند، همین است، یعنی دو سلسله علت با هم برخورد کردند. پس نگوییم: چنان رخدادها رخدادهایی بی‌علت است.

از طرفی هم تمام نظام آفرینش اعم از علت‌ها و معلول‌ها بالأخره منتهی می‌شود به

یک علت واجب الوجود بالذات عالم و مرید و حکیم که همان حق تعالی است و حکمت و اراده ازل او اقتضا کرده است که این نظام وجود نظام اسباب و مسببات و احسن نظام و بر اساس مصالح عمومی تمامی موجودات و رسیدن هر موجودی به کمال خودش باشد و هدف غایی از این نظام طبیعت و حرکتش هم این است که بر اساس شرایطی که وجود دارد موجودات کامله تحویل بدهد.

بنابراین، این عالم طبیعت که عالم اسباب و مسببات و پایین ترین مرتبه نظام هستی در قوس نزول است در اثر حرکت، تکامل پیدا می کند و به مبادی آغازین خود می پیوندد، جمادات مبدل به نباتات می شوند، نباتات تبدیل به حیوانات می شوند، حیوانات تبدیل به انسان می شوند و انسان کامل از آن در می آید؛^(۱) به انسان کامل می گویند: باب الأبواب؛ چون به وسیله انسان کامل، این عالم های زیرین، در قوس تکامل صعود به عالم برین عقول تحویل شده و به بارگاه الهی راه می یابند، یعنی جماد مبدل به نبات و نبات مبدل به حیوان و حیوان مبدل به انسان می شود، انسان همین طور تکامل پیدا می کند تا انسانی اکمل مثل نبی اکرم اسلام ﷺ که از جبرئیل هم جلو می افتد به وجود می آید.

روایت هم دارد که «خلقت الأشياء لأجلک و خلقتک لأجلي»^(۲) و انسان کامل هم

۱- و چه نیکو سروده است عارف نامدار جلال الدین:

ما ز دریاییم و بالا می رویم	ما ز دریاییم و دریا می رویم
ما از آن جا و از این جا نیستیم	ما ز بی جاییم و بی جا می رویم
خواننده ای انا الیه راجعون	تا بدانی که کجاها می رویم

بنابراین هر موجود ممکنه نزولاً و صعوداً به حق تعالی که دریای بی کران هستی است منتهی می گردد، و حق تعالی، هم علت العلل آن ممکن در قوس نزول و سلسله علل فاعلی است و هم علت العلل آن در قوس صعود و سلسله علل غایی، و بر این پایه هیچ موجودی اتفاقی نیست، نه اتفاقی به معنای این که علت فاعلی ندارد و نه اتفاقی به معنای این که علت غایی ندارد و همه چیز به نحو و جوب موجود است و در جایگاه وجودی خود با میخ و جوب میخکوب شده و غایت دار و هدفمند است. (اسدی)

۲- علم الیقین، ج ۱، ص ۳۸۱.

بالآخره واصل الی اللّٰه و معتکف در آستانه اسماء و صفات او می شود.
بنابراین، اصل نظام وجود، نظام خیر و هدفمند است. اما این که شما می بینید: در این عالم یک چیزهایی خلاف طبع ما و نگاه سطحی ما است این دیگر غایت بالعرض است، نه غایت بالذات؛ وقتی که بنا شد نظام انسانی، نظام اختیاری باشد و بر اثر حرکت هم افراد تکامل پیدا کنند، خوب، قهراً یک تصادفات و رخدادهایی نامالیم هم پیدا می شود که این ضرورت اختیار است، ولی همین رخدادها با نگاه ژرف و عمیق، میمون و ملائم و دلپسندند و بر اساس قانون اسباب و مسببات به نحو و جوب و به نیکوترین وجه رخ داده اند و با علم و حکمت و اراده ازلی حق تعالی کمال همخوانی را دارند.

و این که می بینید یک کسی مثلاً مرگ ناگهانی پیدا می کند، واقعه این است که این مرگ نسبت به اصل نظام وجود مرگ طبیعی است، نسبت به این فرد مرگ ناگهانی است. این خلاصه جواب هایی است که ایشان می دهد.

توضیح متن:

«و أمّا في بطلان الاتفاق فقد قلنا: (و ليس في الوجود) الشيء (الاتفاقي، إذ كلّ ما يحدث فهو راق) و مرتفع طولاً (لعل)، أي إلى علل (بها وجوده وجب) لانتهاء سلسلة العلل إلى واجب الوجود»

و اما درباره بطلان اتفاق، ما در شعرمان گفتیم: در هستی چیز اتفاقی نیست. چرا؟ چون هرچه در نظام هستی حادث می شود «طولاً» بالا می رود و به طرف علت هایی که به سبب آنها وجودش واجب می شود منتهی می گردد به جهت این که سلسله علل منتهی می شود به واجب الوجود بالذات.

«طولاً» که می گویند، یعنی آنچه که امر اتفاقی پنداشته می شود اتفاقی نیست، بلکه معلول یک علتی است؛ زیرا معلول در طول علت است، همه علت نیز در طول علت

العلل، یعنی حق تعالی است، به همین جهت گفت: «راقی و مرتفع طولاً لعلل». این آدم که این جا در اثر تصادف و اتفاق کشته شد، شما خیال می کنید که علت ندارد، نه علت دارد، من واقعاً اراده کردم که ماشینم را از این طرف ببرم، آن هم واقعاً اراده کرده است که از این مسیر برود، این دو سلسله علت که هر دو به نحو و جوب است این جا به هم رسیده است و موجب و موجب کشته شدن شده است.

«(يقول الاتفاق جاهل السبب) و جاهل ارتقاء ذلك الشيء إلى واجب الوجود» آن کسی قائل به اتفاق می شود که سبب آن چیزی را که اتفاقی پنداشته نمی داند، و آگاهی ندارد که این شیء در سلسله علت و معلول بالا می رود و به واجب الوجود منتهی می گردد. «جاهل السبب» فاعل «يقول» می باشد.

«و أيضاً يقوله بالنظر إلى نوع ما يؤدي إلى ذلك الأمر المسمى بالاتفاقي كنوع حفر البئر بالنسبة إلى العثور على الكنز»

بعضی از محشّین می گویند: تعبیر «أيضاً» در این جا درست نیست، و باید می گفت: «و إنّما يقوله»؛ زیرا این یک علت تازه ای برای قول به اتفاق نیست. یعنی کسی که قائل به اتفاق شده است سر منشأ پندار او این است که او نوع آن چیزی را که منجر به امری که اتفاق نامیده شده است نگاه می کند، مثلاً نوع رانندگی ها را می بیند که در آن کشتار نیست، و لذا می گوید: پس این کشته شدن تصادف بود، یا نوع چاه کندن ها را می بیند که گنج در آن ها پیدا نمی شود، و لذا می گوید: این که گنج پیدا شد اتفاقی بوده است، نسبت به نوع مقایسه می کند در حالی که این فرد و شخص کار را باید بررسی کند تا بفهمد که این کار ضروری و لازم و حتمی الوجود بوده است نه اتفاقی.

در امور لازم، اتفاق معنا ندارد؛ و لذا نمی گویند: اتفاقاً اربعه زوج شد؛ برای این که زوجیت برای اربعه لازم است، یا چیزی که اکثراً هست، مثل این که نوعاً و اکثراً آتش کاغذ را می سوزاند، نمی گویند که اتفاقاً آتش کاغذ را سوزاند، اما اگر یک چیزی به

نحو اندک محقق شد، مثلاً یک مرتبه چاه کند و در این مرتبه به گنج برخورد، این را می‌گویند اتفاقاً، در حالی که این هم اتفافی نیست، بلکه با توجه به علت تامه‌ای که پیدا کرده است ضروری و لازم شده است.

عشور بر کنز، یعنی گنج پیدا کردن.

«و أمّا بالنظر إلى شخص الحفر فإنّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد و ما لم يوجد لم

يوجد فكلاً»

و اما نسبت به شخص حفاری و چاه‌کندن، چون تا شیء متشخص و مشخص نشود موجود نمی‌شود و چیزی تا موجود نشود ایجاد هم نمی‌کند، «فکلاً» یعنی پس بر این اساس هرگز اتفاق نیست، بلکه وقوع امر حادث به نحو ضرورت است.

«فالأتفاق كالإمكان»

پس مثل «اتفاق» مثل «امکان» است، چنان‌که قبلاً هم گفتیم: خود ماهیت را که من حیث هی هی ملاحظه کنیم، نسبت به وجود و عدم لا اقتضا و به اصطلاح ممکن است، مثلاً انسان به خودی خود و قطع نظر از هر چیزی غیر از خودش، می‌شود موجود باشد، می‌شود موجود نباشد و نسبت به وجود و عدم ممکن است، اما انسان به شرطی که علتش وجود داشته باشد، این دیگر وجوب و ضرورت وجود دارد، و همین‌طور انسان به شرط وجود، وجودش ضرورت دارد، همان‌طور که پیشتر گفتیم: هر موجود ممکن محفوف به ضرورت است، چنان‌که هر معدوم ممکن محفوف به امتناع است.

در «اتفاق» نیز همین‌طور است، یعنی اگر آن چیز را که منجر به امر موسوم به «اتفافی» شده است به خودی خود ملاحظه کنیم پدید آمدن امر موسوم به اتفافی نسبت به آن امکان وجود دارد، ولی چنانچه علت تامه امر موسوم به اتفافی را در نظر بگیریم آن امر ضرورت و وجوب وجود دارد، مثلاً اگر طبیعت حفر را در نظر بگیریم گنج پیدا کردن نسبت به آن به نحو امکان و ممکن الوجود است، اما اگر این حفر

خاص با تمام شرایطی که دارد را در نظر گیریم، پیدا کردن این گنجی که در این حفری که من این جا داشتم، به نحو و جوب و واجب و ضروری است.

«و هو بالنظر إلى ذات الممكن و تحليل الذهن إتياء إلى ماهية و وجود مضاف إليها»

می گوید: اتفاق مثل امکان است «و هو» یعنی امکان شیء با نظر و توجه به ذات ممکن است، که ماهیت من حیث هی، مثل طبیعت انسان باشد، و با توجه به تحلیل است که ذهن آن ممکن را به ماهیت و وجودی که منسوب به آن ماهیت است، تحلیل می کند، آن وقت است که ماهیت نسبت به وجود دارای صفت امکان است.

«و أمّا بالنظر إلى نفس الوجود و إلى إيجاب العلة فكلّ ممكن محفوف بالضرورتين»

و اما با نظر به خود وجود و با نظر به ایجاب علت و این که علت تامه معلول را ضروری الوجود می کند، بر این پایه، هر ممکنی محفوف به دو ضرورت است: یکی ضرورت به شرط محمول، یکی ضرورت به شرط علت.

خود وجود، مساوق با وجوب و ضرورت به شرط محمول است؛ لذا هر چیزی به شرط وجود، مثل انسان به شرط وجود هم ضرورت وجود دارد، همچنین هر موجودی که معلول باشد به شرط این که علت تامه اش موجود باشد، علاوه بر ضرورت به شرط محمول، ضرورت به شرط علت هم دارد، مثل انسان به شرطی که علتش موجود است. ضرورت به شرط محمول، ضرورت و وجوب لاحق است و ضرورت به شرط علت، ضرورت و وجوب سابق.

مورد نقض و اشکال دیگرشان برای این که می گفتند: در عالم طبیعت غایتی در نظر گرفته نشده است، این است که مثلاً یک بچه شش انگشتی می شود، یک کسی دیوانه می شود، یا مرگ اخترامی و ناگهانی پیدا می کند، یک جوان دلاور که استعداد صد سال عمر دارد، یک دفعه زیر ماشین می رود، یا سرطان می گیرد و می میرد، خوب، خیال می شود که این ها بدون غایت است؛ برای این که طبیعت از مسیر خودش منحرف شده و به آن غایتی که برای خلق انسان در نظر گرفته شده نرسیده است، یعنی به

جایگاهی که انسان، انسان کامل بشود.

جواب این اشکال هم این است که: شما این امور را نسبت به نوع حساب می‌کنید نه شخص، بله، نوع انسان خلقتش برای این بوده است که تکامل پیدا کند و عاقل و انسان کامل بشود.

این احترام‌هایی که پیدا می‌شود، احترام یعنی ربودن و ریشه کن شدن و هلاک شدن، مثلاً شخصی به واسطه سرطان و یا به واسطه تصادف و مانند این‌ها از بین برود، شما این فرد را نسبت به نوعش که حساب می‌کنید، می‌گویید: به غایتش نرسیده است، اما اگر نسبت به اصل نظام وجود بررسی کنید و همه نظام وجود را یک کاسه حساب کنید، این به غایت خود رسیده است؛ برای این که مصلحت مجموع نظام هستی در این بوده است که یک عالمی باشد، اسباب و مسببات باشد، افراد انسانی با اختیار هم باشند، علم به غیب هم نداشته باشند، موجودات دیگری هم باشند و مجموعاً به هدف خود برسند، و طبعاً غایتی هم که برای کل نظام در نظر گرفته شده، یک غایت کلان و کلی است که هر موجودی سیر می‌کند، منتها چیزی که هست احیاناً در این وسط، یک گیر و گورهایی پیدا می‌شود، و در نهایت در عالم دیگر جبران می‌شود، و بالأخره ذات باری تعالی مبدأ المبادی و غایة الغایات است؛ پس اصل غایت اولی در نظام هستی محقق است، اما اگر این فرد را نسبت به نوع انسان‌های دیگر بسنجیم غایتی که از آن‌ها منظور بوده در این جا محقق نشده است، اما اگر شما واقع‌گرا باشید نباید از این فرد انتظار داشته باشید که مثل دیگر افراد باشد؛ برای این که افراد دیگر مثلاً احتیاط بیشتر می‌کرده‌اند، و بالأخره اسباب و شرایط نسبت به همگی یکسان نبوده و تفاوت می‌کرده است.

لذا مرحوم حاجی می‌گوید: این مرگ‌های احترامی و ناگهانی که مشاهده می‌کنید این‌ها مرگ طبیعی است، مثلاً ما انسان‌ها را حساب می‌کنیم، می‌بینیم نوع انسان‌ها بزرگ می‌شوند، ولی این آدم از باب این که سرطان گرفت و مُرد، نسبت به انسان‌های

دیگر مرگش ناگهانی و اخترامی است؛ اما نسبت به اصل نظام وجود و اسباب و شرایط وجودی و علت تامه‌اش که ملاحظه شود تحقق و وجودش به نحو و جوب بوده و مرگ او مرگ طبیعی است؛ برای این که این شخص که سرطان دارد واجب بوده است که بمیرد، ممکن نبود که زنده بماند؛ چون نظام، نظام اسباب و مسببات است، و علت تامه مرگ او محقق شد، مرگ او هم محقق شد، این است که می‌گوید:

«(موتاً) - خبر لغدا - (طبیعیاً غداً اخترامی قیس) صفة اخترامی - (إلی کلیة النظام) و

الأسباب المؤدّية إلی الوجود»

مرگ ناگهانی و اخترامی مرگ طبیعی می‌گردد هنگامی که نسبت به همه نظام وجود و اسبابی که منجر به و جوب و حتمیت مرگ شده است مقایسه بشود؛ بنابراین، موت طبیعی است؛ برای این که علت طبیعی‌اش محقق شده است؛ چون نظام، نظام اسباب و مسببات است.

«قیس» جمله است و صفت اخترامی است، یعنی مرگ اخترامی که نسبت به همه نظام وجود مقایسه بشود، که نظام علت و معلول است، بدین لحاظ مرگ طبیعی می‌باشد.

«فغایته و ما إلیه حرکتی هی هذا»

پس غایت مرگ ناگهانی و ما إلیه حرکت آن همین است که شد.

این آدم در یک شرایطی بود که با این شرایط لازم بوده که مردن محقق بشود؛ بنابراین، «ما إلیه الحركة» آن محقق شده و مطلوب کلی اصل نظام هستی از آن هم همین بوده است، یعنی غایتش همین است که تا این جا بیاید، مثلاً پنج ساله سرطان بگیرد و بمیرد.

«فمطلوب کلّ شیء لم یطلب من صاحبه»

پس مطلوب هر چیزی را، یعنی غایتش را نباید از رفیقش طلب کنید.

بله، نسبت به انسان‌های دیگر که می‌سنجیم، می‌بینیم آن‌ها هشتاد، نود سال عمر

کردند، آنگاه سؤال پیش می‌آید که پس چرا این هشتاد نود ساله نشده است؟ و در نتیجه چنین پنداشته می‌شود که غایت نداشته است.

«نعم، الاخترام و قطع الطريق و عدم الوصول إلى الغاية و نحوها بالقياس إلى سير الإنسان الكامل الذي خلق لله و خلق الأشياء لأجله و بالنظر إلى غايته»

بله، اخترام و ناگهانی بودن قطع طریق یعنی بسته شدن راه کمال و به غایت نرسیدن و مانند این قبیل امور، همه این‌ها نسبت به سیر انسان کاملی است که برای خداوند خلق شده و دیگر اشیا هم به جهت او خلق شده است و با نظر به غایت انسان کامل است، یعنی با توجه به غایت انسان کامل که وصول الی الله و فنای فی الله است این مرگ، مرگ اخترامی و ناگهانی و ناخوشایند است؛ برای این‌که آن هدفی که از انسان کامل منظور بود در این جا محقق نشد.

«فإذا قيل: النبات أو الحيوان أو الطفل المتوفى من الإنسان لم يبلغوا إلى الغاية و ارتحلوا فإنما قصد الغاية الثانية لا الأولى»

پس وقتی که گفته می‌شود این گیاه را سرما زد یا این حیوان یا طفل متوفای از انسان این‌ها به غایت و هدف نرسیدند «و ارتحلوا» و از بین رفتند، این‌که می‌گوییم: به غایت نرسیدند، منظور غایت دوّمی است نه غایت اوّلی.

غایت دوّمی، یعنی غایتی که نسبت به نوع حساب می‌شود، غایت اوّلی، یعنی غایتی که شخص نسبت به اصل نظام وجود به طور کلّ دارد.

وقتی که این فرد را نسبت به انسان‌های دیگر می‌سنجیم، بله به غایت نرسیده است، اما آن غایت اوّلی که بر اساس اصل نظام اتم و احسن و بر پایه قانون اسباب و مسببات است، همین است که رخ داده است.

«و هذا الترقّب أيضاً بالنظر إلى النوع و إلى الموادّ لا تتّحدها بالصور»

و این انتظار، یعنی رسیدن به غایت هم با توجه به نوع و ماده‌هایی است که در اشخاص می‌باشد؛ برای این‌که ماده‌ها با صورت‌ها متحد است.

گفتیم: ماده با صورت متحد است و جدای از صورت نیست؛ بنابراین، وقتی که مثلاً از ماده انسان به طور کلی انتظار هست که به غایت به معنای دوّم برسد، از صورتش به طور کلی هم این انتظار هست، اما از این فرد و شخص نمی‌شود این انتظار را داشته باشیم؛ برای این که این فرد شرایط دیگری داشته که سبب شده است به غایت انسان کامل نرسد، اما اصل غایت به حسب نظام اتم و احسن وجود محقق شده است.

«وَأَنْتَ إِنْ كُنْتَ ذَا قَلْبٍ مُتَوَقِّدٍ وَ عِلْمَتِ دَوَامِ فَيْضِ اللَّهِ وَ عَدَمِ نِفَادِ كَلِمَاتِهِ»

و تو اگر دل روشنی داشته باشی و بدانی که فیض خدا همیشگی است و کلمات الله هیچ وقت تمام شدنی نیست. کلمات الله همان موجودات خارجی هستند که با فرمان «کُن» الهی در قوس نزول و صعود موجود می‌شوند و از عالم عقول شروع می‌شود، می‌آید تا این عالم طبیعت و هدف از طبیعت این بوده است که باز در قوس صعود، عقل تحویل بدهد، عالم طبیعت در اثر حرکت و تکامل جوهری می‌رسد به عقل، و انسان باب الابواب است، یعنی جمادات فدای نباتات می‌شود، نباتات فدای حیوانات می‌شود، حیوانات فدای انسان می‌شود تا همه این قافله برسند به الله تعالی.

«وَ إِنْ كَلِمَتَهُ التَّامَّةُ بِابِ الْأَبْوَابِ»

و اگر بدانی که کلمه تامه حق تعالی که همان انسان کامل است باب الابواب است. گفتیم: همه موجودات از راه انسان کامل باید به کمال برسند، جمادات فدای نباتات، نباتات فدای حیوانات، حیوانات هم فدای انسان، انسان هم برسد به جایی که نبی اکرم و اولیاء الله پیدا بشوند.

«وَ إِنْ اللَّهُ تَعَالَى لَمْ يَخْلُقِ الْمَمَكْنَ هِبَاءً وَ عِبْثًا»

و اگر بدانی که خداوند به طور کلی ممکنات را عبث و بیهوده خلق نکرده است، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(۱) «لیعبدون» هم یعنی «لیعرفون» که عقل لازم

۱-سوره ذاریات (۵۱)، آیه ۵۶.

دارد و این از طریق انسان حاصل می‌شود.

«دریت أن کلّ ممکن لا بدّ له من العکوف علی بابه»

وقتی که همه این‌ها را بدانید، خواهی دانست که به ناچار و ضرورتاً همهٔ ممکنات بر درگاه حق تعالی معتکف خواهند بود، یعنی همان‌طور که حق تعالی مبدأ المبادی هست، غایهٔ الغایات هم هست. «عکوف علی بابه» یعنی می‌رسند به حق تعالی ﴿إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^(۱) ما همه از خدا شروع می‌شویم و به خدا رجوع می‌کنیم، پس غایهٔ الغایات همه حق تعالی است.

پس نسبت به نظام وجود چیزی ناموزون نیست؛ برای این‌که از نظام وجود یک غایت نهایی منظور است و آن غایهٔ الغایات است که حاصل می‌شود و این‌ها همه در مسیر او هستند.

و اگر شما یک فردی را خیال می‌کنید ناموزون است، به حسب مجموعه نظام هستی موزون و هماهنگ است، لذا می‌گویید:

«(ما لیس موزوناً لبعض) من الأشخاص (من نغم) بالقیاس إلى السلیقة الحسیة (ففي نظام الكلّ کلّ منتظم)»

نغمه و آهنگ‌هایی که برای بعضی از اشخاص و نسبت به سلیقهٔ حسی آن‌ها خوشایند و موزون نیست در مقایسه با مجموعهٔ نظام اتم و احسن، همه چیز دارای نظم و چینش و هماهنگ است. مفاد این شعر مرحوم حاجی مانند مضمون این شعر است که:

جهان چون چشم و خط و خال و ابروست

که هر چیزی به جای خویش نیکوست

۱- سورة بقره (۲)، آیه ۱۵۶.

«إشارة إلى ما ذكرنا من الغاية الأولى»

این که گفتیم: «ما ليس موزوناً...»، اشاره است به آنچه که ما ذکر کردیم، که عبارت باشد از غایت اولی، که غایت به لحاظ شخص و علت تامه آن و با توجه به مجموع نظام آفرینش است، و غایت به این لحاظ حاصل است.

پس حق تعالی مبدأ المبادی است و غایة الغایات است و همه موجودات هم در آن مسیراند. البته در روایات دارد که خداوند کمبودها را در روز قیامت جبران می کند و انسان هایی که به کمال نرسیده اند به گونه ای به کمال می رسند.

عرض کردم: این مسأله که در این غرر مطرح شده است مسأله معضلی است، و نمی شود با این اختصار آن را روشن کرد، مرحوم صدرالمتألهین در کتاب «اسفار» این مبحث را به طور مفصل ذکر کرده است، اما مرحوم حاجی در این جا به نحو مختصر ذکر کرده است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس صد و چهارم ﴾

غررٌ في العلة الصورية

و ما به للشيء فعليته صورته فمنه شيئته
فـعلة صورية للكل و فاعل و صورة المحل
تقال للجسمية و النوعية و الشكل و الهيئة و العلمية

غررٌ في العلة الصورية

(و ما به للشيء فعليته صورته) و لمّا لم تعرّف الصورة و المادّة في أوّل الفريدة عرّفنا ها هنا. (فمنه)، أي ممّا به (شيئته فعلّة صورية للكلّ و فاعل و صورة المحلّ)، يعني أنّ للصورة اعتبارين، فباعتبار أنّها جزء للمركّب منها و من المادّة علة صورية للمركّب، و باعتبار أنّها تقوّم المحلّ، أعني المادّة علة فاعلية و صورة للمحلّ و هكذا في المادّة. و يعلم من هنا حالها. (تقال)، أي الصورة لمعاني ذكرنا خمسة منها (للجسمية) أي الصورة الجسمية (و الصورة النوعية و الشكل و الهيئة) مطلقاً (و الصورة العلمية).

قال الشيخ في إلهيات «الشفاء»: «و أمّا الصورة فنقول: قد يقال: صورة لكلّ معنى بالفعل يصلح أن يعقل حتّى تكون الجواهر المفارقة صوراً بهذا المعنى. وقد يقال: صورة لكلّ هيئة و فعل يكون في قابل و حداني أو بالتركيب حتّى تكون الحركات و الأعراض صوراً. و يقال: صورة لما يتقوّم به المادّة بالفعل. فلا يكون حينئذٍ الجواهر العقلية و الأعراض صوراً. و يقال: صورة لما يكمل به المادّة و إن لم تكن متقوّمه بها بالفعل، مثل الصحّة و ما يتحرّك إليها بالطبع. و يقال: صورة خاصّة لما يحدث في الموادّ بالصناعة من الأشكال و غيرها. و يقال: صورة لنوع الشيء و لجنسه و لفصله و لجميع ذلك. و يكون كلبية الكلّ صورة في الأجزاء أيضاً»، انتهى.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

غررٌ في العلة الصورية

علت صوری

در گذشته گفتیم که: علل چهار تا است: دو علت وجود و دو علت قوام؛ علت فاعلی و علت غایی علل وجود هستند، و علت مادی و صوری علل قوام. البته این را توجه دارید که در عالم طبیعت علاوه بر علت فاعلی و علت غایی، علت مادی و علت صوری هم هست، اما در مجردات فقط همان علت فاعلی و علت غایی هست؛ در نظام طبیعت بایستی که ماده‌ای مستعد وجود داشته باشد تا صورتی خاص را به خودش بگیرد، مثلاً هیولا و ماده ویژه‌ای باشد تا بتواند صورت نطفی‌ای به خود بگیرد، بعد در اثر حرکت جوهری به یک حدی برسد که به صورت جنین در آید، و در نهایت به صورت انسان در آید، و انسان هم مرتب تکامل پیدا کند تا انسان کامل شود؛ بنابراین، علت مادی و صوری مال موجودات عالم طبیعت است، حالا چه طبیعت سماوی و چه ارضی؛ اما موجودات عالم عقول که مجردات محض باشند، آن‌ها فقط علت فاعلی و غایی دارند.

تا به حال بحث علت فاعلی و علت غایی را اجمالاً مطرح نمودیم، حالا این‌جا درباره‌ی علت صوری بحث می‌کنیم، بعد هم درباره‌ی علت مادی، این‌ها دیگر خیلی بحث علمی ندارد، تقریباً همان اصطلاحات و اقسام است که پیش از این به طور اجمال گذشت.

اجمالاً می‌گوید: چون ماده و صورت را جلوتر تعریف نکردیم، این جا آن‌ها را تعریف می‌کنیم.

صورت عبارت است از: آن چیزی که فعلیت شیء به آن است، مثلاً انسان ماده‌ای دارد که این ماده مراحل را طی کرده تا رسیده است به مرحله‌ای که نفس ناطقه و قوه عاقله پیدا کرده و انسان شده است، خوب، انسانیت انسان و انسان بالفعل بودن او به همان نفس ناطقه اوست؛ بنابراین همان نفس ناطقه هم صورتش است، اما ماده او که همان بدن انسان است تنها مستعد بوده که این صورت را به خودش بگیرد؛ و لذا گفته‌اند: «شیئة الشیء بصورته»، یا گفته‌اند: فعلیت شیء به همان صورتش است، پس صورت، عبارت از فعلیت و واقعیت و حقیقت شیء است، به طوری که اگر از ماده خود هم جدا بشود ولی هنوز موجود باشد، حقیقت آن شیء هم موجود و باقی خواهد بود، مثل نفس و روح انسان که پس از مرگ و جدا شدن روح از بدن، به عالم برزخ منتقل می‌شود، در حالی که بدن که ماده اوست دیگر نیست، تنها همان صورت انسانیت و نفس مجرد اوست که باقی است و لذا باز انسانیت او باقی است.

فرق بین ماده و صورت و علت مادی و علت صوری

آن وقت این صورت، و همین طور ماده، دو لحاظ دارد: یک وقت است که شما، مثلاً این انسانی که مرکب از ماده و صورت است، صورتش را نسبت به انسان که کل و مرکب است حساب می‌کنید، آن وقت می‌گوییم: این صورت، علت صوری آن است، یعنی صورت کل است، که کل را معلول حساب می‌کنیم، آن وقت این کل متقوم به دو جزء است، یک جزئش ماده است و یک جزئش صورت.

ولی یک وقت است صورت را در مقابل ماده و نسبت به ماده ملاحظه می‌کنید، می‌گویید: این صورت آن ماده است، به این معنا که ماده اگر محقق بشود در ضمن

صورت باید محقق بشود؛ برای این که تحقق ماده در ضمن صورت است، و هیولا و ماده خودش هیچ وقت به تنهایی و به خودی خود محقق نیست، ماده زیر نقاب صورت موجود و مستور است.

و بر همین اساس گاهی از صورت تعبیر به فاعل هم می‌کنند؛ چون در حقیقت، فیض وجود از سوی حق تعالی از طریق و مجرای صورت باید به ماده برسد؛ برای این که ماده را نمی‌شود مستقلاً موجود کرد، بلکه در ضمن یک صورتی موجود می‌شود؛ پس صورت، مسیر فیض حق تعالی برای وجود ماده است؛ و اگر گفتیم: صورت فاعل ماده است، صحیح است، البته در این تعبیر یک قدری مسامحه است. در هر حال، صورت نسبت به ماده صورت است، اما نسبت به کل، که مرکب از صورت و ماده است، علت صوری است. ماده هم همین طور است، که اگر آن را نسبت به کل، مثل انسان، بسنجیم می‌گوییم: علت مادی انسان است و اگر آن را نسبت به صورت بسنجیم می‌گوییم: ماده این صورت است. این‌ها اصطلاح است.

بعد مرحوم حاجی می‌گوید: صورت اصطلاحاً چند معنای دیگر هم دارد. از کلماتشان استفاده می‌شود که صورت، مشترک لفظی می‌باشد، یعنی لفظ «صورت» بر معانی مختلف اطلاق می‌شود، هفت، هشت معنا برایش ذکر کرده است. اما حق مطلب این است که صورت، مشترک معنوی است.

مشترک لفظی این است که یک لفظ را برای چند معنا وضع کرده باشند، مثل لفظ «عین»، که برای چشم وضع شده، برای چشمه وضع شده، برای طلا وضع شده؛ مشترک معنوی این است که لفظ یک معنا بیشتر ندارد، منتها این معنا مصادیقی دارد. به نظر ما صورت شیء همان فعلیت شیء است، یعنی آنچه از شیء چشم‌گیر است و حقیقت شیء وابسته به آن است، منتها همان امر چشم‌گیری که حقیقت شیء وابسته به آن است به حسب جاهای مختلف فرق می‌کند.

ولی به نظر می‌آید که مرحوم حاجی آن را مشترک لفظی می‌داند، و در این جا پنج معنا برای آن ذکر می‌کند، شیخ‌الرئیس نیز هفت، هشت تا معنا برای صورت ذکر کرده است.

معانی صورت

یکی از معانی صورت، صورت جسمیه است؛ هیولای اولی، یعنی آن چیزی که قوه کلّ شیء است که خمیر مایه اصلی موجودات عالم طبیعت است، اولین صورتی که به خودش می‌گیرد، صورت جسمیه است، صورت جسمیه یعنی آنچه دارای طول و عرض و عمق جوهری است، آن هیولا غیر از صورت جسمیه است؛ به این دلیل که: یک وقت همین صورت جسمیه را جدا و دو قسم می‌کنیم، آنگاه باز آن هیولا باقی است، مثلاً اگر یک هندوانه را دو پاره کردیم، این دو پاره باز همان هندوانه است، این که می‌گویید: این همان است، معلوم می‌شود یک ماده‌ای در دو حال محفوظ است و اگر این طور بود که آن هندوانه به طور کلی معدوم می‌شد، و از نو دو پاره هندوانه موجود می‌شد، نمی‌توانستیم بگوییم که: این دو پاره همان یک هندوانه اولی است، این که شما می‌گویید: همان هندوانه را ما دو تایش کردیم، «این همانی»، یک ملاک می‌خواهد که حافظ وحدت باشد و این ملاک چیزی جز ماده نیست، بنابراین، ماده (هیولا) غیر از صورت جسمیه است؛ همه اجسام در این جهت شرکت دارند، که طول و عرض و عمق جوهری و به اصطلاح صورت جسمیه دارند.

بعد از صورت جسمیه، صورت نوعیه است، اساساً جسم مرکب از هیولای اولی و صورت جسمیه است و در رتبه بعدی جسم عنصری یا اثیری است که نوع خاصی از جسم است، مثلاً جسمی است که آب است، یا خاک است، یا هواست یا آتش است که طبق نظر حکمای طبیعی پیشین، این‌ها اجسام عنصریه اولیه و بسیط می‌باشند، بعد

نبات است، بعد حیوان است، بعد انسان است، این‌ها صورت بعد از صورت است، یعنی مثلاً صورت جسمیه، اول مرتبه، صورت عنصریت به خودش می‌گیرد، بعد از صورت عنصریه، صورت معدنیه به خود می‌گیرد، بعد از صورت معدنیه صورت نباتی به خودش می‌گیرد، و همین‌طور... تا این‌که صورت انسانی به خودش می‌گیرد، آن وقت این صورت انسانی صورۃ الصور می‌شود، غیر از صورت جسمیه که به منزلهٔ جنس برای همهٔ اجسام است، صورت‌های بعدی همگی صورت نوعیه می‌باشند که به منزلهٔ فصل و موجب تنوع صورت جسمیه و جسم مطلق هستند؛ بنابراین، صورت جسمیه، اول صورتی است که ماده و هیولا به خودش می‌گیرد این صورت جسمیه همان اتصال جوهری و طول و عرض و عمق جوهری است، در مقابل طول و عرض و عمق عرضی که حجم و جسم تعلیمی نامیده می‌شود.

جسم طبیعی را با جسم تعلیمی با هم اشتباه نکنیم، این‌ها دو چیز است. جسم دو لحاظ دارد: یکی لحاظ جوهری که صورت جسمیه باشد، یکی هم لحاظ عرضی که اندازه و گنجش‌اش باشد، به آن جهت عرضی و اندازه‌اش می‌گویند: جسم تعلیمی، در هندسه با آن جهت تعلیمی‌اش کار دارند، اما در علم طبیعی به آن جهت طبیعتش کار دارند؛ غیر از صورت جسمیه، صورت‌های بعدی همگی صورت نوعیه هستند.

توضیح متن:

«(و ما به للشيء فعليته صورته)»

صورت شیء آن چیزی است که فعلیت آن شیء به آن است، مثلاً آنچه که به واسطهٔ آن صندلی، صندلی بالفعل است، شکل صندلی‌اش است. پس صورت یعنی آنچه فعلیت شیء است.

«(و لما لم تُعرّف الصورة و المادّة في أوّل الفريدة عُرفتا هاهنا)»

و چون که صورت و ماده در اول این فریده تعریف نشده بود، این جا تعریف شده‌اند. آن جا علت فاعلی و غایی را تعریف کردیم اما علت مادی و صوری را تعریف نکردیم.

«(فمنه)، أي ممّا به (شیئیه فعله صوریة للکلّ و فاعل و صورة المحلّ)»

پس از ناحیه آن چیزی که فعلیت شیء به آن است شیئیت شیء هم به آن است، همان چیز علت صوری است برای کلّ، و آن چیز فاعل و صورت محل است. در «فمنه»، چرا ضمیر را مذکر آورد؟ با این که «صورت» مؤنث است. می‌گوید: در مصراع قبل گفتیم: «ما به»، این ضمیر «منه» به آن «ما به» بر می‌گردد که همان صورت باشد. «فمنه أي ممّا به شیئیه» یعنی شیئیه الشیء بصورته، صورت شیء آن است که فعلیت شیء و شیئیت شیء به آن است، فعلیت و شیئیت با هم یکی است، شیئیت و چیز بودن چیز هم به واسطه همان صورت است؛ و همان صورت، علت صوری برای کلّ، مثل انسان است و همان صورت نیز فاعل و صورت برای محل، مثل بدن است. «یعنی أنّ للصورة اعتبارین، فباعتبار أنّها جزء للمركّب منها و من المادّة علّة صوریة للمركّب»

یعنی برای صورت دو اعتبار است: صورت به اعتبار این که جزء برای چیزی است که مرکب از صورت و ماده است، علت صوری برای مرکب است.

«و باعتبار أنّها تُقوّم المحلّ، أعني المادّة علّة فاعلیة و صورة للمحلّ»

و به اعتبار این که صورت، مقوّم و بر پا دارنده محل، یعنی ماده است؛ چون محل نمی‌تواند محقق بشود مگر در ضمن صورت، به این اعتبار به آن می‌گوییم: علت فاعلی محل و صورت محل.

در تعبیر به علت فاعلیه چنان که گفتیم یک نحوه مسامحه است.

علت فاعلیه است از باب این که فیض وجود اگر بخواهد به ماده برسد، از مسیر

صورت باید بگذرد، پس گویا صورت، علت فاعلی ماده است، و بالأخره صورت به گونه‌ای موجد ماده است و تا صورت نباشد ماده موجود نمی‌شود، و فعلیت ماده هم به صورت است؛ این است که می‌گوید: صورت، علت فاعلی و صورت برای محل است؛ خوب، این مال صورت؛ ماده هم همین طور است، ماده هم نسبت به کل، علت مادی است، و نسبت به صورت، ماده صورت است؛ این است که می‌گوید:

«و هكذا في المادة، و يعلم من هنا حالها»

و همین طور است در ماده، یعنی ماده هم دو لحاظ دارد؛ و از این جا، یعنی از این که صورت دو لحاظ دارد، حالت ماده هم معلوم می‌شود.

«(تقال)، أي الصورة لمعاني ذكرنا خمسة منها»

صورت بر چند معنا اطلاق می‌شود، که ما پنج تا از آن‌ها را این جا ذکر کردیم. عرض کردم: این که می‌گوید «لمعاني» ظاهرش این است که کلمه «صورة» مشترک لفظی باشد، مثل لفظ عین که چند معنا دارد، ولی واقع مطلب این است که مشترک معنوی است، به این معنا که «صورت» اجمالاً یعنی، چشم انداز شیء، آن جهت نهایی که شیء پیدا کرده، آن کمالی که شیء پیدا کرده، منتها این معنا به حسب موارد فرق می‌کند.

«(للجسمية)، أي الصورة الجسمية (و) الصورة (النوعية و الشكل و الهيئة) مطلقاً (و)

الصورة (العلمية)»

آن پنج قسم عبارت است از: صورت جسمیت، و صورت نوعیت، و شکل، و هرگونه هیئت، و صورت علمی (که از اشیاء در ذهن حاصل می‌شود).

اول «للجسمية» یعنی صورت جسمیه، که همان طول و عرض و عمق جوهری

است.

دوم «نوعية» این که مثلاً این آب است، خاک است، درخت است، آدم است این

صورت نوعیه است.

سَوْم «الشکل» شکل از کیفیات است، مثل شکل صندلی یا مربع یا مکعب. چهارم «الهیة مطلقاً» هیئت یعنی عرض، یعنی هر هیئتی که شیء به خود گرفت. گاهی اوقات مطلق هیئت را، یعنی مطلق عرض را صورت می‌گویند، آن وقت شکل هم یک قسمش است؛ پس شکل اخص از آن هیئت است. پنجم «العلمیة» صورت علمیه یعنی همان تصویر علمی از اشیا که در ذهن حاصل می‌شود.

به نظر ما که لفظ «صورت» را مشترک معنوی می‌دانیم، جامع همه این اقسام همان فعلیت شیء است، حتی صورت به معنای صورت علمی، همان فعلیت وجود ذهنی شیء است، کتاب در ذهن من فعلیتش به همان صورت علمیه‌اش است.^(۱) پس این‌که تعبیر به معانی کرد، باید بگوییم: این تعبیر قابل تأمل است؛ زیرا «صورت» مشترک معنوی است.

پس مرحوم حاجی این پنج اصطلاح از اصطلاحات صورت را این‌جا ذکر کرد: صورت جسمیه، صورت نوعیه، شکل، هیئت و صورت علمیه.

«قال الشيخ في إلهيات «الشفاء»: و أمّا الصورة فنقول: قد يقال: صورة لكلّ معنى بالفعل يصلح أن يعقل حتّى تكون الجواهر المفارقة صوراً بهذا المعنى»
شیخ الرئيس در الهیات «شفاء» گفته است:

و اما صورت، پس ما می‌گوییم: گاهی لفظ «صورت» گفته می‌شود و اطلاق می‌گردد بر هر معنای بالفعلی که صلاحیت دارد برای این‌که تعقل بشود، طبق این

۱- اطلاق لفظ «صورت» به معنای فعلیت، بر صورت علمی بدین لحاظ است که بنابر قول به وجود ذهنی، همان حقیقت اشیا خارجی که فعلیت آن‌ها به آن بسته است در ذهن انعکاس می‌یابد و صورت علمی که حاکی است با حقیقت و فعلیت خارجی آن اشیا که محکی است مطابقت تمام عیار دارد، چنان‌که مرحوم حاجی هم در بحث وجود ذهنی فرمود:

للسیء غیر الکون فی الأعیان کون بنفسه لدى الأذهان

(اسدی)

اطلاق و معنا حتی جوهرهایی که مجرد هستند صورت می‌باشند، مفارق یعنی آنچه از ماده جداست که می‌شود عالم عقول حتی خدا هم یک نحوه صورت است؛ برای این که خدا هم یک موجودی است که حداقل برای خودش قابل تعقل است، ما اگر نتوانیم او را تعقل کنیم، خود خدا خودش را تعقل می‌کند، «کلّ مجردٍ عاقلٌ و معقولٌ و عقلٌ» این یک قانون است، هر مجردی هم عقل است و هم عاقل است و هم معقول، بنابراین، گاهی اوقات از خود خدا هم تعبیر به صورة الصور می‌شود، همان طور که گاهی اوقات به او می‌گویند: مبدأ المبادی، فاعل الفواعل، غاية الغایات.

این معنای اول از صورت که شیخ نقل کرد در کلام حاجی علیه السلام نبود.

«و قد یقال: صورة لكلّ هیئة و فعل یكون فی قابل و حدانی أو بالترکیب حتی تكون

الحركات و الأعراض صوراً»

گاهی اوقات صورت گفته و اطلاق می‌شود بر هر هیئت و فعلی که در چیزی است که آن چیز، به تنهایی یا به واسطه ترکیب شدن با چیز دیگری، قابلیت پیدا کرده که آن هیئت و فعل را بپذیرد، مثلاً آب به تنهایی هیئت میعان دارد و یا فعل تبرید دارد و یا مرکبات از عناصر هیئت یا تأثیر ویژه‌ای دارند، یا مثلاً چوب را صندلی می‌کنید این وحدانی است، و یک وقت مثلاً آجر و سنگ و سیمان این‌ها را مرکب به صورت خانه در می‌آورید، حتی حرکاتی که در شیء پیدا می‌شود و اعراضی که برایش پیدا می‌شود، به این معنا صورت است. این معنای دوم از صورت که شیخ ذکر کرد همان صورت به معنای هیئت است که حاجی علیه السلام گفت: والهیئة مطلقاً.

«و یقال: صورة لما یتقوم به المادّة بالفعل»

گاهی اوقات صورت به چیزی گفته می‌شود که ماده به وسیله آن بالفعل قوام می‌یابد، یعنی ماده به سبب آن موجود شده است؛ این همان صورت جسمیه و نوعیه است؛ بنابراین، صورت به این معنا جوهر است نه عرض.

«فلا یكون حینئذ الجواهر العقلية و الأعراض صوراً»

پس به این معنا، مجردات تامه، یعنی عقول و همچنین اعراض، صورت نیست؛ برای این که مجردات تامه ماده ندارند که به واسطه آنها قوام یابد و اعراض هم نمی توانند مقوم ماده و محل خود باشند؛ چون اعراض خودشان وابسته و متقوم به موضوع و محل خود می باشند.

«و يقال: صورة لما يكمل به المادّة و إن لم تكن متقومة بها بالفعل، مثل الصّحة و ما

يتحرّك إليها بالطبع»

و گاهی اوقات صورت به چیزی گفته می شود که مکمل ماده است و ماده به سبب آن تکمیل می شود، این صورت می خواهد از جواهر باشد، می خواهد از اعراض، هر چند بالفعل ماده متقوم به این صورت نیست، برای این که ماده متقوم به جوهر است که صورت جسمیه و نوعیه باشد ولی این صورت چه بسا عرض است، مثل صحّت و سلامتی، یک چیزی سالم نبود سالمش کردیم، مریض بود صحیح و سالم شد، حالا می گوئیم: یک صورتی به خودش گرفت، یعنی آن کمالی که باید داشته باشد، که صحیح و سالم بودن است پیدا کرد؛ صحّت از اعراض است، و همین طور مثل غایت شیء به معنای چیزی که شیء به طرف آن بالطبع حرکت می کند، مثلاً، نطفه انسانی به طور طبیعی تبدیل به علقه، مضغه... می شود. علقه و مضغه، صورت هایی هستند که مکمل ماده پیشین می باشند، و حرکت طبیعی ماده نیز به آن منتهی می شود، صورت در این موارد جوهر است، در این موارد می گوئیم: حالا آن صورتش را به خودش گرفت، یعنی آن کمالی که باید بر آن مرتب بشود مرتب شد.

«و يقال: صورة خاصّة لما يحدث في الموادّ بالصناعة من الأشكال و غيرها»

و گاهی به آنچه که به واسطه صنعت در مواد ایجاد می شود، اعم از شکل ها و غیر شکل ها، صورت خاص گفته می شود، مثلاً روی چوب کاری می کنیم و آن را به شکل صندلی در آوریم و یا به شکل مربع، مخمس، مسدس در می آوریم، این «غیرها» هم که می گوید، همان شکل متعارف است، منتها اصطلاحاً شکل آن است که حدّ واحد،

مثل دایره و بیضی یا حدودی مثل مربع و مخمس و مسدس و مثلث به همه اش احاطه کرده است؛ آن وقت «غیرها» آن است که احاطه کامل نیست، مثل زاویه، که از دو طرف احاطه کرده است و آن طرف سوّم را ندارد.

«و يقال: صورة لنوع الشيء و لجنسه و لفصله و لجميع ذلك»

و به نوع شیء و به جنس آن و به فصل آن و به همه این ها صورت گفته می شود، مثلاً به انسان که نوع است می گویند: صورت انسانیه، یا به حیوان که جنس است می گویند: صورت حیوانیت. یا به ناطق که فصل است هم صورت ناطقیت می گویند، «و لجميع ذلك» یعنی به مجموع جنس و فصل با هم نیز صورت گفته می شود، به همه این ها صورت می گویند؛ چون همه این ها فعلیت شیء است.

«و يكون کلیة الكلّ صورة في الأجزاء أيضاً، انتهى»

گاهی از اوقات کلیت کلّ و کلّ بودن کلّ نسبت به اجزاء و احاطه آن به اجزاء هم صورت اجزاء محسوب می شود، مثل ده تا آدم که این جا نشسته اند، خوب ده تا هر کدام مستقل هستند، اما به کلّ این ده تا صورت گفته می شود، این کلیت کلّ هم یک گونه صورتی برای اجزاء است، منتها یک صورت اعتباری است و واقعیت ندارد، آنچه واقعیت دارد ده تا واحد است، منتها مجموع آن ها را یک چیز اعتبار می کنیم مثل لشکر، یا مثلاً از مجموع صغرا و کبرا یک صورت اعتبار می کنیم به نام قیاس. این ها خلاصه اصطلاحات صورت است که حاجی علیه السلام پنج تا از آن ها را ذکر کرد و شیخ الرئیس یک مقدار زیادترش کرد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس صد و پنجم ﴾

غررٌ في العلة المادية

بوحدةٍ أو ضمّ ما يغيّره	حامل قوّةٍ لشيءٍ عنصره
زيادةً نقصاناً أو لا فاقتفه	كلّ مع التغيير ذاتاً أو صفةً
أو جملة مع منتهى أو لا معه	و أيضاً إمّا واحد ما طبعه

غررٌ في العلة المادّية

(حامل قوّة لشيءٍ عنصره) و مادّته بالمعنى الأعمّ هاهنا، حتّى يشمل موضوع العرض و متعلّق النفس (بوحدّة) - شروع في تقسيم المادّة بأنّ العنصر إمّا أن يكون عنصراً للشيء بوحدّة - (أو) لأجل (ضمّ ما يغيّره). و (كلّ) واحد منهما إمّا (مع التغيّير ذاتاً أو صفة)، و التغيّير إمّا أن يكون (زيادة)، أي بحسب الزيادة أو (نقصاناً)، أي بحسب النقصان (أو لا)، مع التغيّير بأقسامه. (فاقتفه).

فالواحد بلا تغيّير كاللوح للكتابة و مع التغيّير في ذاته زيادة جوهرية كالمني للحيوان، حيث يزيد عليه كمالات جوهرية، حتّى يبلغ إلى درجة الحيوان، و إن كان مع انسلاخات صورية أيضاً و نقصاناً جوهرياً كالخشب للسريّر، فإنّه ينقص بالنحت و مع التغيّير في صفته زيادة كالشمعة للصنم، و الصبّي للرجل حيث يتغيّر العنصر فيهما في حاله لعروض الحركة له في أين أو كمّ أو غير ذلك، و مع التغيّير نقصاناً في صفته، مثل الأبيض للأسود، حيث يفقد منه صفة البياض، و الذي بالانضمام بلا تغيّير مثل الخشب و الحجارة للبيت، و من هذا القبيل الآحاد للعدد و المقدمّات لصورة القياس، و مع التغيّير كالأدوية للمعجون، فإنّها تستحيل حتّى تصير معجوناً. كذا في «الشفاء».

(و أيضاً إمّا واحد ما)، أي صورة، (طبعه) و حلّ فيه أي يكون الشيء عنصراً لشيء واحد، كهيولى كلّ فلك، بناءً على اختلافها بالنوع، فهي لا يقبل إلا صورة فلكها خاصّة (أو جملة مع منتهى)، كالعصير للخمر و الخلّ و الدبس و غير ذلك (أو) جملة (لا معه)، أي لا مع منتهى كالهيولى الأولى للكلّ.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

غَرُّ فِي الْعِلَّةِ الْمَادِيَّةِ

علت مادی

بحث در علل چهارگانه بود: گفتیم: موجودات عالم طبیعت چهار علت دارند، دو علت وجود که علت فاعلی و غایی باشد، و دو علت قوام که علت مادی و علت صوری باشد، علت فاعلی و علت غایی و علت صوری را خواندیم، چهارمین علت علت مادی است.

این جا در شعر از علت مادی تعبیر به عنصر کرده است، عنصر معمولاً آن ماده‌ای را می‌گویند که بسیط باشد و مرکب نباشد و با ضمیمه عنصر دیگر یک مرکبی را درست می‌کند. حکمای طبیعی سابق به عناصر اربعه قائل بودند، می‌گفتند: موجودات طبیعی^(۱) چهار عنصر دارد: آب و خاک و هوا و آتش، ولی حالا عناصر را خیلی زیادتر از این‌ها می‌دانند و آنچه را سابق عنصر می‌دانستند، الآن می‌گویند: مرکب است، مثلاً آب را می‌گویند: مرکب از اکسیژن و هیدروژن است، و اکسیژن و

۱- موجودات طبیعی که ما دون فلک قمر هستند، اما برای فلک قمر که آن را اولین فلک می‌دانستند و همچنین برای دیگر افلاک ما فوق آن و نیز برای ستارگان و سیاره‌ها و همه اجرام آسمانی، قائل به یک طبیعت پنجمی غیر از عناصر اربعه نامبرده بودند، و البته مرادشان از طبیعت پنجم این بود که مجموعه اجرام و اجسام آسمانی غیر از عناصر اربعه هستند و گر نه، هر یک از اجرام و اجسام آسمانی خود نیز یک طبیعت نوعی خاص هستند. این چنین گفته‌اند. (اسدی)

هیدروژن عنصر است، ولی بالأخره عنصر اصطلاحاً به ماده‌ای می‌گویند که اگر با ماده دیگری ضمیمه بشود، یک مرکبی درست می‌کند، مثلاً عنصر آب با خاک ترکیب می‌شود یک چیز دیگری درست می‌کند.

پس عنصر به اصطلاح به ماده‌ای می‌گویند که با ماده دیگری مرکبی درست می‌کند، اما مرحوم حاجی این‌جا به طور کلی هر ماده‌ای را عنصر دانسته است، در مقابل صورت، مثلاً فرض بگیرید یک خانه که می‌خواهیم بسازیم، موادی که لازم است، آجر و سنگ و گچ و سیمان، از این‌ها تعبیر به عنصر می‌شود. می‌گوید: این‌جا عنصر یا ماده به معنای اعم مراد است.

ماده به معنای اخص و اعم

اصطلاحاً ماده به طور خاص آن چیزی است که قابل صورت بوده و قوامش هم به واسطه صورت است؛ چون ماده به این معنا چیزی است که خودش مستقلاً موجود نیست، در ضمن یک صورت موجود است، مثل ماده انسان که یک وقت به صورت نطفه است، یک وقت به صورت علقه، یک وقت به صورت مضغه، و همین‌طور صورت عوض می‌کند و نمی‌تواند هیچ صورتی نداشته باشد. پس قوام ماده به صورت است. این اصطلاحاً ماده به معنای اخص است که قابل، در وجود خودش محتاج به مقبول است.

گاهی از اوقات نیز ماده به چیزی گفته می‌شود که قابل چیز دیگر باشد، هرچند این‌که قوام ماده به آن چیز مقبول نباشد، مثل موضوع نسبت به عرض، مثلاً گچ سفیدی را قبول می‌کند، این‌جا قوام گچ به سفیدی نیست، سفیدی عرض است، و گچ جوهر و جوهر قوامش به عرض نیست، ولی با این حال، گاهی از موضوع عرض، نسبت به عرض، تعبیر به ماده می‌کنند. آن وقت در هر دو مورد، چه آنگاه که ماده به معنای

اخص باشد و چه آنگاه که موضوع برای عرض باشد، ماده محل برای مقبول است و مقبول، حال در ماده می باشد، مثلاً صورت نطفه در هیولا و ماده حلول کرده و سفیدی در گچ حلول کرده است، در هر دوی این‌ها بالأخره حلول هست، گاهی از اوقات اصلاً هیچ حلولی در کار نیست؛ ماده محل برای مقبول نیست و مقبول هم حال در ماده نیست، مقبول تنها یک نحوه تعلقی به ماده دارد،^(۱) مثل نفس نسبت به بدن، نفس حلول در بدن ندارد، اما یک نحوه تعلقی به بدن دارد، ولی با این حال، بدن را نسبت به نفس هم ماده می گویند.

پس اصطلاحاً یک ماده به معنای اخص داریم، که قبول صورت می کند و قوامش هم به صورت است، و یک ماده به معنای اعم، که شامل هر سه قسم می شود؛ لذا مرحوم حاجی می گوید: این جا ماده که می گوئیم، به معنای اعم مراد است تا شامل هر سه قسم نامبرده بشود: ماده به معنای اخص، موضوع نسبت به عرض، متعلق نفس، که همان بدن نسبت به نفس باشد، همه این‌ها ماده است؛ پس ماده به معنای اعم^(۲) در این جا مورد بحث ما است.

قابلیت‌های گوناگون ماده

خوب، ماده که قابل و پذیراست یک وقت به تنهایی چیزی را قبول می کند، یک وقت نه، چند تا ماده به هم ضمیمه می شوند تا یک چیزی را قبول کنند، مثلاً لوح یا

۱- نفس به حسب کارکرد و فاعلیت خود متعلق و محتاج به ابزار مادی بدن و اعضا و جوارح و قوای بدنی است و از این طریق، تعلق تکمیلی و استکمالی به بدن دارد، از یک سو به تکمیل و تدبیر کشور بدن خود می پردازد و از سویی دیگر از بدن و قوای آن بهره برده و با آن استکمال می یابد. و بر این پایه به بدن نسبت به نفس، متعلق (به فتح لام) می گویند. (اسدی)

۲- طبعاً نیز مراد از صورت در قبال ماده، صورت به معنای اعم است که شامل نفس و عرض هم می گردد؛ لذا آن جا که در متن مرحوم حاجی می فرماید: «إما واحد ما، أي صورة طبعه و حلّ فيه» مراد از صورت، صورت به معنای اعم است. (اسدی)

کاغذ ماده است برای این که در آن چیزی بنویسند، این جا یک لوح به تنهایی، ماده است که آن خطی که رویش می نویسند را قبول می کند. یک وقت است نه، چند تا ماده باید با هم ضمیمه بشوند تا یک چیزی را قبول کنند، مثل این که اگر بخواهیم صورت خانه پیدا بشود باید سنگ و آجر و گچ و سیمان و مانند این ها با هم ضمیمه شده باشد تا خانه به وجود آید، یا مثلاً اگر می خواهیم یک باغ درست بشود، باید درخت باشد، سبزی باشد، دیوار باشد، چه و چه باشد تا به آن بگوییم باغ؛ بنابراین یک وقت ماده به تنهایی ماده و قابل است و یک وقت ضمیمه می شود با یک چیزی که مغایرش است. آن وقت، ماده در هر یک از این ها، آن چیزی را که به خود می گیرد، یک وقت است در ماده تغییری پیدا نمی شود، مثل این که یک لوحی را بر می داریم و یک خط روی آن می نویسیم، این لوح هیچ تغییری پیدا نمی کند، و لذا خط را بعد می شود پاک کنیم و لوح سر جایش باشد، یک وقت است نه، باید یک تغییری در ماده پیدا بشود، حالا تغییر هم یک وقت تغییر جوهری و ذاتی است، یک وقت است نه، تغییر در اعراض است، حالا در تغییر جوهری و عرضی نیز، یک وقت زیادی پیدا می شود، یک وقت کاستی؛ این ها مثال هایی دارد، مثلاً بچه ماده است برای این که مرد بشود، خوب این بچه تغییر کرده به طرف زیادی تا بزرگ و مرد می شود، ولی یک وقت است ماده کم و کاسته می شود، مثل چوب که می خواهیم کرسی بسازیم، باید آن را بتراشیم، کم کنیم تا بشود کرسی؛ زیادی و کم هم هر کدام یا در جوهر است و یا در اعراض. این ها اقسام ماده است که توضیح بیشتر آن همراه با مثال هایش در توضیح متن می آید.

خوب تا حال تقسیم در خود ماده به خودی خود بود. بعد در تقسیم دیگر ماده به لحاظ صورتی که می پذیرد می گوید:

این ماده که صورت به خود می گیرد یک وقت است که ماده ای است که یک صورت بیشتر نمی تواند به خودش بگیرد، مثل ماده افلاک. قدمای از فلاسفه درباره

افلاک می‌گفتند: هر فلک یک نوع مستقل است، ماده‌اش هم یک نوع مستقل است، مثلاً فلک ماه یک ماده و هیولا دارد که صورت فلک ماه را به خود گرفته است، دیگر تغییری در آن نیست و به هیچ چیز دیگری تبدیل نمی‌شود؛ این‌ها قائل بودند که در سماویات و اجسام آسمانی، تغییر و رتق و فتق، محال است؛ بنابراین هیچ وقت نمی‌شود از فلک ماه، خورشید یا ستاره دیگری درست کنیم، بر خلاف نظر ملا نصرالدین، که به او گفتند: این ماه چرا در این آخرها کم می‌شود، گفت: از پانزدهم به بعد خدا ماه را تکه تکه می‌کند و از آن ستاره درست می‌کند و بعد اول ماه دوباره یک ماه نو درست می‌کند. این نظر ملا نصرالدین بود، اما این‌ها قائل بودند به این که در فلکیات تغییر و تحوّل نیست، بنابراین هر یک از افلاک را یک نوع منحصر به فرد دانسته و ماده‌اش را هم یک ماده خاص می‌پنداشتند، که فقط یک صورت فلکی خاص را به خودش می‌گیرد، اما در عالم طبیعت، پایین‌تر از افلاک که به آن عالم عناصر می‌گفتند این حرف را قائل نبودند، می‌گفتند: در عالم عناصر یک ماده و هیولای اولی است که صور مختلف به خود می‌گیرد، صورت‌های: آب و آتش و هوا و خاک، این‌ها همگی یک ماده مشترک دارند، که یک وقت صورت آبی به خودش می‌گیرد، یک وقت صورت هوا، برای این که ما می‌بینیم که تغییر هم پیدا می‌کند، گاهی از اوقات می‌بینیم مثلاً آب تبخیر می‌شود، و می‌شود هوا؛ پس معلوم می‌شود یک اصل محفوظی در بین آن‌ها هست که ما می‌گوییم: این هوا همان آب است و آن حافظِ «این همانی»، است که یک وقت صورت آبی به خودش گرفته بود، حالا صورت هوایی به خودش گرفته است.

آن جایی که یک ماده چند تا صورت به خودش می‌گیرد، یا صورت‌ها محدود است، مثل آب انگور، که ماده‌ای است که می‌شود از آن شراب درست کرد، می‌شود از آن سرکه درست کرد، می‌شود از آن شیر درست کرد، آب انگور سه، چهار صورت به

خود می‌گیرد؛ ولی یک وقت نه، آن صورت‌ها غیر متناهی است، مثل هیولای اولی که ماده‌المواد است، و می‌تواند تمام صورت‌های نامتناهی و تحولات گوناگون عالم طبیعت را بپذیرد. پس ماده، یک وقت یک صورت به خود می‌گیرد، یک وقت چند تا صورت، چند تا صورت هم یک وقت متناهی است و یک وقت غیر متناهی. این‌ها مطلبی ندارد، و فقط اصطلاح است.

توضیح متن:

«(حامل قوه‌لشیء عنصره) و مادّته بالمعنی الأعمّ هاهنا حتّی یشمل موضوع العرض و متعلّق النفس»

آنچه حامل قوه‌لشیء است عنصر آن شیء است و ماده‌اش هم هست، این‌جا ماده به معنای اعم است، تا شامل بشود موضوع عرض و متعلق نفس را. هیولا و ماده، حامل قوه است، یعنی استعداد دارد برای این‌که مثلاً انسان بشود. این‌که گفت: «شامل بشود موضوع عرض و متعلق نفس را»، یعنی علاوه بر این‌که شامل می‌شود هیولا و ماده به معنای اخص را که قوامش به صورت است، شامل شود موضوع عرض را که قوامش به عرضش نیست بلکه عرض قوامش به آن است، و همچنین شامل شود متعلق نفس را که محل نفس نیست و نفس هم در آن حال نیست، پس ماده که می‌گوییم، یعنی آن‌که یک چیزی را قبول می‌کند، چه قوامش به آن چیز باشد و چه نباشد، به نحو تعلق باشد و یا به نحو حلول باشد.

«(بوحدّة) - شروع في تقسیم المادّة بأنّ العنصر إمّا أن یكون عنصراً للشیء بوحدّة -

(أو) لأجل (ضمّ ما یغایره)»

از این‌جا شروع در تقسیم ماده است به این بیان که: عنصر یا ماده یک چیز است به تنهایی، مثل لوح که گفتیم: ماده است برای خط، یا ماده یک چیز است همراه با یک

چیزی که مغایر آن است و به آن ضمیمه می‌شود، مثل سنگ که آن را با آجر و سیمان و گچ مخلوط می‌کنند تا خانه بشود.

«و (کلّ) واحد منهما إمّا (مع التّغيير ذاتاً أو صفةً)»

و هر یک از این ماده‌ها که یا به تنهایی ماده است یا همراه با چیز دیگر، یا با تغییر ذاتی یا عرضی است.

حالا که ماده می‌خواهد آن چیز را به خود بگیرد در این ماده یا باید یک تغییری پیدا بشود یا نه، و وقتی که تغییر می‌کند تغییر هم یک وقت ذاتاً هست، که ماده ذاتش تغییر می‌کند، مثل این که اصلاً جوهرش عوض می‌شود، یا نه صفتش عوض می‌شود، یعنی عرضش عوض می‌شود.

«و التّغيير إمّا أن يكون (زيادة)، أي بحسب الزيادة أو (نقصاناً)، أي بحسب النقصان»

و این تغییر یا به زیاد شدن است و یا بحسب نقصان است، که چیزی از آن کم می‌شود. تغییر دو جور است کم بشود تغییر است، مثل این که چوب را بخواهیم صندلی کنیم، باید یک مقداری از آن را بتراشیم و دور بریزیم.

«(أو لا)، مع التّغيير بأقسامه. (فاقتفه)»

یا بدون تغییر است به اقسام تغییر، یعنی هیچ یک از اقسام تغییر در ماده نیست، مثل لوح که چیزی روی آن می‌نویسیم، که لوح هیچ تغییر نمی‌کند و لذا اگر خطش را پاک کنی همان لوح و ماده دوباره هست.

«فاقتفه» یعنی پس این مطلب را دنبال کن، فعل امر از «اقتفی» «یقتفی» یعنی پیروی

کن. حالا می‌خواهیم برایت مثال بزنیم.

«فالواحد بلا تغییر كاللوح للكتابة»

ماده‌ای که به تنهایی ماده باشد و در پذیرفتن صورت تغییری در آن پیدا نشود،

مانند لوح است که رویش می‌نویسند.

«و مع التغير في ذاته زيادة جوهرية كالمني للحيوان، حيث يزيد عليه كمالات جوهرية حتى يبلغ إلى درجة الحيوان و إن كان مع انسلاخات صورية أيضاً»
و ماده‌ای که به تنهایی ماده باشد اما تغییر در ذاتش باشد، یعنی جوهر ذات زیاد بشود، مثل منی که حیوان می‌شود، که کمالات جوهریه آن زیاد می‌شود تا بشود حیوان، هرچند این که این ترقی و تکامل و زیاد شدن، با انسلاخاتی صوری^(۱) همراه بوده باشد، که یک صورت‌هایی از آن کنده شود.

اما اگر یادتان باشد جلوتر عرض کردم در حرکت جوهری، واقع مطلب این است که خلع و لبس نیست، لبس بعد لبس است، ولو به حسب ظاهر می‌گوییم: صورت منوی و صورت علقی از بین رفته، اما کمالش باقی است، یعنی کمال جلوتر باقی می‌ماند، یک کمالات دیگر هم رویش اضافه می‌شود.

«و نقصاناً جوهریاً كالخشب للسیر، فإنه ينقص بالنحت»

این «نقصاناً» عطف به آن «زیاده» در «زیاده جوهریه» است. یعنی و یا تغییر در ذات ماده به نقصان جوهری است، مثل چوب که اگر بخواهیم با آن تخت بسازیم به واسطه تراشیدن خیلی چوب‌ها کم می‌شود، مثلاً از ده کیلو چوب، پنج کیلو چوب باقی می‌ماند، باقی را دور می‌ریزند. این در صورتی است که تغییر جوهری باشد.

«و مع التغير في صفة زيادة كالشمعة للصنم»

و اگر تغییر در ماده، در عرض و صفت ماده و به نحو زیادی در صفت باشد، مانند موم که برای ساختن مجسمه به کار می‌رود. شمعه یعنی موم، وقتی که از موم مجسمه

۱- بعید نیست به قرینه «کمالات جوهریه» مراد از «انسلاخات صورية» در این جا انسلاخات ظاهری و عرضی باشد، یعنی این صورت‌های جوهری پی‌درپی که حاصل می‌شوند ذات آن‌ها معدوم نمی‌شوند، بلکه تعیین و امتیازشان منسلخ و زدوده می‌گردد. و بر فرض هم که مراد از «صورية» صورت جوهری باشد به قرینه «حيث يزيد عليه» مراد این است که صورت‌های جوهری پی‌درپی به لحاظ خصوصیت و امتیازی که دارند زدوده می‌شوند، نه این که به نحو خلع و لبس و کون و فساد، موجود و معدوم شوند. (اسدی)

می سازند جوهرش تغییر نمی‌کند، نه افزایش می‌یابد و نه کاسته می‌شود، اما عرضش مثل کم و کیفش تغییر می‌کند و افزایش می‌یابد، اندازه‌اش بیشتر می‌شود، کشدار می‌شود دراز و پهن می‌شود، پس جوهرش عوض نمی‌شود، و صفش عوض می‌شود. «و الصبِّي للرجل حيث يتغير العنصر فيهما في حاله لعروض الحركة له في أين أو كم أو غير ذلك»

و مانند پسر بچه که مرد می‌شود، که دیگر جوهر و ذاتش تغییر نمی‌یابد؛ چون بچه انسان انسان است، مرد هم که شد باز انسان است، اما کوچولو بود بزرگ شد، این جا باز عرضش تغییر می‌کند. عنصر در این دو مثال تغییر می‌کند در حالتش، «في حاله»، یعنی در عرضش، حال یعنی آن حالت و عرض، برای این که حرکت عارض بر عنصر می‌شود، حالا یا حرکت در مکان است، مثلاً این موم را که می‌آیید مجسمه می‌کنید، این یک ذره موم این جا بود، حالا جایش و مکانش عوض شد، یا در کم یعنی اندازه‌اش زیاد شد، «أو غير ذلك» مثل این که وضع و محاذاتش عوض می‌شود. این در صورتی است که عرضش زیاد بشود.

«و مع التغيير نقصاناً في صفته مثل الأبيض للأسود حيث يفقد منه صفة البياض»

و اگر تغییر در ماده، در عرض و صفت و به نحو کاهش در صفت باشد، مثل یک چیز سفید که سیاه می‌شود، این جا ماده در صفت و عرضش نقصان پیدا می‌کند. چرا؟ برای این که این جا سفیدی از بین رفته است. به این نکته توجه کنید، شما نگویید که سیاهی هم مانند سفیدی رنگی است که جایگزین سفیدی می‌شود، بنابراین در این مورد، صفت و عرض ماده کاهش نیافته بلکه بدل و جایگزین پیدا کرده است. این اشکال را نکنید؛ زیرا این ها سیاهی را رنگ نمی‌دانند، می‌گویند: سفیدی رنگ است، اما سیاهی بی‌رنگی است، اقسام رنگ‌ها را هم که می‌شمارند، اصول رنگ‌ها را هفت تا می‌شمرند، سیاه را نمی‌شمرند، سیاهی یعنی بی‌رنگی، پس اگر یک چیز سفید را سیاه

کردی، یعنی درحقیقت یک عرضی از آن گرفته‌ای، اما عرضی به آن نداده‌اید، این است که می‌گوید: مثل ابیض برای اسود که صفت بیاض از آن گرفته می‌شود، پس عرضش گرفته می‌شود. این‌ها تا به حال مربوط به آن جایی است که ماده به تنهایی ماده باشد، اما:

«و الذي بالانضمام بلا تغيير مثل الخشب و الحجارة للبيت»

آن ماده‌ای که با چیز دیگر ضمیمه بشود، یعنی ماده مرکب باشد و صورت به خود بگیرد، در آن هم باز همین فرض‌ها می‌آید، که ماده یا تغییر می‌کند یا نه، و در صورت تغییر، تغییر یا با زیاده است یا با نقیصه، یا در ذات است، یا در صفت و عرض. این است که می‌گوید: در فرضی که ماده مرکب باشد و به تنهایی قابل و ماده نباشد یا این که تغییری در ماده پیدا نمی‌شود، مثل چوب با سنگ برای ساختن اتاق، که در این مورد در ماده تغییر پیدا نمی‌شود، اتاق درست می‌شود اما چوب همان چوب است، سنگ هم همان سنگ است، چنین نیست که در آن‌ها تغییری پیدا بشود و لذا بعد ساختمان را می‌شود خراب کنیم و سنگ را یک جای دیگر ببریم و چوب را یک جای دیگر.

«و من هذا القبيل الأحاد للعدد و المقدمات لصورة القياس»

و از همین قبیل است واحدها برای پیدایش یک عدد، مثلاً با ده تا واحد عدد ده درست می‌شود، در این آحاد تغییر پیدا نمی‌شود، آن واحدها را پهلوی هم می‌گذاریم ده تا می‌شود، یا مثلاً مقدمات برای پیدایش صورت قیاس، صغرا و کبرا کنار هم قرار گرفته و قیاس درست می‌شود، مثل «العالم متغیر و کلّ متغیر حادث» که تغییر در صغرا و کبرا نیست، فقط این دو را به هم ضمیمه کردیم قیاس درست شد. مقدمات یعنی همان صغرا و کبرای قیاس. این در صورتی است که در ماده تغییر پیدا نشود.

«و مع التغيير كالأدوية للمعجون، فإنّها تستحيل حتىّ تصير معجوناً كذا في «الشفاء»»

و اگر ماده مرکب باشد و به تنهایی ماده نباشد و تغییر در آن پیدا شود، مانند ادویه

که از آن یک معجون درست می‌کنیم، این ادویه را باید تغییر هم بدهند تا معجون بشود، مثلاً فرض بگیرید، اگر بخواهیم از تخم گشنیز با مثلاً هلیله یک معجون درست کنیم، باید آن را نرم کنیم یک تغییراتی در آن بدهیم و بعد آن‌ها را به هم ضمیمه کنیم تا بشود معجون؛ معجون عبارت است از آن دارویی که از چند تا دارو درست شده است.

«فإنَّها تستحیلُ» صورت اول آن‌ها مستحیل و دگرگون می‌شود تا یک معجون بشود.

«كذا في «الشفاء»» این مثال‌هایی است که شیخ الرئیس در کتاب «شفاء» زده است.
«(و أيضاً إمّا واحد ما)، أي صورة (طبعه) و حلّ فيه»

و به هر تقدیر، آن صورتی که در ماده نقش می‌بندد و حلول می‌کند یا واحد است. این «ما» مای موصوله است یعنی صورت، صورتی که در ماده منطبع گردیده و طبعش شده است، اصلاً خود صورت را می‌گویند: طبیعت، آن صورتی که طبیعت این ماده شده است و حلول کرده در آن.

«أي يكون الشيء عنصراً لشيء واحد كهيولى كلّ فلك»

یعنی یک چیز، عنصر و ماده یک چیز است، مانند هیولا و ماده هر فلك، که فقط یک صورت می‌پذیرد. گفتیم: این حرف روی آن مبنا است که می‌گویند: رتق و فتق در عالم بالا محال است، بنابراین مثلاً عنصر و هیولای خورشید مخصوص خودش هست و دیگر نمی‌شود هیولای قمر بشود؛ و همچنین عنصر ماه اختصاص به خودش دارد و چیزی دیگر از آن درست نمی‌شود؛ لذا می‌گوید:

«بناءً على اختلافها بالنوع فهي لا يقبل إلا صورة فلكها خاصّة»

بنابر این که بگوییم: هیولای هر یک از افلاک با هیولای دیگر افلاک اختلاف نوعی دارند، بنابراین هیولای هر فلکی فقط صورت فلك خودش را قبول می‌کند، یعنی هر

کدام یک نوع مستقل هستند، شمس یک نوع است، قمر یک نوع است و قابل تغییر هم نیست.

«(أو جملة مع منتهی) كالعصير للخمر و الخلّ و الدبس و غیر ذلك»

این «أو جملة» عطف به آن «واحد» است. یعنی یا این ماده چند صورت را قبول می‌کند، آن وقت این چند صورت، یا نهایت و پایان دارد، یعنی چندتا بیشتر نیست، سه، چهار، پنج تا بیشتر نیست، مثل آب انگور، که شراب و سرکه و شیره می‌شود «و غیر ذلك» مثلاً سرکه شیره چند جور می‌شود از آن درست کرد.

«(أو جملة لا معه)، أي لا مع منتهی كالهیولی الأولى للكلّ»

یا این که چند صورت به خودش می‌گیرد ولی این صورت‌ها نهایت ندارد، ماده به طور بی‌پایان صورت به خودش می‌گیرد، مثل هیولای اولی که برای تمام این عالم طبیعت است، می‌گویند: یک هیولای اولی داریم که آن قوّة کلّ شیء است، بسایط، مثل عناصر اربعه: آب، خاک، آتش، هوا، و همچنین مرکبات مختلف، مثل جمادات و معادن و نباتات و حیوانات و انسان، این‌ها همه ماده و هیولای اولی‌اش یکی است؛ لذا صورت‌های آن قابل تبدّل هم هست، ما می‌بینیم عناصر تبدیل می‌شوند به معادن، معادن تبدیل می‌شوند به نباتات، نباتات تبدیل می‌شوند به حیوانات، حیوانات هم تبدیل می‌شوند به انسان؛ بنابراین، یک ماده است که در همه این‌ها محفوظ است؛ پس هیولای اولی صورت‌های نامتناهی به خودش می‌گیرد. خوب، این هم از اقسام ماده.

غررٌ في أحكام مشتركة بين العلل الأربع

أو ما هو البعيد و القريب	بسيطة أو ما له التركيب
أو ما هو الجزئي أو ذاتية	عمّة أو خصّة أو كليّة
بالقوة العلة مطلقاً دروا	أو عرضية كما بالفعل أو

(بسيطة) مفعول مقدّم لقولنا: «دروا»، و ما بعده معطوفات عليه (أو ما له التركيب) و تذكير الضمير هنا و فيما بعده مراعات للفظ «ما»، فالفاعل البسيط كالمبدأ الأوّل، و المركّب كعدّة رجال يحركون شيئاً و المادّة البسيطة كالهيلي، و المركّبة، كالعقاقير للترياق و الصورة البسيطة كصورة الماء و المركّبة كصورة البستان و الغاية البسيطة كالشبع للأكل، و المركّبة كالتجمل، و قتل القمل للبس الحرير.

(أو ما هو البعيد و القريب)، و الأمثلة واضحة (عمّة أو خصّة) فالفاعل العامّ ما ينفعل عنه كثير، كالنار المحرقة لأشياء و الخاصّ ما ينفعل عنه واحد، و قس عليه المادّة. و الصورة العامّة كصورة الكرسي مطلقاً و الخاصّة كصورة هذا الكرسي. و الغاية العامّة كإسهال الصفراء لشرب السكنجيين و لشرب البنفسج، و الخاصّة كلقاء زيد صديقه الخاصّ (أو كليّة أو ما هو الجزئي) فالفاعل الكلّي ما يكون غير موازٍ لما بإزائه من المعلول، بل أعمّ كالطبيب لهذا العلاج و الجزئي كهذا الطبيب لهذا العلاج، أو كالطبيب للعلاج، و قس عليه البواقي.

غررٌ في أحكام مشتركة بين العلل الأربعة

احكام مشترك بين علت‌های چهارگانه

این غرر دربارهٔ احکام مشترک بین چهار علت است، یعنی تقسیماتی هست که در هر چهار علت می‌آید؛ از جمله این که: علت یا بسیط است و یا مرکب، خوب در علل اربعه همین تقسیم می‌آید، علت فاعلی بسیط، مثل خدا، خدا علت فاعلی است بسیط هم هست و مرکب نیست؛ یک وقت علت فاعلی مرکب است، مثل این که ده تا آدم یک سنگ را بلند می‌کنند. بنابراین، یک وقت است که علت فاعلی بسیط است، یک وقت مرکب. علت مادی و صوری و غایی هم همین طور است، این‌ها را مثال می‌زند.

توضیح متن:

«(بسیطة) مفعول مقدم لقولنا: «دروا»، و ما بعده معطوفات علیه»

هر کدام از این چهار علت یا بسیط است یا مرکب. حاجی رحمته الله این جاد در آخر اشعارش می‌گوید: «دروا» یعنی فلاسفه دانسته‌اند. این «بسیطة» با آنچه که بر آن عطف می‌شود همگی مفعول مقدم آن «دروا» هستند.

«(أو ما له التركيب) و تذكير الضمير هنا و فيما بعده مراعات للفظ ما»

و یا علت چیزی است که برایش ترکیب است، یعنی علت مرکب است. بسیطةً به اعتبار لفظ «علت» مؤنث است، و «أو ما له التركيب» هم یعنی علت یک وقت بسیط است و یک وقت مرکب است؛ پس چرا می‌گویید: «ما له»؛ باید بگویید: «ما لها»، مرحوم حاجی می‌گوید: ضمیر «له» برمی‌گردد به «ما» و لفظ «ما» مذکر است، هرچند مراد از «ما» علت است و «علت» مؤنث لفظی است؛ پس تذكير ضمير

در این جا و در ما بعدش، یعنی هر جا که ضمیر مذکر می آوریم به لحاظ لفظ مای موصوله می باشد که مذکر است.

خوب حالا مثال هایش را برای ما بنویسید، چهار تا علت داریم، هر کدام یا بسیط و یا مرکب است، پس هشت مثال می خواهیم:

«فالفاعل البسيط كالمبدأ الأوّل»

پس علت و فاعل بسیط، مثل مبدأ اوّل تعالی، خداوند فاعل است و بسیط هم هست.

«و المركّب كعدّة رجال يحركون شيئاً»

و فاعل مرکب، مثل این که چند مرد یک سنگ را با هم حرکت دهند، این جا محرک که فاعل است مرکب است.

«و المادّة البسيطة كالهيوّلى»

و علت مادی بسیط، مثل هیولای اولی که بسیط است.

«و المركّبة كالعقاقير للترياق»

و ماده مرکبه، یعنی علت مادی مرکب، مانند عقاقیر برای پادزهر، عقاقیر جمع عُقَار است، عُقَار یعنی گیاهی که خاصیت دارویی دارد. آن وقت یک معجون که می خواهیم درست کنیم، عقاقیر را یعنی گیاهان دارویی را مخلوط می کنیم، این عقاقیر ماده است، ماده برای این که صورت معجونی خاصی به خودش بگیرد، از جمله معجون تریاق است، تریاق دارویی پادزهر، یعنی ضد زهر است، مثلاً مارکسی را نیش زده است، آن وقت تریاق برایش می آورند که زهر آن را بر طرف کند.

«و الصورة البسيطة كصورة الماء»

و علت صوری بسیط، مثل صورت آب، حکمای طبیعی قدیم آب را بسیط می دانستند، بنابراین صورت آبی صورت بسیط است، ولی حالا می گویند: آب مرکب از اکسیژن و هیدروژن است.

«و المركبة كصورة البستان»

و علت صوری مرکب، مانند صورت باغ که یک صورت مرکبی است؛ برای این که باغ عبارت است از: درخت و دیوار و نهر، و همه این صورت‌ها اسمش باغ می‌شود.

«و الغاية البسيطة كالشبع للأكل»

و علت غایی بسیط، مثل سیر شدن که غایت برای خوردن است.

«و المركبة كالتجمل و قتل القمل للبس الحرير»

و علت غایی مرکب، مثل این که لباس ابریشمی می‌پوشند، به دو جهت: یکی این که زیبا است و یکی هم این که جلوی شپش را بگیرد. می‌دانید که برای مرد جایز نیست لباس حریر، مگر این که قمل باشد، یکی از اصحاب پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قمل بود، یعنی بدنش شپش می‌گرفت، آن حضرت به او اجازه دادند که لباس ابریشمی بپوشد، چون ابریشم لیز است و شپش‌ها از آن می‌افتند.^(۱) تا این جا بسیط و مرکب بودن علل اربع را مثال زد، حالا تقسیم دیگر آن‌ها را بیان می‌کند.

«(أو ما هو البعيد و القريب) و الأمثلة واضحة»

و همچنین علت یا بعید است، یا قریب. و مثال‌های آن هم واضح است. مثال‌هایش را این جا نزده است؛ اما مثال فاعل قریب و بعید: مثلاً شما با حرکت ارادی از این جا حرکت می‌کنید می‌روید به مرکز شهر، این حرکت شما علت قریبش همان قوه‌ای است که در عضلات شما هست که پاهایتان را به حرکت در می‌آورد، و علت ابعاد و بعیدش همان تصوّر و تصدیق به فایده و شوق مؤکد و اراده هستند، جلوتر گفتیم: این‌ها همه علل و در طول هم‌اند، شما هر کاری را اراده می‌کنید که انجام بدهید، اول آن را تصور می‌کنید، بعد تصدیق به فایده آن می‌کنید، بعد شوق مؤکد به آن

۱- وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۳۷۲، حدیث ۴.

پیدا می‌شود، بعد درباره آن تصمیم می‌گیرید، بعد نوبت می‌رسد به این‌که عضلات شما حرکت کند، این قوه و نیرویی که در عضله هست علت قریبه برای حرکت است. اما مثال غایت قریب و بعید: فرض بگیرید که شما نان می‌خورید برای این‌که سیر بشوید، سیر بشوید برای این‌که نیرو داشته باشید مطالعه کنید، مطالعه برای این‌که رضای خدا به دست بیاید، بعد بروید بهشت، این‌ها همه غایت است، منتها در طول هم است، غایت قریب غذا خوردن این است که سیر بشوید، اما بعد از آن غایت بعید است، غایت الغایه است.

و همین‌طور ماده قریب و ماده بعید داریم، مثلاً نطفه برای انسانیت ماده بعید است، اما جنین ماده قریب است، یعنی نطفه خیلی فاصله دارد تا انسانیت، اما جنین نزدیک‌تر به انسانیت است.

و همین‌طور است صورت قریب و صورت بعید، مثلاً نطفه، اول صورت جنینی پیدا می‌کند، بعد از صورت جنینی صورت انسانی به خودش می‌گیرد.

«(عمّة أو خصّة) فالفاعل العامّ ما ینفعل عنه کثیر، کالنار المحرقة لأشياء»

باز می‌گوید: علت یک وقت علت عام است، یک وقت علت خاص است، پس فاعل عام آن چیزی است که اشیای زیادی از آن منفعل می‌شوند و اثر می‌پذیرند، مانند آتشی که چندین چیز را می‌سوزاند.

«و الخاصّ ما ینفعل عنه واحد، و قس علیه المادّة»

و اما فاعل خاص آن است که یک چیز از آن منفعل شده و اثر بپذیرد، مثل این‌که آتش فقط این فرش را بسوزاند.

و ماده عام و خاص را هم بر فاعل عام و خاص قیاس کن، ماده عام، مثل هیولای اولی که هر صورتی به خودش می‌گیرد، ماده خاص، مثل بدن انسان که فقط صورت انسانی یعنی نفس ناطقه را به خودش می‌گیرد.

«و الصورة العامّة كصورة الكرسي مطلقاً و الخاصّة كصورة هذا الكرسي»
برای ماده مثال نزده است، فقط گفت: «قس علیه»، اما برای صورت مثال می‌زند.
صورت عامّه، مثل صورت صندلی به طور مطلق، که یک صورت کلی است و
می‌تواند گونه‌های مختلف داشته باشد، صورت خاصه، مثل صورت این صندلی، که
یک صورت خاص است.

«و الغاية العامّة كإسهال الصفراء لشرب السکنجبین و لشرب البنفسج»
و غایت عام، مانند اسهال صفرا که غایت است برای نوشیدن سنکجبین یا بنفشه که
این‌ها به طور کلی اسهال صفرا به دنبال دارد و صفرا را از بدن بیرون می‌کند؛ چون
خنک است. مولوی در دفتر اول مثنوی می‌گوید:

از قضا سرکنگبین صفرا فزود روغن بادام خشکی می‌نمود^(۱)
«و الخاصّة كلقاء زيد صديقه الخاصّ»

و غایت خاص، مثل این‌که زید حرکت می‌کند تا رفیق ویژه خود را ببیند، این یک
غایت خاصه است.

«(أو کلیّة أو ما هو الجزئی)»

تقسیم دیگر این‌که: علت یا کلی است یا جزئی.

این کلی و جزئی این‌جا یک اصطلاح تازه‌ای است، کلی و جزئی با عام و خاص
فرقش این است که: عام و خاص همین‌طور که گفتیم، مثلاً کلی سنکجبین مسهل
صفرا است، حالا این هر سنکجبینی را می‌گیرد. اما خاصش، مثل این‌که این سنکجبین
مسهل این صفرا است، اما کلی و جزئی که این‌جا می‌گوید یک اصطلاح خاصی است
و آن این است که: یک وقت است که علت با معلول موازی است، یک وقت است که
موازی نیست، یعنی در کلیت و جزئیت یک وقت با هم موازی هستند و یک وقت

۱- مثنوی معنوی، ص ۷، دفتر اول، بیت ۵۳.

موازی نیستند؛ چطور؟ مثلاً، اگر گفتیم که: دکتر، زید را می‌تواند معالجه کند، به طور کلی هر دکتری می‌تواند زید را معالجه کند، خوب دکترها عمرو را هم می‌توانند معالجه کنند، بکر را هم می‌توانند معالجه کنند، این را می‌گویند: کلی، کلی دکتر می‌تواند زید را معالجه کند، این جا یک معلول خاص است، اما دکتر کلی است، اما یک وقت می‌گوییم: دکترها مریض‌ها را معالجه می‌کنند، این را می‌گویند: جزئی، با این که این کلی است، اما چون موازی هستند، یعنی همه دکترها همه مریض‌ها را معالجه می‌کنند، از باب این که علت و معلول، دکتر و درمان بیمار، هماهنگ با هم است، یعنی اگر او کلی است، این هم کلی است، این را می‌گویند: جزئی، اما اگر در کلی و جزئی بودن با هم فرق دارند، علت کلی است و معلول جزئی، به این می‌گویند: کلی. پس کلی این جا یعنی آن علتی که با معلول موازی نیست، اما جزئی یعنی آن علتی که با معلول هماهنگ است.

«فالفاعل الكلّي ما يكون غير موازٍ لما بإزائه من المعلول، بل أعمّ كالطبيب لهذا

العلاج»

پس فاعل کلی آن است که موازی و هم‌تراز نیست با آن چیزی که به‌ازای آن است که عبارت از معلول باشد، بلکه اعم است از معلول، مثل طبیب نسبت به این معالجه خاص، در صورتی که طبیب علاج دیگر هم می‌تواند بکند. این را می‌گوییم: کلی، لذا اگر شما بگویید: دکتر این را معالجه می‌کند، ما در جواب می‌گوییم: جای دیگر هم می‌تواند معالجه کند؛ پس همین که جای دیگر هم می‌تواند معالجه کند، معلوم می‌شود که کلی است.

«و الجزئي كهذا الطبيب لهذا العلاج أو كالطبيب للعلاج»

و اما جزئی، مثل این طبیب برای این علاج، یا طبیب به‌طور کلی برای علاج به‌طور کلی، این را هم باز تعبیر به جزئی می‌کنند، چرا؟ برای این که علت با معلول موازی

است، یعنی هر دو هماهنگ است، پس کلی آن است که موازی نباشد، یعنی علت عام باشد و معلول خاص، اما جزئی آن است که هر دو خاص و یا هر دو عام و هماهنگ است. این مثال فاعلش بود.

«و قس علیه البواقي»

غایت هم همین طور، از مثال‌های سابق مثال‌هایش را می‌توانیم در آوریم. این هم یک نحوه تقسیم که تقسیم کلی و جزئی بود.

پس تا این جا خواندیم که: علل اربع یا بسیط هستند و یا مرکب، این یک تقسیم، تقسیم دیگر این بود که یا عام هستند، و یا خاص، تقسیم دیگر این بود که یا قریب هستند و یا بعید، تقسیم دیگر این بود که یا کلی هستند و یا جزئی. حالا تقسیم دیگر که برایمان مانده است این است که: علت یا ذاتی و یا عرضی است. این تقسیم باشد برای جلسه آینده.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس صد و ششم ﴾

(أو ذاتية أو عرضية) فالفاعل بالذات هو الذي لذاته يكون مبدأً للفعل، و الفاعل بالعرض مثل السقمونيا للتبريد، مع كونه حارّاً بالطبع فإنّ فعله بالذات إزالة الصفراء، و إذا زالت الصفراء حصلت البرودة، فتضاف إليه - و ذكروا للفاعل بالعرض أقساماً، و إن شئت فارجع إلى كتبهم - و المادّة بالذات ما يقبل شيئاً بذاته و بالعرض، مثل أن يؤخذ القابل مع ضدّ المقبول، فيجعل مادّة له مثل الماء للهواء، و النطفة للإنسان، فإنّ الصورة المائية أو النطفية ضدّ للمقبول، و لابدّ أن يبطل عن المادّة و الصورة بالذات، كشكل الكرسي و بالعرض كالسواد و البياض له، و الغاية بالذات كالصحّة للدواء و ما بالعرض أصنافه كثيرة مذكورة في كتبهم، (كما بالفعل أو بالقوّة)، و الأمثلة واضحة، (العلة مطلقاً) آية من الأربع كانت (دروا).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

دنبالۀ بحث از احکام مشترک علت‌ها

بحث در احکام مشترکه بین علل چهارگانه بود، یکی از آن احکام، تقسیماتی است که همه آن‌ها دارند و برخی از آن‌ها گذشت، تقسیم اول این بود که این علت‌ها یا بسیط هستند و یا مرکب، تقسیم دوم این بود که یا قریب هستند و یا بعید، تقسیم سوم این بود که یا عام هستند و یا خاص، تقسیم چهارم این بود که یا کلی هستند و یا جزئی. این‌ها هر کدام تقسیماتی بود که گذشت.

تقسیم دیگری که برای علل اربع هست این‌که: یا ذاتی‌اند، یا عرضی؛ عرضی یعنی به تبع، هرچند عرفاً هم فاعل، ذاتی باشد، اما به دقت فاعل تبعی است، مثلاً یک نفر کشاورز باغی درست می‌کند یا گندم می‌کارد، چیزهایی را که منظورش است کشت می‌کند، خوب او نسبت به این‌ها فاعل بالذات و بالأصله است، گندم را روی زمین می‌پاشد و به آن آب هم می‌دهد، آن وقت در ضمن که آب می‌دهد علف‌های هرز هم آب می‌خورند، این‌ها نیز نموشان به واسطه همین کشاورز است، اما کشاورز نسبت به آن‌ها ساقی بالعرض است، قصدش این است که گندم‌ها را آب بدهد، ولی این علف‌ها هم قطعاً آب داده شده است. پس اگر فاعل کار خودش را انجام دهد، آن وقت به تبع کار آن، کارهایی دیگر هم واقع شود، فاعل نسبت به این کارها فاعل بالعرض است؛ لذا به کشاورز می‌توانیم بگوییم: بالأخره شما آب به علف‌های هرز هم دادید تا بزرگ شده‌اند، اگر آب نمی‌دادید که بزرگ نمی‌شدند. این قسم در عرف مثال زیاد دارد.

مرحوم صدرالمآلهین در «اسفار» فاعل بالعرض را پنج قسم کرده است که این‌جا هم مرحوم حاجی به آن اشاره می‌کند. مرحوم حاجی برای فاعل بالعرض مثال

می‌زنند به سقمونیا که یک گیاهی است که شیر زیاد دارد و روی زمین پهن می‌شود، آن وقت آن مرکزش که ریشه‌اش باشد، زخیم می‌شود و شیر هم دارد، در طب خاصیت زیادی برای آن ذکر می‌کنند، خیلی گرم و گرمی‌زا و مسهل صفر است، خنک‌کننده نیست، حرارت بدن بیشتر مال سودا و صفر است؛ وقتی که سقمونیا صفر را از بین برد، به تبع آن، مزاج برودت و خنکی پیدا می‌کند؛ حالا اگر یک کسی گفت: برای برودت سقمونیا بخور، سقمونیا که ذاتاً مبرّد و خنک‌کننده مزاج نیست، بلکه ذاتاً صفر را از بین می‌برد، ولی برودت و خنکی هم به تبع آن حاصل می‌شود؛ یا مثلاً می‌گویند: حکومت، فلانی را آیت‌الله کرد تا مقام او را بالا ببرد، ولی این سبب آبرو ریزی او می‌شود، حکومت در این جا نسبت به آبرو ریزی فاعل بالعرض است، یا حکومت، یک آقای را بازداشت کرد، بعد همین سبب شد که این آقا شخصیتی بشود، این جا حکومت که این آقا را بازداشت می‌کند، می‌خواهد او را از بین ببرد، اما بازداشت او سبب می‌شود که شهرت پیدا کند، آن وقت می‌گویند: بله حکومت او را مشهور کرد؛ خوب، حکومت که نمی‌خواهد او را مشهور کند، حکومت زندانش کرد، به او توهین کرد، اما شهرت به تبع آن حاصل شد.

پس فاعل بالذات کار خودش را که انجام می‌دهد چه بسا به تبعش یک چیزهایی مرتب می‌شود که نسبت به آن‌ها فاعل بالعرض می‌شود. دیگر علت‌ها هم همین‌طور است.

توضیح متن:

«(أَوْ ذَاتِيَّةٌ أَوْ عَرْضِيَّةٌ) فَالْفَاعِلُ بِالذَّاتِ هُوَ الَّذِي لِدَاةِ يَكُونُ مَبْدَأً لِلْفِعْلِ وَالْفَاعِلُ بِالْعَرْضِ مِثْلُ السَّقْمُونِيَا لِلتَّبْرِيدِ، مَعَ كَوْنِهِ حَارًّا بِالطَّبْعِ، فَإِنَّ فِعْلَهُ بِالذَّاتِ إِزَالَةُ الصَّفْرَاءِ وَإِذَا زَالَتِ الصَّفْرَاءُ حَصَلَتِ الْبُرُودَةُ فَتُضَافُ إِلَيْهِ»
همه این اقسامی را که ذکر کردیم: منصوب هستند تا مفعول باشند برای آن «دروا» که در آخر شعر می‌آید.

خوب، تقسیم دیگر این‌که: علت یا ذاتی است یا عرضی. علل چهارگانه را یکی یکی مثال می‌زند، پس فاعل بالذات آن چیزی است که ذاتاً مبدأ فعل باشد و فاعل بالعرض آن چیزی است که بالعرض فاعل است، مثلاً کشاورز فاعل بالذات است برای گندم که کاشته و آب داده است، یا درخت را کشاورز کاشته و آب داده است، آن وقت همین کشاورز نسبت به علف هرزها می‌شود ساقی و فاعل بالعرض، مثال‌های دیگر هم دارد، مثل سقمونیا برای خنک کردن با این‌که سقمونیا طبعاً حار است، پس کار سقمونیا بالذات این است که صفرا را از بین می‌برد و مسهل صفرا است، ولی وقتی که صفرا بر طرف شد قهراً برودت حاصل می‌شود، پس به همین جهت برودت را به سقمونیا نسبت می‌دهند؛ پس فاعلیت سقمونیا برای تبرید، یعنی برای خنک کردن مزاج، بالعرض است.

«و ذکرُوا للفاعل بالعرض أقساماً و إن شئت فارجع إلی کتبهم»

و فلاسفه برای فاعل بالعرض اقسامی ذکر کرده‌اند، و اگر خواستی به کتب آن‌ها مراجعه کن.

مرحوم آخوند ملاصدرا در کتاب «اسفار»،^(۱) برای آن پنج قسم ذکر کرده است که بازگشت همه‌اش به همین است که فاعل مستقیماً کاری را انجام می‌دهد و به تبع آن کار دیگری رخ می‌دهد. یکی از مثال‌هایی که آخوند ملاصدرا می‌زند، این است که: فرض بگیرید یک ساختمانی موجود است، بعد یک کسی پایه آن را می‌کشد و ساختمان خراب می‌شود، بعد می‌گویند: فلانی ساختمان ما را خراب کرد، در صورتی که او کلنگ نیاورد تا خراب کند، او فقط پایه را کشید، پایه را که کشید، طاق به تبع افتاد، یا فرض بگیرید یک کسی در یک اتاقی است، کسی دیگر می‌آید درب اتاق را می‌بندد، بعد او از گرسنگی می‌میرد، خوب، کاری که این انجام داد، درب اتاق را بست، او را که نکشت، بعد می‌گویند: این او را کشت، این نسبت به کشتن او فاعل

۱- الحکمة المتعالیة، ج ۲، ص ۱۹۲.

بالعرض است، هرچند عرفاً صدق قتل هم بکند، اما حقیقتاً این فقط درب اتاق را بسته ولی به تبع آن او از گرسنگی مُرد.
«و المادّة بالذات ما يقبل شيئاً بذاته»

و ماده بالذات آن چیزی است که به ذات خود چیزی را قبول می‌کند.
پس ماده هم یک وقت ماده بالذات است، یک وقت ماده بالعرض. مراد از ماده همان هیولایی است که صورت‌های مختلف را قبول می‌کند، همیشه قابل با مقبول با هم جمع می‌شوند، یعنی ماده است که یک وقت مثلاً صورت نطفه به خودش می‌گیرد، بعد در اثر حرکت جوهری صورت نطفه‌ای تبدیل به صورت علقه‌ای می‌شود، بعد از آن هم تبدیل به صورت مضغه‌ای می‌گردد، تا آن وقت که انسان کامل می‌شود، در همه مراحل قابل وجود دارد، قابل یعنی همان ماده‌ای که در اثر حرکت جوهری صور مختلفه می‌پذیرد؛ پس ماده که قابل است همیشه با مقبول جمع می‌شود، اما صورت با صورت جمع نمی‌شود، بالأخره حدّ نطفه‌ای از بین می‌رود و حدّ علقه‌ای می‌آید؛ پس این جا صورت نطفه‌ای قابل صورت علقه‌ای نیست، آن ماده‌ای که یک وقت با صورت نطفه‌ای است، بعد با صورت علقه‌ای است، بعد با صورت مضغه‌ای، همان ماده قابل است که این صورت‌ها را به خود می‌پذیرد.

حالا اگر ما گفتیم: نطفه ماده علقه است یا نطفه ماده انسان است، این یک نحو مسامحه است؛ برای این که نطفه هم ماده دارد و هم صورت، آن چیزی که قابلیت بالذات دارد و ذاتاً پذیرش این صورت‌های مختلف را دارد، آن ماده و هیولایی است که در همه حالات محفوظ است، ولی صور نطفه و علقه قابل بالعرض هستند، از این باب که ماده نطفه با صورت نطفه با هم متحد است، ما مسامحتاً می‌گوییم: نطفه قابل صورت انسانی است، در حالی که صورت نطفه حقیقتاً و ذاتاً قابل نیست؛ برای این که قابل باید با مقبول با هم جمع باشند، در حالی که ما می‌گوییم: صورت نطفه‌ای می‌رود و علقه‌ای می‌آید، علقه‌ای می‌رود مضغه‌ای می‌آید.

پس اسناد قابلیت به ماده بالذات و به صورت بالعرض است.^(۱)
 پس ماده بالذات آن است که «يقبل شيئاً بذاته» که همان هیولا است.
 «و بالعرض مثل أن يؤخذ القابل مع ضدّ المقبول، فيجعل مادّة له مثل الماء للهواء و النطفة للإنسان، فإنّ الصورة المائيّة أو النطفية ضدّ للمقبول و لا بدّ أن يبطل عن المادّة»
 و ماده بالعرض آن است که قابل که ماده باشد را با ضدّ مقبول در نظر می‌گیرند و این دو را ماده برای آن مقبول قرار دهند، این جا دو تا مثال می‌زند: یکی مثل آب برای هوا، و دیگری نطفه برای انسان؛ مقبول در مثال نطفه، آن صورت انسانی است که بعد می‌آید، ضدّش صورت نطفه است، شما می‌گویید: نطفه با ماده‌اش قابل انسانیت شده است، با این که ما می‌دانیم آن صورت نطفه که ضد است باید از ماده باطل بشود.
 در مثال آب و هوا نیز، آن ماده است که یک وقت به صورت آب است، یک وقت به صورت هوا، وقتی که می‌شود هوا، آن صورت آبی‌اش از بین می‌رود و ماده در دو حالت محفوظ و حافظ این همانی است و صورت‌ها متوارد بر آن است؛ پس در این جا آب ماده بالعرض است و ماده بالذات خود ماده‌ای است که صورت‌های گوناگون را قبول می‌کند.

«و الصورة بالذات كشكل الكرسي و بالعرض كالسواد و البياض له»

صورت بالذات مانند شکل صندلی است و صورت بالعرض مانند رنگ سیاهی و سفیدی است که صندلی دارد؛ مثلاً با چوب صندلی می‌سازید، صورت بالذات همان شکلی است که به چوب داده‌اید، اما مثلاً سفیدش می‌کنید، یا چوبش را می‌تراشید، براق‌تر می‌شود آن سفیدی و براقیت دیگر صورت بالعرض است.

«و الغاية بالذات كالصحة للدواء و ما بالعرض أصنافه كثيرة مذكرة في كتبهم»

و غایت بالذات مانند سلامتی برای دارو؛ چون دارو می‌خورم صحیح و سالم

۱- با پذیرش حرکت جوهری و این که پیدایش صور گوناگون به نحو لبس بعد از لبس است، نه به نحو خلع و لبس، اسناد قابلیت به هر صورتی نسبت به صورت پس از خود نه تنها اسناد مجازی و بالعرض نیست، بلکه اسنادی متعیّن و حقیقی و گریزناپذیر است، به ویژه اگر ترکیب ماده و صورت را ترکیب اتحادی بدانیم. (اسدی)

بشوم، و غایت بالعرض مثال‌های آن زیاد است که در کتب مربوطه ذکر شده است، مثلاً انسان دارو را می‌خورد، برای این که صحیح و سالم بشود، خوب این غایت بالذاتش است، بعد یک آثار دیگری هم بر آن مرتب می‌شود؛ یا مثلاً غایت بالذات برای کشاورز این است که در باغ مثلاً زردآلو در بیاید، اما علف هرزه هم در می‌آورد، این‌ها غایت بالعرض است.

«(کما بالفعل أو بالقوة) و الأمثلة واضحة»

تقسیم دیگر برای علل اربع این است، که یا بالفعل و یا بالقوه می‌باشند، این هم باز مثالش واضح است، فاعل بالقوه مثل این که بگوییم: این آقا نجار است، یعنی قوه نجاری دارد، این آقا دکتر است، یعنی استعداد دکتری دارد، اما حالا مشغول دکتری نیست، فاعل بالفعل آن است که دکتر دارد دکتری‌اش را می‌کند، یا مثلاً این آقا مدرس است، مدرس بالقوه یعنی کار تدریس از او برمی‌آید، بالفعلش این است که همین حالا مشغول درس گفتن است. صورت هم همین‌طور است، یک وقت صورت بالفعل است، مثل این که این بدن الآن دارای صورت انسانی است، بالقوه مثل نطفه که صورت انسانی را بالقوه دارد، غایت بالفعل آن است که همین حالا بر فعل مرتب است، مثل کشاورز درخت را کاشته، زردآلو بچیند، الآن دارد زردآلوها را می‌چیند، این غایت بالفعل است، غایت بالقوه این است که بعد از این زردآلو می‌دهد و زردآلو دستش می‌آید. خلاصه: علت به بسیط و مرکب، بعید و قریب، عام و خاص، کلی و جزئی، عرضی و ذاتی، قوه و فعل تقسیم می‌شود.

«(العلّة مطلقاً) آية من الأربع كانت (دروا)»

علت مطلقاً، یعنی هر کدام از علل اربعه که باشد، این اقسام را برایش دانسته‌اند. در بعضی از نسخه‌ها این جا یک ویرگول بین «الأربع» و «كانت» گذاشته است که درست نیست؛ بایستی ویرگول را بعد از «كانت» گذاشته باشد. «العلّة» مفعول اول برای «دروا» و «بسیطة» و آنچه بر آن عطف شده است مفعول دوم آن می‌باشد.

غررٌ في بعض أحكام العلة الجسمانية

قد انتهى تأثير ذات مَدَّة في مَدَّة و عدَّة و شدَّة
و ليست أيضاً أثرت إلا بأن منفعل منها بوضع اقترن

(قد انتهى تأثير ذات مَدَّة) أي علةٌ صاحبة مادة (في مَدَّة) أي زمان التأثير،
(و عدَّة) أي عدد التأثير (و شدَّة) أي شدَّة التأثير.

(و ليست أيضاً) أي كما أن العلة الجسمانية والقوى الجسمانية متناهية
التأثير كذلك ليست (أثرت إلا بأن منفعل) أي منفعلاً (منها بوضع) خاص
(اقترن). فالقوة النارية لا تؤثر في ماء القدر أينما وقعت، بل إذا حصل بينهما
وضع خاص و محاذاة خاصة. و الشمس لا تضيء الأرض كيفما تحققت، بل
بمقابلة خاصة أو ما في حكمها.

و لم نشر إلى دليل المسألتين مع طول ذيله في الأولى، إذ بمقتضى ثبوت
الحركة الجوهرية في القوى و الطباع كل قوة تنحل إلى قوى، كل واحدة منها
محفوفة بالعدمين محدودة ذاتاً و أثراً. و اشتراط الوضع أيضاً سهل النيل بعد
تصوّر أن احتياج القوة إلى المادة في الوجود يستلزم احتياجها إليها في الإيجاد
و لتفرّع الإيجاد على الوجود و الاحتياج إلى المادة في الإيجاد ليحصل بها للقوة
وضع، مع منفعلاً و إلا لم تكن محتاجة إلى المادة في الإيجاد، فلم تكن
محتاجة إليها في الوجود، لأن الغني في الفعل غني في الذات، فلزم كونها
مفارقة. و قد فرضناها ذات المادة، هذا خلف. فنفس تصوّر أن القوة جسمانية و
ذات مادة أدتنا إلى المطلوب.

غررٌ في بعض أحكام العلة الجسمانية

ویژگی های علت جسمانی

مرحوم حاجی در این غرر دو حکم را درباره علت مادی ذکر می کند: یکی این که می گوید: علت مادی، تأثیر گذاری و فاعلیتش متناهی است، البته فاعلیت مادی، فاعلیت کامل نیست؛ برای این که فاعل طبیعی است، فاعل الهی نیست؛ ما جلوتر گفتیم: یک فاعل الهی داریم، یک فاعل طبیعی، فاعل الهی آن است که شیء را از کتم عدم به عرصه وجود بیاورد، فاعلیت مادی همان تحریک است و فاعل مادی در حقیقت فاعل حرکت است. حالا این دو حکمی که در این غرر می خواهیم بگوییم، یکی این است که فاعل مادی، متناهی است، اصلاً ماده از نظر زمان و مکان و مانند این ها محدود است، یک وجود غیر متناهی نیست، بنابراین فاعلیتش و تأثیرش نیز از نظر مدت و از نظر عدد و از نظر شدت، متناهی است.

حکم دومی که برای علت مادی ذکر می کند، این است که علت مادی در تأثیر و فاعلیت خود احتیاج به وضع و محاذات دارد، به خلاف موجود مجرد تام، موجود مجرد تام، که اصلاً مکان ندارد، مثل خداوند یا موجودات عالم عقول، در تأثیر و فاعلیت خود وضع و محاذات نمی خواهند، یعنی چنین نیست که خداوند وقتی می خواهد این عالم را ایجاد کند، اول باید بیاید پهلوی عالم تا این عالم را ایجاد بکند، به محض اراده حق تعالی همه نظام وجود محقق می شود و همچنین عقل اول اگر مؤثر است، به همان اراده اش معلولش ایجاد می شود، مثل تصوره های ذهنی خودمان، شما تا اراده کنی الآن در ذهنت یک کوه طلا ایجاد می کنی، شما با کوه طلای ذهنی وضع و

محاذاتی نداری، که بیایی پهلوی کوه طلا، تا کوه طلا ایجاد کنی، نه، همین طور چشمت را روی هم گذاشته‌ای کوه طلا را ایجاد و تصور می‌کنی؛ پس فاعل و علت مجرد لازم نیست با معلولش وضع و محاذات پیدا بکند.

اما فاعل مادی که درحقیقت فاعل حرکت است در فاعلیت خود باید با آن چیزی که قابل حرکت است، یک وضع و محاذاتی پیدا کند، مثلاً آتش سوزاننده است، اما تا پهلوی قالی نباشد قالی را نمی‌سوزاند، وقتی که با آن مقرون شد آن وقت می‌سوزاند، در عالم طبیعت، خورشید بسیار بزرگ است ولی با این حال وقتی که می‌خواهد نور بدهد بایستی مواجه با اشیا بشود تا نور به اشیا بدهد، در شب خورشید به ما نور نمی‌دهد، چرا؟ برای این که مواجه و محاذی با ما نیست.

پس در فاعلیت مادی باید وضع و محاذات باشد، یا شبیه وضع و محاذات باشد، شبیهش مثل این که خورشید با ماه یک وضع و محاذات خاصی پیدا می‌کند، مقابله پیدا می‌کند و نورش در ماه انعکاس می‌یابد، بعد ماه با ما مقابله پیدا می‌کند و نورش به ما می‌تابد، پس در هر صورت چنین نیست که خورشید بدون وضع و محاذات به ما نور بدهد. خوب می‌گویید: ما این دو ادعا را کردیم: یکی این که فاعل مادی در علیت و تأثیر خود، به حسب زمان و عدد و شدت متناهی است. دوّم این که فاعلیتش احتیاج به وضع و محاذات خاصی دارد و به طور مطلق مؤثر نیست؛ در فلسفه هم این دو مسأله خیلی جاها مورد توجه است.

ایشان می‌گویند: ما دلیل بر این دو مسأله را ذکر نکردیم، و تقریباً می‌خواهد بگوید: این مطلب واضح و بدیهی است و دلیل نمی‌خواهد و به صرف تصور موضوع و محمول آن روشن است، اگر دلیل مفصل بر آن می‌خواهید، باید به کتاب دیگر مراجعه کنید.

اما مطلب اوّل که گفتیم: موجود مادی در فاعلیت متناهی التأثیر است، دیگران

برای این مطلب زیاد ادله آورده‌اند، اما ما یک راه باریک برای آن به شما نشان می‌دهیم که خیلی آسان است و آن این‌که: ما در جای خودش قائل به حرکت جوهریه شده و گفته‌ایم: عالم ماده آن به آن در تبدل است، و بنابراین دست روی هر مرتبه‌ای از آن بگذاریم، محفوف به دو عدم سابق و لاحق است، و لذا متناهی است؛ بنابراین وقتی چیزی متناهی است، تأثیرش هم متناهی است؛ چون ایجاد و تأثیرگذاری فرع وجود است، پس چیزی که وجودش محدود است ایجاد و تأثیرش هم محدود است.

وجود حق تعالی یک وجود غیر متناهی و ثابت است، موجودات عالم عقول هم که ظلّ حق تعالی است آن‌ها هم حرکت ندارند، اما ماده و موجودات مادی که پست‌ترین مرحله عالم وجود هستند، چون وجودش ضعیف است متزلزل بین وجود و عدم است و دائماً موجود و معدوم می‌شود، این تزلزل و سیلان همان حرکت است، حرکت، درحقیقت انوجاد و شدن است، ثبات و قرار نیست؛ بنابراین، وجود مادی خودش پایش به جایی بند نیست، تا چه برسد به این‌که اثرش غیر متناهی باشد. تا قبل از مرحوم صدرالمتألهین می‌گفتند: حرکت تنها در چهار مقوله عرضی: کمّ و کیف و وضع و این است نه در مقوله جوهر و ذات، ولی مرحوم صدرالمتألهین می‌گوید: اصلاً جوهر و ذات اگر حرکت و تکامل پیدا نکند، اعراضش هم عوض نمی‌شود، اصلاً کمّ و کیف و وضع و این و دیگر اعراض درحقیقت شؤونات و مراتب جوهر هستند، حالا می‌گویند: بود و نمود؛ بود شیء همان جوهرش و نمودش همان اعراضش می‌باشد، و نمود تابع بود است، تا بود تکامل پیدا نکند، نمود تکامل پیدا نمی‌کند.

توضیح متن:

«(قد انتهى تأثير ذات مدّة) أي علّة صاحبة مادّة (في مدّة) أي زمان التأثير»

تأثیر فاعل مادی و علتی که دارای ماده است، به حسب مدت و زمانی که اثر می‌گذارد، محدود است. اولی را «مَدَّة» به فتح میم بخوانید، دوّمی را «مُدَّة» به ضم میم، مَدَّة مخفّف ماده است که برای ضرورت شعر مَدَّه گفته شده است. مثلاً این آتش فاعلیت دارد، خوب مگر این آتش تا چند وقت می‌ماند؟ بالأخره تمام می‌شود، پس فاعلیت متناهی است.

«(و عدّة) أي عدد التأثير (و شدّة) أي شدّة التأثير»

و از نظر عدد هم متناهی است، یعنی دفعات تأثیر آن هم محدود است، و همچنین شدّت تأثیرش هم متناهی است. این مسأله اولی است که این جا می‌خواهیم ذکر بکنیم. علمای طبیعی می‌گویند: بالأخره یک روزی نور خورشید هم تمام می‌شود. ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾.

«(و لیست أيضاً) أي كما أنّ العلة الجسمانية و القوى الجسمانية متناهية التأثير كذلك

لیست (أثرت إلا بأن منفعل) أي منفعلها (منها بوضع) خاص (اقترن)»

و نیز این چنین نیست، یعنی همان طوری که علت مادی و قوای جسمانی متناهیة التأثير هستند این ها تأثیرگذار نیستند مگر این که منفعل این ها و چیزی که از این ها اثر می‌پذیرد نسبت با این ها با وضع خاصی مقارن بشود، مثلاً باید آتش را بیاوریم زیر دیگ تا آب گرم بشود.

«فالقوة النارية لا تؤثر في ماء القدر أينما وقعت، بل إذا حصل بينهما وضع خاص و

محاذاة خاصة»

پس نیروی آتشی به هرگونه تحقق یابد و قرار گیرد در آب دیگ اثر نمی‌کند، بلکه وقتی در آن اثر می‌کند که بینشان یک وضع و محاذات خاصی باشد.

«(و الشمس لا تضيء الأرض كيفما تحققت، بل بمقابلة خاصة أو ما في حكمها»

و خورشید هرگونه تحقق یابد و قرار گیرد، زمین را روشن نمی‌کند، بلکه با مقابله

خاصی یا آنچه در حکم مقابله باشد زمین را روشن می‌کند و گرنه نورش به ما نمی‌رسد. در حکم مقابله مثل این‌که نور خورشید در آینه بتابد و آینه با شما روبرو بشود، یا خورشید نورش به ماه می‌خورد، آن وقت ماه نور را به زمین منتقل می‌کند.

«و لم نشر إلى دليل المسألتين مع طول ذيله في الأولى»

و ما اشاره نکردیم به دلیل این دو مسأله، با این‌که دلیل مسأله اول، طویل ذیل، یعنی دامنه‌دار است، یعنی برای مسأله اولی خیلی دلیل آورده‌اند.^(۱) اما ما این‌جا دلیل ذکر نکردیم، چرا؟

«إذ بمقتضى ثبوت الحركة الجوهرية في القوى و الطبائع كلَّ قوّة تنحلّ إلى قوى، كلَّ واحدة منها محفوفة بالعدمين محدودة ذاتاً و أثراً»

چون به مقتضای حرکت جوهریه‌ای که در قوا و طبایع هست هر قوه‌ای از این قوا منحل به قوای دیگر می‌شود که هر یک از این‌ها محفوف به دو عدم سابق و لاحق است و قهراً به حسب ذات و اثر محدود است، یعنی هر قوه و نیرویی که شما روی آن دست بگذارید، دقیقه قبل نبود، دقیقه بعد هم نیست، پس محفوف به دو عدم است: عدم سابق و عدم لاحق و ذاتش محدود است، پس اثرش هم محدود است.

«و اشتراط الوضع أيضاً سهل النيل بعد تصوّر أنّ احتیاج القوّة إلى المادّة في الوجود يستلزم احتیاجها إليها في الإيجاد»

و اما درباره دلیل مسأله دوّم که شرط وضع و محاذات بود، مرحوم حاجی می‌گوید: این‌که شرط کردیم علت مادی باید وضع و محاذات خاصی با منفعلش داشته باشد این هم «سهل النيل» است، یعنی آسان است که شما به سرش برسید، البته بعد از آن‌که این مطلب را تصور کردید که: قوه وقتی که در وجود خود احتیاج به

۱- شرح اشارات، نمط ششم.

ماده دارد، این امر مستلزم این است که در تأثیر و ایجاد خود هم احتیاج به ماده داشته باشد، چرا؟

«و لتفرّع الإيجاد علی الوجود»

برای این که ایجاد و تأثیر فرع وجود است؛ پس قوه وقتی که در وجودش احتیاج به ماده دارد، در تأثیرش هم احتیاج به ماده دارد، پس بایستی ماده باشد تا اثر بکند، بنابراین اگر این ماده نباشد و آن شرایط مادی محقق نشود، این اثر محقق نمی‌شود. البته یک قدری مسامحه در این دلیل هست؛ زیرا ممکن است یک کسی مناقشه بکند و بگوید: ما قبول داریم که قوه‌ای که در آتش است، از باب این که وجودش وابسته به ماده آتش است، تأثیرش هم وابسته به ماده آتش است، اما این که ماده آن بایستی پهلوی منفعل باشد، این از کجا ثابت می‌شود؟ این را چگونه ثابت می‌کنید؟ ولی با این حال مرحوم حاجی این را هم بر همین قیاس می‌کند،^(۱) این است که می‌گوید:

«و الاحتیاج إلى المادّة في الإيجاد لیحصل بها للقوّة وضع مع منفعلها، و إلا لم تکن

محتاجة إلى المادّة في الإيجاد، فلم تکن محتاجة إليها في الوجود»

این که می‌گوییم: در ایجاد و تأثیرش احتیاج به ماده دارد، برای این است که به واسطه این ماده برای این قوه‌ای که مثلاً در این آتش است یک وضع و محاذاتی با

۱- گویا این سخن فلاسفه که: «باید بین علت مادی و منفعل موجود آن، وضع و محاذات خاصی وجود داشته باشد» مبتنی بر تجربه و استقراء است، وگرنه در سخنان حکماء هیچ برهان قاطعی بر این مطلب وجود ندارد، چنان که بر این مطلب هم که «علت مادی نمی‌تواند فاعل فلسفی، یعنی معطی الوجود بوده و چیزی را از کتم عدم به عرصه هستی در آورد» برهان استواری در بین نیست؛ بنابراین، هیچ محذور عقلی در کار نیست که یک علت مادی، بدون این که وضع و محاذات خاصی با یک موجود مادی دیگر داشته باشد، در آن تأثیر گذارد، یا یک علت مادی که به حسب مرتبه وجودی برتر است، یک موجود مادی دیگر فروتر را ایجاد کند، و این که گفته می‌شود: موجودات مادی همگی هم رتبه‌اند، کلامی خطابی است. آری بر اساس آنچه در تعلیقه بر مبحث جعل مرقوم نمودیم، در اصل ایجاد و جعل وجود از سوی هر علتی، اعم از مجرد و مادی، تأمل و نظر هست، و تصویر جعل در وجود، وجه محصلی ندارد. (اسدی)

منفعل خودش حاصل بشود، و الا اگر وضع و محاذات لازم نبود، علت مادی در ایجاد و تأثیرش محتاج به ماده نبود، وقتی که در مقام ایجاد محتاج به ماده نباشد، پس در وجود هم محتاج به ماده نیست؛ برای این که ایجاد فرع وجود است. پس باید بگوییم: این علت مادی مجرد است و این خلاف فرض است؛ و لذا می‌گوید:

«لأنّ الغنيّ في الفعل غنيّ في الذات، فلزم كونها مفارقة. و قد فرضناها ذات المادّة، هذا خلف»

به جهت این که آنچه در فعل و تأثیرگذاری بی نیاز از ماده است در ذاتش هم بی نیاز از آن است، یعنی در وجودش هم محتاج به ماده نیست. «فلزم كونها مفارقة» پس باید بگوییم: این قوه مجرد از ماده است، و حال این که فرض کردیم مجرد نیست و دارای ماده است، و این خلاف فرض است.

«فنفس تصوّر أنّ القوّة جسمانية و ذات مادّة أدّتنا إلى المطلوب»

پس صرف تصور این که قوه و نیرویی که در آتش هست، قوه جسمانی و دارای ماده است، ما را به مقصودمان می‌رساند که باید قوه جسمانی وضع و محاذاتی با منفعل خود پیدا بکند.

عرض کردم این جا به نظر می‌آید یک نحوه مغالطه‌ای در کار باشد؛ برای این که می‌گوید: اگر آتش بخواهد در عالم ماده مؤثر بشود و بسوزاند، باید مثلاً زیر دیگ قرار بگیرد تا آب را گرم بکند، این را وجداناً ما می‌دانیم، اما دلیل که می‌آورد، می‌گوید: برای این که قوه‌ای که در آتش هست، این یک قوه مادی است، پس در مقام وجود احتیاج به ماده دارد، پس در ایجادش هم احتیاج به ماده دارد. خوب ما می‌گوییم: این مطلب را قبول داریم؛ برای این که ایجاد فرع وجود است، اما این که با منفعل باید وضع و محاذات پیدا کند، این را از کجا می‌گویید؟

پس آنچه ثابت شد، این است که: این قوه جسمانی در مقام تأثیر احتیاج به ماده دارد، چرا؟ برای این که ایجاد فرع وجود است، اما این که باید با منفعل خود وضع و محاذات داشته باشد، این را ثابت نکردیم، این یک دلیل دیگر می خواهد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس صد و هفتم ﴾

غررٌ في أحكام مشتركة بين العلة و المعلول

معلوله دون المعدّ اعرف تصب	شرائط التأثير ما يجمع يجب
معنىً فكلُّ اقتضى ما بحذا	مصدر ذاك ليس مصدرأً لذا
كذلك في وحدته قد تبعت	فاتحد المعلول حيث اتحدت
ضرورة دورأً كذا تسلسل	بينهما تضاييف و يبطل
من نحو تطبيق و حيثيات	يبطله ما في المطولات
و من ترتب و من تضاييف	و من دليل الوسط و الطرف
و غيرها فاعرف بها تستبصر	و من مسمى بالأسدّ الأخصر

غررٌ في أحكام مشتركة بين العلة و المعلول

منها: أنّ (شرائط) مفعول مقدّم، (التأثير ما يجمع) بالجمع، لأنّ كلمة «ما» شرطية (يجب معلوله)، فلا يجوز تخلف المعلول عن العلة التامة. وهذا واضح بعد تصوّر العلة التامة، فلذا لم نشر إلى دليله. (دون المعدّ)، ففيه يقع التخلف (اعرف تصب).
و منها: أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، و أنّ الواحد لا يصدر إلا عن الواحد. (مصدر ذاك ليس مصدراً لذا معنى)، أي ذاتاً، فإنّ كلّ علة لا بدّ أن يكون لها خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين، كما أنّ للنار خصوصية بالنسبة إلى الحرارة و هي الصورة النوعية النارية، و للماء خصوصية بالنسبة إلى البرودة. فذاك و ذا فيما نحن فيه كالنور و الظلمة، كلّ يقتضي خصوصية في العلة يناسب صدوره. و إذا تحقّق في بسيط و صدق عليه هذان المفهومان، أعني مصدر ذاك و مصدر ذا (فكلّ اقتضى) في ذلك البسيط (ما بحذا) أي الخصوصية الخاصة، فيتربّب ذلك البسيط.

و إذا أحكمت هذا البيان فلا تحتاج إلى البيانات الطويلة الذيل و تقدر أن تدفع الشبهات الفخرية التي في هذا المقام.

ثمّ إنّ لذلك الكلام، أعني قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، بطناً، لو تفتنّ الجمهور به لم يسألوا عن اعماد أو هامهم سيوف الاعتراضات عليهم، منها: أنّه يلزم من هذه القاعدة التفويض، إذ من جزئياته أنّ الواحد الحقيقي أوجد العقل فحسب و فوّض على زعمهم أمر الإيجاد إليه. و لكن إن هذا إلا إفك افتروه عليهم.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

غَرَّرُ فِي أَحْكَامِ مَشْتَرَكَةِ بَيْنِ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ

جدایی ناپذیری معلول از علت تامه

این غرر در احکام مشترک بین علت و معلول است، از جمله این احکام، عدم تخلف معلول از علت تامه است، یعنی علت تامه اگر موجود باشد واجب است معلول آن هم موجود باشد.

قبل از این که کلام ایشان را بیان کنیم، به عنوان مقدمه، مطلبی را باید بیان کنیم و آن این که: علت دو اصطلاح دارد: گاهی از اوقات علت به چیزی می گویند که، «یلزم من وجوده الوجود و من عدمه العدم»، اگر موجود باشد معلول آن هم موجود می باشد و اگر موجود نباشد معلولش هم معدوم می باشد، خلاصه این که از وجودش وجود لازم می آید و از عدمش عدم، این علت تامه است، یعنی علتی که تمام اجزایش موجود باشد و در علیت و تأثیرگذاری آن هیچ کاستی نباشد.

اصطلاح دوم اعم از اول است، و آن چیزی است که، «یلزم من عدمه العدم»، اگر موجود نباشد معلول آن هم موجود نمی باشد که شامل علت ناقصه هم می شود؛ زیرا علت ناقصه نیز اگر نبود معلول هم نیست؛ ولی آن چیز ممکن است باشد اما معلول موجود نباشد؛ چون علت، ناقص است و علت تامه اجزای دیگری هم دارد که همه باید جمع شوند تا معلول موجود شود.

این تعریف دوّم هم بر علت تامه صادق است، هم بر علت ناقصه، آنچه «یلزم من عدمه العدم»، یک قسمش همان علت تامه است که قسم اوّل باشد، یک قسمش هم علت ناقصه است، که از عدمش عدم معلول لازم می‌آید ولی از وجودش وجود معلول لازم نمی‌آید، مثل این که مقتضی باشد اما شرط یا شرایط موجود نباشد، یا مثلاً مانعی در کار باشد، اگر یک شرط هم معدوم باشد معلول معدوم است.

اصطلاحات: مقتضی، عدم مانع، شرط، مُعِدّ

این علت ناقصه که در واقع از اجزاء علت تامه می‌باشد، اقسامی دارد: مقتضی، عدم مانع، شرط، مُعِدّ؛ زیرا چیزی که مؤثر است یا وجودش در وجود معلول اثر دارد، مثل مقتضی، مثل شرایط، مثل فاعل، مثل غایت، و یا عدمش در وجود معلول مؤثر است، اصطلاحاً این می‌شود مانع، مانع آن است که باید نباشد تا معلول موجود بشود، پس عدم آن مؤثر است.

یک وقت چیزی که وجود و عدمش مؤثر است اصطلاحاً به این می‌گویند: مُعِدّ، یعنی باید همواره موجود بشود بعد معدوم بشود تا معلول موجود بشود، مثل این که اگر شما بخواهید مثلاً روی پشت بام قرار بگیرید، باید گام برداشتن شما روی پله اوّل موجود بشود و بعد معدوم بشود و گام بر پله دوّم جایش بیاید، گام بر پله دوّم باز معدوم بشود، و گام بر پله سوّم جایش بیاید و همین‌طور... یا قدم‌هایی که بر می‌دارید و از این جا می‌روید مدرسه، یک قدم باید موجود بشود، بعد معدوم بشود، قدم بعدی بیاید دنبالش موجود بشود، باز معدوم بشود، باز قدم سوّم، خلاصه: چیزهایی که از سنخ حرکت است، این‌گونه است، که گویا در این امور، وجود و عدم با هم هستند.

دو اصطلاح در مُعَدِّ

بنابراین، یک شیء که مؤثر در وجود معلول است، یا این است که امر وجودی است و این وجود مؤثر در وجود معلول است، یا یک امر عدمی است، یعنی عدم مؤثر است، می شود عدم مانع، یا وجود و عدم مؤثر است، اصطلاحاً به این می گویند: معدّ، معدّ به معنای اخص، مثل همان قدم هایی که بر می دارید، که همواره موجود می شود، معدوم می شود، مثل این که پله هایی را طی می کنید تا برسید به آن بالا؛ پس معدّ دو اصطلاح دارد: گاهی اوقات هم به غیر از علت تامه، یعنی به اجزای علت تامه یک به یک می گویند: معدّ، در مقابل علت تامه؛ و اصطلاح اخص را کمتر به کار می برند، ما هم اگر در عبارتمان گفتیم، معدّ مرادمان معنای عام آن است یعنی جزء العلة، می خواهد مقتضی باشد، می خواهد فاعل باشد، می خواهد غایت باشد، می خواهد ماده باشد، اما معدّ خاص، خصوص آن قسم است که وجود و عدم با هم مؤثر است. باز آنچه که مؤثر است یک وقت امر داخلی است، داخل در شیء و قوام شیء است که عبارت است از علت مادی و علت صوری، یک وقت خارج از ماهیت شیء است، مثل علت فاعلی و علت غائی.

گاهی از اوقات فاعل یا قابل در تکمیل فاعلیت یا قابلیت خود احتیاج به وجود یک چیزی دارد که به آن چیز می گویند: شرط، شرایط آن هایی هستند که مؤثر در تکمیل فاعلیت فاعل یا تکمیل قابلیت قابل هستند.

این ها همگی اجزاء علت تامه هستند، اجزاء علت تامه در حقیقت عبارت می شود از: ماده و صورت و فاعل و غایت و شرایط و عدم مانع و معدّ.

این ها همه مقدمه بود برای بیان اولین مطلبی که به عنوان یکی از احکام مشترکه بین علت و معلول است.

اما مطلب اول در این جا این است که: اگر علت تامه شیء موجود باشد، واجب است معلول آن هم موجود باشد، همان که گفتیم: «یلزم من وجوده الوجود و من عدمه

العدم»، نمی‌شود علت تامه موجود باشد، اما معلول آن موجود نشده باشد؛ دلیل آن هم ارتکازی است، مثلاً اگر شما لامپی را می‌خواهید در اتاق روشن کنید، سیم‌کشی می‌کنید، بعد کنتور می‌گذارید، بعد کلید برق می‌گذارید، لامپ می‌گذارید، همه کارهای مقدماتی را می‌کنید، آخر کار کلید را می‌زنید که برق روشن بشود، اگر روشن نشد، می‌گوییم: چرا روشن نشد؟! یقین یک اشکالی دارد؛ پس معلوم می‌شود این امر ارتکازی شما است که: اگر علت تامه با تمام اجزایش موجود شد، دیگر نمی‌شود معلول موجود نشود، بنابراین اگر لامپ روشن نشد، یا نیروگاه برق خراب است، یا سیم‌کشی خراب است، یا کلید خراب است، یا لامپ سوخته است، بالأخره گردن یکی از اجزاء علت است؛ پس این امر مرکوز و متمرکز در ذهن و به اصطلاح ارتکازی است که علت تامه اگر موجود شد، محال است معلول موجود نشود، پس «اذا وجدت العلة وجب وجود المعلول»، علت که محقق شده واجب است معلول محقق بشود. ایشان می‌گوید: چون این معنا واضح و ارتکازی انسان است، دیگر ما دلیلش را ذکر نمی‌کنیم؛ برای این که فرض کردیم علت، علت تامه است، یعنی مقتضی موجود، شرایط موجود، موانع مفقود، علت فاعلی، غائی، شرط، هرچه که در تحقق معلول دخالت دارد همه فراهم است، بنابراین دیگر معلول نمی‌تواند خودسری کند و موجود نشود.

یک دلیل بر جدایی ناپذیری معلول از علت تامه

بالأخره مرحوم حاجی دلیلی بر مطلب ذکر نمی‌کند، اما ما یک دلیل برای آن ذکر می‌کنیم، دلیلی که برای آن ذکر می‌کنند این است که: اگر علت تامه موجود شد باید معلول موجود بشود، اگر موجود نشد یکی از سه اشکال پیش می‌آید: یا خلف یعنی خلاف فرض، یا ترجیح بلا مرجح، یا ترجیح مرجوح، چرا؟ برای این که، اگر

علت تامه موجود شد و معلول موجود نشد، برای این است که علت تامه در یک حالت منتظره‌ای هست، یک‌گیری دارد، باید صبر کنیم تا آن‌گیر برطرف بشود، خوب، این خلاف فرض است؛ برای این‌که ما فرض کرده‌ایم که علت، علت تامه است، پس اگر یک حالت منتظره هست، معلوم می‌شود آن چیزی که نسبت به آن حالت منتظره وجود دارد آن هم دخالت دارد، در حالی که ما فرض کرده‌ایم علت کامل و تام است.

یا حالت منتظره وجود ندارد، اما معلول در آن اول موجود نمی‌شود، معلول خود رأی است، با این‌که علت تامه‌اش موجود است، یک ساعت، دو ساعت دیگر می‌خواهد موجود بشود، می‌گوییم: اگر با این‌که وجودش در آن اول و وجودش در یک ساعت دیگر مساوی هستند، این یک ساعت بعد موجود بشود و حالا موجود نشود، این ترجیح یکی از دو امر متساوی بر دیگری است بدون این‌که مرجحی برای آن وجود داشته باشد، یعنی با این‌که این دو زمان مثل هم است، معلول بدون هیچ مرجحی یک ساعت بعد موجود بشود، این یعنی تحقق معلول بدون علت.

بلکه می‌توانیم بگوییم: ترجیح مرجوح لازم می‌آید؛ برای این‌که زمانی که به زمان علت تامه متصل است، راجح است، پس این‌که معلول در آن زمان موجود نمی‌شود، ترجیح مرجوح بر راجح است.

مرحوم حاجی که برای مطلب دلیل ذکر نکرد می‌گوید: بعد از این‌که اصل موضوع و محمول را خوب تصور کردیم، تصورش موجب تصدیق است، اگر تصدیق حاصل نشد برای این است که موضوع و محمول را درست تصور نکرده‌ایم، ما گفتیم: علت تامه، یعنی علتی که تمام راه‌های عدم را بر معلول بسته است، بنابراین اگر معلول، معدوم باشد، یا برای این است که مقتضی ندارد، یا برای این است که یک شرطش معدوم است، یا برای این است که مانع موجود است، ولی حالا که علت تامه موجود

شده است، تمام راه‌های عدم بسته شده است و ناچار معلول باید موجود بشود. این خلاصه مطلب اولمان است.

توضیح متن:

«منها: أن (شرائط) مفعول مقدم (التأثير ما يجمع) بالجزم، لأن كلمة «ما» شرطية (يجب معلوله)»

یکی از احکام مشترکه بین علت و معلول این است که: هر آنچه شرایط تأثیر را جامع و دارا باشد، یعنی علت تامه باشد، معلولش واجب است. این «شرائط» مفعول مقدم است برای «یجمع»، شرایط تأثیر یعنی شرایط این که علت در معلول اثر کند، این «ما»، مای شرطیه است که شرط و جزا دارد و هر دو را جزم می‌دهد «یجمع» را به جزم بخوان، چون شرط است و «يجب معلوله» جوابش است.

«فلا يجوز تخلف المعلول عن العلة التامة، و هذا واضح بعد تصور العلة التامة، فلذا لم نشر إلى دليله»

پس تخلف معلول از علت تامه جایز نیست، و این مطلب واضحی است بعد از این که علت تامه را تصور بکنیم، که علت تامه یعنی هر آنچه که وجود معلول بر آن متوقف باشد.

می‌گوید: چون مطلب واضح و از بدیهیات است ما دیگر به دلیلش اشاره نکردیم، ما دلیلش را از خارج برایتان ذکر کردیم که: اگر علت تامه موجود شد و معلول موجود نشود یا خلف فرض لازم می‌آید یا ترجیح یکی از دو امر متساوی بر دیگری یا ترجیح مرجوح بر راجح.

«(دون المعدّ) ففیه يقع التخلف (اعرف تصب)»

این تخلف ناپذیری که گفتیم در علت تامه است؛ اما معد یعنی جزء العله این طور نیست، در جزء العله تخلف ممکن است، جزء العله اگر به تنهایی موجود باشد معلول موجود نمی‌شود؛ برای این که یا شرط مفقود است، یا مانع موجود است. این معدی که این جا می‌گویید، یعنی جزء العله، پس این غیر از آن معدی است که اصطلاحاً به چیزی گفته می‌شود که وجود و عدمش، هر دو در تحقق معلول مؤثر باشد.

«اعرف تصب» این مطلب را خوب بشناس تا به واقع مطلب برسید، اصابه کنید به حق مطلب، یعنی شناختت خوب بشود. این قاعده اول، که مفادش این است: «إذا وجدت العلة التامة وجب وجود معلولها» که یکی از احکام مشترکه بین علت و معلول است.

قاعده الواحد

یکی دیگر از احکام مشترکه بین علت و معلول که به حسب دقت قاعده دوم و سوم در این باب است، ولی مرحوم حاجی آن را یکی فرض کرده است، از این جهت که ملاکش یکی است؛ قاعده‌ای است که مشهور به قاعده «الواحد» است، و مفادش این است که: علت واحد فقط یک معلول از آن صادر می‌شود، علت واحد، یعنی علتی که بسیط باشد و هیچ جهت کثرت نداشته باشد، محال است که دو چیز از آن صادر بشود. عکسش هم صادق است، یعنی معلول واحد که بسیط بوده و هیچ کثرت نداشته باشد، علت واحد دارد، و محال است دو علت داشته باشد. این ها دو قاعده است، منتها چون ملاکشان یکی است آن دو را با هم ذکر می‌کنند، یعنی دومی را فرع اولی قرار می‌دهند، اول می‌گویند: یک علت یک معلول بیشتر ندارد، آن وقت دومی را که: یک معلول یک علت دارد، فرع اولی قرار می‌دهند.

توضیح این‌که:

بدیهی است که باید بین علت و معلول مناسبت و سنخیت وجود داشته باشد، یعنی علت باید یک خصوصیت و ویژگی داشته باشد که بر پایه آن، معلول خاصی را طلب و اقتضا کند، وگرنه هر علتی باید بتواند منشأ پیدایش هر معلولی باشد، و هر چیزی از هر چیزی صادر شود، و طبعاً هرج و مرج در نظام تکوین رخ می‌دهد، و این بر خلاف نظم عام حاکم بر هستی و آن چیزی است که ما در آن مشاهده می‌کنیم. بنابراین، اگر علتی بسیط باشد و هیچ جهت کثرتی در آن نباشد، فقط یک سنخیت و خصوصیت برای تأثیرگذاری و پیدایش معلول از آن در آن وجود دارد، و طبعاً فقط یک معلول از آن صادر خواهد شد؛ زیرا اگر دو معلول از آن در آن وجود دارد، و طبعاً فقط از یکدیگر ممتاز بوده و هر کدام از این دو از آن جهت که ممتاز از دیگری است علت و سنخیت ویژه‌ای را در ناحیه آن علت می‌طلبند، و بنابراین، علتی که بسیط و واحد خالص فرض شده است بسیط و واحد خالص نخواهد بود، و این خلاف فرض است. و بر همین وزان باید گفت: معلول واحد تنها یک علت خواهد داشت. پس اگر منشأ تأثیر یک خصوصیتی است که در علت است، اگر علت واحد و بسیط باشد و طبعاً یک خصوصیت بیشتر نداشته باشد، یک اثر هم بیشتر ندارد، و اگر دیدید دو اثر دارد، معلوم می‌شود دو خصوصیت در آن هست، آن وقت می‌شود مرگب، در حالی که ما فرض کردیم واحد است.

توضیح متن:

«و منها: أن الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد»

و از جمله احکام مشترک بین علت و معلول این است که: علتی که واحد و بسیط است، فقط یک چیز از آن صادر می‌شود. و چون هیچ جهت ترکیب در خدا نیست،

پس او هم یک فعل بیشتر ندارد، چنان‌که خودش هم فرمود: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾.

«وَأَنَّ الْوَاحِدَ لَا يَصْدُرُ إِلَّا عَنِ الْوَاحِدِ»

و این‌که معلول واحد صادر نمی‌شود مگر از علت واحد.

این‌جا هر دو قاعده را با هم ذکر کرد، دوّمی عکس اولی است، اما چون ملاک هر دو قاعده یکی است، هر دو را با هم ذکر کرد. در توضیح و وجه این دو قاعده می‌فرماید:

«(مصدر ذاك ليس مصدراً لذا معنى) أي ذاتاً»

چیزی که ذاتاً مصدر و علت برای معلول خاصی است نمی‌تواند مصدر برای معلول دیگری باشد. معنی، یعنی ذاتاً. الآن تأثیر ذاتی را می‌گوییم، البته بالعرض ممکن است که یک علت، یک معلول بیشتر داشته باشد.

«فإنَّ كُلَّ عِلَّةٍ لَا بَدَّ أَنْ يَكُونَ لَهَا خُصُوصِيَّةٌ بِحَسَبِهَا يَصْدُرُ عَنْهَا الْمَعْلُولُ الْمَعْيَنُ»

دلیل بر آن مطلب این است که: هر علتی باید در ذاتش یک خصوصیتی باشد که به حسب آن خصوصیت، معلول معین از آن صادر شود.

«كما أنَّ لِلنَّارِ خُصُوصِيَّةً بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحَرَارَةِ وَ هِيَ الصُّورَةُ النَّوْعِيَّةُ النَّارِيَّةُ»

همان‌طور که برای آتش نسبت به حرارتی که از آن پیدا می‌شود یک خصوصیتی هست، که آن خصوصیت همان صورت نوعی آتشی است، صورت نوعیه آتش مقتضی حرارت است.

«و لِلْمَاءِ خُصُوصِيَّةٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْبُرُودَةِ»

و همچنین برای آب نسبت به برودتی که از آن پدیدار می‌گردد یک خصوصیتی است که همین خصوصیت منشأ تأثیر است.

«فذلك و ذا فيما نحن فيه كالنور و الظلمة كلُّ يقتضي خصوصية في العلة يناسب

صدوره»

پس آن حرارت و این برودت در مورد بحث ما، مثل نور و ظلمت می باشد، که هر یک از نور و ظلمت، خصوصیتی را در علت اقتضاء می کند که مناسب صدور هر یک از نور یا ظلمت است؛ نمی شود یک چیزی هم منشأ نور باشد، هم منشأ ظلمت. اگر بگویید: نه، یک شیء هم منشأ نور است و هم منشأ ظلمت، این جا هم یک چیز هم منشأ حرارت است و هم منشأ برودت.

می گوئیم: این یک چیز، منشأ حرارت که هست، پس لابد یک خصوصیتی در آن هست که منشأ حرارت است، و نیز منشأ برودت که هست، لابد یک خصوصیتی در آن هست که منشأ برودت است، پس این یک چیز دو خصوصیت دارد، پس واحد نشد، در حالی که ما آن را واحد فرض کرده ایم، یک چیز ممکن است ده تا خصوصیت داشته باشد و هر خصوصیتی از آن منشأ یک چیزی باشد، ولی این مورد بحث نیست، بلکه چیزی مورد بحث است که ذاتا بسیط باشد.

«و إذا تحقَّق في بسيط و صدق عليه هذان المفهومان، أعني مصدر ذاك و مصدر ذا (فكلّ اقتضى) في ذلك البسيط (ما بحذا) أي الخصوصية الخاصّة فيتركّب ذلك البسيط»
و هنگامی که در یک امر بسیطی این دو مفهوم محقق بشود و این دو مفهوم باشد: یعنی هم منشأ آن معلول بودن و هم منشأ این معلول بودن، پس لازمه اش این است که برای هر یک از این دو معلول، در آن امر بسیط یک مابازایی خاص وجود داشته باشد، یعنی علت باید دو خصوصیت داشته باشد، و قهراً آن امر بسیط، مرکب خواهد بود؛ و این خلاف فرض است.

«و إذا أحکمت هذا البيان فلا تحتاج إلى البيانات الطويلة الذيل و تقدر أن تدفع الشبهات الفخرية التي في هذا المقام»

وقتی که این مطلبی که بیان کردیم را محکم کرده و خوب فهمیدید، دیگر محتاج به بیانات طولانی نیستید و قادرید شبهات فخر رازی و مانند آن را جواب بدهید.

فخر رازی در کتاب «المباحث المشرقية» و دیگر کتابهای اشکالاتی را بر قاعده الواحد وارد کرده است، مرحوم حاجی می گوید: بر اساس آنچه ما گفتیم این اشکالات را می توانید جواب بدهید؛ برای این که روح مطلب را به دست آورید که علت شیء به واسطه یک سنخیت و خصوصیتی است که علت با معلول دارد، و آن سنخیت سبب می شود که این معلول خاص از آن علت صادر شود.

پندار و هشدار

بعد مرحوم حاجی می گوید: این قانون که گفتیم: «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد»، یک ثمره مهمی دارد و آن این است که ما خداوند را خالق همه عالم می دانیم؛ زیرا خداوند یک موجود واحد بسیط است، و باید یک سنخیتی بین ذات باری تعالی و بین همه نظام آفرینش و همه مخلوقات وجود داشته باشد، این جاست که آن مسأله وجود منبسط و یا عقل اول پیش می آید، قرآن هم می گوید (۱): ﴿وَمَا أُمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾؛ (۲) امر ما نیست مگر یکی. خداوند تبارک و تعالی یک ذات بسیط و حقیقت هستی است، این جا ریشه اصالت الماهیه هم زده می شود؛ زیرا ماهیت ها ذاتاً متکثر هستند، پس اگر ماهیت ها مجعول و مخلوق خدا و اصیل باشند، ماهیت های متکثر، چطور از خدایی که واحد و بسیط است صادر شده اند، با این که باید بین معلول و علت یک نحوه سنخیتی باشد؟ پس معلوم می شود آنچه حقیقت و خارجیت و واقعیت و به اصطلاح اصالت دارد و صادر از حق تعالی است، آن جنبه وجودی اشیا است، و جنبه وجود هم حقیقت واحد است. قبلاً هم گفتیم: وجود حقیقت واحد است، چون مفهوم وجود

۱- رجوع شود به تعلیقه ای که بر درس نهم نگاشته شده و مطلبی از مرحوم حکیم آقا علی مدرس زنوزی در آن نقل گردیده است. و نیز به تعلیقه ای که بر درس چهل و نهم مرقوم گردیده و نظر

ابن عربی درباره قاعده الواحد در آن نگارش یافته است. (اسدی)

۲- سوره قمر (۵۴)، آیه ۵۰.

یک مفهوم واحد و مشترک معنوی است و این مفهوم واحد از همه موجودات انتزاع می‌شود، و مفهوم واحد تنها از منشأ انتزاع واحد انتزاع می‌شود.

پس یک حقیقت هستی داریم که ذات باری تعالی است و ذات باری تعالی نیز یک جلوه دارد که لازمه ذاتش است، و این جلوه با اراده‌اش بر همه ما سوای او و همه موجودات نظام آفرینش بسط و گسترش پیدا کرده است؛ و لذا به این جلوه وجود منبسط می‌گویند، چنان‌که به آن فیض مقدس و نفس رحمانی هم می‌گویند، در هر صورت، آن وجود منبسط ظل وجود حق تعالی است، منتها این وجود منبسط با این که حقیقت واحده است، دارای مراتب است که از هر مرتبه‌اش یک ماهیتی انتزاع می‌شود، آن وقت مرتبه اول از آن مراتب همان عقل اول است، پس مسأله عقل اول این جادر کار می‌آید، مرتبه عالیه وجود منبسط عقل اول است، بعد، این وجود منبسط تنزل پیدا می‌کند، و همین وجود منبسط که حقیقت واحده است دارای مراتب می‌شود، آن مرتبه پایینش که در حاشیه عدم قرار گرفته، هیولای اولی و ماده اولیه عالم طبیعت است، جلوتر تشبیه کردیم به خورشید که یک حقیقت است، یک منبع است، یک نور هم دارد، یک نور از خورشید صادر می‌شود، اما این که می‌بینیم این نور متکثر شده است، یک بخش از کثرتش به واسطه قرب و بعد خورشید است، که از این جهت این نور کثرت طولی دارد، یک بخش از کثرتش هم به واسطه این مجالی و قابل‌های مختلفه نور است.

همچو یک نور خورشید سماء صد بود نسبت به صحن خانه‌ها

لیک یک باشد همه انوارشان چون که برگیری تو دیوار از میان

یک خورشید و کانون نور هست، یک نور هم از آن صادر می‌شود، منتها این نور هم به واسطه قرب و بعد متکثر می‌شود، و هم به واسطه این مجالی مختلف و خانه‌های مختلف و دیوارهای مختلف.

بنابراین یک ثمره مهمی برای این مطلب پیدا می‌شود که صادر از حق تعالی یک حقیقت واحده است، و از آن حقیقت واحده یا به وجود منبسط تعبیر می‌کنیم، و می‌گوییم: همه این موجودات نظام آفرینش از مراتب آن است، و یا از آن به عقل اول تعبیر می‌کنیم و می‌گوییم: همه موجودات نظام آفرینش هم در ضمن عقل اول موجودند، یعنی عقل دوم پرتو عقل اول است، عقل سوم پرتو عقل دوم است، تا برسد به عقل دهم، به عقل دهم می‌گویند: عقل فعال، حالا این که عقول طولیه را ده تا گفته‌اند، از باب این است که نه تا فلک قائل بودند، می‌خواستند نه تا معشوق و غایت برای آن‌ها درست کنند. همین‌طور گفتند: عقل اول منشأ شده برای عقل دوم و فلک اول، حالا چگونه؟ بعد در جای خودش می‌آید که یک نحوه تکثری در عقل اول درست می‌کنیم، و آن وقت از این طرف از جهت امکانش، فلک اول درست می‌شود و از جهت نورانیتش هم عقل دوم، آن وقت تا بیاید برسد به عقل دهم، به عقل دهم می‌گویند: عقل فعال؛ برای این که همه عالم طبیعت را عقل فعال می‌گرداند، البته چنین نیست که خداوند همه امور را به آن تفویض کرده باشد، خدا محیط به همه اشیاست و همه حدوثاً و بقائاً وابسته به خداست. بالأخره مرحوم حاجی می‌گوید: این مطلب یک ثمره مهمی دارد، یک باطنی دارد، که اگر باطنش را بفهمید، خیلی چیز شیرینی است، منتها دیگران آن را درک نکرده‌اند و لذا اشکالاتی را مطرح کرده‌اند.

توضیح متن:

«ثم إنَّ لذلک الکلام أعني قولهم: الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد بطناً لو تفتنَّ الجمهور

به لم یسلوا عن اعماد أو هامهم سیوف الاعتراضات علیهم»

سپس برای آن کلامی که ما گفتیم که: «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد»، یک باطنی هست که اگر عموم متکلمان و اندیشمندان آن را خوب می‌فهمیدند،^(۱) شمشیرهای اعتراض بر علیه فلاسفه را از غلاف اوهاشان بیرون نمی‌کشیدند.

اشکال بر قاعده الواحد

خوب، حالا این شمشیرهای اعتراض چیست؟ این جا از اشکالات فخر رازی بر این قاعده فقط یکی را ذکر می‌کند، باقی آن‌ها را باید در کتاب‌های مفصل خواند. یکی از اشکالات این است که: این طور که شما فلاسفه می‌گویید: «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد»، نتیجه این می‌شود که خدا عقل اول را خلق کرد و بعد امور را به آن تفویض کرد، یا مثلاً ده تا عقل هم بگوییم، به عقل فعال که رسید، عقل فعال این عالم را می‌چرخاند، خدا هم نعوذ باللّه خوابش برده است در حالی که خدا می‌گوید: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾^(۲) این اشکالشان است.

جواب

ما می‌گوییم: شما اصلاً معنای علت و معلول را نفهمیدید، که معلول جلوه علت است، و حدوثاً و بقائاً وابسته به آن است، مثل این که شما در ذهنت یک کوه طلا آوردی، این کوه طلا معلول و جلوه نفس شما است، حدوثش وابسته به نفس شما

۱- مراد از این بطن و باطن، چنانکه از عبارات بعدی مرحوم حاجی نیز آشکار می‌شود این است که وحدت مصدر و صادر وحدت عددی نیست تا با کثرت سازگار نباشد، بلکه وحدت حقه حقیقی اطلاق است که واحد به چنین وحدتی در بردارنده تمام موجودات متکثر تحت پوشش خودش می‌باشد؛ و از اینرو تمام موجودات متکثر که تحت پوشش امر صادرند تحت پوشش امر مصدر هم بوده و به احاطه قیومی آن موجودند. (اسدی)

۲- سوره بقره (۲)، آیه ۲۵۵.

است، بقائش هم وابسته به نفس شما است، این کوه اگر مراتب و هرگونه خصوصیت و هر شکل و شمایل هم دارد، همه آنها وابسته به نفس شما است؛ همه نظام آفرینش نسبت به خداوند هم این طور است.

به اندک التفاتی زنده دارد آفرینش را اگر نازی کند، در هم فرو ریزند قالبها اصلاً اگر توجه خدا نباشد هیچ چیز نیست، عقل اول یا وجود منبسط، وابسته به حق تعالی است، این تعینات، هم از وجود منبسط انتزاع می شود، و همگی حدوداً و بقائاً وابسته به حق تعالی است. پس اشکال شما وارد نیست.

توضیح متن:

«منها: أنه يلزم من هذه القاعدة التفويض، إذ من جزئياته أن الواحد الحقيقي أوجد العقل فحسب و فوّض على زعمهم أمر الإيجاد إليه، و لكن إن هذا إلا إفك افتروه عليهم»
یکی از اشکالات فخریه این است که: از این قاعده ای که شما می گوید: «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»، تفویض لازم می آید؛ برای این که یکی از جزئیات این قاعده و موارد تفویض، این است که واحد حقیقی، که خدا باشد به گمان فلاسفه، فقط عقل اول را خلق کرد و امر ایجاد و آفرینش را تفویض به عقل اول کرد. مرحوم حاجی می گوید: لکن این یک تهمتی است که بر فلاسفه زده و بر آنها افترا بسته اند.
«بل مغزی مرادهم ليس إلا ما أشار تعالى إليه بقوله: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾^(۱) و ذلك الأمر هو الوجود المنبسط الذي لا تتكثر إلا بتكثر الموضوعات»

بلکه اصل و مغز مراد فلاسفه تنها همان چیزی است که خود خداوند بدان هم اشاره کرده است که: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾، امر و فرمان ما نیست مگر یکی، و امر هم

همان وجود منبسط است که متکثر نمی‌شود مگر به تکثر موضوعات.^(۱)
مغزی را از ماده «غزا یغزو» می‌گیرند، یکی از معانی غزا «قصد» است، پس مغزی
یعنی مقصد و مقصود نهایی.
دنباله بحث باشد برای جلسه بعد.

و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

۱- از ظاهر عبارت مرحوم حاجی در این جا که فرمود: «لا يتكثراً إلا بتكثراً الموضوعات»، به ضمیمه آن فرمایشی که قبلاً در منظومه فرمود که:

بکثرة الموضوع قد تکثراً
و کونه مشککاً قد ظهراً
و کثرت موضوعی وجود را در آن جا همان کثرت عَرْضی و به تبع کثرت ماهیات دانست، این به دست می‌آید که: در این جا کثرت طولی و تشکیکی را، که مابه‌الامتیاز در آن به مابه‌الاشتراک باز می‌گردد، به رسمیت نشناخته است، و این همان چیزی است که ما در برخی از تعلیقات گذشته بر آن پافشاری داشتیم، و چنانچه مراد جدی مرحوم حاجی این باشد فالآن قد حصحص الحق من قلمه الشریف، واللّه العالم. (اسدی)

﴿ درس صد و هشتم ﴾

بل مغزى مرادهم ليس إلا ما أشار تعالى إليه بقوله: ﴿وَمَا أُمِرْنَا إِلَّا وَإِحْدَةً﴾
و ذلك الأمر هو الوجود المنبسط الذي لا تتكثّر إلا بتكثّر الموضوعات. و معلوم
أنّه كلمة محتوية على كلّ الكلمات و صدوره صدور كلّ الوجودات. و لو كان
المراد العقل فالعقل أيضاً مشتمل على كلّ العقول، بل كلّ الفعليات. و لذا قالوا
في التحقيق: لا مؤثّر في الوجود إلا الله. و لكن في مقام بيان صدور الوجودات
عنه بالترتيب و النظام لم يهملوا اعتبار السنخية و بينوا: أنّ أوّل صادر من
الواحد بالوحدة الحقة الحقيقية لا بدّ أن يكون واحداً بالوحدة الحقة، و لكن
ظلية، لا الواحد بالوحدة العددية المحدودة.

(فاتّحد المعلول حيث اتّحدت) العلة (كذلك في وحدته)، أي وحدة المعلول
(قد تبعت) العلة فكانت واحدة، فلا يجوز توارّد علّتين مستقلّتين لمعلول واحد
شخصي اجتماعاً و تبادلاً، بل تعاقباً لما ذكرنا من اشتراط الخصوصية الخاصّة
في العلية، فإذا كان المعلول المعيّن مستدعياً لخصوصية بعينها فهي القدر
المشترك في العلل فكانت واحدة.

و منها: قولنا: (بينهما تضايّف)، و هو ظاهر.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

بحث در اشکالات فخر رازی بر قاعده الواحد بود. یکی از اشکالات او این بود که: درحقیقت لازمه این قاعده این است که خداوند تبارک و تعالی، عقل اول را خلق کرده و بعد، همه نظام آفرینش را از بالا تا پایین به او تفویض کرده باشد؛ پس خداوند، نعوذ بالله، معطل و بیکار شده است، شما هم حرف یهودی‌ها را می‌زنید که قرآن درباره آن‌ها می‌گوید: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾.^(۱)

پس دست خدا بسته نیست، او بر تمام موجودات احاطه و اشراف دارد و همه چیز مخلوق او و تحت تدبیر اوست، ولی این طور که شما می‌گویید: «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد»، پس ما باید این اعتقاد را بگذاریم و بگوییم: خداوند عقل اول را خلق کرده و باقی کارها را به او واگذارده است. این اشکال.

مرحوم حاجی به این اشکال دو جواب می‌دهد که به سه بیان ذکر می‌شود. می‌گوید: خود خداوند تبارک و تعالی در قرآن کریم فرموده است: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾،^(۲) امر و فرمان ما یکی است. آن وقت آیه دیگری داریم که: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾،^(۳) و در روایات دارد که: «وإنما أمره فعله»،^(۴) امر خدا همان کار او است؛ پس کار خدا یک کار است، منتها این یک کار، همه کارها است.

۱-سوره مائده (۵)، آیه ۶۴.

۲-سوره قمر (۵۴)، آیه ۵۰.

۳-سوره نحل (۱۶)، آیه ۴۰.

۴-ر.ک: نهج البلاغه، ص ۲۷۴، خطبه ۱۸۶.

ایشان این مطلب را به نحو تفصیل بیان نکرده است، اما در توضیح آن ما سابقاً گفته ایم: اگر یک کسی بگوید: ماهیت اصیل است، چون ماهیت‌ها مختلف هستند و با هم متباین هستند، آن وقت اسناد ماهیت‌های مختلف به خداوند دچار اشکال می‌شود؛ ولی ما اصالت ماهیت را قبول نکردیم و گفتیم: وجود است که حقیقت و اصالت دارد و همین وجود هم مجعول است، یعنی آن چیزی هم که اثر جعل جاعل است وجود است، و مفهوم وجود هم مفهوم واحد است و مفهوم واحد حکایت از حقیقت واحده می‌کند، پس حقیقت وجود یک حقیقت است. آن وقت خداوند یک وجود بی‌پایان و یک هستی غیر متناهی است که یک ظل و جلوه و به اصطلاح یک معلول دارد، خداوند وجود واحد به وحدت حقه حقیقیه است، وحدتی که هیچ نحو تعدد و ترکیبی در آن نیست، حتی مرکب از وجود و ماهیت هم نیست خداوند هرچه هست هستی است، هیچ نحوه تکثر در ذاتش راه ندارد، وحدت حقه یعنی وحدت ثابت و حقیقیه، یعنی وحدتی که هیچ نحو تکثری در آن نیست، وحدت مفهومی نیست، حقیقت وحدت است.

آن وقت خداوندی که واحد به وحدت حقیقیه است، یک معلول و ظلی دارد که آن نیز وحدت حقیقیه ظلیه دارد، و این امر واحد، یک حقیقت دارای مراتب است، آن وقت این مراتب وابسته به هم و همه معلولند، و معلول معلول هم معلول است، این‌ها همه جلوه حق است، وابسته به اراده حق تعالی است؛ و لذا در روایات ما می‌بینیم آمده است که: «أَبَى اللَّهُ أَنْ يَجْرِيَ الْأُمُورُ إِلَّا بِأَسْبَابِهَا»،^(۱) و از طرفی هم در قرآن کریم می‌بینیم خداوند بعضی چیزها را گاهی اوقات به خودش نسبت می‌دهد، گاهی اوقات هم به جنود و وسایل و ملائکه‌اش، مثلاً یک آیه داریم که ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾،^(۲) خدا نفوس را در وقت مرگ و در وقت خواب

۱- الکافی، ج ۱، ص ۱۸۳، حدیث ۷.

۲- سوره زمر (۳۹)، آیه ۴۲.

می‌گیرد، یک جای دیگر دارد: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾،^(۱) ملک الموتی که موکل به شما است روح شما را قبض می‌کند، این از باب این است که ملک الموت ید الله است، قدرت الله است، واسطه فیض است، و این هم که گاهی از اوقات خدا می‌فرماید: ما این کار را کردیم، ﴿إِنَّا خَلَقْنَاهُ﴾،^(۲) این متکلم مع الغیر فقط جنبه تشریفی نیست، بلکه خداوند از قول خودش و جنودش این چنین می‌گوید؛ چون ملائکه الله و سایط فیض او هستند، جنود حق تعالی هستند، ملک ارزاق داریم مثل میکائیل، ملک وحی داریم مثل جبرائیل، ملک موت داریم مثل عزرائیل، ملک صور داریم مثل اسرافیل، که در روز قیامت در صور می‌دمد و مردگان را زنده می‌کند، این‌ها همه جنود حق تعالی هستند^(۳) و کار این‌ها کار حق تعالی است، در عین حال تمام این‌ها به مشیت الله است، ولی یک مشیت نسبت به این وجود منبسط، از سر تا ساقه هست،^(۴) که تا آخر عالم هم همین‌طور باقی است، این سلسله علت و معلول، نظام علت و معلول، نظام اسباب و مسببات، از ازل تا ابد هست، وابسته و پیوسته به یک اراده حق است و این اراده حق تعالی ثبوتاً و بقائاً هست، اگر آنی توجه و اراده حق نباشد همه چیز نابود می‌شود؛ پس تفویض نیست که خدا عقل را خلق کرده باشد، بعد برود نعوذ بالله بخوابد. اگر می‌گوییم: صدقه دهید تا رفع بلا کند، یا برای برآورده شدن حاجت دعا کنید، همین دعای شما هم یکی از اسباب است، آن صدقه‌ای هم که می‌دهید یکی از اسباب است، این‌ها همه اسباب و مسببات است که خدا مقرر کرده و شما را به آن راهنمایی کرده است. بنابراین، در عین حالی که فعل خداوند که همان وجود منبسط است واحد است کثرت هم دارد، و این تکثرش به واسطه این است که

۱- سوره سجده (۳۲)، آیه ۱۱. ۲- سوره یس (۳۶)، آیه ۷۷.

۳- این ملائکه، بلکه کل نیروها و فاعل‌های موجود در نظام هستی، از مراتب و درجات فاعلیت حق تعالی هستند؛ و از این رو خداوند متعال در عین این که می‌فرماید: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ﴾ به دنبالش می‌فرماید: ﴿قُلْ كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾. (اسدی)

۴- درحقیقت، همین وجود منبسط، عین اراده و مشیت فعلی حق تعالی است. (اسدی)

یک حقیقت دارای مراتب است، که از هر مرتبه‌اش یک ماهیتی، یک موضوعی انتزاع می‌شود، و همین‌طور که خداوند وحدتش وحدت حَقَّه حقیقی است؛ چون ماهیت ندارد، حد ندارد، خود وجود منبسط هم که جلوه حق است چون حد و ماهیت ندارد وحدتش وحدت حَقَّه حقیقی است، منتها وحدت حَقَّه ظَلَمی و سایه وحدت حق تعالی است، آن وقت آن مرتبه بالایش که عقل اوّل باشد، آن هم نسبت به موجودات پایین‌تر از خودش حد و ماهیت ندارد، و لذا گاهی اوقات می‌گویند، چنان‌که به شیخ اشراق نسبت می‌دهند که گفته است: *الأنوار الإسهیدیه لا مهیة لها علی التحقیق*، آن انواری که سپهد و سرلشکر هستند، یعنی وجودهای مرتبه بالا، آن‌ها ماهیت ندارند، برای این‌که جنبه وجودی در آن‌ها قوی و جنبه ماهوی در آن ضعیف است. بنابراین، آن‌ها جلوه حق تعالی هستند، آن وقت عقل دوّم نیز جلوه عقل اوّل است، عقل سوّم، جلوه عقل دوّم، همین‌طور، معلول، معلول معلول، معلول معلول معلول، برود تا آخر، همگی این‌گونه‌اند، تا حتی مثلاً وجود ماها حدوداً و بقائاً، با واسطه به وجود حق تعالی مربوط است، اراده ما مربوط به اراده حق تعالی است، فعل ما مربوط به فعل اوست. قرآن هم می‌گوید: *﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيم﴾*،^(۱) بعد می‌گوید: *﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾*،^(۲) مشیت شما وابسته به مشیت حق تعالی می‌باشد. این‌ها منافات ندارد با این‌که وجود منبسط وجود واحد است؛ چون گفتیم: حقیقت وجود واحد است، پس خدا واحد است و معلولش هم امر واحد و از سنخ و صقع ذات خودش است.

بنابراین، در جواب فخر رازی که می‌گوید: تفویض لازم می‌آید، می‌گوییم: نه، تفویض لازم نمی‌آید؛ زیرا فاعلیت خداوند مثل فاعلیت بنا نیست که ساختمان را می‌سازد و می‌رود، و اگر فردایش هم بمیرد ساختمان سر جایش است؛ فاعلیت حق تعالی نسبت به عالم خلقت، فاعلیت فلسفی است، یعنی او نسبت به نظام آفرینش

۱-سوره تکویر (۸۱)، آیه ۲۸.

۲-سوره تکویر (۸۱)، آیه ۲۹.

معطی الوجود است ولی فاعلیت بنا نسبت به ساختمان این طور نیست؛ چون او فاعل طبیعی، یعنی معطی الحركة و محرک است، و معلول حدوداً و بقائاً وابسته به علت فلسفی یعنی معطی الوجود است، و همه این نظام وجود، از آن بالا ایش گرفته که عقل اول است، تا پست ترین مرتبه آن که هیولا است که در حاشیه عدم قرار گرفته است، این ها همه یک واحد است، یک واحد وابسته و پیوسته، یک وجود است که مراتب دارد، یک تکثر عرضی دارد، و یک تکثر طولی. این را جلوتر بحثش را کرده ایم. بنابراین، جواب فخر رازی این است که ما قائل به وجود واحد منبسط هستیم.

اگر بگویید: این وجود منبسط که شما می‌گویید، بالأخره برایش مراتب قائل هستید، پس این وجود هم یک نحوه تعدد دارد، چون شما می‌گویید: اولین مرتبه آن عقل اول است، و پس از آن دیگر عقول و مراتب هستند، در حالی که از وجود منبسط واحد دم می‌زدید.

می‌گوییم: خیلی خوب، حالا از وجود منبسط هم برگشتیم، می‌گوییم: خدا عقل اول را به عنوان اولین مرتبه از مراتب نظام آفرینش خلق کرده است، اما عقل اول وابسته به حق است و سایر مخلوقات، یعنی عقول دیگر و موجودات عالم دیگر تا هیولای اولی همگی منطوی در عقل اول است، این ها همه معلول عقل اول است و همه معلولها در علت خود مندمج و منطوی است، مثال می‌زدیم می‌گفتیم: مثل این که تمام حروف و کلمات در مرکب نوک قلم موجود است، همه موجودات نظام آفرینش نیز در عقل اول منطوی است؛ پس خدا که عقل اول را خلق کرده است، مثل این است که همه موجودات را یک جا خلق کرده است. این بیان دوم است.

بیان اولی این بود که اصلاً تکثرات را نادیده می‌گرفتیم، مرتبه عقل اول و دیگر مراتب را نگاه نمی‌کردیم، همین طور می‌گفتیم: یک وجود منبسط کشدار، فیض الله است و این از ازل شروع شده و تا ابد هست و این تکثرات و مراتبی که دارد به اعتبارات ما است، ما می‌آییم برایش مراتب و ماهیات می‌بینیم و متکثرش می‌کنیم.

بیان دوم این است که از آن بیان اول تنزل بکنیم و تکثرات را ببینیم، حالا که تکثرات را می بینیم، آن وقت عقل اول که به اصطلاح صادر اول است، باز این طور نیست که خدا آن را خلق کرد و بعد در باقی دیگر موجودات دخالت ندارد، بلکه باقی همه، یعنی مجموع عالم عقول که عالم جبروت باشد، و عالم نفوس که عالم ملکوت است و عالم ناسوت که عالم طبیعت است، این ها همگی چون معلول عقل اول است، منظوی در عقل اول است، پس خدا عقل اول را که خلق کرد، یعنی همه این ها را خلق کرده است. این بیان دوم است.

جواب را به یک بیان سومی هم می شود گفت، که حاجی علیه السلام در حاشیه کتاب به آن اشاره کرده است، که این طور بگوییم: انطوای این معالیل در عقل اول به جای خود، اما اصلاً عقل اول که مخلوق خدا است، ید الله است، مشیت الله است، قدرت الله است، آن اصلاً از صقع ربوبی است، وابسته به حق است، وقتی وابسته به حق است، فاصله ای بین حق تعالی و آن نیست، پس آن یک موجود کامل است مثل خداوند، منتها خداوند وجود کامل اصلی است، این یکی وجود کامل ظلی است، و ماهیتش کالعدم است، خدا یک وجود حقیقی دارد، یک وجود ظلی، و آن وجود ظلی از صقع ربوبی است؛ آن وقت معالیل دیگر که جلوه و معلول عقل اول هستند، این ها نیز وابسته به حق تعالی هستند؛ زیرا جلوه جلوه هستند، و جلوه جلوه، جلوه حق تعالی می شود. جلوه جلوه جلوه هم جلوه است؛ بالأخره حق تعالی قیوم همه این ها است و این ها حدوداً و بقائاً وابسته به حق تعالی هستند، پس این که یهود می گفتند که ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ﴾،^(۱) آن ها خیال می کردند که خدا و عالم، مثل بَنَّا و بِنَاسْت، که بَنَّا بنا را می سازد و می رود دنبال کارش، در حالی که تمام نظام آفرینش وابسته به حق تعالی است حدوداً و بقائاً؛ همین الآن این اراده و مشیتی که من نسبت به کارم دارم، جزء نظام وجود و از

۱- سورة مائده (۵)، آیه ۶۴.

اسباب کار و سبب فعل من است، و قرآن هم می‌گوید: ﴿مَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^(۱) و لذا همه این کارها را، هم به خدا نسبت می‌دهیم، هم به خودمان، ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾^(۲) بعد هم می‌گوییم: ﴿قُلْ كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾^(۳) واقعاً هم همین‌طور است؛ پس چنین نیست که با قاعده الواحد خدا را از خدایی خودش خلع کرده باشیم، یک خداست با یک فعل کشدار دارای مراتب، و همه این‌ها هم یک سنخ هستند،^(۴) عقل اول هم وجود است، عقل دوم هم وجود است، عقل سوم هم وجود است، وجودهای هم سنخ که همگی جنود حق تعالی هستند، حتی آتش هم از جنود الله است که خداوند حرارت را در آن قرار داده است، و این حرارت سنخیت دارد با این که مثلاً دست من را بسوزاند، باز همان مسأله سنخیت به جای خودش محفوظ است، در روایات هم داریم که هر قطره بارانی که می‌آید، یک ملکی آن را پایین می‌آورد و دیگر نوبتش نمی‌شود، یعنی همان نیرو و قوه‌ای که در این باران هست از آن تعبیر به ملک شده است، و این نیرویی که در این قطره باران هست و آن را پایین می‌آورد، در قطره دیگر نیست، آن قطره دیگر یک ملک و نیروی دیگر برای خودش دارد، و همه این‌ها جنود حق تعالی هستند، و قرآن می‌گوید: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾^(۵) پس خدا جنود دارد، وسایط فیض دارد، این‌ها همه بنا بر مبنای اصالت وجود و وحدت سنخی و تشکیکی وجود حل می‌شود. جلوتر ما درباره این مطلب سخن گفته‌ایم.

۱- سوره تکویر (۸۱)، آیه ۲۹.

۲- سوره نساء (۴)، آیه ۷۹.

۳- سوره نساء (۴)، آیه ۷۸.

۴- کشدار بودن و انبساط وجود منبسط بر بساط نظام آفرینش به حسب ظرف خارج جز با وحدت شخصی آن وجود قابل تبیین نیست؛ زیرا در غیر این صورت، که وحدت آن وحدت سنخی و بالعموم و به حسب مفهوم می‌باشد، طبعاً کشدار بودن و انبساط آن هم کشداری و انبساط مفهومی و امری ذهنی است، اما به حسب خارج، آن وجود متعدّد و متکثر بوده و انبساط آن، معنای محصلی ندارد. (اسدی)

۵- سوره مدثر (۷۴)، آیه ۳۱.

توضیح متن:

«بل مغزی مرادهم ليس إلا ما أشار تعالى إليه بقوله: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾^(۱) و ذلك الأمر هو الوجود المنبسط الذي لا تتكثر إلا بتكثر الموضوعات»
 بلکه اصل مراد و مقصد فلاسفه نیست مگر آنچه خداوند بدان اشاره کرده است به گفتار خویش که گفت: فرمان ما نیست مگر یکی، و آن فرمان هم همان وجود منبسط است که متکثر نمی شود مگر به واسطه تکثر موضوعات، آن وجود یک حقیقت است، منتها ما از آن مراتبی انتزاع می کنیم و از هر مرتبه ای هم یک ماهیتی انتزاع می کنیم؛ این انتزاعات کار ما است.

«و معلوم أنه كلمة محتوية على كل الكلمات و صدوره صدور كل الوجودات»
 و معلوم است که این وجود منبسط، یک کلمه تکوینی است، اما یک کلمه ای که در بر دارنده همه کلمات تکوینی است، یعنی همه موجودات را شامل می شود، و بنابراین صدور این وجود منبسط صدور همه وجودات است، از ازل تا ابد، همه یک وجود منبسط و کشدار است.

مراد از کلمه و کلمات موجودات خارجی است، قرآن حضرت عیسی را می گوید:
 ﴿بِكَلِمَةٍ مِنْهُ﴾^(۲) از باب این که کلمه مُظْهِر ما فی الضمیر است، آن وقت هر یک از موجودات خارجی نظام آفرینش چون مُظْهِر وجود و کمالات حق تعالی است، کلمه الله است.

این جواب با این بیان در صورتی است که ما موضوعات را نادیده بگیریم، بگوییم: تکثر وجود به حسب موضوعات تخیل ماست و آنچه واقعیت دارد جنبه یلی الربی موجودات است که یک وجود منبسط و کشدار است. این بیان اول.

۲- سورة آل عمران (۳)، آیه ۴۵.

۱- سورة قمر (۵۴)، آیه ۵۰.

اما بیان دوّم مبتنی بر این است که مراد از این امر واحد، وجود منبسط نباشد بلکه عقل اوّل باشد؛ لذا می‌گوید:

«و لو كان المراد العقل، فالعقل أيضاً مشتمل على كلّ العقول»

و اگر مراد از «امر واحد» عقل اوّل باشد، می‌گوییم: این عقل اوّل، چون علت برای عقول دیگر است، مشتمل بر همه آن‌هاست، و آن‌ها همه منظوی در عقل اوّل است؛ پس باز صادر از حق تعالی واحد می‌باشد.

«بل كلّ الفعليات؛ و لذا قالوا في التحقيق: لا مؤثّر في الوجود إلاّ الله»

بلکه عقل اوّل مشتمل بر همه فعلیات است، یعنی تمام موجودات عالم نفوس و عالم ناسوت و طبیعت در عقل اوّل بالفعل هست؛ و لذا حکما در نظر تحقیقی و عمیق خود گفته‌اند: مؤثر در نظام هستی فقط خداست، برای این که خدا عقل اوّل را خلق کرد و همه معلولات دیگر در عقل اوّل منظوی است، پس خدا مؤثر همه آن‌هاست. این جا مرحوم حاجی در حاشیه کتاب بیان سومی نیز دارد، می‌گوید: نگوییم: این‌ها منظوی در عقل اوّل است، بلکه بگوییم: عقل دوّم، معلول عقل اوّل است، و خدا به وسیله عقل اوّل عقل دوّم را خلق کرده است، و مخلوق با واسطه هم مخلوق است؛ عقل اوّل درحقیقت ید الله است، شما یک کاری که می‌خواهید انجام دهید با دست انجام می‌دهید، این کار که معلول دست شما است، معلول شما است، عقل اوّل هم ید الله است، مشیّت الله است، قدرت الله است و خدا به وسیله این دستش عقل دوّم را خلق کرده است، عقل دوّم باز ید الله می‌شود برای عقل سوّم، و همین‌طور ... پس همه این‌ها منتهی به حق تعالی است.

من این حاشیه مرحوم حاجی که دو خط است را می‌خوانم، ایشان می‌گوید:

«مع أنّه ید الله، عین الله، قدرة الله، مشیّة الله، و بالجملة: من صُفّعه فكلّ ما یدر

عنه یدر عن الله و لا حول و لا قوّه إلاّ بالله العلیّ العظیم، بلا تفویض و لا غلوّ و لا

تعطیل، و هذا سبیل القصد؛ یعنی علاوه بر این که گفتیم: همه عقول منطوی در عقل اول است، می‌گوییم: همه این‌ها مخلوق و متأخر از عقل اول است، اما عقل اول، دست خداست، چشم خداست، قدرت خداست، خلاصه این‌که: عقل اول از صقع خداست، مثل این که دست شما، قدرت شما و مربوط به خودت است، پس آنچه از عقل اول صادر می‌شود، از خدا صادر می‌شود، و هیچ حول و قوه‌ای نیست جز این که از خداست، بدون این که خداوند نظام آفرینش را به عقل اول تفویض کرده باشد، و نمی‌خواهیم غلو بکنیم و بگوییم که: عقل اول همه کاره است، از آن طرف، عقل اول را هم تعطیل نمی‌کنیم که بگوییم: آن هیچ کاره است، بلکه می‌گوییم: عقل اول مجرا و واسطه فیض حق تعالی است، و این راه معتدل و میانه است. این هم بیان سومی است که در حاشیه حاجی‌الکلی^۱ مطرح است.

پس می‌گوییم: عقل اول صادر اول است، عقل دوم صادر از عقل اول است، عقل سوم صادر از عقل دوم، و همین‌طور معلول و معلول معلول، تا آخر نظام وجود، حتی افعال من و شما نیز آن به آن و حدوداً و بقائاً معلول با واسطه حق تعالی است، «و اَبی اللّٰه اَنْ یجری الامور اِلَّا باَسبابها»،^(۱) حتی دعا هم که می‌کنیم، این دعا هم خودش یک واسطه فیض است، به یک گونه‌ای علت است، باز خدا به من توفیق داد، دعا کردم و همین دعا سبب یک چیزی می‌شود؛ و لذا آن چیز را به خدا هم نسبت می‌دهیم.

«و لکن فی مقام بیان صدور الوجودات عنه بالترتیب و النظام لم یهملوا اعتبار السنخية»

پس همه این‌ها در ذات عقل اول منطوی و به حق تعالی منتهی است، اما فلاسفه وقتی که می‌خواهند صدور همه موجودات از حق تعالی را به ترتیب بیان کنند،

۱- الکافی، ج ۱، ص ۱۸۳، حدیث ۷.

می‌گویند: بالأخره بین علت و معلول و مصدر و صادر یک سنخیتی هست، آن‌ها لحاظ و اعتبار سنخیت را مهمل قرار نداده‌اند، پس عقل اول با خدا سنخیت دارد، عقل دوم با عقل اول سنخیت دارد.

«و یبینوا: أن أول صادر من الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية»

و لذا فلاسفه گفته‌اند: اول چیزی که صادر شده است از خداوندی که واحد به وحدت حقّه حقیقیه است آن صادر هم باید دارای وحدت حقّه حقیقیه باشد، گفتیم: تمام ممکنات یک نحوه کثرتی دارند، «کلّ ممکن زوج ترکیبی مرکّب من ماهیة و وجود»، هر ممکنی حد اقلّ ماهیت و وجود دارد، و طبعاً به لحاظ ماهیت و حدی که دارد وجود و عدم در آن هست، ماهیت جنبه عدمی اش است، اما آن موجودی که فقط واحد است و هیچ ترکیب و تکثر ندارد خداوند است، که حقیقت هستی نامتناهی و بی حدّ و بی ماهیت و وجود صرف است، اوست که واحد به وحدت حقّه حقیقیه است، آن وقت آنچه از او صادر می‌شود، به حکم لزوم سنخیت بین علت و معلول و مصدر و صادر، آن هم به ناچار واحد به وحدت حقّه حقیقیه است، متنها وحدت صادر، وحدت ظلّی است؛ از این رو می‌گویند:

«لا بدّ أن یكون واحداً بالوحدة الحقّة، و لكن ظلّیة لا الواحد بالوحدة العددیة

المحدودة»

آن صادر اول به ناچار باید واحد به وحدت حقّه ظلّی باشد، به خلاف وحدت حق تعالی که وحدت حقّه اصلیه است و وحدت صادر اول وحدت ظلّیه، یعنی پرتو وحدت حق تعالی است، وحدت صادر اول وحدت عددی که محدود است نیست، مثل این که می‌گوییم: زید، عمرو، بکر، این‌ها واحد هستند، اما در عین حال، وجود و ماهیت دارند، جنس و فصل دارند، ماده و صورت دارند، و بالأخره به خاطر محدودیتی که دارند در قبال هر یک از آن‌ها وجود و موجود دیگری قابل فرض و

امکان است و می‌توان هر یک از آن‌ها را در شمار موجودات، به عنوان اولین موجود، و دیگر موجودات را به عنوان دومین و سومین و چهارمین موجود بر شمرد؛ و از این رو وحدت این موجودات محدود، وحدت عددی است که مربوط به واحدهای محدود است، به خلاف موجود واحد به وحدت حقه که هیچ‌گونه تکثر ندارد، و لذا گفتیم: عالم عقول هم آن جنبه وجودی‌اش قوی است و وحدت دارد، تکثر ندارد؛ چون ماهیتشان درحقیقت کالعدم است، چنان‌که شیخ اشراق گفت: «الأنوار الإسفهدية لا مهية لها»؛ و لذا خدا غیر متناهی و دارای وحدت حقه حقیقی است، عقل هم غیر متناهی ظلّی است؛ زیرا چیزی که غیر متناهی است، ظلّ و سایه‌اش هم غیر متناهی است، ظلّش تنزل پیدا کرده و به این عالم طبیعت می‌رسد، آن وقت محدود می‌شود.

توارد دو علت بر معلول واحد

تاکنون قانون اول را بیان می‌کرد که: «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد»، از این جا عکسش را بیان می‌کند که: «الواحد لا یصدر إلا عن الواحد»، معلول واحد هم علت واحد دارد؛ و در نتیجه توارد علتین بر معلول واحد ممکن نیست؛ برای این که معلول با علت یک نحوه سنخیت دارد.

حالا اگر یک معلول به حسب ظاهر دو علت داشته باشد، این دو علت چند فرض دارد:

فرض اول این است که هر کدام علت مستقل باشند، این علت مستقل، آن هم علت مستقل، این را می‌گویند: اجتماعاً.

فرض دوم این است که حدوث معلول به واسطه یکی از این علت‌ها باشد و بقایش به واسطه آن دیگری، این را می‌گویند: تعاقباً، مثل این که بخواهیم یک چادر را سر پا

نگه داریم، یک پایه‌ای زیرش می‌زنیم، برافراشته شدن چادر حدوئش به واسطه این پایه است، بعد این پایه را بر می‌داریم یک پایه دیگر جایش می‌گذاریم، بقایش به پایه دوّم است.

فرض سوّم این است که دخالت علت‌ها در تحقّق معلول به طور تبادل باشد، یعنی آن بدل این باشد. این‌جا میر سید شریف جرجانی در بعضی از حواشی اش گفته است که: تأثیر علتین مستقلّین در یک معلول به نحو تبادل، مانعی ندارد.

مرحوم حاجی می‌گوید: در هر سه فرض ممکن نیست یک معلول دو علت داشته باشد، نه اجتماعاً، نه به نحو تعاقب، و نه به نحو تبادل؛ چرا؟ برای این که معلول وابسته به علت و پرتو و جلوه آن است، و یک چیزی که پرتو و جلوه یک چیزی است، دیگر نمی‌شود که پرتو و جلوه یک چیز دیگر باشد.

بنابراین، اگر می‌بینید یک معلول دو علت دارد این علت‌ها در ظاهر تعدد و تکثر دارند، ولی واقعاً یک علت در کار است.

توضیح متن:

«(فاتّحد المعلول حیث اتّحدت) العلة (كذلك في وحدته) أي وحدة المعلول (قد تبعت)

العلة فكانت واحدة»

پس معلول واحد است هر کجا علت واحد باشد، همچنان در وحدت معلول، علت متابعت می‌کند، پس معلول که واحد باشد علت هم واحد است.

«فلا يجوز توارد علتین مستقلّین لمعلول واحد شخصي اجتماعاً و تبادلًا، بل تعاقباً»

پس جایز نیست توارد و دخالت دو علت مستقل برای معلول واحد شخصی، نه اجتماعاً، یعنی دو تایی هر کدام به طور مستقل در عرض هم علت باشند، و نه تبادلًا، که اگر این علت نباشد، آن علت باشد، البته میر سید شریف این قسم را گفته است مانعی

ندارد، بلکه تعاقباً هم نمی‌شود، که حدوث معلول به واسطهٔ یک علت باشد و بقایش به واسطهٔ علت دیگر.

«لما ذكرنا من اشتراط الخصوصية الخاصة في العلية»

برای آنچه گفتیم که: سنخیت و خصوصیت خاصی در علیت معتبر و شرط است و معلول باید با علت خود سنخیت داشته باشد و هر معلولی سنخیت و خصوصیتی متناسب با خود را در ناحیهٔ علت خود می‌طلبد.

«فإذا كان المعلول المعين مستدعياً لخصوصية بعينها فهي القدر المشترك في العلل

فكانت واحدة»

پس وقتی که معلول معین، مستدعی سنخیت خصوصیتی معین باشد، همین خصوصیت، قدر مشترک در بین علل است، پس آن قدر و جهت مشترک امر واحد است و همان جهت و قدر مشترک، علت برای معلول واحد است، یعنی اگر می‌بینید زید می‌شود با تیر کشته بشود، می‌شود با تبر کشته شود، می‌شود با شمشیر کشته شود، برای این است که یک جهت مشترکی بین تیر و تبر و شمشیر هست، و آن جهت مشترک قطع کننده بودن است، پس آن جهت مشترک که امر واحد است همان علت کشته شدن است.

تا این جا دو قاعده، بلکه سه قاعده را ذکر کردیم: یکی این که گفتیم: إذا وجدت العلة التامة وجب المعلول، علت تامه اگر موجود شد محال است که معلول موجود نشود؛ قاعده دوم این بود که، «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»، علت واحد معلول واحد دارد؛ قاعده سوم این که، «الواحد لا يصدر إلا عن الواحد»، یعنی معلول واحد یک علت دارد.

تضایف علت با معلول

قاعده چهارم این است که می‌گوییم: بین علیت و معلولیت تضایف است.

جلوترها گفتیم که: متقابلان اقسامی دارد که یک قسمش متضایفین بود، متضایفین آن دو امری است که تعقل هر کدام، توقف بر تعقل دیگری دارد، یعنی مستلزم تعقل دیگری است، مثل فوقیت و تحتیت، تا می‌گوییم: فوقیت، می‌فهمیم مقابل آن تحتیت است، تا می‌گوییم: عاقلیت، مقابلش معقولیت است، و همین‌طور تعقل معلولیت، مستلزم تعقل علیت است، و به عکس، تعقل علیت، مستلزم تعقل معلولیت است.

توضیح متن:

«و منها: قولنا: (بینهما تضایف) و هو ظاهر»

و یکی دیگر از احکام مشترک بین علت و معلول این است که بین علت و معلول تضایف هست، یعنی تعقل یکی از آن دو مستلزم تعقل دیگری می‌باشد؛ و به حسب خارج هم با هم معیت دارند، یعنی علت بماهی علت، اگر در خارج تحقق داشت، اعم از این که علت تامه یا علت ناقصه باشد، علت با وصف علیت، معلولش هم به همراهش موجود است و معلول هم نسبت به علت همین‌گونه است، و این امر روشنی است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس صد ونهم ﴾

(و) منها: أنه (يبطل ضرورة دوراً) في العلية و المعلوية، فلا حاجة إلى البرهان.

(كذا تسلسل) في العلية و المعلوية (يبطله ما في المطولات) من الكتب العقلية (من نحو) دليل (تطبيق). و هو أنه لو وجدت سلسلة غير متناهية نقص من طرفها المتناهي شيئاً فيحصل جملتان: إحداهما: تبتدئ من المفروض جزءاً أخيراً و الأخرى: مما قبله، ثم تطبق بينهما.

فإن وقع بإزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة، لزم تساوي الكل و الجزء و إن لم يقع فيكون جزء من التامة لا يكون بإزائه جزء من الناقصة، فتقطع الناقصة و التامة لا تزيد عليها إلا بمتناه، فيلزم تناهيتها أيضاً، ضرورة أن الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه.

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

بحث در احکام مشترک بین علت و معلول بود، یکی دیگر از احکام مشترک بین آنها که مرحوم حاجی ذکر می‌کند، این است که: دور در علیت و معلولیت باطل است؛ و این یک امر ضروری و بدیهی است؛ دور اجمالاً به این معناست که: یک چیزی هم علت خودش باشد هم معلول خودش؛ و چنین چیزی محال است؛ زیرا علت شیء غیر از شیء است، معلول شیء هم غیر از شیء است.

تعریف دور و اقسام آن

یک قسم از اقسام دور، دور معی است که باطل نیست. دور معی این است که: دو چیز در یک حالت بر هم توقف دارند، اما نه به طوری که مستلزم تقدّم یکی از آن دو بر دیگری باشد، مثل دو خشت که سرشان را منحنی کرده و به هم تکیه می‌دهید، این‌ها در این حالت هر دو توقف بر همدیگر دارند؛ برای این که این خشت آن را نگه داشته و آن این را نگه داشته است؛ اما این توقف مستلزم تقدم و تأخر نیست، یعنی عقل نمی‌گوید: باید اول این خشت متوقف بر آن خشت باشد، بعد آن بر این، یا باید اول آن خشت موجود باشد بعد این، نه، همین که با هم باشند کافی است، پس دور معی باطل نیست؛ چون در آن همان معیت، لازم و کافی است و تقدّم یکی بر دیگری در آن نخواهید است.

قسم دیگر از دور این است که: دو چیز بر یکدیگر توقّف و تقدم داشته باشند و هر یکی از آن دو، هم علت دیگری و هم معلول آن باشد. علت و معلول هر چند نسبت به

هم تقدم و تأخر زمانی ندارند، اما تقدم و تأخر ذاتی دارند، یعنی عقل می‌گوید: علت باید موجود باشد تا معلول از آن صادر بشود؛ چون معلول ترشح علت است. پس در این قسم از دور هم توقف است و هم تقدم؛ و لذا این قسم از دور باطل است؛ زیرا لازمه آن تقدم یک شیء بر خودش می‌باشد.

دور مصرّح

هر کدام از این دو قسم یا دور مصرّح و یا دور مضمّر است. دور مصرّح آن است که: دو چیزی که بر یکدیگر توقّف دارند واسطه‌ای بین آنها نباشد، مثل این که بگوییم: وجود «الف» توقّف دارد بر «ب»، یعنی «ب» علت است برای «الف»، و وجود «ب» هم توقّف دارد بر «الف» که «الف» علت باشد برای «ب»، به این می‌گویند: دور مصرّح.

دور مضمّر

دور مضمّر آن است که: دو چیزی که بر یکدیگر توقّف دارند واسطه‌ای بین آنها باشد، مثل این که می‌گوییم: وجود «الف» توقّف دارد بر وجود «ب»، وجود «ب» هم توقّف دارد بر وجود «جیم»، وجود «جیم» هم توقّف دارد بر «الف»، که بین «الف» و «ب» یک واسطه است، و ممکن است چند تا واسطه بخورد. بالأخره دور غیر معی، اعم از مصرّح و مضمّر، و مضمّر هم اعم از این که یک واسطه داشته باشد یا بیشتر، همگی مستلزم تقدّم شیء بر نفس و امری محال است.

خلاصه: تقدّم شیء بر نفس به نحو علیّی یا حتی به نحو وضع و محاذات، که بگوییم: این مکاناً پیش از آن است و آن هم مکاناً پیش از این است؛ بالأخره امری محال است.

مرحوم حاجی می‌گوید: بطلان دور ضروری و روشن است و احتیاج نیست

برایش دلیل بیاوریم. البته حکما گاهی برایش یک دلیل نیز می‌آورند، که درحقیقت، تنبیه و هشدار بر یک امر بدیهی و ارتکاز ذهنی است.

دلیل بر بطلان دور

می‌گویند: نظریات باید منتهی به بدیهیات بشود. أم القضایا، که درحقیقت از بدیهیات اولیه، بلکه اولی‌ترین اولیات است، دو قضیه است که قضایای صادق دیگر باید به این‌ها برگردند و آن دو قضیه، یکی این است که: اجتماع نقیضین محال است، و دیگر این که: ارتفاع نقیضین محال است؛ این یک چیز بسیار بسیار واضحی است که بود و نبود، نقیض هم هستند، نمی‌شود بگوییم: فلان چیز هم هست، هم نیست؛ نمی‌شود هم بگوییم: نه هست، نه نیست؛ بالأخره از هست و نیست یکی‌اش واقع است.

مسأله بطلان دور هم منتهی به این‌جا می‌شود، برای این‌که اگر گفتیم: «الف» علت «ب» است، پس در رتبه قبل از «ب» موجود است، و اگر گفتیم: «الف» معلول «ب» است، پس در رتبه قبل از «ب» موجود نیست؛ بنابراین «الف» در رتبه سابق بر «ب» هم موجود است و هم موجود نیست؛ این می‌شود اجتماع نقیضین، و اجتماع نقیضین محال است.

به هر حال، مرحوم حاجی می‌گوید: ما بطلان دور را از بدیهیات می‌دانیم، و از این جهت نیز بر آن استدلال نمی‌کنیم.

اما اگر شما بخواهید بر آن استدلال کنید، به همین بیانی است که من عرض کردم.

تعریف تسلسل و اقسام آن

یکی دیگر از احکام مشترک بین علت و معلول، بطلان تسلسل بین علت‌ها و معلول‌هاست.

از جمله چیزهایی که در فلسفه اصرار دارند آن را ثابت کنند بطلان تسلسل است، تسلسل یعنی این که: سلسله علت و معلول بی نهایت پیش برود، به این طور که: این شیء معلول آن شیء باشد، آن شیء هم معلول شیء سومی باشد، سومی نیز معلول چهارمی، و همین طور تا بی نهایت، که به جز این آخری که فقط معلول است، ما قبلش، به طور بی نهایت، یکایک، همه، هم علت و هم معلول باشند. این همان تسلسل محال و باطل است.

این که می‌گوییم: تسلسل باطل است، یعنی باید این سلسله منتهی بشود به یک فردی که فقط علت است و دیگر معلول نیست، مثل خدا که او فقط علت است و معلول نیست. اگر بگوییم: این سلسله منتهی نمی‌شود به علتی که معلول نباشد، تسلسل لازم می‌آید؛ چون اگر به آن علت منتهی شد، سلسله قطع می‌شود.

بالآخره تسلسل باطل را تعریف می‌کنند به: اجتماع امور غیر متناهی که بالفعل بر هم مترتب باشند. مرحوم حاجی این قیده‌ها را این جا ذکر نکرده است.^(۱)

اگر امور غیر متناهی باشد، اما امور حقیقی نباشد، بلکه امور اعتباری باشد که وجود بالفعل ندارد، این جا تسلسل باطل نیست؛ برای این که این امور حقیقت ندارد و اعتباری است، و امر اعتباری با پایان یافتن اعتبار پایان می‌یابد، مثل سلسله اعداد، که غیر متناهی است؛ از یک، دو، سه، شروع می‌شود، و همین طور، میلیون، بیلیون، تریلیون، کاترلیون تا بی نهایت ادامه دارد، تا یک جایی را برایش اسم گذاشته‌اند، اما هرچه بنشینید عدد فرض کنید، باز هم تمام نمی‌شود. این سلسله اعداد، غیر متناهی است، اما امور فرضی است، یعنی بالفعل در خارج موجود نیست، واقعیت ندارد؛ زیرا معدودها هرچه در خارج هست متناهی است، بالآخره ده میلیون، بیست میلیون،

۱- یعنی قیدهایی که از تعریف تسلسل به دست می‌آید، که عبارتند از: ۱- امور و اجزاء سلسله نامتناهی، وجود بالفعل داشته باشند. ۲- آن اجزاء و امور، اجتماع در وجود داشته باشند، (و دفعتاً موجود باشند). ۳- بین آنها ترتب وجود داشته باشند. (اسدی)

سی میلیون هرچه باشد پایانی دارد.

بنابراین، امور اعتباری از باب این که اعتباری و وابسته به لحاظ است، تا هر جا آن‌ها را لحاظ کردید هستند، اما وقتی که لحاظ نکردید، دیگر تمام می‌شوند، این طور تسلسل مانعی ندارد. تجزیه ابعاد هم همین طور است، مثلاً خط یک متری قابل تجزیه است، به این که آن را دو نیم کنیم، و بعد هر نیمی را هم دو نیمش کنیم، و هر نیمی را هم دو نیمش کنیم، و همین طور برو تا آخر، این تجزیه تمام نمی‌شود.

این که بعضی از متکلمین قائل به «جزء لا یتجزئ» شدند و گفتند: تجزیه جسم می‌رسد به یک جزئی که دیگر تجزیه نمی‌شود، این سخن آنان، یعنی «جزء لا یتجزئ» غلط است؛ چون ممکن است جسم در مقام تجزیه برسد به اتم، یا الکترون، و نوترون و اتم یا الکترون و نوترون را نتوانیم بشکنیم، اما همین اجزاء، چون بُعد و این طرف و آن طرف دارد، در قوه و اهمه یا عقل قابل تجزیه است؛ اما در هر صورت، این اجزاء بالفعل نیست؛ برای این که کسی نیامده این جسم خاص را بالفعل تجزیه کند، فقط قوه و اهمه یا عقل شما است که می‌گوید: هرچه شما جسم را تجزیه کنید باز هم قابل تجزیه است. پس این اجزاء اعتباری و بالقوه است و در خارج، محقق نشده‌اند.

پس تسلسلی که باطل است، مشروط به این است که در امور حقیقی خارجی باشد، یعنی اموری که بالفعل موجود است.

شرط دیگر تسلسل باطل این است که امور و اجزاء سلسله به نحو تعاقب موجود نباشند، بلکه دفعتاً و با هم موجود باشند.

فلاسفه می‌گویند: تسلسل تعاقبی باطل نیست، ولی متکلمین می‌گویند: باطل است، تسلسل تعاقبی مثل این که این مرغی که ما داریم از تخم مرغ باشد، بعد آن تخم مرغ هم از مرغی دیگر باشد و آن مرغ دیگر هم از تخم مرغ دیگر باشد، و همین طور... که اجزاء سلسله نامتناهی باشد، اما این اجزاء، مجتمع در وجود نیست، یعنی این که الآن موجود است، این مرغ است، ولی آن تخم مرغی که این مرغ از آن به وجود آمده

است دیگر موجود نیست، از بین رفته است، این محل بحث است که آیا این طور تسلسل، که تعاقبی نام دارد و اجزاء سلسله آن با هم مجتمع نیست بلکه متعاقباً و پی در پی موجود می شوند، باطل است یا نه؟
این گونه تسلسل را الآن نمی خواهیم بحث کنیم؛ چون هیچ برهانی بر محال بودن آن وجود ندارد.

شرط دیگر تسلسل باطل این است که بین امور و اجزاء سلسله، ترتب، وجود داشته باشد.

ترتیب دو قسم است: ترتب «علیّ و معلولی»، ترتب «وضع و محاذاتی»؛ وضع و محاذات، مثل این که یک خط، این تکه اش قبل از آن تکه اش است، آخر این خط این طرف است، وسطش آن طرف است، این هم یک نحوه ترتب است؛ پس ترتب یک وقت ترتب علیّ و معلولی است، یک وقت ترتب به حسب وضع و محاذات است؛ اگر اجزاء سلسله و اموری که نامتناهی است بالفعل وجود داشته باشند، و دفعتاً هم موجود باشند و بین آنها نیز ترتب باشد، در این صورت، تسلسل باطل است.
همین طور که ما سلسله علل و معلول را که بین آنها ترتب علیّ و معلولی است، می گوئیم غیر متناهی نیست، همین طور بُعد را هم، که بین اجزاء آن ترتب وضع و محاذاتی هست، عموم فلاسفه مدعی شده اند که نمی شود غیر متناهی باشد، یعنی می گویند: این فضا و بُعد جسمانی که شما مشاهده می کنید، به یک جا منتهی می شود؛ برای این که مثل خط است، و خط غیر متناهی امکان ندارد، عالم جسمانی هم که دارای بُعد است بالأخره متناهی است؛ برای این که بُعد نامتناهی نیز همانند سلسله علت و معلول نامتناهی، گونه ای از تسلسل باطل است، منتها ترتب در اجزاء بُعد، ترتب وضعی و غیر علیّ است، و گرنه هر دو گونه تسلسل، به برخی از براهین مشترکی که دارند، محال و باطلند. این سخن آنهاست.

در هر صورت، اگر اموری غیر متناهی باشند، اما نه ترتب علت و معلولی بینشان

باشد، و نه ترتیب وضع و محاذاتی، هرچند همه آن امور وجود بالفعل داشته و دفعتاً موجود باشند، تسلسل در آنها هیچ محال نیست، چنانکه می‌گویند: نفوس انسانی این طوری است، اگر گفتیم: خدا از ازل همین طور انسان خلق کرده و این انسان‌ها یکایک می‌میرند، و نفس مجرد آنها باقی و پایدار است، در این صورت، نفوس، غیر متناهی است، وجود بالفعل هم دارند، دفعتاً هم موجودند، ولی چون نه ترتیب علی و معلولی بینشان هست، نه ترتیب وضع و محاذاتی، و هر نفسی برای خودش مستقل است و هیچ کدام هم علت و معلول یکدیگر نیستند و هیچ وضع و محاذاتی نسبت به همدیگر ندارند این را می‌گویند: محال نیست.

خلاصه: امور غیر متناهی، اگر امور اعتباری باشد، مثل سلسله اعداد، اشکالی ندارد، و نیز اگر بینشان ترتیب علی و معلولی و ترتیب وضع و محاذاتی نباشد، مثل نفوس انسانی، این هم اشکالی ندارد، اما اگر اجتماع در وجود نداشته و دفعتاً موجود نباشند، مثل مرغ و تخم مرغ، که تسلسل بین آنها تعاقبی می‌باشد، این محل بحث و مورد اختلاف است که محال است یا نه، متکلمین می‌گویند: محال است، فلاسفه می‌گویند: محال نیست.

آن تسلسلی که باطل بودنش مسلم است، و هم فلاسفه، و هم متکلمین، قبول دارند که محال است تسلسلی است که: ۱- بین اجزاء سلسله‌اش، ترتیب باشد؛ ۲- اجزایش وجود بالفعل داشته باشند؛ ۳- اجزایش اجتماع در وجود داشته و دفعتاً موجود باشند. این تسلسل را همه آنان می‌گویند: محال است.

أدلة بطلان تسلسل

برای بطلان تسلسل ادله زیادی ذکر کرده‌اند. مرحوم صدرالمتألهین در «اسفار» ده دلیل برای آن ذکر کرده است. این جا مرحوم حاجی نیز از آن ده دلیلی که مرحوم صدرالمتألهین در «اسفار» دارد، ظاهراً شش دلیلش را ذکر می‌کند؛ بعضی از این ادله،

قابل خدشه است، بعضی هم ظاهراً قابل خدشه نیست. آن تسلسلی که مورد بحث ما است، و استحاله آن، قدر متیقن از ادله است، مربوط به سلسله علت و معلول، با شرائط سه گانه یاد شده است.

حالا ادله اش را ذکر می کنیم:

ایشان اول برهان تطبیق را ذکر می کند، با این که برهان تطبیق یک مقدار اشکالش زیادتر است، اما این جا به عنوان دلیل اول ذکر شده است، ولی مرحوم صدرالمتهین این را دلیل دوم قرار داده است.

برهان تطبیق

اگر شما یک سلسله ای نامتناهی از علت و معلول فرض کردید، یا یک سلسله از حلقه های زنجیر به صورت غیر متناهی فرض نمودید، این سلسله حلقه ها ترتیبشان به نحو وضع و محاذات است نه به نحو علیت، شاید یک نحوه علیت هم داشته باشند؛ زیرا که این آن را نگه می دارد، آن هم دیگری را نگه می دارد، در هر صورت، ما می گوئیم: این سلسله ممکن نیست و تنها یک فرض است، آن هم فرض محال و باطل؛ و از این رو باید منتهی بشود به یک جایی که پایان سلسله است، وگرنه لازم می آید جزء و کل با هم مساوی باشند.

اما دلیل حرف ما این است که: اگر یک تکه از این سلسله نامتناهی را جدا کنیم، فرض کنید یک بخش از جانب سلسله که به طرف ما است را قطع کنیم، مثلاً یک مترش را یا ده تا حلقه اش را ببریم، حالا که ده تا حلقه اش را بریدیم، این سلسله در وهم و تصور ما دو سلسله می شود، یکی سلسله اول که چیزی از آن بریده نشده بود، دیگری سلسله ای که مقداری از آن بریده شده است، و این دو سلسله بنابر فرض، از سوی دیگرشان به طور نامتناهی ادامه پیدا کند؛ آنگاه بیاییم در واهمه خودمان این دو سلسله را از جانبی که به طرف ما دارند با هم تطبیق کنیم و دو سر اول آنها که به سوی

ما است را با هم جفت کنیم، و این‌ها از آن طرف دیگرشان همواره ادامه پیدا کنند؛ این‌جا یا این است که می‌گویید: این دو سلسله از طرف دیگرشان همین‌طور که تا بی‌نهایت می‌روند تمام حلقه‌های آن دو بر هم منطبقند، و در مقابل هر حلقه از حلقه‌های سلسله دوم حلقه‌ای از حلقه‌های سلسله اول قرار می‌گیرد؛ یا می‌گویید: سلسله دوم، نسبت به سلسله اول ده حلقه کم دارد، اگر بگویید: دو سلسله از جهت حلقه‌هایشان با هم منطبق بوده و در قبال هر یک از حلقه‌های یک سلسله، حلقه‌ای از حلقه‌های سلسله دیگر قرار گرفته است، در این صورت لازم می‌آید که جزء (سلسله دوم که بخشی از آن بریده شده است، و در واقع جزئی از سلسله اول است) و کل (سلسله اول) با هم مساوی باشند و حال این‌که ما می‌دانیم جزء کمتر از کل است.

اما اگر بگویید: چون ده تا حلقه را از سلسله کنسیم، بعد تطبیق کردیم، پس سلسله دوم از آن طرف دیگرش ده تا حلقه کم‌تر است، و بر این اساس، تناهی هر دو سلسله از طرف دیگرشان هم ثابت می‌شود؛ زیرا سلسله دوم به اندازه ده حلقه کمبود دارد و به همین جهت از آن طرفش بریده و منقطع است، و سلسله اول هم ده تا حلقه بیش‌تر از سلسله دوم دارد، ده حلقه هم متناهی است؛ بنابراین، سلسله اول نیز متناهی می‌گردد؛ چون «الزائد علی المتناهی بالمتناهی متناه» چیزی که به اندازه محدود و متناهی از چیز دیگر متناهی، افزایش و زیادتی داشته باشد آن نیز متناهی خواهد بود. بنابراین، این سلسله غیر متناهی می‌شود متناهی. این اصل استدلال است تا برسیم به اشکالش.

توضیح متن:

«(و) منها: أنه يُبطلُ ضرورةً دوراً) في العلية و المعلولية، فلا حاجة إلى البرهان» و یکی از احکام مشترک بین علت و معلول، بطلان دور است. این «ضرورة» فاعل بیطل است. یعنی ضرورت و بداهت باطل می‌کند دور در علیت و معلولیت را، پس

لازم نیست برایش دلیل بیاوریم.

«(كذا تسلسل) في العلية و المعلولية (يبطله ما في المطولات) من الكتب العقلية»

همین طور، تسلسل در علیت و معلولیت را باطل می‌کند آن دلیل‌هایی که در «مطولات» است، مراد از «مطولات» کتاب‌های مفصل عقلی فلسفی است، مثل «اسفار»، «شرح حکمت الإشراق»، «قیسات» میر داماد و نیز کتاب‌های عقلی کلامی، مثل «شرح مواقف»، «شرح مقاصد» و «شوارق».

«(من نحو) دلیل (تطبیق)، و هو أنه لو وجدت سلسلة غير متناهية نقص من طرفها

المتناهي شيئاً»

آنچه در کتاب‌های مفصل آمده عبارت است از ادله بطلان تسلسل، مثل دلیل تطبیق، و دلیل تطبیق این است که: اگر یک سلسله غیر متناهی فرض کنید، مثل حلقه‌های زنجیر، و از طرفی که متناهی است که طرف خودمان است، مقدار چیزی را کم کنیم، مثلاً یک متر یا ده تا از این حلقه‌ها را کم کنیم.

«فيحصل جملتان: إحداهما: تبتدئ من المفروض جزءاً أخيراً، و الأخرى: ممّا قبله، ثمّ

نطبق بينهما»

در این صورت، دو مجموعه و جمله حاصل می‌شود: یک مجموعه و سلسله ناقص، یک مجموعه و سلسله تام، یکی از این دو جمله از آنچه به عنوان جزء آخر فرض کردیم شروع می‌شود، و آن جمله دیگر از ماقبل این جزء اخیر شروع می‌شود، خوب، پس یک کدام از دو جمله و سلسله از این سر کوتاه‌تر می‌شود، سپس آن دو تا را در قوه و اهمه‌مان با هم منطبق می‌کنیم، یعنی از این سر، هر حلقه از حلقه‌های یکی از آن دو جمله و سلسله را با حلقه‌ای از جمله و سلسله دیگر تطبیق می‌کنیم، بنابراین:

«فإن وقع بإزاء كلّ جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكلّ و الجزء»

اگر به ازاء هر جزئی و هر حلقه‌ای از جمله و سلسله تامه، یک جزئی از جمله و سلسله ناقصه قرار گیرد، یعنی این دو تا جمله و سلسله قد هم بشوند، در این صورت

لازم می‌آید کلّ و جزء با هم مساوی باشد، در حالی که فرض این است یک کدام از آن دو جمله و سلسله، کوتاه شده از جمله و سلسله دیگر است.

«و إن لم يقع فيكون جزء من التامة لا يكون بإزائه جزء من الناقصة»

و اگر واقع نشد، یعنی هر جزئی از سلسله ناقصه منطبق بر جزئی از سلسله تامه نشود، یعنی سلسله ناقصه به جایی برسد که دیگر حلقه‌ای ندارد که با حلقه‌های سلسله تامه منطبق بشود، پس در این صورت در آن سر سلسله تامه که به طرف ما نیست، جزئی از سلسله تامه هست که در قبال آن، جزئی از سلسله ناقصه قرار ندارد.

«فتقطع الناقصة، و التامة لا تزيد عليها إلا بمتناه فيلزم تناهيها أيضاً»

پس سلسله ناقصه منقطع می‌شود و یک جا تمام می‌شود، و سلسله تامه هم بر سلسله ناقصه افزایش و زیادتی ندارد مگر به اندازه متناهی، یعنی به همان اندازه‌ای که از آن جدا کردیم، مثل ده حلقه، پس لازم می‌آید که سلسله تامه هم متناهی باشد، چرا؟

«ضرورة أن الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه»

چون بدیهی و روشن است که آنچه که به اندازه متناهی، زائد بر چیزی متناهی باشد خودش هم متناهی است؛ یک سلسله‌ای که متناهی باشد، مثلاً هزار حلقه داشته باشد با یک سلسله‌ای که مقداری زائد و بیشتر از آن داشته باشد و آن زیاده‌اش متناهی باشد، مثلاً پنج تا حلقه اضافه داشته باشد، آن دو هم می‌شود متناهی. بنابراین اگر سلسله اول یک جا تمام شود، آن سلسله دیگر هم بالأخره تمام می‌شود؛ پس هر دو متناهی می‌شوند.

خلاصه: در صورتی که ما یک سلسله غیر متناهی فرض کردیم، یک قسمت از سر متناهی‌اش را قطع می‌کنیم، بعد ناقصه را با آن تامه در ذهنمان تطبیق می‌کنیم، یا این است که می‌گویید: هر دو، غیر متناهی‌اند، پس لازم می‌آید تساوی جزء و کلّ، یا این که می‌گویید: یکی تمام می‌شود، و دیگری هم به مقدار محدودی بر اولی اضافه دارد، پس هر دو متناهی می‌شوند.

اشکال بر برهان تطبیق

این جا اشکال‌های زیادی بر این استدلال کرده‌اند، یک اشکال که به نظر اشکال خوبی است، این است که: شما گفتید: اگر این دو سلسله را با هم تطبیق کنیم و تا آخر پیش بروند و تمام نشوند، لازم می‌آید مساوات جزء و کلّ. ما می‌گوییم: مساوات جزء و کلّ، در صورتی لازم می‌آید که دو سلسله متناهی باشند، اما اگر غیر متناهی باشند، دیگر از آن طرفشان هیچ‌چیزی ندارند تا بر هم تطبیق بشوند، فقط از این طرف یکی از آن‌ها نسبت به دیگری ناقص است، اما از آن طرف هر دو غیر متناهی‌اند؛ بنابراین، وقتی تساوی جزء و کلّ لازم می‌آید که هر دو سلسله متناهی باشند تا شما بتوانید بگویید: یک سلسله، سلسله ناقصه می‌شود و آن سلسله دیگر، سلسله تامه‌ای است که یک مقدار از آن سلسله ناقصه بزرگ‌تر است؛ اما فرض ما این است که هر دو سلسله غیر متناهی است؛ بنابراین، هر یک از اجزاء دو سلسله در قبال یکدیگر قرار گرفته و بی‌نهایت پیش می‌روند، و جزء و کلّ هم متساوی نمی‌گردند.

و صلّی الله علی محمد و آله الطاهرین

﴿ درس صد و دهم ﴾

(و) دليل (حيثيات)، و هو أنه لو ترتب حيثيات و أمور غير متناهية، فما بين المعلول الأخير أو الجزء الأخير أو كل حيثية و بين حيثية أخرى أية حيثية كانت من السلسلة متناه، ضرورة كونه محصوراً بين حاصرين، فالكل أيضاً متناه. وقالوا: هذا حكم حدسي يحكم به العقل المتحدس و ليس من قبيل حكمه على الكل بما حكم به على كل واحد. كأن يقال: كل جزء من هذا الذراع دون الذراع، فالكل أيضاً دون الذراع، بل من قبيل أن يقال: إذا كان ما بين نقطة طرف المقدار المفروض، و أية نقطة تفرض فيه على الاستيعاب الشمولي لا يزيد على الذراع، فهذا المقدار المفروض لا يزيد على الذراع.

و أمّا قول صاحب «الشوارق» عليه السلام: «ما بين كذا و كذا دون الذراع فهذا المقدار المفروض دون الذراع»، فالظاهر أنه سهو، فإن المفروض أنه ذراع، فكيف يكون دونه. و السيد الداماد عليه السلام في «القبسات» لم يكتف بكون الحكم حدسياً. فقال: «و القانون الضابط أن الحكم المستوعب الشمولي لكل واحد واحد إذا صحّ على جميع تقادير الوجود، لكل من الآحاد مطلقاً منفرداً كان عن غيره أو ملحوظاً على الاجتماع، كان ينسحب ذيله على المجموع الجملي أيضاً من غير امتراء، و إن اختصّ بكل واحد واحد بشرط الانفراد كان حكم الجملة غير حكم الآحاد»، انتهى.

فالأول: كالحكم بالإمكان على كل ممكن، و الثاني: كالحكم على كل إنسان

بإشباع رغيف إياه.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ و به نستعین

بحث درباره دلایلی بود که برای بطلان تسلسل اقامه شده است. اولین دلیل، برهان تطبیق بود که خواندیم، و یکی از اشکال‌هایی که بر آن کرده‌اند را هم بیان کردیم. اما دلیل دومی که بر بطلان تسلسل اقامه نمودند، برهان حیثیات است.

برهان حیثیات

این برهان موقوف بر یک مقدمه است، و آن این‌که: محصور بین حاصرین متناهی است، یعنی اگر دو حد فرض کردیم و بین این دو حد، موجود یا موجوداتی فرض کردیم، این موجود یا موجوداتی که بین دو حد می‌باشد متناهی است؛ برای این‌که این موجود یا موجودات، هر دو طرفش بسته است، و به اصطلاح محصور بین حاصرین است.

بعد از این مقدمه می‌گوییم: وقتی که یک سلسله غیر متناهی داشته باشیم، مثل سلسله علت و معلول، یا مثل حلقه‌های یک زنجیر یا هر حیثیت دیگر، مثل اجزاء خط. از این برهان هم که تعبیر به برهان حیثیت کرده‌اند، می‌خواستند هم سلسله علت و معلول را در بر بگیرد، هم اجزاء سایر چیزهایی که متسلسل است.

حالا ما یک سلسله فرض می‌کنیم که یک طرف آن که به سمت خودمان است متناهی است، این جزء یا حلقه‌ی اخیر سلسله که به سمت ماست، با هر جزء یا حلقه‌ای دیگر که در این سلسله فرض کنید دو حدی هستند که هر بخش از اجزاء یا حلقه‌هایی

که بین آن‌ها قرار گیرد اموری متناهی است؛ برای این‌که آن اجزاء یا حلقه‌ها، محصور بین حاصرین و دو حدّ است.

بنابراین، به طور کلی و به نحو عام افرادی می‌گوییم: هر آنچه بین این حدّ اخیر و حدّ دیگر قرار گرفته است متناهی است؛ برای این‌که محصور بین حاصرین است؛ حالا که قرار است این طور باشد، پس تمام این سلسله متناهی است. چرا؟ برای این‌که گفتیم: هر آنچه بین این حدّ و بین هر حدّی که فرض کردید قرار گیرد متناهی است، آن وقت، آن حدّ دیگر، تا حدّ ما قبل آخر آن طرف سلسله را هم شامل می‌شود؛ برای این‌که حکم ما به طور عام افرادی است که: هرچه بین حدّ اخیر و هر حدّ دیگر که شما فرض کنید واقع باشد متناهی است، هر چند آن حدّ دیگر را نتوانیم یکی یکی معین کنیم، اما این را می‌توانیم بگوییم که: هر آنچه بین این حدّ و هر حدّ دیگری است که واهمه شما فرض کند، متناهی است، بنابراین، تمام این سلسله متناهی است؛ برای این‌که بالاتر از همه حدود دیگری که فرض شود فقط یک حدّ فرض می‌شود؛ بنابراین، وقتی که همه «مابین‌ها» متناهی‌اند، فوق این «مابین‌ها» یک حدّ می‌ماند، و ما بین آن یک حدّ باز متناهی می‌شود؛ زیرا «الزائد علی المتناهی بالمتناهی متناه»^۱. این خلاصه این استدلال است. تا برسیم به بیان اشکالش.

توضیح متن:

«(و) دلیل (حیثیات) و هو أنّه لو ترتّب حیثیات و أمور غیر متناهیة فما بین المعلول الأخير أو الجزء الأخير أو كلّ حیثیة و بین حیثیة أخرى آیة حیثیة كانت من السلسلة متناه»
و دلیل دیگر برای بطلان تسلسل، دلیل حیثیات^(۱) است، و آن این است که اگر حیثیات و امور غیر متناهی بر هم مترتب بشود، پس بین معلول آخر، یا جزء اخیر، یا

۱- چنان‌که گفتیم، «حیثیات» که می‌گوید می‌خواهد هم علت و معلول را شامل بشود، هم مثلاً اجزاء حلقه را بگیرد، هم نقاط خطّ را بگیرد. هرچه که به صورت سلسله فرض کنید. (استاد رحمته الله)

هر حیثیت دیگری که فرض کنید، از هر نقطه‌ای تا نقطه‌ای دیگر، هرچه می‌خواهی اسمش را بگذار؛ بین این جزء و بین جزء دیگر از سلسله، متناهی است، برای این که ما بین آن‌ها محصور بین حاصرین است. آن وقت خود آن سلسله هم متناهی است. چرا؟ برای این که می‌توان نقطه و حد آن طرف سلسله را یکی به آخر مانده فرض کرد، این‌هایی که همه بین دو نقطه‌اند متناهی شد، بالاتر از بین یک نقطه می‌ماند، آن هم می‌شود متناهی، پس همه سلسله متناهی است.

«ضرورة كونه محصوراً بين حاصرین، فالكلّ أيضاً متناه»

(ما بین دو حد و نقطه متناهی است) چون بدیهی است که محصور بین حاصرین است، پس همه سلسله نیز متناهی است؛ برای این که خارج از دو نقطه مفروض تنها یک نقطه اضافه دارد.

اشکال:

این حد و نقطه‌ای که طرف ما است معلوم و محصور است، اما آن طرف دیگر که غیر متناهی است، چطوری می‌توانیم بگوییم: به جایی می‌رسد که دیگر بالاتر از آن، یک حد و نقطه بیشتر نیست؟! برای این که ممکن است کسی بگوید: هر حد و نقطه‌ای که فرض کنید باز بالاتر از آن هم فرض می‌شود.

مرحوم آخوند ملا صدرا در بیان این اشکال در کتاب «اسفار» می‌گوید^(۱): «انّما يلزم ذلك، یعنی این که می‌گویید: تناهی سلسله لازم می‌آید، لو كان مراتب ما بين متناهياً در فرضی است که مراتب ما بین، متناهی باشد، كما في المسافة، چنان که در یک مسافت این چنین است، مثلاً مسافت اصفهان تا قم، آن نقطه اول اصفهان تا این نقطه قم، بینش متناهی است، پس تمام مراتب دیگر هرچه بین این دو تا نقطه است متناهی است؛ چون دو طرف، معلوم و محصور است، و أمّا علی تقدیر لا تناهيها، كما في السلسلة،

۱- الحکمة المتعالیة، ج ۲، ص ۱۶۴.

فلا، اما اگر فرض کردیم مراتب مابین، متناهی نیست، چنان‌که در سلسله مورد بحث ما این چنین است، در این صورت حرف شما درست نیست؛ چرا؟ إذ لا تنتهي إلى ما بین لا يوجد ما بین آخر أزيد منه؛ چون در این صورت، مراتب مابین منتهی نمی‌شود به یک مابینی که مابین بالاتر از آن یافت نشود». بنابراین، شما درباره آن طرف دیگر سلسله، به طور چشم بسته سخن می‌گویید، انسان بی‌دقت ممکن است بگوید: هرچه ما بین است متناهی است؛ چون محصور بین حاصرین است، بعد از آن هم یک نقطه بیشتر نیست، پس مجموع سلسله می‌شود متناهی، اما انسان دقیق‌النظر این را قبول نمی‌کند. این اشکال.

پاسخ:

«و قالوا: هذا حکم حدسی یحکم به العقل المتحدّس»

حکماء مثل مرحوم صدرالمتهین و دیگران، در پاسخ به آن اشکال گفته‌اند: این حکم، یک حکم حدسی است، که عقلی که به مقام والای حدس رسیده^(۱) به آن حکم می‌کند.

«و لیس من قبیل حکمه علی الكلّ بما حکم به علی کلّ واحد»

این حکم عقل از قبیل حکم عقل به این‌که حکم یکایک افراد و اجزاء را بر کلّ بار کند، نیست تا اشکال داشته باشد، بلکه از قبیل جایی است که عقل به طور عامّ افرادی، حکم کرده باشد.

برای درک بیشتر اشکال مزبور و جواب آن، توضیح بیشتری لازم است.

۱- چنان‌که در کتب منطقی مرقوم گردیده و مرحوم حاجی نیز در منطق منظومه گفته است:

الفکر حركة إلى المبادي و من مبادي إلى المرادي

فکر، مجموع دو حرکت است: حرکت از مجهول به معلوم، و حرکت از معلوم به مجهول. و حرکت امر تدریجی است؛ و حدس، انتقال دفعی از مجهول به معلوم یا از معلوم به مجهول است. بنابراین «عقل متحدّس» یعنی عقلی که بسیار تیز است و بدون حرکت و درنگ ذهنی و با جهش زیاد به مطلب می‌رسد. (اسدی)

توضیح:

کسانی که بر برهان حیثیات اشکال کرده‌اند، گفته‌اند: شما می‌خواهید حکم اجزاء را روی کلّ بار کنید، این که ما می‌گوییم: «بین این نقطه و بین هر نقطه‌ای فرض کردید، متناهی است»، این عام افرادی است، یعنی بین این نقطه و نقطه دوم، متناهی است، بین این نقطه و نقطه دهم، متناهی است، بین این نقطه و نقطه ده هزارم متناهی است، همین‌طور، به نحو عام افرادی، هر فردی از افراد «ما بین» که در این بین فرض شود متناهی است، بعد می‌خواهید از آن عام افرادی، عام مجموعی را نتیجه بگیرید و بگویید: پس مجموعه این سلسله، متناهی است. در حالی که حکم عام افرادی را نمی‌توان روی عام مجموعی آورد؛ برای این که مثلاً اگر من گفتم: هر انسانی را یک قرص نان سیر می‌کند، نمی‌توان گفتم: پس همه انسان‌ها را یک قرص نان سیر می‌کند، این درست نیست، هر انسانی را جدا یک قرص نان سیرش می‌کند، این انسان به تنهایی را یک قرص نان سیرش می‌کند، آن انسان به تنهایی را یک قرص نان سیرش می‌کند، اما همه انسان‌ها را از اول تا آخر یک قرص نان سیرشان نمی‌کند، هر کدام یک قرص نان می‌خواهند؛ یا مثلاً اگر من گفتم: مسافت از اصفهان به قم، هر جزئی را که حساب بکنید، کمتر از مثلاً چهل فرسخ است، بعد بیایم بگوییم: پس همه مسافت کمتر از چهل فرسخ است، این درست نیست؛ برای این که ممکن است همه مسافت چهل فرسخ بیشتر باشد، هر چند هر جزئی کمتر می‌باشد. خلاصه: حکم اجزاء و عام افرادی را نمی‌شود روی کلّ و عام مجموعی آورد. این اشکال.

در جواب می‌گوییم: این جا دو نوع فرض و لحاظ وجود دارد، و خلاصه‌اش که بعد هم از میر داماد رحمته‌الله به صورت قاعده ذکر می‌شود: این است:

یک وقت است که هر جزء را نسبت به اجزاء دیگر به طور لا بشرط لحاظ می‌کنیم که در این لحاظ هر جزء ابا ندارد از این که با سایر اجزاء جمع شود؛ یک وقت است جزء را نسبت به دیگر اجزاء به طور بشرط لا لحاظ می‌کنیم، مثلاً اگر گفتیم: هر ماهیتی

ممکن الوجود است، که ماهیت به طور لایبشرط ملاحظه شود، یعنی این ماهیت چه تنها باشد، ممکن الوجود است، و چه با ماهیت دیگر باشد ممکن الوجود است، اگر این طور لحاظ شود، در این صورت، چون به طور مطلق هر فردی چه تنها باشد، چه با فرد دیگری، حکم امکان رویش هست، پس این جا حکم را می توانیم روی مجموع افراد هم بیاوریم؛ وقتی که من می گویم: هر ماهیتی، به تنهایی، یا با ماهیت های دیگر، ممکن الوجود است، آن وقت می توانم نتیجه بگیرم و بگویم: پس تمام ماهیت ها ممکن الوجود است.

اما اگر جزء یا فرد را نسبت به دیگر اجزاء و افراد به طور بشرط لا، لحاظ کرده و حکم را به قید وحدت، یعنی بشرط لا بر جزء بار کردیم، مثلاً من گفتم: هر انسانی را به تنهایی یک قرص نان سیر می کند، معنایش این نیست که هر انسانی را هر چند با انسان های دیگر باشد یک قرص نان سیر می کند؛ پس ما نمی توانیم بگوییم: همه انسان ها را یک قرص نان سیر می کند.

بنابراین، آن قاعده، که در متن برهان حیثیات هم به آن اشاره کردیم و بر اساس آن حکم هر بخش را به کلّ نیز سرایت دادیم، مربوط به آن جایی است که جزء و فرد را لایبشرط لحاظ کنیم؛ بنابراین، وقتی می گویم: ما بین این نقطه و بین هر نقطه ای که فرض کنید، هر چند نقاط دیگر هم با آن باشد، متناهی است، پس ما بین مجموع آنها را هم می توانیم بگوییم متناهی است.

اما اگر جزء به تنهایی، یعنی بشرط لا حکمی را داشته باشد، نمی توان آن حکم را به کلّ هم سرایت داد، لذا فلاسفه گفته اند: حکم عقل در برهان حیثیات از قبیل این که حکم یکایک افراد را بر کلّ بار کنند نیست تا اشکال داشته باشد.

«كأن يقال: كلّ جزء من هذا الذراع دون الذراع، فالكلّ أيضاً دون الذراع»

مرحوم حاجی برای این که حکم یکایک افراد را بر کلّ بار کنیم، مثال زده به این که این طور بگوییم: «هر جزئی از این ذراع کمتر از یک ذراع است، پس همه این ذراع هم

کمتر از یک ذراع است»، این باطل است، سرش چیست؟ سرش این است که ما فرض کرده‌ایم مجموع این خط یک ذراع است، پس قهراً هر جزئی از آن کمتر از ذراع است، آن وقت نمی‌توانیم نتیجه بگیریم و بگوییم: پس همه ذراع کمتر از یک ذراع است، در این جا حکم عام افرادی را نمی‌توان روی عام مجموعی برد. مورد بحث ما از این قبیل نیست.

«بل من قبیل أن يقال: إذا كان ما بين نقطة طرف المقدار المفروض و آية نقطة تفرض فيه على الاستيعاب الشمولي لا يزيد على الذراع، فهذا المقدار المفروض لا يزيد على الذراع»

بلکه حکم عقل در برهان حیثیات از این قبیل است که گفته شود: وقتی که ما بین نقطه طرف و آخر آن مقداری که فرض کردیم، (بین نقطه طرفش که همین طرف سمت خودمان است)، و بین هر نقطه‌ای که فرض کنیم، به نحو استيعاب شمولی (به طور کلی و فراگیر) از یک ذراع بیشتر نیست، می‌توانیم نتیجه بگیریم و بگوییم: پس این مقداری که فرض کردیم نیز از یک ذراع بیشتر نیست.

فرق این دو در چیست؟ در این است که در آن اولی که می‌گفتیم: «کل جزء»، هر جزئی از ذراع را بشرط لا نسبت به سایر اجزاء لحاظ می‌کردیم، ولی در این فرض دوم می‌گوییم: بین این نقطه و بین نقطه دیگر، هر جزئی از ذراع را لا بشرط نسبت به سایر اجزاء لحاظ می‌کنیم، یعنی بین این نقطه و نقطه دیگر ولو با بین‌های دیگر، با همه بین‌ها، بنابراین جزء در فرض دوم به نحو اطلاق است.

این مثالی که زدیم از صاحب «شوارق» بوده است، حاجی رحمته الله می‌گوید: این جا صاحب «شوارق» سهو کرده است، در صورتی که سهو نشده است، حاجی رحمته الله اشتباه کرده است، این اشتباه حاجی رحمته الله را محشین هم ذکر کرده‌اند، مرحوم حاجی در این زمینه می‌گوید:

«و أمّا قول صاحب «الشوارق» رحمته الله: «ما بين كذا و كذا دون الذراع، فهذا المقدار المفروض دون الذراع»، فالظاهر أنه سهو»

و اما قول صاحب «شوارق» که گفته است: - ما بین کذا و کذا دون الذراع، فهذا المقدار المفروض دون الذراع - ظاهراً اشتباه کرده است، چرا؟
«فإن المفروض أنه ذراع، فكيف يكون دونه»

چون مقدار فرض شده اولی (مجموع مقدار اولی) یک ذراع بود، آن وقت نمی‌توانید بگویید: مقدار فرض شده اولی (مجموع مقدار اولی) کمتر از یک ذراع است، لذا کلام ایشان سهواست.

اشتباه حاجی رحمته الله این است که خیال کرده است، صاحب «شوارق» که می‌گوید:
«ما بین کذا و کذا من المقدار المفروض دون الذراع فهذا المقدار المفروض دون الذراع»
مرادش از «مقدار مفروض» اول همان ذراع است، در صورتی که نه، مرادش از آن، یک مقداری است که فرض کردیم کمتر از ذراع است.

و مرادش از «مقدار مفروض» دوم همان ذراع است، مرحوم حاجی این جا عبارت صاحب «شوارق» را درست نقل نکرده است، وگرنه چنانچه به عبارت او مراجعه شود مرادش روشن می‌گردد. این «من المقدار المفروض» که ما اضافه کردیم در عبارت صاحب «شوارق» وجود دارد و مراد از آن غیر از «فهذا المقدار المفروض» دوم است. به هر حال، این جا که ما گفتیم: «وقتی که بین این نقطه و هر نقطه‌ای که فرض کنیم متناهی است، پس مجموع هم متناهی است»، از قبیل آن مثال اول نیست، بلکه از قبیل مثال دوم است. اگر از قبیل مثال اول باشد، معنایش این است که حکم جزء را می‌خواهید سرایت بدهید به کل، و این درست نیست.

«و السيد الداماد رحمته الله في «القبسات» لم يكتف بكون الحكم حدسياً فقال:»
و میر داماد رحمته الله خواسته است این دو مثال را تحت قاعده کلی ذکر کند؛ و لذا در کتاب «قبسات» به این اکتفا نکرد که فقط بگوید: حکم حدسی است، بلکه گفته است:
«و القانون الضابط أن الحكم المستوعب الشمولي لكل واحد واحد إذا صحَّ على جميع تقادير الوجود لكل من الآحاد مطلقاً منفرداً كان عن غيره أو ملحوظاً على الاجتماع»

قانون و ضابط کلی این است که بگوییم: حکمی که به نحو استیعاب باشد، یعنی عام افرادی باشد و شامل همه افراد بشود، اگر این حکم صحیح باشد که بر جمیع فرض های وجودی برای یکایک و فرد فرد از آحاد به طور مطلق جاری شود «مطلقاً» یعنی چه فرد از غیرش منفرد باشد، چه ملحوظ با غیر باشد، یعنی مجتمعاً لحاظ شود، اگر این طور باشد:

«کان ينسحب ذيله على المجموع الجملي أيضاً، من غير امتراء»

دامنه این حکم، که بر یکایک افراد به نحو عام افرادی رانده شده است بر مجموع و جمله نیز به نحو عام مجموعی کشیده می شود، و هیچ شک و شبهه ای هم ندارد. «مجموع جملی» همان عام مجموعی است که خود سلسله باشد. «و إن اختصّ بكلّ واحد واحد بشرط الانفراد، كان حكم الجملة غير حكم الآحاد»،
انتهی.

و اما اگر این حکم، اختصاص به یکایک افراد و اجزاء داشته باشد بشرط انفراد، یعنی بشرط لا، در این صورت، حکم جمله، یعنی عام مجموعی، غیر از حکم افراد و اجزاء یعنی عام افرادی است.

مثل این که بگوییم: هر انسانی را یک قرص نان سیر می کند، یعنی انسان بشرط لا را، پس اگر چند نفر باشند یک قرص نان سیرشان نمی کند. سخن میر داماد رحمته الله تمام شد. حالا حاجی رحمته الله دو مثال می زند، یکی برای فرض لا بشرط یکی هم برای فرض بشرط لا:

«فالأول: كالحكم بالإمكان على كلّ ممكن، و الثاني: كالحكم على كلّ إنسان بإشباع

رغيف إياه»

اول، یعنی این که بتوانیم حکم عام افرادی را ببریم روی عام مجموعی، مثل این که حکم کنیم به امکان بر هر ممکنی، اما ثانی، یعنی این که نشود حکم افراد را روی مجموع سرایت داد، مثل این که حکم کنیم بر این که هر انسانی را

یک قرص نان سیر می‌کند. (۱)

و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

۱- دلیل حیثیات نیز، با همه زحمتی که در تقریر آن کشیده شده است، هنوز قابل خدشه است؛ زیرا فرض این است که سلسله مورد بحث نامتناهی می‌باشد؛ بنابراین، از متناهی بودن هر بخشی از این سلسله، که بین دو جزء از اجزاء یاد و حیثیت از حیثیات آن واقع شده است، متناهی بودن تمام سلسله لازم نمی‌آید؛ چون بنابر فرض، این سلسله همواره ادامه دارد و به جایی ختم نمی‌گردد. و این که فرموده‌اند، «حکم به متناهی بودن سلسله مزبور، حکمی حدسی است»، حدسی بودن آن را ما نمی‌فهمیم، شاید دیگران بفهمند. اما این که مرحوم میر داماد خواسته است آن را تحت ضابطه و قانونی کلی در آورده و فرموده است: «و القانون الضابط أن الحكم المستوعب الشمولي لكل واحد واحد، إذا صح على جميع تقادير الوجود لكل من الأحاد مطلقاً منفرداً كان من غيره أو ملحوظاً على الاجتماع، كان ينسحب ذيله على المجموع الجملي أيضاً من غير امتراء»، نحوه پرش مرحوم میر داماد از مقدم این قضیه شرطیه به تالی آن، و به عبارت دیگر: ادعای ملازمه بین آن دو، روشن نیست؛ برای این که اگر بخشی از سلسله، که به طور لابلشروط نسبت به دیگر بخش‌ها ملاحظه شده است، حکمی، مانند متناهی بودن، را داشته باشد، لازم‌اش این است که خود این بخش خاص، در هر صورت و در همه فروض، متناهی باشد، ولی لازم نمی‌آید که این بخش ویژه، حتی با فرض نامتناهی بودن سلسله و ضمیمه شدن ادامه سلسله به این بخش، باز متناهی باشد، تا در نتیجه، مجموع سلسله نیز متناهی باشد.

مرحوم حکیم سبزواری نیز، در تأیید این قسمت از فرمایش میر داماد رحمته الله، مثال زده و فرموده است: «کالحکم بالإمكان علی کل ممکن»، یعنی اگر هر یک از سلسله ممکنات، که به طور لابلشروط نسبت به دیگر افراد سلسله لحاظ شده است، ممکن باشد، پس مجموع سلسله ممکنات نیز ممکن خواهند بود. ولی این مثال هم خالی از اشکال نیست، و اساساً ربطی به مورد بحث ما هم ندارد؛ برای این که این حکم درباره ممکنات، در صورتی صحیح است که مجموع سلسله فرض شده، فقط مجموع سلسله ممکنات باشد، اما اگر مجموع سلسله فرض شده، مجموع سلسله مرکب از ممکن و واجب باشد، در این صورت نمی‌توان گفت: چون هر یک از ممکنات این مجموعه، اگر به نحو لابلشروط ملاحظه شد، ممکن است، پس مجموع سلسله مرکب از ممکن و واجب هم ممکن است؛ نه خیر، در این صورت، مجموع سلسله ممکن نیست، بلکه بخشی از این سلسله، ممکن است و بخشی دیگر از آن هم واجب. در مورد بحث هم این چنین است، یعنی اگر بخشی از سلسله، که به طور لابلشروط ملاحظه شده است، متناهی باشد، چنانچه باقی و ادامه سلسله هم متناهی باشد مجموع سلسله متناهی است، ولی اگر باقی و ادامه سلسله به طور بی‌نهایت ادامه داشته و نامتناهی باشد، چنان که فرض مورد بحث ما چنین است، در این صورت، مجموع سلسله، متناهی نیست. (اسدی)

﴿ درس صد و يازدهم ﴾

(و من دليل الوسط و الطرف)، و هو الذي قرّره الشيخ في إلهيات «الشفاء»
محصوله: أنّ كلّ ما هو معلول و علّة معاً فهو وسط بين طرفين بالضرورة.
فلو تسلسلت العلل إلى غير النهاية لكانت السلسلة الغير المتناهية أيضاً علّة و
معلولاً. أمّا أنّها علّة فلاّ أنّها علّة للمعلول الأخير، و أمّا أنّها معلولة فلاّ احتياجها
إلى الآحاد. و قد ثبت أنّ كلّ ما هو معلول و علّة فهو وسط، فيكون
السلسلة الغير المتناهية وسطاً بلا طرف و هو محال، فلا بدّ أن ينتهي إلى
علّة محضة.

(و من) دليل (ترتّب)، و هو أنّ كلّ سلسلة من علل و معلولات مترتّبة
تقتضي أن يكون بحيث إذا فرض انتفاء واحد منها استوجب انتفاء ما بعده، فإنّ
كلّ سلسلة استوعبتها المعلوليّة على الترتيب يجب أن يكون فيها علّة أولى،
لولاها لانتفت جملة مراتب السلسلة، لأنّ هذا خاصيّة المعلوليّة و المعلوليّة
مستوعبة إيّاها.

(و من) دليل (تضايّف)، و هو أنّه لو تسلسلت العلل و المعلولات إلى غير
النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلّة. و هو باطل ضرورة تكافؤ العلّيّة
و المعلوليّة. بيان اللزوم: أنّ كلّ علّة في السلسلة فهي معلولة على ما هو
المفروض، و ليس كلّ ما هو معلول فيها فهو علّة كالمعلول الأخير.

(و من) دليل (مسمّى بالأسدّ الأخصر) ذكره الفارابي و هو: أنّه إذا كان ما من واحد من آحاد السلسلة الغير المتناهية إلّا و هو كالواحد [الأخير] في أنّه ليس يوجد إلّا و يوجد آخر وراءها من قبل كانت الآحاد اللامتناهية بأسرها يصدق عليها أنّها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شيء من ورائها موجوداً من قبل. فإذن بديهة العقل تحكم بأنّه ما لم يوجد في تلك السلسلة شيء لم يوجد شيء قبله لا يوجد شيء بعده.

(و غيرها)، ممّا هو مذكور في المطوّلات (فاعرف بها)، أي بهذه المذكورات و غيرها (تستبصر).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

دلیل وسط و طرف

بحث در بطلان تسلسل بود. مرحوم حاجی شش دلیل برای آن آورده است، دو تای آن‌ها به نام «دلیل تطبیق» و «دلیل حیثیات» بیان شد. سومین دلیلی که ذکر می‌کند «دلیل وسط و طرف» است، که مرحوم آخوند در «اسفار» این را اول ذکر کرده است، و بعد می‌گوید: این دلیل محکم‌ترین ادله است، و شیخ الرئیس هم در «شفاء» همین ادله را ذکر کرده و مرحوم آخوند هم از شیخ نقل کرده است، بحث پیرامون این ادله در «اسفار» مفصل است، ولی حاجی رحمته الله آن را خیلی مختصر کرده است.

لازم است برای بیان برهان سوّم یک مقدمه‌ای را ذکر کنیم تا مطلب بهتر روشن شود. ما جلوتر گفتیم که: بین علیت و معلولیت تضایف است، و متضایفان، متقابلان بوده و با هم قابل اجتماع نیستند، مثل ابوت و بنوت، که در شخص واحد از جهت واحده قابل جمع نیستند، در علیت و معلولیت نیز این چنین است و موجود واحد از جهت واحده نمی‌تواند هم علت باشد و هم معلول، به طوری که هم علت خودش باشد و هم معلول خودش، همان‌طور که شخص واحد نمی‌تواند هم پدر خودش باشد هم پسر خودش. بله متضایفان ممکن است یک جا مجتمع باشد، مثل این که یک چیزی هم عالم باشد، هم معلوم، چنان‌که انسان خودش، خودش را ادراک می‌کند، و در او عاقل و معقول یکی می‌باشد؛ اما علت و معلول این‌طور نیست، نمی‌شود یک چیزی علت خودش باشد؛ برای این که تقدّم شیء بر نفس لازم می‌آید، و ما جلوتر

گفتیم: دور در علیت و معلولیت باطل است، چون لازم می‌آید که یک چیزی علت خودش باشد.

بعد از آن که این مقدمه را قبول کردیم، که یک چیزی نمی‌شود علت خودش باشد، می‌گوییم:

اگر یک ردیف و سلسله علت و معلول وجود داشته باشد، فرض کنید سه تا چیز که این‌ها نسبت به هم علت و معلول باشند؛ روی قاعده از این سه چیز، اولی فقط علت است و معلول نیست، آخری فقط معلول است، و آن که وسط است، هم علت است و هم معلول، اگر «الف» علت «ب» باشد و «ب» علت «جیم» باشد، این جا «الف» فقط علت است، و «جیم» فقط معلول است، و «ب» که وسط است، علت است برای «جیم»، و معلول است برای «الف»، این قاعده است. این در صورتی است که سلسله، سه جزء داشته و قهراً یک وسط داشته باشد، حالا اگر فرض کنیم سلسله علت و معلول، اجزاء بیشتری داشته و طبعاً وسط آن زیادتر باشد، این وسط‌ها علت و معلول‌اند، حالا اگر یک سلسله غیر متناهی فرض کردیم، که در نتیجه همین‌طور هرچه پیش می‌رود، هر یک از اجزایش هم علت است و هم معلول، خوب، لازمه‌اش این می‌شود که وسط بدون طرف باشد؛ برای این که وسط آن است که یک طرف بالا داشته باشد، یک طرف پایین، و در این سلسله نامتناهی، طرف اخیر پایینی فقط معلول است، پس سلسله، از این سمت، طرف دارد، اما از آن سمت دیگر، طرف ندارد؛ برای این که تمام این سلسله، به جز معلول اخیر هم علت‌اند هم معلول، و به یک فردی که فقط علت باشد ختم نمی‌شود؛ در حالی که وسط بدون طرف فرض ندارد.

اشکال به مرحوم حاجی

در این جا حاجی رحمته الله علیه یک تعبیری کرده که خیلی خوش نیست، می‌گوید: این جزء اخیر و پایینی سلسله، فقط معلول است و غیر از معلول اخیر، مجموع باقی مانده این

سلسله، این مجموع من حیث المجموع، معلول اجزاء باقی مانده و متشکل از آن‌ها است. در این حرف مرحوم حاجی یک نحوه مسامحه است؛ زیرا مجموع من حیث المجموع، معلول اجزاء نیست، بلکه عین همه اجزاء است، مثلاً ماده تا فرد که داریم یک مجموع من حیث المجموع از این‌ها انتزاع می‌کنیم. مرحوم حاجی می‌گوید: مجموع من حیث المجموع، معلول اجزاء است، گویا برای مجموع می‌خواهد یک شخصیتی و وجودی جدای از اجزاء درست کند و بگوید: مجموع، معلول اجزاء است؛ و این غلط است؛ چون مجموع من حیث المجموع امر اعتباری است، سلسله، مجموعش چیزی جز اجزاء نیست.^(۱)

خلاصه: در بیان این دلیل، که دلیل وسط و طرف نام دارد، باید این طور گفته شود: این سلسله علت و معلول، یا می‌رسد به علتی که فقط علت است و معلول چیز دیگری نیست، در این صورت مطلوب و مدعا ثابت می‌شود که تسلسل باطل است؛ و اگر به علتی که فقط علت باشد و معلول نباشد نمی‌رسد، بنابراین، این سلسله، به جز

۱- ظاهراً این اشکال به نظر خود مرحوم حاجی هم رسیده باشد، و لذا در تعلیقه خود بر همین موضع نیز می‌گوید: «ویمکن أن یثبت معلولیه السلسله بوجه آخر، غیر احتیاج المركب إلى الأجزاء، و هو انسحاب المعلولیه علی کل واحد، بحيث لا یثد عنها واحد، والجمله لیست إلا کل واحد واحد، والهیئة التركیبیة اعتباریة، إذ لا مزاج ولا امتزاج، و لا ترکیب مودياً إلى الوحدة، فالمجموع من المعالیل التركیبیة».

علاوه بر این اشکال که شیخنا الأستاذ^{رحمته} بر بیان مرحوم حاجی کرده‌اند، اشکال دیگری که بر بیان مرحوم حاجی وارد است، این است که: آن بیانی که مرحوم حاجی در متن، برای اثبات این‌که: «لازمه نامتناهی بودن سلسله علت و معلول این است که، به جز معلول اخیر، بقیه سلسله، وسط بدون طرف باشد» ذکر کرده است، اختصاص به فرض نامتناهی بودن سلسله ندارد و فرض متناهی بودن آن را هم شامل می‌شود؛ زیرا اگر سلسله مزبور، منتهی به علتی شود که فقط علت است و معلول چیز دیگری نیست، باز با بیانی که مرحوم حاجی در متن کرده است، غیر از معلول اخیر، بقیه سلسله، هم علت است و هم معلول؛ اما این‌که علت است، چون بقیه سلسله، علت برای معلول اخیر است، اما این‌که معلول است؛ چون بقیه سلسله محتاج به آحاد و اجزاء سلسله است؛ و بنابراین، لازم می‌آید، به جز معلول اخیر، بقیه سلسله متناهی علت و معلول، وسط بدون طرف باشد. و هذا كما ترى. (اسدی)

معلول اخیر، هم علت است و هم معلول، و لازمه‌اش این است که غیر از معلول اخیر، بقیه این سلسله، همه وسط باشند بدون این که دو طرف داشته باشند، در حالی که وسط قائم به دو طرف است.^(۱)

دلیل ترتب

دلیل دیگر، دلیل ترتب است. هر ممکن موجودی معلول است؛ ممکن آن است که می شود موجود باشد، می شود موجود نباشد، اگر موجود باشد، وجودش ناشی از علت است، و اگر معدوم باشد، عدمش مستند به عدم علت و وجودش است. حال، اگر یک سلسله علت و معلول باشند که بر یکدیگر مترتب‌اند، (این که می‌گوییم: بر هم مترتب باشند، برای این است که جلوتر گفتیم: اگر موجودات غیر متناهی بر یکدیگر مترتب نباشد، و به همدیگر احتیاج نداشته باشند، مثل نفوس غیر متناهی، این اشکال ندارد، آنچه اشکال دارد و مورد بحث ما است مورد ترتب است، معنای ترتب این است که هر کدام از اجزای سلسله به دیگری احتیاج دارد).

آن وقت این جا که بین اجزاء سلسله ترتب هست، یک وقت، جهت وجودی اجزاء سلسله را ملاحظه می‌کنیم، می‌گوییم: وجود این جزء، محتاج به وجود جزء بالایی است، وجود جزء بالایی هم محتاج به وجود جزء بالاتری است،

۱- برهان وسط و طرف نیز خالی از مناقشه نیست؛ زیرا بنابر فرض نامتناهی بودن سلسله علت و معلول، هر یک از اجزاء سلسله، به جز معلول اخیر، علت برای جزء پسین خود و معلول برای جزء پیشین خود است؛ بنابراین، هر یک از آن اجزاء، وسطی است که مسبوق و ملحق به دو طرف خود می‌باشد و وسط بدون طرف نیست، و این امر بی‌نهایت ادامه دارد. و مجموع این اجزاء هم امر اعتباری است و چیزی جز خود همین اجزاء نبوده و واقعیتی و رای آن‌ها ندارد، و بر فرض که واقعیتی و رای آن‌ها داشته باشد، این مجموع، مجموع اجزائی است که هر یک از آن‌ها مسبوق و ملحق به دو طرف خود است و وسط بدون طرف نیست، بنابراین، این مجموع نیز مجموع سیال و کشداری است که هر بخش آن که لحاظ شود مسبوق و ملحق به دو طرف است و وسط بدون طرف نیست، فتدبر جيداً. (اسدی)

و همین طور... خوب، یک سلسله اگر بدین گونه باشد می شود یک سلسله گدا و محتاج که همه وابسته اند، پس این سلسله باید منتهی بشود به یک بی نیازی که علة العلل است و دیگر معلول و فقیر نیست؛ برای این که گدا، بی نیاز و مددکار می خواهد، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾.^(۱) این استدلال همان برهان اسد و اخصر است، که بعد آن را ذکر می کنیم.

یک وقت، جهت عدمی اجزاء سلسله را ملاحظه می کنیم، این همان برهان ترتب است که اکنون درباره آن بحث داریم به این بیان:

معلول اگر معدوم باشد عدمش مستند به عدم علت است، و چون این سلسله علت و معلول بر یکدیگر مرتب است، بنابراین، هر کدام از این اجزاء معدوم بشود، عدمش موجب عدم همه اجزاء زیرین است. حال اگر این اجزاء به یک علتی که علت باشد و معلول نباشد، منتهی نشد، آن وقت، معلول بودن، تمامی سلسله را در برمی گیرد و با فرض این که علتی که فقط علت باشد و معلول نباشد در کار نیست، همه اجزاء سلسله هم معدوم خواهند بود، و اگر آن اجزاء معدوم نباشند لازم می آید ممکن، بدون علت وجود داشته باشد.^(۲)

مرحوم ملا اسماعیل خواجهایی که یکی از بزرگان فلاسفه بوده و حاشیه بر «اسفار» دارد، می گوید: دلیل ترتب با دلیل ششم که دلیل اسد و اخصر است، هر دو برگشتش به یک دلیل است؛ برای این که یک ملاک دارند؛ چون ممکن وجودش وابسته به وجود علت است، عدمش مستند به عدم آن علت است، بنابراین، اگر ما

۱- سوره فاطر (۳۵)، آیه ۱۵.

۲- دلیل ترتب نیز از مناقشه ای که بر دلیل وسط و طرف وارد آمد خالی نیست؛ زیرا مجموعه سلسله چیزی جز اجزاء خودش نیست، و اجزاء سلسله نامتناهی علت و معلول هر چند همگی شان معلولند، ولی هر یک از آنها علتی مخصوص دارد و هیچ یک از آنها بدون علت نیست تا محذور انعدام سلسله را در پی داشته باشد. (اسدی)

روی وجودش بحث را بیاوریم، می شود دلیل اسد و اخصر، و اگر روی عدمش بحث را بیاوریم، می شود دلیل ترتب، پس هر دو دلیل یک مفاد دارد.

دلیل تضایف

از جمله ادله بطلان تسلسل، «دلیل تضایف» است. گفتیم: علیت و معلولیت با هم متضایف و متقابل اند، و قاعده ای داریم که: «المتضایفان متکافئان قوّه و فعلاً و عدداً»، مثلاً ابوت و بنوت تضایف دارند، ابوت اقتضای بنوت دارد، بنوت اقتضای ابوت، این دو متکافیء و هم آغوش هستند قوتاً و فعلاً، یعنی اگر گفتید: فلانی «اب» بالقوه است، «ابن» او هم بالقوه می باشد، اگر «اب» بالفعل بود، «ابن» او هم بالفعل می شود. از نظر عدد هم باید با هم مساوی باشند، مثلاً چهار تا ابوت چهار تا بنوت می خواهد، نمی شود بگویید: سه تا بنوت هست و چهار تا ابوت، هر ابوتی یک بنوت در مقابلش هست. هر معلولیت نیز یک علیت در مقابل خود دارد؛ این قاعده تضایف است، پس اگر مثلاً ده تا معلولیت هست، ده تا علیت هم می خواهد.

حالا اگر یک سلسله علت و معلول داشته باشیم، که یکی از آن ها معلول محض باشد، خوب، این معلول یک علت می خواهد، حال اگر آن علت هم معلول باشد، باز آن علت می خواهد، باز آن علت هم اگر معلول باشد، علت می خواهد، همین طور، این سلسله علیت و معلولیت اگر بالا رود، چنانچه منتهی شود به یک چیزی که فقط علت باشد، در این صورت، اجزاء سلسله در علیت و معلولیت به اندازه هم می باشد؛ برای این که این پایینی معلول است و علت نیست، آن بالایی هم علت است و معلول نیست، باقی دیگر اجزاء سلسله، هم علت اند و هم معلول.

اما چنانچه این سلسله، منتهی نشود به یک چیزی که فقط علت باشد، بنابراین هر کدام از اجزاء این سلسله هم علت اند و هم معلول، این ها با هم مساوی هستند، غیر از جزء اولی که فقط معلول است، و لازمه آن این است که یک معلول اضافه داشته باشیم،

و حال این که بنا بر قاعده تضایف باید هر معلولیتی یک علت و هر علیتی یک معلولیت داشته باشد.

پس اگر سلسله علت و معلول، منتهی نشود به چیزی که فقط علت است، و این سلسله به طور نامتناهی ادامه داشته باشد، لازم می آید یک معلولیت اضافه داشته باشیم، و حال این که علت و معلول متضایف هستند، و طبق قاعده تضایف، هر علیتی یک معلولیتی می خواهد، هر معلولیتی یک علیتی، چنان که گفته اند: «المتضایفان متكافئان قوّة و فعلاً و عدداً».^(۱)

دلیل اسدّ و اخصر

از جمله ادله بطلان تسلسل، دلیل اسدّ و اخصر است. این آخرین دلیل است که مرحوم حاجی ذکر کرده است، اسم آن را گذاشته اند: دلیل «اسدّ»، یعنی محکم ترین ادله، و «اخصر»، یعنی از همه ادله مختصرتر است.

قبلاً عرض کردیم که: مرحوم ملا اسماعیل خواجهویی گفته است: دلیل اسدّ و اخصر با دلیل ترتب درحقیقت یک دلیل است؛ هر ممکنی نسبت به وجود و عدم مساوی است و عقل حکم می کند که ممکن اگر وجود دارد، وجودش از ناحیه وجود علت است، و اگر معدوم است، عدمش از ناحیه عدم علت است؛ پس عقل برای ممکن دو حکم دارد: که «إذا وجدت العلة وجد المعلول و إذا انتفت العلة انتفى المعلول»، اگر از راه انتفاء و عدم پیش بیاییم دلیل ترتب است، و اگر از راه وجود پیش بیاییم دلیل اسدّ و اخصر است، به این بیان که:

۱- دلیل تضایف نیز قابل مناقشه است؛ زیرا اگر سلسله علت و معلول به طور بی نهایت ادامه داشته باشد، باز هم هر معلولی با علت خودش متضایف بوده و هیچ کاستی در عدد یکی از دو امر متضایف نسبت به دیگری نیست. قطع نظر از این اشکال، این دلیل، موردی را که سلسله از دو طرفش نامتناهی باشد شامل نمی شود. (اسدی)

اگر یک معلول، موجود باشد، وجودش وابسته به علتش می‌باشد و آن علت در رتبه سابق موجود است، حالا اگر یک سلسله غیر متناهی علت و معلول، وجود داشته باشد، این سلسله، به حکم این که یکایک اجزایش معلول هستند، همه‌اش گدا هستند، یک عده‌گدایی که از خود هیچ چیز ندارند، و این سلسله از این جهت، همانند معلول اخیر از سلسله است، که تا علتش موجود نباشد موجود نمی‌شود، و بنابراین، به حکم عقل باید یک علتی که معلول چیزی نیست وجود داشته باشد که این سلسله را موجود کرده باشد؛ پس این سلسله منتهی می‌شود به یک *علّة العلل* که پایان سلسله علت و معلول می‌باشد.^(۱)

دلایلی دیگر

مرحوم علامه طباطبایی در حاشیه بر «اسفار»، و نیز در کتاب «نهایة الحکمة» خودشان^(۲) یک دلیل دیگر برای بطلان تسلسل ذکر کرده‌اند، و می‌شود بگوییم: آن دلیل، کمک همین دلیل اسدّ و اخصر می‌باشد و مطلب با آن روشن‌تر می‌گردد.

اگر یادتان باشد، گفتیم: این علل که در عالم طبیعت است فقط علت حرکت است، کارشان ایجاد از کتم عدم نیست، فقط مجردات می‌توانند یک چیزی را از کتم عدم به عرصه وجود بیاورند، بنا خانه را ایجاد نمی‌کند، بنا فاعل حرکت است، دستش را

۱- با توجه به آنچه ذیل برخی از براهین گذشته مرقوم گردید، وجه تأمل در دلیل اسدّ و اخصر هم روشن می‌گردد؛ زیرا درست است که هر معلولی موجود نمی‌شود مگر این که علتش در رتبه سابق بر خودش وجود داشته باشد، ولی این امر با نامتناهی بودن سلسله علت و معلول نقض نمی‌گردد؛ برای این که مجموع سلسله، وجودی جدای از اجزاء خود ندارد، و هر یک از اجزاء سلسله هم معلول جزء سابق بر خودش می‌باشد و هیچ یک از این معلول‌ها هم بدون علت نیست. (اسدی)

۲- الحکمة المتعالیة، ج ۲، ص ۱۶۶؛ نهایة الحکمة، مرحله هشتم، فصل پنجم.

حرکت می‌دهد، دستش هم آجر را حرکت می‌دهد، آجر گذاشته می‌شود در جای مناسب، علل طبیعی علت فلسفی به معنای ایجاد کننده و موجد نیستند، علت فلسفی به معنای معطی الوجود و خارج کننده شیء از کتم عدم به عرصه هستی است، و درحقیقت در علیت و معلولیت فلسفی، معلول عین ربط به علت خود می‌باشد، نه چیزی مرتبط به علت خود، برای این که ارتباط معلول به علت را اگر از معلول بگیرید، معلول پوچ و هیچ و ﴿هَبَاءٌ مَّنْثُورًا﴾^(۱) می‌شود، و اگر بگویید: معلول، چیزی مرتبط به علت است، معنایش این است که ذات معلول، بی‌نیاز از علت و واجب الوجود بالذات است و ارتباط به علت عارضش شده است، در حالی که این طور نیست، بلکه معلول، عین ارتباط و انتساب به علت و همان اضافه اشراقیه علت به آن و عین ربط به علت است، «لا شیء له الربط»، حقیقت معلول، مثل معنای حرفی است، معنای حرفی خودش چیزی نیست، وابسته به معنای اسمی است و بدون معنای اسمی تحققی ندارد، معلول نیز که عین ربط به علت خود می‌باشد بدون علت خود، که مربوط الیه و موجودی مستقل نسبت به معلول است، هیچ تحققی ندارد.

خوب، حالا اگر یک سلسله علت و معلول نامتناهی داشته باشیم، اجزاء این سلسله همه معلولند و مارک معلولیت و گدایی به همه خورده است، این جزء آخری که سمت ما است، عین ارتباط به ماقبلی است، ماقبلی آن هم عین ارتباط به ماقبلی خود می‌باشد، آن ماقبلی هم عین ارتباط به ماقبلی، و همین طور... این‌ها همه عین ارتباط‌اند، عین معنای حرفی‌اند، و در نتیجه همه سلسله، وجود رابط است، بدون این که وجود مستقلی تکیه‌گاه آن و مربوط الیه نسبت به آن باشد، و حال این که وجود رابط بدون وجود مستقل و مربوط الیه امکان ندارد؛ پس این سلسله باید متناهی بوده

۱- سوره فرقان (۲۵)، آیه ۲۳.

و به یک شیء مستقلى برسد که همه این اجزائى را که معلول هستند نگه داشته است.^(۱)

توضیح متن:

«(و من دلیل الوسط و الطرف) و هو الذي قرره الشيخ في إلهيات «الشفاء» محصولة» و از جمله ادله بطلان تسلسل، دلیل وسط و طرف است، و این دلیلی است که شیخ رئیس در الهیات «شفاء» تقریر کرده است و صدرالمتألهین هم آن را ذکر کرده، و می گوید: بهترین دلیل است. محصول این دلیل که خیلی مختصر است این است که:

«أن كل ما هو معلول و علة معاً فهو وسط بين طرفين بالضرورة»

هر آنچه که هم معلول و هم علت است، بالضروره آن چیز وسط بین دو طرف قرار می گیرد.

معنای وسط این است که یک طرف بالا دارد یک طرف پایین، حالا اگر اجزاء سلسله سه تا باشند، وسط یک فرد است، اگر مثلاً هزار تا باشد، یکی پایین، یکی هم بالا، ۹۹۸ تا وسط می شود؛ ولی اگر سلسله غیر متناهی شد وسط بی طرف می شود.

«فلو تسلسلت العلل إلى غير النهاية لكانت السلسلة الغير المتناهية أيضاً علة و معلولاً»

«أما أنها علة فلأنها علة للمعلول الأخير، و أما أنها معلولة فلاحتياجها إلى الآحاد»

بنابراین، اگر علت ها سلسله وار به طور بی نهایت ادامه داشته باشد، آن وقت، این سلسله نامتناهی نیز علت و معلول است، اما این که علت است؛ برای این که علت برای معلول اخیر است، و اما این که معلول است؛ برای این که مجموع به آحاد و اجزاء خود محتاج است.

۱- اشکال وارد بر دلیل سابق، بر این دلیل نیز وارد است، چون هر معلولی نسبت به علت خود رابط است و علتش نسبت به آن مستقل، و سلسله نامتناهی علت و معلول هم چیزی جز اجزاء خود نیست. (اسدی)

«و قد ثبت أن كل ما هو معلول و علة فهو وسط فيكون السلسلة الغير المتناهية وسطاً بلا طرف و هو محال. فلا بد أن ينتهي إلى علة محضة»

و در جای خودش ثابت شده است که: هر چیزی که هم معلول است و هم علت، آن چیز، وسط قرار دارد، و بر این اساس، این سلسله غیر متناهی، وسطی می شود که طرف ندارد؛ و این محال است؛ بنابراین، این سلسله بایستی منتهی بشود به یک چیزی که فقط علت باشد و معلول نباشد.

«(و من) دلیل (ترتب) و هو أن كل سلسلة من علل و معلولات مترتبة تقتضي أن يكون بحيث إذا فرض انتفاء واحد منها استوجب انتفاء ما بعده»

و از جمله ادله بطلان تسلسل، دلیل ترتب است، و آن این است که: هر سلسله ای که از علل و معلولات مترتبه تشکیل شده است، چنین اقتضا می کند که اگر یک کدام از اجزاء سلسله نباشد، باید اجزاء بعدی آن جزء هم نباشند، لازمه ترتب بین علل و معلولات این است.

«فإذن كل سلسلة استوعبتها المعلولية على الترتيب يجب أن يكون فيها علة أولى لولاها لانتفت جملة مراتب السلسلة»

پس هر سلسله ای که به ترتیب همه اش معلول باشند، باید برسد به علت آغازینی که اگر معدوم می شد همه مراتب و اجزاء این سلسله معدوم می شد.

«لأن هذا خاصية المعلولية و المعلولية مستوعبة إيّاها»

زیرا این، خاصیت معلولیت است، و در این جا معلولیت همه سلسله را فرا گرفته است، پس سلسله علت و معلول اگر نامتناهی باشد همه آن معلول اند که علت آغازین ندارند، بنابراین همه سلسله منتفی می شوند.

قاعده اش این بود که مرحوم حاجی دلیل اسد و اخصر را در پی همین دلیل ترتب ذکر می کرد؛ برای این که ریشه این ها یک دلیل است.

«(و من) دلیل (تضایف) و هو أنّه لو تسلسلت العلل و المعلولات إلى غير النهاية لزم
زيادة عدد المعلول على عدد العلة»

و از جمله ادله بطلان تسلسل، دلیل تضایف است و آن این است که: اگر علت‌ها و
معلول‌ها به‌طور سلسله‌وار، بی‌نهایت ادامه داشته باشند، لازم می‌آید عدد معلول بر
عدد علت افزایش داشته باشد.

«و هو باطل، ضرورة تكافؤ العلية و المعلوية»

و این باطل است، چرا باطل است؟ برای این که علیت و معلولیت هم آغوش و هم
کفواند، چنان که گفته‌اند: المتضایفان متکافئان قوّة و فعلاً و عدداً.

«بيان اللزوم: أنّ كلّ علة في السلسلة فهي معلولة على ما هو المفروض و ليس كلّ ما
هو معلول فيها فهو علة كالمعلول الأخير»

اما این که چرا لازم می‌آید عدد معلول بیشتر از عدد علت باشد، بیانش این است
که: بنابر فرض این که سلسله نامتناهی باشد هر علتی در سلسله وجود دارد، معلول
است، ولی چنین نیست که هرچه در سلسله، معلول است علت هم باشد، چنان که
مانند معلول اخیر فقط معلول است ولی علت نیست.

بنابراین، در این پایین سلسله که یک معلول محض داریم، در بالای آن هم باید
یک علت محض باشد، تا عدد علت‌ها و معلول‌ها با هم مساوی شود.

«(و من) دلیل (مسمی بالأسد الأخصر) ذکره الفارابی»

و از جمله ادله بطلان تسلسل، دلیل موسوم به «اسد و اخصر» است که آن رافارابی
ذکر کرده است.

«و هو أنّه إذا كان ما من واحد من أحاد السلسلة الغير المتناهية إلا و هو كالواحد

الأخير»

و آن دلیل این است که: وقتی امر چنین می‌باشد که هیچ یک از اجزاء و احاد سلسله

غیر متناهی نیست مگر این که همانند جزء اخیر است، یعنی همه اجزاء آن سلسله معلولند، یعنی گدایند، هر گدا هم وابسته است به گدای قبلی، همین طور گدا به گدا، گدا به گدا، هیچ کدام چیزی در مشتشان نمی آید.

«في أنه ليس يوجد إلا و يوجد آخر وراءها من قبل»

هر یک اجزاء و آحاد سلسله مثل این جزء اخیر است، در این که موجود نمی شود مگر این که جزء دیگری در پس آن از قبل موجود بوده باشد.

«كانت الآحاد اللامتناهية بأسرها يصدق عليها أنها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شيء

من ورائها موجوداً من قبل»

بنابراین، همه این آحاد غیر متناهی، این معنا بر آن ها صادق است که موجود نمی شوند مگر این که قبل از آن ها یک چیزی موجود باشد؛ برای این که همه آن ها گدا هستند.

«فإذن بديهية العقل تحكم بأنه ما لم يوجد في تلك السلسلة شيء لم يوجد شيء قبله لا

يوجد شيء بعده»

در این هنگام، از بديهيات عقل است و به بدهت و روشنی عقل حکم می کند به این که: مادامی که در آن سلسله غیر متناهی، موجود نشود چیزی که یک موجودی قبلش نباشد، یعنی تا مادامی که علّة العلل، مثل خدا، موجود نباشد، چیزی بعد از آن موجود نمی شود.

این هم دلیل اسدّ و اخصر که دلیل ششم است.

«(و غيرها) ممّا هو مذکور في المطوّلات (فاعرف بها) أي بهذه المذكورات و غيرها

(تستبصر)»

و غیر از این شش دلیل، ادله ای دیگری هست، که در کتاب های طولانی، مثل «اسفار» و «شوارق» و کتاب های دیگر ذکر شده است، پس بشناس به واسطه این

دلیل‌های ذکر شده و غیر این دلیل‌ها، تا بینش پیدا کنی که تسلسل محال است. از آغاز کتاب تا این جا که خواندیم مقصد اول کتاب و دربارهٔ امور عامه بود؛ امور عامه، چنان‌که پیش از این هم گفتیم، عبارت است از: مفاهیمی که یا به تنهایی شامل همهٔ موجودات است و یا با قسیمش، مثلاً اصالت یا تشکیک در وجود، به تنهایی شامل همهٔ موجودات است، ولی «و جوب» با قسیمش که «امکان» باشد، هر دو با همدیگر شامل همهٔ موجودات می‌شود. تا حال، ما هفت فریده ذکر کردیم، که در امور عامه بود، اما مقصد دوم کتاب از این پس شروع می‌گردد.

المقصد الثاني

في الجوهر والعرض

الفريفة الأولى: في رسم الجوهر و ذكر أقسامه

الفريفة الثانية: في رسم العرض و ذكر أقسامه

الفريفة الثالثة: في البحث عن أقسام العرض

الفريفة الأولى
فف رسم الفوفر و ففر أقسامه

الفوفر الماهفة المصفلة إفا فف فف العفن لا موفوع له
و فوفر كان مفل فوفر هفولف أو فل به من صور
و فوفر لفس بفاف و بفاف إن منهما ركب فسماف أفا
و فونفه نفس إفا فعلق فسماف و إلا عقل المفارق

﴿ درس صد و دوازدهم ﴾

(الجوهر) هو (الماهية المحصّلة)، أي لا اعتبارية التي إذا غدت في العين لا موضوع له). و هذا كقولهم: «الجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لا في الموضوع».

(و جوهر كان محلّ جوهر)، هو (هيولئى أو) جوهر (حلّ به)، أي في جوهر، فهو (من صور)، أي من الصورتين الجسمية و النوعية، فالجمع منطقي (و جوهر ليس بذاك و بذا)، أي جوهر ليس محلاً لجوهر و لا حالاً في جوهر (إن منهما)، أي من الجوهرين الحال و المحلّ (ركّب)، فهو (جسماً أخذاً، و دونه)، أي جوهر ليس محلاً لجوهر و لا حالاً في جوهر و كان بدون التركيب منهما فهو مفارق. (نفس إذا تعلق) - بصيغة المضارع - (جسماً و إلا)، أي إن لم يتعلّق بالجسم، فهو (عقل المفارق) - مرفوع على القطع من النعتية، كما في قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ * الَّذِي جَمَعَ مَالاً وَ عَدَدَهُ﴾ و يمكن أن يتعلّق بـ«دونه»، أي و دونه هو المفارق.

ثمّ إنّ لأقسامه مباحث طويلة الذيل، عقدنا لأكثرها فرائد على حدة للعقل في الإلهيات و للباقي في الطبيعيات.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعين

المقصد الثاني: في الجوهر و العرض

الفريدة الأولى: في رسم الجوهر و ذكر أقسامه

مقصد دوّم كتاب درباره جوهر و عرض است. ^(۱) جوهر و عرض را از امور عامه نشمرده‌اند؛ برای این که جوهر و عرض شامل خدا نمی‌شود، و چنان که گفتیم: امور عامه، آن اموری است که شامل همه موجودات بشود، یا به تنهایی یا با قسیمش، تمام موجودات ما سوی الله یا جوهراند یا عرض، ولی خدا نه جوهر است و نه عرض؛ برای این که جوهریت و عرضیت از ماهیات است، و ذات حق تعالی ماهیت ندارد، او وجود محض است؛ بنابراین مبحث جوهر و عرض از امور عامه نیست، اما با این حال، از الهیات بالمعنی الأعمّ است.

پس الهیات بالمعنی الأعمّ، بحث از امور عامه و جواهر و اعراض است، که در حقیقت مقدمه برای الهیات بالمعنی الأخصّ هستند.

الهیات بالمعنی الأعمّ درباره مسائل مربوط به وجود و حقیقت هستی به طور

۱- شایسته‌تر این بود که مباحث جوهر و عرض پیرو مباحث ماهیت و از زمره آن به شمار می‌آمد، به این بیان که: «وجود من حیث هو» یا «موجود من حیث هو»، که موضوع فلسفه اولاست، در یک تقسیم اولی، یا حدّ و ماهیت دارد یا نه، و در تقسیم ثانوی نیز، حدّ و ماهیت یا حدّ و ماهیت جوهری است یا حدّ و ماهیت عرضی. و بنابراین بیان، مباحث ماهیت در فلسفه، مباحثی فلسفی و غیراستطرادی و مباحث جوهر و عرض نیز پیرو آن می‌باشد. (اسدی)

مطلق است، که در آن وجود من حیث هو وجود را موضوع قرار می‌دهند و از تعینات و لواحق و احکام آن بحث می‌کنند، لذا اول، بحث را از وجود و عدم شروع می‌کنند، بعدش از وجوب و امکان و وحدت و کثرت و مانند این‌ها بحث می‌کنند، این‌ها همه از عوارض حقیقت هستی است که موضوع فلسفه است. آن وقت عوارض و احکام وجود، یک قسمش امور عامه است، و یک قسمش جواهر و اعراض، پس جوهر و عرض از امور عامه نیست ولی از الهیات بالمعنی الأعم است.

ما در مقصد اول تا حال، امور عامه را می‌خواندیم، و مقصد ثانی در جوهر و عرض است، مقصد ثالث هم در الهیات بالمعنی الأخص می‌باشد. مبحث جوهر و عرض زیاد نیست، به اندازه چند جلسه است که ان شاء الله می‌خوانیم.

جوهر و اعراض مقوله‌اند، مقوله یعنی «ما يقال في جواب ما هو»، آنچه در جواب «ما هو؟» گفته می‌شود، از این «ما يقال»، کلمه مقوله را مشتق کرده‌اند. آن وقت، نه مقوله عرضی داریم و یک مقوله جوهر، پس مجموع مقولات ده تا است، درحقیقت مجموع ماهیت‌ها داخل در یکی از این مقولات است.

تعریف جوهر و عرض

تعریفی که برای جوهر و عرض می‌کنند، تعریف به حد نیست، بلکه تعریف به رسم است؛ حد تعریف به ذاتیات یعنی به جنس و فصل یا فصل تنهاست، اگر جنس و فصل را در تعریف آوردیم، حد تام است، اگر فصل را آوردیم، حد ناقص است؛ اما رسم تعریف به عرضیات و عوارض شیء است. این‌جا از باب این‌که مقولات عشر جنس الأجناس هستند، دیگر خودشان جنس و فصل ندارند تا به جنس و فصلشان تعریف شوند و تعریفشان تعریف حدی باشد.

پس مقولات عشر تعریف حدی ندارند، لذا تعریفی که برای هر یک از این‌ها می‌کنند، چه برای جوهر، چه برای عرض، تعریف به «رسم» است، تعریف رسم، تعریف به واسطه عوارض است، مثل این که در جواب این سؤال که: «الإنسان ما هو؟» می‌گوییم: «حيوانٌ ضاحكٌ»، یا می‌گوییم: «ضاحكٌ»، که انسان را به ضاحک که عرض است تعریف می‌کنیم.

مرحوم حاجی این جا اول جوهر را تعریف می‌کند. کلمه: «جوهر»، اصلش همان «گوهر» فارسی است، گوهر شیء یعنی ذات شیء، درحقیقت، موجودات نظام آفرینش، همان جواهراند، و اعراض جلوه‌هایی از همان جواهر و نمودهایی از آن‌هاست و خودشان یک چیز مستقلی نیستند، و به اصطلاح امروزی‌ها، جواهر، «بود» و عوارضشان «نمود» آن‌هاست، حالا ما از جواهر، تعبیر به بود نمی‌کنیم؛ زیرا طبق نظر ما بود همان وجود می‌باشد، و وجود غیر از ماهیت است و ماهیت همان جواهر و اعراضند و همه این‌ها نمود وجود هستند، «ماهیت»، مقسم جوهر و عرض است. پس این تعبیر که امروزی‌ها دارند، که «بود شیء»، از جوهر به بود، نام می‌برند اشتباه است.

این اصطلاحات را جلوتر داشتیم، خود ماهیت یعنی «ما يقال في جواب ما هو»، آن وقت، ماهیت شیء اگر به شرط وجود، یعنی ماهیت موجوده باشد، به آن می‌گفتیم: حقیقت، شعر حاجی رحمته در این باره این بود:

ما قیل فی جواب ما الحقیقة	ماهية و الذات و الحقیقة
قیلت علیها مع وجود خارجی	و کلها المعقول ثانياً یجی
ولست إلا هی من حیث هیه	مرتبة نقائض منتفیه

ماهیت اگر در خارج محقق باشد، یعنی ثابت باشد، به آن می‌گویند: «حقیقت»، آن وقت حقیقت غیر واقعیت است، واقعیت شیء همان وجود است؛ وجود است که

واقعیت دارد، و ماهیت از وجود انتزاع می‌شود.

بالآخره جوهر یک قسم از ماهیات است؛ و از این جهت، تعریفی که برای جوهر کرده‌اند و تعریف به رسم است، این است که گفته‌اند: جوهر ماهیتی است که اگر در خارج محقق بشود موضوع ندارد.

محلّ و موضوع

فرق این دو اصطلاح را هم بگوییم که: یک «موضوع» داریم و یک «محلّ»، موضوع اخصّ از محلّ است، موضوع، آن محلی است که در تحقق خود، نیاز به آنچه حالّ در آن است نداشته باشد، مثلاً گچ سفید است، و در وجود خود نیازی به سفیدی، که عرض است و در گچ حلول کرده است، ندارد، بلکه سفیدی در وجود خود نیاز به گچ دارد تا حالّ در آن باشد. پس محلی که در وجودش مستغنی از حالّ باشد به آن می‌گویند: موضوع، اما محلّ اعمّ از موضوع است، به موضوع عرض «محلّ» می‌گویند، به هیولا هم که محلّ برای صورت نوعیه و جسمیه است و در وجود خود محتاج به صورتی است که حالّ در آن می‌باشد «محلّ» می‌گویند، هیولا خودش در مقام تحقق، نیاز به صورت دارد؛ برای این که هیولا تنها در ضمن صورت موجود می‌شود.

در هر صورت، در تعریف جوهر، «ماهیت» را می‌آوریم، می‌گوییم: جوهر آن ماهیتی است که شأن وجودش در خارج این است که موضوع، یعنی محلّ مستغنی از حالّ نداشته باشد، پس حقیقت هستی که اساساً ماهیت نیست، نه جوهر است و نه عرض؛ جلوتر هم در احکام وجود ذکر کردیم که: حقیقت هستی نه جوهر است و نه عرض، بلکه حقیقت هستی آن چیزی است که واقعیت و تحقق ماهیت به واسطه آن است، اما ماهیت، حدّ وجود متناهی است.

اما این که می‌گوییم: «در خارج»، برای این است که ممکن است جوهر در وجود ذهنی اش موضوع پیدا کند؛ زیرا خود جوهر در ذهن که می‌آید، به حمل شایع تحت مقوله کیف بوده و علم می‌شود که به این لحاظ حال در نفس است. بنابراین، جوهر ماهیتی است که وجود خارجی اش «لا فی الموضوع» است، به عکس عرض؛ چون عرض آن ماهیتی است که شأن وجودش در خارج این است که حال در موضوع باشد.

اقسام جوهر

از قدیم گفته‌اند: جوهر پنج قسم است: هیولا، صورت، جسم (که مرکب از هیولا و صورت است)، نفس، عقل. اما در وجه حصر آن در پنج قسم می‌گویند: جوهر اگر محل باشد برای صورتی، این هیولا است، ماده هم به آن می‌گویند، هیولا لغت لاتینی آن است و معنایش ماده یا قوه است. آن وقت هیولای اولی داریم و هیولای ثانیه، هیولای اولی همان است که اصل صورت جسمیه را به خود می‌گیرد، فلاسفه قائلند به این که: جسم که می‌بینید قابل فصل و وصل است، پس حتماً یک هیولا و قوه‌ای دارد که به واسطه آن گاهی اوقات وصل را به خود می‌گیرد و گاهی فصل را، ما اگر یک جسمی را دو قسم کردیم، مثلاً یک هندوانه را پاره و دو تایش کردیم، بعد می‌گوییم: این دو پاره، همان یک هندوانه است، تعبیر به «این همانی»، کاشف از این است که یک امر محفوظی در دو حالت هست که یک وقت به صورت وصل و متصل بود، بعد به صورت فصل و منفصل در آمده است، آن چیزی که در تمام اجسام، فصل و وصل می‌پذیرد هیولای اولی و قوه پذیرش همه صور و خصوصیات جسمانی است. بعد این هیولای اولی با آن صورت جسمیه که به خود می‌گیرد، مجموعاً هیولا و قوه می‌شود برای صورت

بعدی، که صورت نوعیه است، و با آن صورت نوعیه که به خودش گرفت، جسم عنصری می‌شود، مثل آب، خاک، آتش و هوا، آن وقت، عنصر هیولا می‌شود برای صورت بعدی که صورتی مرکب از صورت‌های نوعیه عناصر است، مثلاً آب و خاک و آتش و هوا ترکیب شده و یک چیزی درست می‌شود به نام جسم معدنی، و در مرتبه بعدی چیزی به نام گیاه و نبات، و در مرتبه بعدی چیزی به نام حیوان. البته چگونگی ترکیب در پیدایش مرکب اثر دارد و مرکبات مراتب طولی و عرضی بسیاری دارند. به هر تقدیر، به غیر از هیولای اولی که صورت جسمیه را می‌پذیرد، دیگر هیولاها که استعداد قبول صورت دوم و سوم و چهارم و پنجم و غیر این‌ها را دارد، همه را می‌گویند: هیولای ثانیه، دیگر به آن‌ها هیولای ثالثه و رابعه و خامسه و غیر آن نمی‌گویند.

خلاصه: هیولای اولی همان قوه‌ای است که استعداد دارد اولین صورت را که صورت جسمیه است به خود بگیرد، صورت جسمیه همان امتداد جوهری در ابعاد سه گانه: طول، عرض و عمق است. پس آن جوهری که محل برای صورت است اسم آن هیولا است؛ و این محل، غیر از محلی است که موضوع عرض است، موضوع عرض هم محل است، اما فرقتش این است که موضوع عرض، مستغنی و بی‌نیاز از عرض است که حال در آن است، اما هیولا بدون صورت جسمیه و نوعیه اصلاً محقق نمی‌شود و در مقام تحقق به صور نوعیه احتیاج دارد، و نیز در تنوع خود، یعنی اگر بخواهد انسان باشد، باید صورت نوعیه انسان به خود بگیرد، اگر بخواهد آب باشد باید صورت آبی به خودش بگیرد، اگر بخواهد علقه باشد، باید صورت علقه به خودش بگیرد. مراد از صورت جسمیت یعنی همان قابلیت ابعاد ثلاثه: طول و عرض و عمق، که از آن به امتداد جوهری تعبیر می‌کنند، عالم عقول و عالم نفوس، طول و عرض و عمق (امتداد جوهری) ندارد، آن‌ها مجرداند، پس اول صورتی که هیولا به

خود می‌گیرد همان صورت جسمیت و سپس صورت نوعیه است، آنچه محل است هیولا و آنچه حال در آن است، صورت است، یا صورت جسمیه یا صور نوعیه. این دو قسم از جوهر.

پس یک قسم از جوهر هیولا و یک قسم هم صورت است، قسم سوم هم جسم است که مرکب از این دو است.

دو قسم دیگر از جوهر، جوهری است که مفارق و مجرد از ماده است و آن عقل و نفس است.

نفس آن جوهری است که در مقام ذات خود و به خودی خود احتیاج به ماده و ابزار مادی ندارد، اما در فاعلیت خود که متأخر از مرتبه ذات آن می‌باشد، احتیاج به ماده و ابزار مادی دارد و به واسطه همین ماده و ابزار مادی خودش را تکمیل می‌کند، و تکامل می‌یابد، مثلاً نفس مجرد انسان بعد از پیدایش، برای استکمال و تکمیل خودش به ماده احتیاج دارد، به وسیله گوش و دست و پا و دیگر نیروهای ادراکی و تحریکی خودش همواره تکامل پیدا می‌کند؛ پس جوهر اگر ذاتاً مجرد باشد، اما به حسب فعل و فاعلیت خود، تعلق و وابستگی به ماده داشته باشد، به این می‌گویند: «نفس»، و اگر جوهر هم در مقام ذات و هم در مقام فاعلیت خود، احتیاج به ماده نداشته باشد، و مجرد کامل باشد، به آن می‌گویند: «عقل». بنابراین، جوهر پنج قسم است: ماده (هیولا)، صورت، جسم، نفس و عقل.

توضیح متن:

«الفريدة الأولى: في رسم الجوهر، و ذكر أقسامه»

فریده اولی در رسم جوهر و ذکر اقسام جوهر است. گفتیم: این‌که در تعریف جوهر، تعبیر به رسم کرده است، برای این است که جوهر حد ندارد، حد آن تعریفی

است که به جنس و فصل باشد؛ و چون جوهر و اعراض، اجناس عالی‌هاند و اجناس عالی‌ه بسیطند، دیگر جنس و فصل ندارند، پس آن‌ها را به عوارضشان تعریف می‌کنیم.

«(الجوهر) هو (الماهية المحصّلة) أي لا اعتبارية التي (إذا غدت في العين لا موضوع له)»
جوهر عبارت است از ماهیتی که محصّل و محقّق باشد، یعنی ماهیت اعتباری نباشد^(۱) و در خارج که تحقّق می‌یابد موضوع ندارد.

- ۱- پیش از این نیز اشاره شد که «اعتباری» حدّ أقلّ به سه معنا اطلاق می‌گردد:
- ۱- اعتباری به معنای «امر قراردادی» که عقل و عقلا به جهت رعایت مصالح و نظم اجتماعی، اعتبار و جعل می‌کنند، مانند ملکیت، زوجیت، و دیگر قوانین شرعی و اجتماعی.
 - ۲- اعتباری به معنای «برساخته و هم و خیال»، که با بازیگری قوه متصرفه و کمک قوه وهم یا خیال به عمل می‌آید، مثل توهم عاشق شدن یک سنگ نسبت به سنگ دیگر، یا تخیل انسانی که یک گوش او بال پرنده و گوش دیگرش یک قاشق باشد، یا تخیل غولی که نیش دارد. و به جهت همین مثال اخیر که این قسم اعتباری دارد به این قسم اعتباری، اصطلاحاً اعتباری نیش غولی و آیاب اُغوالی گویند. اعتباری به این معنا در هنر و هنرورزی که بیشتر در گردانه وهم و خیال می‌غلطد، ارزشی والا و کار آمد دارد.
 - ۳- اعتباری به معنای «انتزاعی»، یعنی چیزی که خودش در خارج تحقّق ندارد، ولی منشأ انتزاع آن در خارج تحقّق دارد.
- حال، با توجه به مبنای اصالت وجود، مرحوم حاجی که در این جا می‌فرماید: «الجوهر هو الماهية المحصّلة أي لا اعتبارية...» مرادش این است که جوهر امری اعتباری به معنای اول و دوم نیست، نه این که حتی اعتباری به معنای سوم هم نیست. بنابراین، اشکال به مرحوم حاجی به این که: «اعتباری نبودن ماهیت جوهری با مبنای اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت که مورد پذیرش مرحوم حاجی هم قرار گرفته است سازگاری ندارد»، اشکال واردی به نظر نمی‌آید؛ چه این که بنابر آن مبنای ماهیت امری اعتباری به معنای انتزاعی است که در خارج با حیثیت تقییدی وجود و به عرض وجود متحقّق و موجود بالعرض است. و بر این پایه نیز اشکال دیگری که احیاناً بر مرحوم حاجی وارد می‌آید که: «این تعبیر که: جوهر ماهیتی است که، إذا وجدت في الخارج... یا إذا غدت في العين...، با اعتباری بودن ماهیت سازگاری ندارد» اشکالی ناتمام می‌نماید؛ زیرا مراد از وجود ماهیت و تحقّقش در خارج، اعم از وجود و تحقّق اصلی و تبعی و به عرض وجود است؛ و بنابراین، آن تعبیر با هر دو مسلک اصالت وجود یا اصالت ماهیت، همخوان است، فافهم.
- (اسدی)

یک ماهیت اعتباری داریم، مثل ملکیت و زوجیت که عقلا یا شارع آن را به هدف و برای مصالح فردی و اجتماعی، قرارداد و اعتبار می‌کنند، این‌ها یک امور اعتباری است که در عالم اعتبار و در ذهن فردی و جمعی اعتبار و قرارداد می‌شود و خارجیت ندارد. جوهر از ماهیت‌هایی است که در خارج محقق‌اند.

ماهیت محصله‌ای که «إِذَا غَدَت فِي الْعَيْنِ» اگر در خارج بیاید، «غدا یغدو»، به معنای: «صار» هم می‌آید، غدا وارد شدن در صبح است اما به معنای «صار» هم می‌آید، «غدا» ملحق به افعال ناقصه است؛ «إِذَا غَدَت فِي الْعَيْنِ»، یعنی وقتی که در خارج موجود گردید «لا موضوع له» در خارج، موضوع ندارد. پس جوهر ممکن است در ذهن موضوع داشته باشد، چنان‌که در بحث وجود ذهنی گفتیم: جوهر در ذهن به حمل شایع فی الموضوع و علم است، و طبق نظر بعضی از مقوله کیف است، اما ماهیتی است که وجود خارجی اش لا فی الموضوع است.

«و هذا كقولهم: «الجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لا في الموضوع»

و این مثل قول فلاسفه، در مقام تعریف جوهر است که: «جوهر ماهیتی است که هنگامی که در خارج موجود باشد، در موضوع نیست. یا این‌طور بگوییم: «ماهية شأن وجودها في الخارج أن لا يكون في موضوع»، این تعریف جوهر است که اول در تعریف ماهیت را آوردیم تا حقیقت هستی را خارج کنیم؛ پس مقسم جوهر و عرض، ماهیت است.

اقسام جوهر

«(و جوهر کان محلّ جوهر) هو (هیولی)»

و آن جوهری که محل یک جوهر دیگر باشد عبارت از هیولا است، یعنی همان که قوه همه چیز است و صورت جسمیه یا صور نوعیه را به خودش می‌گیرد.

«(أو) جوهر (حلّ به) أي في جوهر فهو (من صور) أي من الصورتين الجسميّة و النوعية فالجمع منطقي»

قسم دوّم جوهر آن جوهری است که حلول بکنند در جوهر دیگر، پس آن جوهر حال، عبارت از صورت است، اعمّ از صورت جسمیه و صورت نوعیه. می‌گوید: «(صور)» در این جا جمع منطقی است که شامل دو تا هم می‌شود، و آن دو تا در این جا یکی صورت جسمیه و دیگری صورت نوعیه است.

صورت جسمیه همان امتداد جوهری در ابعاد سه گانه: طول، عرض و عمق است، اما صور نوعیه زیادند، مثل صورت انسانیت، فرسیت، بقریت، اما اسم همه صورت نوعیه است، پس این جا صورت، یعنی صورت جسمیه و صورت نوعیه، البته صورت نوعیه در طول صورت جسمیه است؛ زیرا هیولا در تحقّق خود احتیاج به صورت جسمیه دارد، اما در تنوّع خود احتیاج به صورت نوعیه دارد.

«(و جوهر ليس بذاك و بذاك) أي جوهر ليس محلاً لجوهر و لا حالاً في جوهر (إن منهما) أي من الجوهرين الحال و المحلّ (ركّب) فهو (جسماً أخذاً)»

سومین قسم جوهر آن جوهری است که نه این است نه آن، یعنی جوهری است که نه محلّ جوهر است و نه حالّ در جوهر، بلکه اگر از این دو تا، یعنی از جوهر محلّ و حالّ، ترکیب و درست شده باشد جسم نامیده شده است. تمام اجسام طبیعی از ماده و صورت ترکیب شده‌اند.

«(و دونه) أي جوهر ليس محلاً لجوهر و لا حالاً في جوهر و كان بدون التركيب منهما فهو مفارق»

و جوهری که هیچ یک از این سه تا نباشد، یعنی جوهری که محلّ جوهر و حالّ در جوهر نباشد و از حالّ و محلّ هم ترکیب نشده باشد، این جوهر مفارق است. مفارق یعنی آنچه از طبیعت و ماده، جدا و مجرد است.

آن وقت این جوهر که مفارق از طبیعت است دو قسم است: یک وقت است که فقط ذاتاً مجرد است، اما در مرحله فعالیت و کارکرد خودش، مادی و محتاج به ابزار جسمانی است، این جوهر همان نفس است، چنان که می‌گوید:

«(نفس إذا تعلق) - بصیغة المضارع - (جسماً)»

آن جوهری که نه محل است و نه حال و نه مرکب از آن دو، نفس است وقتی که به جسم تعلق داشته باشد. می‌گوید: «تعلق» را به صیغه مضارع، یعنی «تعلق» بخوانید؛ چون «نفس» مؤنث است، و اگر بخواهید «تعلق» به صیغه ماضی بخوانید، ضمیر مذکر به مؤنث برگشته و درست نیست. حاجی علیه السلام برای این که شعر درست باشد، می‌گوید: تعلق بخوان که اصلش تتعلق بوده است، که مؤنث باشد، چون از باب تفعّل است می‌شود یک تایش را بیندازید؛ پس به صیغه مضارع و مؤنث بخوان که ضمیرش به نفس برگردد. این «جسماً» هم منصوب به نزع خافض است، که اصلش «بجسم» بوده است، در هر صورت، تعلق نفس به جسم به لحاظ کارکرد و فعالیت نفس است و نفس از این طریق با ابزار مادی خود تکامل می‌یابد و بدن را هم تحت تسخیر و تدبیر خود دارد.

«و إلاّ أي إن لم يتعلّق بالجسم فهو (عقل المفارق)»

یعنی و اگر آن جوهر مفارق، تعلق تدبیری به جسم ندارد آن جوهر، عقلی است که مفارق است.

«مرفوع على التقطع من النعتية كما في قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ * الَّذِي جَمَعَ مَا لَأَوْ عَدَدَهُ»^(۱)

این جا حاجی علیه السلام شعر گفته، بعد شرح کرده است، در شرحش هم مثلاً در مؤنث،

۱- سورة هُمَزَة (۱۰۴)، آیات ۱ و ۲.

مذکر، معرفه، نکره، گاهی گیر می‌کند، حالا می‌خواهد ادبیاتش را هم این‌جا درست بکند. ما در ادبیات خواندیم که: «صفت و موصوف در تعریف و تنکیر باید مساوی باشند، صفت معرفه، معرفه است، و صفت نکره، نکره»، آن وقت گاهی اوقات تخلف می‌شود که مجبور می‌شوند آن را توجیه کنند، مثلاً در آیه شریفه قرآن می‌گوید: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾، وای بر آن کسی که عیب‌جویی از دیگران می‌کند و گوشه به دیگران می‌زند، ﴿هُمَزَةٍ﴾ و ﴿لُّمَزَةٍ﴾ این‌جا نکره است، آن وقت دنبالش می‌گوید: ﴿الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ﴾ الذی موصول است، موصولات معرفه‌اند، پس این‌جا معرفه صفت نکره واقع شده است، چه توجیهی می‌کنید؟ می‌گویند: این‌جا آن را از وصفیت قطع می‌کنیم، این ﴿الَّذِي جَمَعَ﴾، گویا خودش یک جمله مستقل است، واصلش «هو الذی جمع مالا و عدده»، بوده است، که ﴿الَّذِي﴾ خبر «هو» است نه صفت ﴿هُمَزَةٍ﴾ و ﴿لُّمَزَةٍ﴾، تا بگویید: چگونه معرفه صفت نکره شده است؟ این‌جا می‌گوییم: آیه این‌طوری بوده است: «هو الذی جمع مالا و عدده» که ﴿الَّذِي﴾ از وصفیت قطع شده و خبر است برای مبتدای محذوف، حالا اگر می‌خواهید بگویید: این جمله صفت برای ﴿هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ است اشکالی ندارد؛ زیرا از نظر ادبی جمله می‌تواند صفت نکره واقع بشود. پس این الذی یعنی هو الذی. حالا این‌جا در این شعر هم همین‌گیر را داریم، گفتیم: «فهو عقلُ المفارق» این‌جا «عقل» نکره است، «المفارق» معرفه، آن وقت می‌گوییم: المفارق یعنی هو المفارق، پس این‌جا المفارق را از صفیت قطع کردیم و خبر برای هو محذوف قرار داده‌ایم تا جمله شده و حکم نکره را داشته باشد، و صفت برای «عقل» قرار گیرد.

این است که می‌گوید: «المفارق مرفوعٌ على القطع من الصفیة»، یعنی المفارق را منقطع کردیم از صفیت برای عقل، برای این‌که عقل، نکره است و مفارق، معرفه است. این یک توجیه است برای عبارت، توجیه دیگری هم دارد.

«و يمكن أن يتعلّق بـ«دونه» أي و دونه هو المفارق»

و آن توجیه، این است که بگوییم: این المفارق مبتدا باشد، و آن دونه که جلوتر داشتیم، خبرش باشد، بگوییم: عبارت این طوری بوده است: «و دونه المفارق» که «المفارق» مبتدای مؤخر، «دونه» خبر مقدّم باشد، دون چون ظرف است، ظرف مقدم می‌افتد، یعنی المفارق دونه، حالا که دونه المفارق شد، مفارق بر دو قسم است: «نفس إذا تعلّق جسمًا و إلاّ فهو عقل». این است که می‌گوید:

«و يمكن أن يتعلّق بدونه»

یعنی ممکن است این «المفارق» متعلّق و مربوط باشد به آن دونه، متعلّق به آن باشد، یعنی درحقیقت «المفارق» مبتدا بوده و خبرش «دونه» باشد، «أي و دونه هو المفارق» دوش همان مفارق است. این جا المفارق مبتدای مؤخر، هو ضمیر فصل است، دونه خبر مقدم برای المفارق است. پس تا این جا پنج قسم جوهر را برایتان ذکر کردیم: هیولا، صورت، جسم، نفس، عقل. و هر کدام از این‌ها تعریف دارد که در جاهای دیگر آمده و یا می‌آید.

«ثم إنّ لأقسامه مباحث طويلة الذيل، عقدنا لأكثرها فرائد على حدة للعقل في الإلهيات

و للباقي في الطبيعيات»

سپس برای اقسام جوهر مباحث دامنه‌داری هست که ما برای اکثر این‌ها فریده‌های جداگانه منعقد کردیم، برای عقل که یکی از این‌ها بود، در إلهیات و برای باقی هم در طبیعیات فریده‌ای قرار داده‌ایم، آن جا مبحث هیولا و صورت و جسم و نفس و اقسامش ذکر می‌شود. خوب، این فریده راجع به جوهر بود، فریده بعدی راجع به عرض است.

الفريفة الثانية

في رسم العرض و ذكر أقسامه

الفريدة الثانية: في رسم العرض و ذكر أقسامه

العرض ما كونه في نفسه الكون في موضوعه لا تنسه
كمٌ و كيف وضع أين له متى فعل مضاف و انفعال ثبوتا
أجناسه التصوى لدى المعلم و بالثلاث أو بالأربع نمي

* * *

(العرض ما)، أي ممكن (كونه في نفسه) هو (الكون في موضوعه لا تنسه).
أمّا كونه في نفسه فلاستقلال ماهيته في العقل، و أمّا كون هذا الكون عين
الكون في الغير و كونه كوناً رابطياً فبملاحظة حاله في الخارج أنّه أمر ناعت لم
يكن بحيث يكون له استقلال، ثمّ يطرأ عليه الإضافة إلى الموضوع، بل الإضافة
عين وجوده.

الفريدة الثانية: في رسم العرض و ذكر أقسامه

تعريف عرض

مرحوم حاجی درباره عرض هم تعبیر به «رسم» کرده است نه «حدّ»، همان طور که جلوتر هم در باب وجود ذهنی گفتیم، چنین نیست که عنوان «عرض» جنس الأجناس باشد و مقولات عرضی نه گانه انواعش باشند، بلکه خود آن نه مقوله، مثل: کمّ و کیف و غیر اینها، اجناس عالیه اند، به عبارت دیگر اینها خودشان مقوله اند، یعنی در جواب «ما هو» گفته می شوند، و عنوان «عرض» از جهت و نحوه وجودشان انتزاع می شود، چون اینها وجودشان به نحو عروض بر وجود شیء دیگر است.

بنابراین، در تعریف عرض باید بگوییم: عرض عبارت است از: آن ماهیتی که اگر بخواهد در خارج موجود بشود، هرچند ماهیت آن فی نفسه و دارای معنای اسمی و مستقل است، اما در مقام وجود، حال در غیر و محتاج و وابسته به غیر است.

توضیح:

قبلاً در مقام تقسیم وجود گفتیم: بعضی وجودها وجود رابط است، که وجود فی غیره و ربط محض است و هیچ خودیت و استقلال و نفسیتی ندارد، مثل رابطه بین مبتدا و خبر، وجود رابط در مقابل آن وجودی است که فی نفسه و به گونه مستقل می باشد که این قسم خودش سه قسم است: یا فی نفسه لنفسه بنفسه است، مثل وجود حق تعالی، یا فی نفسه لنفسه است اما بنفسه نیست، مثل وجود جوهر، یا فی نفسه تنها است، مثل وجود عرض، که ماهیتش فی نفسه و مستقل است، اما در وجود خود انگل

و وابسته به غیر است، اعراض به لحاظ مفهوم و ماهیت مستقلاً لحاظ می‌شوند، مثل وجود رابط نیست که اصلاً مستقلاً لحاظ هم نمی‌شود و اگر مستقلاً لحاظش کنید از معنای حرفی بودن و از رابط بودن بیرون می‌رود، بلکه ماهیت عرض‌ها را می‌توان مستقلاً ملاحظه کرد.

بنابراین اعراض در مقام تعقل دارای معنای مستقل و فی نفسه است، اما در مقام وجود خارجی خود انگلند، مثلاً سفیدی اگر بخواهد موجود بشود، باید حالّ در موجودی باشد که در وجود خود وابسته به عرض حالّ نباشد، و به اصطلاح عرض ماهیتی است که هنگامی که در خارج تحقق پیدا می‌کند در دامن «موضوع» تحقق می‌یابد. و موضوع محلی است که در وجود خودش نیازی به موجودی که حالّ در اوست ندارد.

توضیح متن:

«(العرض ما) أي ممکن (کونه في نفسه) هو (الکون في موضوعه لا تنسه)»

عرض آن ممکن است، یعنی ماهیتی است که وجود فی نفسه آن، عین وجودش در موضوعش می‌باشد، این تعریف را فراموش نکن. این «کونه في نفسه» یعنی عرض ماهیتش مستقل است، اما این «الکون في موضوعه»، مربوط به نحوه وجود خارجی عرض است، که وجودی است که حالّ در موضوع است؛ و لذا می‌گوید:

«أمّا کونه في نفسه فلاستقلال ماهیّته في العقل»

اما این که می‌گوییم: عرض وجودش فی نفسه است، برای این است که عرض ماهیتش در عقل، مستقل است و مستقلاً ملاحظه می‌شود، مثل وجود رابط نیست که معنای حرفی و غیر مستقل دارد.

اسم «وجود عرضی» را کون رابطی می‌گذاشتند، چنان که حاجی رحمته الله قبلاً گفته است:

إنّ الوجود رابط و رابطی ثمة نفسي فهك و اضبط

وجود رابط، مثل نسبت بین موضوع و محمول، که اصلاً استقلال مفهومی هم ندارد، اما وجود رابطی آن است که ماهیتش مفهوماً مستقل است، ولی وجود خارجی اش انگل است.

«و أمّا کون هذا الکون عین الکون فی الغیر و کونه کوناً رابطياً»

و اما این که عرض وجود فی نفسه اش عین وجود در غیر و عین وجود رابطی بودن است، (اسم آن را گذاشتند «کون رابطی»، که با «کون رابط» فرق بکند، کون رابط معنای حرفی بود که نسبت بود)، چرا؟

«فبملاحظة حاله فی الخارج أنّه أمر ناعت لم یکن بحیث یكون له استقلال ثمّ یطراً علیه الإضافة إلى الموضوع، بل الإضافة عین وجوده»

این بدان جهت است که عرض موجود در خارج را، حالش را که ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم در خارج امر ناعتی و صفت غیر است و موجب اتصاف غیر خود به خودش می‌باشد، مثلاً سفیدی در خارج صفت جسم است و موجب اتصاف جسم به سفیدی می‌شود، و صفت در خارج انگل موصوف و نمود آن است، و این طور نیست که وجودی منحاز و مستقل داشته باشد و بعد اضافه و ارتباط به موضوع، عارضش شود، بلکه اضافه به موضوع، عین وجود عرض است و اصلاً عرض وجودش وجود اضافی و انگلی است، هر چند در ماهیت مستقل است.

و لذا مرحوم صدرالمتألهین گفت: حرکت اصلاً حرکت در جوهر است و حرکت اعراض به تبع حرکت جوهر است؛ چون اعراض وجودی جدای از وجود جوهر ندارند و نمود همان جوهرند.

ادامه مطلب باشد برای جلسه بعد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس صد و سیزدهم ﴾

و إن لم يكن عين ماهيته، إلا في مقولة الإضافة، و مع ذلك لم يكن وجود العرض من مقولة الإضافة، إذ ليس كلّ تعلق و إضافة مقولية، بل التعلق في الماهيات. ألا ترى أنّ كلّ وجود عين التعلق بالمبدأ، و ليس إضافة مقولية، و للمبدأ إضافة إشراقية على جميع ما سواه و ليست مقولة.

(كمّ و كيف و وضع و أين و له) - و هو اسم آخر لمقولة الملك، و الجدة و (متى و فعل و مضاف و انفعال ثبتا) هي (أجناسه القصى لدى المعلم)، فتكون تسعة.

(و بالثلاث)، أي بالمقولات الثلاث، و هي: الكمّ و كيف و النسبة، و هي شاملة للسبعة التي جعل أرسطو و أتباعه كلّ واحد منها جنساً عالياً. (أو بالأربع)، و هي هذه الثلاثة و الحركة (نمي) الأوّل لصاحب «البصائر» و الثاني للشيخ الإشراقي.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

بحث در جوهر و عرض بود. گفتیم: مقسم جوهر و عرض ماهیت است، و حقیقت وجود نه جوهر است و نه عرض، ذات باری تعالی نیز از باب این که ماهیت ندارد، نه جوهر است و نه عرض؛ اما وجودات دیگر که ماهیت دارند ماهیت آنها یا جوهر است و یا عرض، لذا درباره حق تعالی می گویند: «لیس بجوهر و لا عَرَض و لکنَّهُ مُجَوِّهَرِ الْجَوَاهِرِ و مُعَرَّضُ الْأَعْرَاضِ»، حقیقت هستی که خداوند است نه جوهر است نه عرض، و لکن جوهرها را جوهر خلق کرده و اعراض را هم عرض، یعنی خدا وجوداتی داده که از حدود اینها ماهیت جوهر، ماهیت کم، کیف و غیر آن انتزاع می شود.

چنان که گفته شد: جوهر ماهیتی است که شأن وجودش در خارج این است که لافی الموضوع باشد، و عرض ماهیتی است که شأن وجودش در خارج این است که فی الموضوع باشد.

مرحوم حاجی گفتند: عرض در خارج وجود رابطی دارد، یعنی وجود فی نفسه لغیره دارد، در عین این که به حسب مفهوم و ماهیت معنایی مستقل دارد، ولی به لحاظ خارج، وجودش لغیره و وابسته به موضوعش می باشد، نه این که مستقل الوجود است بعد یک اضافه ای هم به موضوع عارض بر آن شده باشد، که مثلاً یک جوهری مانند گچ هست، یک عرضی مانند سفیدی هم هست، بعد این سفیدی ارتباط و اضافه ای به گچ پیدا کرده باشد، نه، اصلاً وجود نفسی عرض عین اضافه به موضوعش است؛ پس عرض وجودش فی نفسه عین وجودش لغیره است.

آن وقت این که می‌گوییم: عرض وجودش عین اضافه به موضوع است، شما خیال نکنید که: پس وجود اعراض از مقوله اضافه است؛ برای این که این اضافه اضافه مقولی که یکی از مقولات نه‌گانه است نمی‌باشد؛^(۱) زیرا حقیقت وجود نه جوهر است و نه عرض، اما ماهیات یا جوهراند یا عرض. و اعراض طبق نظر مشهور و بر اساس استقراء، نه مقوله‌اند، از این نه مقوله عرضی، دو تا کم و کیف است و هفت تای دیگر وضع و جده و اضافه و فعل و انفعال و متی و این می‌باشد، این ها هفت قسم اعراض نسبی هستند؛ برای این که در آن ها یک نسبتی مأخوذ است، مثلاً «این» هیئت حاصله از نسبت شیء به مکان است، «متی» هیئت حاصله از نسبت شیء به زمان است، «جده» هیئت حاصله از نسبت شیء به مالکش است. از این هفت تا که نسبت در آن مأخوذ است، یکی هم خود مقوله اضافه است؛ مقوله اضافه هیئت حاصله از نسبت مکرره است، مثل ابوت و بنوت؛ بالأخره پس مقوله اضافه یکی از این هفت اعراض نسبی است.

پس ما که گفتیم: اعراض وجودشان وجود اضافی است، مراد از این اضافه، اضافه مقولی نیست، چون اضافه مقولی یکی از اعراض نسبی است که ماهیتش ماهیت اضافی است، اما اعراض همگی وجودشان وجود اضافی است.

در هر صورت، مقولات، یعنی ماهیاتی که در جواب «ما هو» گفته می‌شوند، ده قسم‌اند: یکی مقوله جوهر، و نه تا مقوله عرضی، که همه این ها جنس الاجناس‌اند. این نه مقوله عرضیه را حاجی در این شعر آورده است.

کم و کیف وضع، این، له، متی فعل، مضاف و انفعال ثبوتاً
طبق نظر معلّم اول، یعنی ارسطو همه ماهیاتی که از وجودات محدود انتزاع

۱- چنان که قبلاً نیز در برخی از تعلیقات مرقوم گردید، درحقیقت، این موضوع است که اضافه اشراقی به عرض دارد و در مرتبه متأخر و نازل از ذات خودش در قالب عرض جلوه و خودنمایی کرده است. (اسدی)

می‌شوند، از عقل اول گرفته تا هیولای اولی، داخل در این ده مقوله است، هر یک از آن‌ها یا جوهر است یا یکی از اعراض نه‌گانه. بالأخره ارسطو گفته است: مقولات ده تاست.

بعضی‌ها مثل عمر بن سهلان ساوی، صاحب کتاب «البصائر النصیریة» گفته‌اند: مقولات چهار تا بیشتر نیست: جوهر، کم، کیف، یکی هم نسبت.

بعضی، مثل شیخ اشراق گفته‌اند: مقولات پنج تاست: جوهر، کم، کیف، نسبت، حرکت؛ او گفته است: حرکت غیر از تحریک و تحرک است؛ تحریک آن یفعل، و تحرک، آن ینفعل است و هر دو، گونه‌ای از نسبت هستند و تحت مقوله «نسبت» داخلند، اما حرکت خودش یک مقوله مستقل است؛ بنابراین، مجموع مقولات پنج تا می‌شود: جوهر، کم، کیف، نسبت، حرکت.

بعضی‌ها گفته‌اند: حرکت یا در فعل است و یا در انفعال، حرکت همان تحریک و تحرک است؛ درحقیقت، حرکت، یک شیء است که نسبتش به فاعل، یعنی محرک، اسمش فعل و تحریک است، و نسبتش به منفعّل، یعنی متحرک، اسمش انفعال و تحرک است؛ پس ما یک فعل داریم، مثل تحریک، یک انفعال داریم، مثل تحرک، یکی هم اصل آن‌ها، مثل حرکت، که به طور مستقل ملاحظه می‌شود.

مرحوم صدرالمتألهین به شیخ اشراق اشکال کرده و گفته است: حرکت از مقولات نیست، حرکت نحوه وجود موجودات مادی است، وجود یا ثابت است، مثل وجود باری تعالی و عقول و نفوس، این‌گونه وجود تدرّج ندارد؛ برای این‌که هرچه می‌تواند داشته باشد بالفعل داراست؛ یک وجود هم وجود سیال و بی‌قرار است، مثل وجودهای مادی، وجود مادی ضعیف است، و همان ضعفش سبب لغزندگی‌اش می‌باشد. پس معنای حرکت تدرّج و لغزندگی و سیلان وجود است، و تدرّج وجود همان خود وجود سیال است؛ پس حرکت از سنخ وجود است، از ماهیات نیست، مفهوم حرکت هم مثل مفهوم وجود است که از حقیقت وجود انتزاع می‌شود، مفهوم

وجود از مقولات نیست، یک مفهومی است که یک اسمی با لفظ «وجود» روی آن گذاشتیم، لفظ «حرکت» هم اسم است برای مفهوم وجود تدرجی، مفهومی که از وجود سیال انتزاع می‌شود؛ پس حرکت از سنخ وجود است، اصلاً داخل ماهیات نیست. (۱)

توضیح متن:

گفتیم: این‌طور نیست که عرض، جدای از موضوعش، وجود منحاز و مستقل داشته باشد، بعد اضافه به موضوع شود، بلکه اضافه، عین وجود عرض است، هر چند در ماهیت مستقل است.

«و إن لم یکن عین ماهیته إلا فی مقولة الإضافة»

هرچند اضافه به موضوع، عین ماهیت عرض نیست، جز در مقوله اضافه؛ چون مقوله اضافه ماهیت‌اش هم اضافه است. (۲)

۱- مرحوم صدرالمتألهین برای اثبات این‌که حرکت از سنخ وجود است، به قاعده‌ای که ظاهراً خود او اول بار به آن تفتن یافته استناد کرده است؛ آن قاعده این است که: مقولات عشر متباین به تمام ذات هستند و هیچ جامع ذاتی ندارند؛ و بنابراین، یک ماهیت نمی‌تواند تحت دو مقوله یا بیشتر از دو مقوله از مقولات عشر داخل گردیده و در نتیجه مجس به دو جنس متباین یا بیشتر از آن شود، و بالمآل یک ماهیت، دو ماهیت یا بیشتر از دو ماهیت شود. بر این اساس، اگر چیزی مانند حرکت، علم... در دو مقوله یا بیشتر یافت شد، آن چیز از حوزه ماهیات و سنخ آن‌ها بیرون بوده و امر وجودی و از سنخ وجود خواهد بود. چنان‌که اگر چیزی هم در واجب و هم ممکن یافت شود و از صفات ذاتی واجب و عین ذات واجب باشد، مانند صفت: حیات، علم، قدرت،... آن چیز نیز از سنخ وجود است، نه از سنخ ماهیات؛ زیرا با فرض این‌که آن چیز در واجب، عین ذات واجب است اگر از ماهیات باشد لازم می‌آید که ذات واجب از امور ماهوی و دارای ماهیت و حد باشد، در حالی که به اثبات رسیده است که: «الحق ماهیته إنتیه» واجب تعالی حد و ماهیت ندارد. (اسدی)

۲- مقوله اضافه نیز ماهیت‌اش اضافه نیست؛ زیرا اضافه و نسبت، معنای حرفی و وجود رابط است، ولی «مقوله» از «ما یقال فی جواب ما هو؟» گرفته شده و به معنای «ما یحمل علی المسؤول عنه»

«و مع ذلك لم يكن وجود العرض من مقولة الإضافة»

و با این که وجود عرض عین اضافه است، اما وجود عرض از مقوله اضافه نیست. چرا؟ برای این که مقوله اضافه عبارت است از هیئت حاصله از نسبت مکرره، که یک امر ماهوی و از سنخ ماهیات است، ولی حقیقت هستی اصلاً داخل در ماهیات و از سنخ آنها نیست.

«إذ ليس كلُّ تعلقٍ و إضافةٍ إضافةً مقولِيَّةً، بل التعلُّق في الماهيات»

زیرا هر تعلق و اضافه‌ای مقوله نیست، بلکه تعلق در ماهیات و ارتباط ماهوی، اضافه مقولی است. برای این شاهد می‌آورد، می‌گوید:

«ألا ترى أنَّ كلَّ وجود عين التعلُّق بالمبدأ، و ليس إضافةً مقولِيَّةً، و للمبدأ إضافة إشراقية على جميع ما سواه و ليست مقولة»

آیا مشاهده نمی‌کنی که هر وجود امکانی عین تعلق به مبدأ تعالی است، عین تعلق و وابستگی به خدا است، در حالی که وجود، اضافه مقولی نیست که از مقولات عشر باشد؛ مبدأ تعالی هم نسبت به جمیع ما سواي خودش اضافه اشراقیه دارد، که همان وجود منبسطی است که فیض عام حق تعالی است، و حال این که اضافه اشراقیه مقوله اضافه نیست.

خلاصه: اگر وجود عرض، عین اضافه به موضوعش می‌باشد، - معنای اضافه این جا یعنی وابستگی و تعلق - این غیر از آن اضافه‌ای است که یکی از مقولات عشر است.

☞ است، و قهراً محمول بوده، و معنای اسمی و وجود محمولی و نفسی دارد؛ و براین اساس گفته‌اند: مقوله اضافه، هیئت حاصله از نسبت متکرره است، نه خود نسبت متکرره که معنای حرفی و وجود رابط و غیر محمولی است، بر خلاف «هیئت» که به معنای صفت و معنایی اسمی است. (اسدی)

اقسام عرض

«کم و کیف و وضع و آین و له» - و هو اسم آخر لمقولة المِلك و الجِدّة و (متی و فعل و مضاف و انفعال ثبِتاً)»

اعراض نُه تا هستند: «کم» و «کیف» و «وضع» و «آین» و «له»، «این» اسم دیگر برای مقوله «مِلك» یا «جِدّه» می باشد، و «متی» و «فعل» و «مضاف» و «انفعال»، «ثبِتاً» یعنی این نُه مقوله ثابت شده است.

«هي (أجناسه القصوى لدى المعلم) فتكون تسعة»

این نُه مقوله نزد معلّم، جنس الاجناس و اجناس عالیّه عرض هستند. پس اجناس عالیّه عرض و مقولات عرضیه نُه تا هستند. یکی هم جوهر که مجموعاً ده مقوله می شود. یونانیون از حکماء به این ها می گفتند: قاطیغوریاس، یعنی همان مقولات عشر.

مراد از «معلّم» ارسطو است، ارسطو را می گویند: معلّم اوّل،^(۱) و فارابی را می گویند: معلّم ثانی.

«(و بالثلاث) أي بالمقولات الثلاث و هي الكمّ و کیف و النسبة و هي شاملة للسبعة التي جعل أرسطو و أتباعه كلّ واحد منها جنساً عالياً»

و مجموع مقولات عرضی (عرض) به سه مقوله هم منسوب شده است، یعنی برخی گفته اند: مقولات عرضی سه تا است که آن ها «کم» و «کیف» و «نسبت» باشند، و این «نسبت» شامل آن هفت تای دیگر باقیمانده، که ارسطو و اتباع او هر کدام را جنس عالی قرار داده بودند، می شود.

۱- البته بعضی افلاطون را معلّم اوّل می دانند، خود ایشان هم در درس بعد به این مطلب اشاره می کند. (استاد ﷺ)

«أو بالأربع) و هي هذه الثلاثة و الحركة (نمی)»

مقولات عرضی (عرض) به چهار تا هم منسوب شده است، یعنی برخی هم گفته‌اند: مقولات عرضی چهار تا است: «کم» و «کیف» و «نسبت» و «حرکت». این «بالثلاث» و «بالأربع» متعلق است به «نمی»، یعنی عرض نسبت داده شده است به سه عدد یا چهار عدد.

«الأول لصاحب «البصائر» و الثاني للشيخ الإشراقي»

اولی، یعنی سه تا بودن عرض، که «کم» و «کیف» و «نسبت» است، نسبت داده شده است به صاحب «البصائر النصیریة» که همان عمر بن سهلان ساوی باشد. و دوّمی، یعنی چهار تا بودن عرض، که «کم» و «کیف» و «نسبت» و «حرکت»، می‌باشد، به شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی نسبت داده شده است. قبلاً ما عرض کردیم که مرحوم صدرالمتألهین می‌گوید: اصلاً شما حرکت را بی‌خود از زمره ماهیات و مقولات آوردید، حرکت یک نحوه وجود است، و آن وجود تدرّجی و سیّال است، و وجود حسابش از ماهیت‌ها جدا است. قبلاً گفتیم: وجود نه جوهر است و نه عرض؛ بنابراین، وجود تدرّجی، که وجود ضعیف و لغزنده است را حرکت می‌گویند.

الفريفة الثالثة: في البحث عن أقسام العرض

غرر في الكم

الكم ما بالذات قسمة قبل
بذي اتصال هاهنا قد قصدا
ثانيهما يكون الأعداد فقط
فذاك ذو الترصيف و الثبات
و ليس كم قابل الضدية
و اخصص به وجود ما يعده
كذا نهاية و لا نهاية

فمنه ما متصل و منفصل
ما فيه حد متشارك بدا
و أول جسم و سطح ثم خط
ثم الزمان المتقضي الذات
أنواعه تؤخذ تعليمية
كما التساوي خصه و ضده
في الجسم فادروا يا أولي الدراية

(الكمّ ما بالذات) - فخرج ما يقبل القسمة بالعرض - (قسمة) وهمية (قبل فمّنه)، أي من الكمّ (ما) هو (متّصل، و) منه ما هو (منفصل بذّي) - بمعنى صاحب - (اتّصال هاهنا) - و له معانٍ أُخر في مواضع أُخر - (قد قصدا ما)، أي كمّ (فيه) بعد قبول القسمة (حدّ متشارك بدا). و الحدّ المشترك ما يكون نسبته إلى الجزئين نسبة واحدة، بمعنى أنّها إن اعتبر بداية لأحد الجزئين أمكن أن يعتبر بداية للآخر، و إن اعتبر نهاية لأحدهما أمكن أن يعتبر نهاية للآخر، كالنقطة في جزئي الخطّ و الخطّ في جزئي السطح و السطح في جزئي الجسم، و الآن في جزئي الزمان، بخلاف المنفصل، إذ الخمسة إذا قسمتها إلى ثلاثة و اثنين لم تجد فيها حدّاً مشتركاً، و إلاّ فإن كان واحداً منها كان الباقي أربعة، و إن كان واحداً من خارج كان الجملة ستّة، و كلاهما خلف.

(ثانيهما)، و هو المنفصل (يكون الأعداد فقط و أوّل)، و هو المتّصل (جسم) تعليمي و هو الكميّة السارية في الجهات الثلاث للجسم الطبيعي، (و سطح ثمّ خطّ فذاك) المنقسم إلى هذه الثلاثة (ذو الترصيف)، أي الاتّصال و الانضمام كما يقال: تراصفوا في الصفّ أي تلاصقوا، و رجل مرتصف الأسنان، أي متقاربها، (و الثبات)، أي هذه الثلاثة كمّ متّصل قارّ.

(ثمّ الزمان المتقضي الذات)، أي هو بحيث يكون تجدد كلّ جزء منه بنحو الانقضاء و تكوّنه بنحو الانصرام، لا ثبات له بوجه من الوجوه، فالزمان كمّ متّصل غير قارّ الذات.

الفريدة الثالثة: في البحث عن أقسام العرض

فريدة سؤم، بحث از اقسام عرض است.

مقولة «كم» و اقسام آن

يكي از اعراض كمّ است، كمّ عبارت است از: آن عرضي كه بالذات قابل قسمت و تقسيم باشد.

كمّ دو قسم است: كمّ متّصل و منفصل؛ «متّصل» اصطلاحاتي دارد، مراد از آن در اين جا حدّ مشتركى در كمّ است كه مى توان آن را به هر دو طرف كمّ نسبت داد؛ كمّ متّصل عبارت است از: خطّ و سطح و جسم تعليمي و زمان، ولي نقطه، كمّ و اندازه نيست؛ حال اگر يك خط را فرض كنيد، هر نقطه‌اي كه روى آن فرض نماييد، مى توانيد بگوييد: اين نقطه آغاز اين طرف، يا آغاز آن طرف خط است، يا پايان اين طرف، يا پايان آن طرف خط است. كمّ منفصل، كمى است كه چنين حدّ مشتركى را ندارد.

توضيح:

اين كه كمّ بالذات قابل تقسيم است، اين تقسيم در خارج نيست، بلكه در ذهن است؛ چون قابل بايد با مقبول جمع شوند تا قبول صدق كند، حال اگر كمّ در خارج تقسيم شود با اين تقسيم نابود مى شود، مثلاً چنانچه خط يك متری در خارج دو نيمه شود، در اين صورت، ديگر خط يك متری وجود ندارد تا قابل اين تجزيه بوده باشد؛ اما قوه و اهمه انسان مى تواند در خودش يك خط را تقسيم كند به دو قسم يا سه قسم

یا چهار قسم، و در عین حال، خط که قابل است با این تقسیم و همی که مقبول است با هم جمع باشند. و هر نقطه‌ای از خط را دست روی آن بگذارید، چون خط یک امر متصل و به هم پیوسته است این نقطه را می‌شود مبدأ آن طرف حسابش کرد، می‌شود مبدأ این طرف حسابش کرد، و این نقطه همان حدّ مشترک است که می‌شود آن را به طرفین خط نسبت داد؛ و لذا به خط می‌گویند: کمّ متصل یک بُعدی، سطح هم که کمّ متصل دو بُعدی است همین طور است، یعنی شما می‌توانید آن را در ذهن خود تقسیم کنید، دو قسمش کنید، سه قسمش کنید، چهار قسمش کنید، و یک خطی به عنوان حدّ مشترک در آن فرض نمایید.

می‌گویند: نقطه، طرف خط است؛ خط، طرف سطح است؛ سطح، طرف جسم تعلیمی است.

جسم تعلیمی چیست؟ این جسمی که شما می‌بینید، مثلاً یک صابون، این صابون به اعتبار این که در سه جهت، امتداد جوهری دارد، یعنی در کلفتی و قطر خودش طول و عرض و عمق دارد، جسم طبیعی نامیده می‌شود. آن وقت شما می‌بینید این جسم نامتناهی نیست، بلکه مقدار و اندازه دارد، مثلاً دو متر طولش است، یک متر عرضش است، نیم متر عمقش است، این جسم به اعتبار این اندازه، همان حجم و جسم تعلیمی نام دارد. به آن جسم تعلیمی می‌گویند؛ برای این که در تعلیمات و آموزش‌های هندسی از آن استفاده می‌شود.

موضوع علم هندسه عبارت است از: سطح و خط و جسم تعلیمی، که همگی کمّ متصل هستند، «هندسه»، مصدر هَنْدَسَ است، هُنْدَسَ، يُهَنْدِسُ، هَنْدَسَةٌ، اصلش هم همان فارسی «اندازه» است، «أَنْدَرَ يُؤْنِدِرُ أَنْدَرَةً» که بعد اندازه را تعریب کرده و تبدیل به هندسه کردند. خوب، در علم هندسه اندازه اشیا را بررسی و محاسبه می‌کنند.

پس جسم طبیعی و تعلیمی با هم اند، منتها جسم طبیعی جوهر و دارای طول و عرض و عمق جوهری است، و آن اندازه‌اش که حجم و طول و عرض و عمق عرضی

و به اصطلاح جسم تعلیمی آن می‌باشد عرضش می‌باشد که موجب تعیین جسم طبیعی است؛ درحقیقت، جسم طبیعی و جسم تعلیمی در ابهام و تعیین تفاوت دارند، یعنی جسم طبیعی امتداد سه بُعدی مبهم است و جسم تعلیمی امتداد سه بُعدی معین. اتصال گاهی بالذات است، گاهی بالقیاس است. آن پیوستگی که در یک خط یا یک سطح، یا یک جسم تعلیمی هست اتصال بالذات است؛ و ما این جا به این اتصال کار داریم.

اما آن اتصالی که یک شیء به شیء دیگری دارد، مثلاً این سطح با آن سطح متصل است، یا حلقه‌هایی که در یک زنجیر به هم متصل است، این اتصال، اتصال بالذات نیست.

بنابراین، اتصال، یک وقت اتصال حقیقی و بالذات است، و آن، جایی است که خود شیء حقیقت ذاتش اتصال باشد، مثل خط و سطح و جسم تعلیمی، یک وقت اتصال شیء با قیاس به شیء دیگر است، در این قسم بالقیاس، یک وقت یک امر موهومی، مثل یک خط موهوم رابط بین دو شیء است، مثل این که مکعب، یک سطحش که تمام می‌شود، با یک خطی به سطح دیگرش متصل است؛ یک وقت مثل اتصال حلقه‌ها با هم است. مرحوم حاجی می‌گوید: اتصال معانی مختلفی دارد که در جاهای دیگر گفته‌اند، ما این جا اتصال اضافی و قیاسی را کار نداریم، بلکه اتصال که ما این جا می‌گوییم، همان اتصال ذاتی است، یعنی یک چیزی که حقیقت ذاتش پیوسته است، در مقابل کمّ منفصل که عدد می‌باشد، اجزاء عددها با هم متصل نیستند، دو، سه، چهار و دیگر اعداد، از آحاد تشکیل یافته‌اند و آحاد آن از همدیگر جداست، و بینشان انفصال است، و مانند کمّ متصل حدّ مشترک ندارند.

ممکن است شما بگویید: ما برای عدد هم حدّ مشترک حساب می‌کنیم. می‌گوییم: اگر بگویید: عدد حدّ مشترک دارد، باید مثلاً عدد پنج را به یک دو تایی و یک سه تایی تقسیم کنیم، در این صورت، آن حدّ مشترک یا یک عددی از خارج است،

پس پنج می شود شش، یا از همین پنج تا یکی اش حدّ مشترک است، پس پنج می شود چهار؛ پس عدد، حدّ مشترک ندارد، پنج تا را اگر تقسیم کردیم، یک دو تا می شود و یک سه تا، هیچ با هم وابستگی و به هم پیوستگی ندارند، از هم جدا هستند.^(۱)

پس کمّ یا متصل است یا منفصل، کمّ متصل موضوع علم هندسه، و کمّ منفصل موضوع علم حساب است، به هر دو علم هم می گویند: ریاضیات، موسیقی هم از باب این که موضوعش نغمه و آهنگ است از آن جهت که اعداد عارض بر نغمه و آهنگ می شود؛ زیر مجموعه علم حساب به شمار می آید.

توضیح متن:

«(الکمّ ما بالذات) - فخرج ما يقبل القسمة بالعرض - (قسمة) وهمية (قَبَل)»

کمّ آن چیزی است که بالذات، قسمت ذهنی و وهمی را قبول می کند. با قید «بالذات» خارج شد چیزی که قسمت را بالعرض می پذیرد، مثل کیف. «بالذات» متعلق به آن «قَبَل» است.

۱- فرق گذاشتن بین کمّ متصل و منفصل، به وجود حدّ مشترک در اوّل و عدم آن در دوّم، با تفسیری که برای حدّ مشترک شده است، وجه موجهی ندارد؛ زیرا حدّ مشترک بدان معنا امری موهوم و عدمی است. نقطه‌ای که حدّ مشترک بین دو قطعۀ فرضی در یک خط است همان نفاد و پایان خط است، و نیز خطی که حدّ مشترکی بین دو قطعۀ فرضی در یک سطح است همان نفاد و پایان سطح است؛ همچنین است سطحی که حدّ مشترک بین دو قطعۀ فرضی در یک جسم تعلیمی و حجم است، و «آن» که حدّ مشترک بین دو قطعۀ فرضی در یک زمان است.

بنابراین، می توان در کمّ منفصل که عدد است نیز چنین حدّی فرض کرد، مثلاً بین دو و سه که دو بخش و جزء از پنج است، یک امر عدمی موهومی، که نه واحدی از بیرون از پنج است تا پنج، شش شود، و نه واحدی از درون پنج است تا پنج، چهار شود، چنین امری را به عنوان حدّ مشترک و فاصل بین دو و سه فرض می نماییم، فتدبّر.

به نظر می آید فرق بین کمّ متصل و منفصل در این است که در کمّ متصل، وحدت کمّ، بالفعل و واقعی است و کثرت و تعداد اجزاء آن، بالقوه و فرضی می باشد، و در کمّ منفصل، وحدت کمّ، بالقوه و فرضی است و کثرت و تعدّد اجزاء آن، بالفعل و واقعی. (اسدی)

«بالذات»، یعنی اوّل، تقسیم روی اندازه (کمّ متصل) و شمارش (کمّ منفصل) می‌آید، اندازه، مثل خط یا سطح یا جسم تعلیمی تقسیم می‌شود و به تبع آن سفیدی‌اش هم تقسیم می‌شود؛ یا ده عدد انسان، به پنج دو تایی تقسیم می‌شوند، که شمار و عدد آن‌ها که ده هست بالذات تقسیم می‌شود و بالعرض ویژگی دیگری که دارند، مثل این که هر ده نفر ایرانی هستند، تقسیم به پنج دو تایی می‌شود. بالأخره، کمّ خودش بالذات تقسیم می‌شود و امور دیگر مانند وضع و محاذات و دیگر اعراض هم بالعرض تقسیم می‌شوند؛ این‌ها به واسطه کمّ تقسیم پذیر است.

«(فمنه) أي من الكمّ (ما) هو (متّصل و) منه ما هو (منفصل بذی) - بمعنی صاحب اتّصال هاهنا) -»

یک قسم از کم، آن کمّی است که متصل است، مثل خط، سطح، جسم تعلیمی، زمان؛ و یک قسمش هم کمّی است که منفصل است، مثل اعداد. اعداد همان شمارش‌های اشیا است که از هم جداست، دو از سه جداست، سه هم از چهار جداست، آحاد هر یک از آن‌ها نیز از هم جداست.

مرحوم حاجی می‌گوید: این «ذی» در «بذی اتّصال» به معنای صاحب است، یعنی مقصود و مراد از کمّ متصل که صاحب اتّصال است آن کمّی است که حدّ مشترک در آن وجود داشته باشد؛ لذا می‌گوید:

«و له معان آخر في مواضع آخر - (قد قصدا ما) أي کم (فيه) بعد قبول القسمة (حدّ متشارك بدا)»

برای اتصال و متصل معانی دیگری هم هست، مثل این که حلقه‌های یک زنجیر یا اجزاء دو جسم به هم متصل و پیوسته است، که این معانی در جاهای دیگر بحثش می‌آید، ولی در این جا مقصود ما از متصل آن کمّی است که غیر از قبول قسمت، که کمّ منفصل هم آن را داراست، در آن نیز حدّ مشترك ظاهر باشد، یعنی حدّ مشترك داشته باشد.

معنای حدّ مشترک چیزی است که هم می‌شود آن را به این طرف نسبت بدهیم و هم به آن طرف. «بعد قبول القسمة» جمله معترضه است.

«و الحدّ المشترك ما يكون نسبته إلى الجزئين نسبة واحدة، بمعنى أنّها إن اعتبر بداية لأحد الجزئين أمكن أن يعتبر بداية للآخر، وإن اعتبر نهاية لأحدهما أمكن أن يعتبر نهاية للآخر»

و حدّ مشترک چیزی است که نسبتش به دو طرف، نسبت واحد و یکسان باشد، به این معنا که اگر آن حدّ مشترک و نسبت، ابتدای یک کدام از دو جزء حساب گردید امکان دارد ابتدای جزء دیگر هم حساب شود، و اگر نهایت یک کدام از دو جزء حساب گردید امکان دارد نهایت جزء دیگر هم حساب شود.

«كالنقطة في جزئي الخطّ و الخطّ في جزئي السطح و السطح في جزئي الجسم و الآن في جزئي الزمان»

مانند نقطه در دو جزء خط، و خط در دو جزء سطح، و سطح در دو جزء جسم تعلیمی، و «آن» در دو جزء زمان. هر نقطه‌ای در دو جزء یک خط را می‌شود آغاز هر یک از دو جزء خط حساب کنید، و می‌شود پایان آن دو جزء حساب کنید. و نیز خط مفروض در دو جزء یک سطح را می‌توان آغاز آن دو جزء یا پایان آن‌ها حساب کرد، و همین‌طور سطح در دو جزء یک جسم را می‌شود آغاز آن دو جزء یا پایان آن‌ها حساب کرد؛ یا یک «آن» را در دو جزء زمان، (زمان کمّ متصل غیر قار است)، می‌شود آغاز آن دو جزء یا پایان آن دو حساب کرد.

«بخلاف المنفصل، إذ الخمسة إذا قسمتها إلى ثلاثة و اثنين لم تجد فيها حدّاً مشتركاً»

بر خلاف کمّ منفصل که حدّ مشترک ندارد؛ زیرا اگر پنج را، که کمّ منفصل است، تقسیم کردید به دو و سه، حدّ مشترکی در آن نمی‌یابید.

«و إلا فإن كان واحداً منها كان الباقي أربعة و إن كان واحداً من خارج كان الجملة ستة، و كلاهما خلف»

وگرنه اگر حدّ مشترک داشته باشد، اگر آن حدّ مشترک را یک واحد از خود عدد پنج حساب کنید پس باقیمانده چهار تا می شود، برای این که یکی از آحاد عدد پنج، حدّ مشترک است، و اگر حدّ مشترک را یک واحدی بیرون از عدد پنج در نظر گیرید، جمعاً می شود شش تا، و هر دو خلاف فرض است، چون ما عدد پنج را فرض کردیم. پس پنج هیچ حدّ مشترک ندارد.

«(ثانیهما) و هو المنفصل (یکون الأعداد فقط)»

قسم دوّم از کمّ که همان کمّ منفصل است مصداق و مثالش اعداد است، که موضوع علم حساب است، چنان که کمّ متصل، موضوع علم هندسه می باشد.

«(و أوّل) و هو المتّصل (جسم) تعلیمی و هو الكمّیة الساریة فی الجهات الثلاث للجسم الطبیعی (و سطح ثمّ خطّ)»

و اوّلی، که کمّ متصل باشد، یک قسمش جسم تعلیمی است، و جسم تعلیمی همان اندازه‌ای است که در سه جهت: طول و عرض و عمق جسم طبیعی سریان دارد، یک قسم هم سطح است، قسم دیگرش هم خطّ است. طول و عرض و عمق جوهری را می گویند: جسم طبیعی، و اندازه‌اش را که عرض است می گویند: جسم تعلیمی.

«(فذاک) المنقسم إلى هذه الثلاثة»

پس آن کمّ متصل که به این سه قسم: خطّ و سطح و جسم تعلیمی تقسیم می شود، کمّ متصل قارّ، یعنی دارای ثبات است، اما زمان، کمّ متصل غیر قارّ است. پس کمّ عبارت است از: چیزی که بالذات قابل قسمت است، بعد، این امر قابل قسمت، یا متصل است یا منفصل، منفصلش اعداد است، متصلش نیز یا قارّ الذات است یا غیر قارّ الذات، غیر قارّ الذاتش زمان است، قارّ الذاتش خطّ و سطح و جسم تعلیمی است؛ لذا می گوید:

«(ذو الترصیف) أي الاتّصال و الانضمام كما یقال: تراصفوا فی الصّفّ أي تلاصقوا،

و رجل مرتصف الأسنان أي متقاربها (و الثبات) أي هذه الثلاثة کمّ متّصل قارّ»

ذو الترصیف یعنی آن کمی که دارای اتصال و انضمام است. «ترصیف» به معنای اتصال و انضمام است، چنان که می‌گویند: «تراصفوا فی الصّف»، یعنی آن‌ها در یک صف به هم متصل و پیوسته‌اند، یعنی به هم چسبیده‌اند، یا می‌گویند: «رجل مرتصف الأسنان»، یعنی فلانی دندان‌هایش نزدیک به هم و به هم چسبیده است. خوب، آن کمّ که متصل و دارای ثبات است، یعنی همان خط و سطح و جسم تعلیمی، کمّ متصل قارّند، و قرار و پایداری دارند. در مقابلش زمان است، زمان هم کمّ متصل است، اما غیر قارّ است، چنان که می‌گوید:

«ثمّ الزمان المتقضي الذات)، أي هو بحيث يكون تجدد كل جزء منه بنحو الانقضاء و تكونه بنحو الانصرام، لا ثبات له بوجه من الوجوه، فالزمان كمّ متصل غير قارّ الذات»

سپس زمان است که متقضي الذات است، یعنی زمان، کمّ متصلی است که به حسب ذات خود شناور و گذراست، به گونه‌ای که هر جزء زمان که موجود شود فوراً از بین می‌رود، و تکوّنش به نحو انصرام است، یعنی وجودش به نحوی است که می‌آید و می‌رود و به هیچ وجهی ثبات و پایداری ندارد؛ پس زمان عبارت است از: کمّ متصل غیر قارّ الذات.

و صلّى الله على محمّد و آله الطاهرين

﴿ درس صد و چهاردهم ﴾

(و ليس كمّ قابل الضديّة)، كالجوهر، فإنّ المتصل بعض أنواعه يعرض البعض فإنّ الخطّ عارض للسطح مثلاً، و المنفصل بعض أنواعه مقومّ للبعض. و العروض و التقويم منافيان للضديّة. و أيضاً الاتّحاد في الموضوع شرط الضديّة بين شيئين و هو هنا منتفٍ.

(أنواعه)، أي أنواع الكمّ الجنسي في ضمن المتصل القارّ - و لشهرة المأخوذ تعليمياً لم نبال بإرجاع الضمير إلى مطلق الكمّ - (تؤخذ تعليمية)، بأن تؤخذ كلّ من المقادير لا بشرط شيء، أي من غير التفات إلى شيء من الموادّ و أحوالها، فيكون جسماً تعليمياً و سطحاً تعليمياً و خطأً تعليمياً، لأنّ العلوم التعليمية تبحث عنها كذلك.

و سمّيت تلك العلوم تعليمية، لأنّهم كانوا يبتدئون بها في التعليم. (و اخصص به)، أي بالكمّ ثلاثة أحكام، (وجود ما يعدّه)، أي شيء يفنيه، فالكمّ المنفصل يوجد فيه الواحد، و هو عادّ جميع أنواعه، مع أنّه قد يعدّ بعضها بعضاً. و المتصل قابل للتجزية، فهو قابل للتعدد و العدد مبدؤه الواحد فهو عادّ له.

(كما التساوي خصّه و ضدّه)، أي ضدّ التساوي أيضاً خصّه و هو اللامساواة. و إطلاق الضدّ عليه مع كونه عدمياً باصطلاح المنطقيين، لأنّهم لا يشترطون في الضدّين كونهما وجوديين، و لذا سمّى الشيخ الرئيس السالبة الكلّية ضدّاً للموجبة الكلّية. و كذا في بعض من العلوم الغير الحقيقية، (كذا نهاية و لا نهاية في الجسم)، أي لا نهاية مأخوذة على سبيل عدم الملكة، لا السلب المطلق، فإنّه ليس من خواصّه. فهذه الثلاثة مع قبول القسمة الذي عرّف الكمّ به من خواصّه، و إنّما تعرض لغيرها بتوسّطه، (فادروا يا أولي الدراية).

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

بحث در اقسام عرض بود، یکی از اقسام عرض کمّ است، و چنانکه گفتیم: کمّ یا متصل است یا منفصل، کمّ متصل عبارت است از: خط و سطح و جسم تعلیمی و زمان. منظور از جسم تعلیمی، همان اندازه جسم طبیعی است که اینها تقریباً با هم اتحاد دارند.

بعضی‌ها می‌گویند: فرق بین جسم طبیعی و جسم تعلیمی به اطلاق و تقیید است، اصل ابعاد ثلاثه، یعنی طول و عرض و عمق، جسم طبیعی است، و همان ابعاد با توجه به مقداری که دارد جسم تعلیمی است. آن وقت، سطح، طرف جسم تعلیمی است، چنانکه خط، طرف سطح است، و نقطه، طرف و پایان خط است، اما نقطه، دیگر کمّ نیست؛ برای این که نقطه اندازه ندارد، نقطه، طول یا عرض یا عمق ندارد، خط، فقط طول دارد، سطح، طول و عرض دارد، جسم تعلیمی، طول و عرض و عمق دارد. چنانکه اعداد هم که کمّ منفصل هستند از واحد تشکیل می‌شوند، اما واحد، خودش کمّ نیست؛ برای این که کمّ چیزی است که بالذات قابل قسمت می‌باشد، و واحد، قابل قسمت نیست، اما در عین حال، واحد سر سلسله اعداد و مایه تحقق اعداد است.

احکام کمّ

مرحوم حاجی در ادامه بحث، احکام کمّ را بیان کرده و می‌گوید: در کمّ، ضدیت و تضاد نیست، یعنی یک کمّ با یک کمّ دیگر تضاد ندارند. اگر یادتان باشد، یکی از اقسام متقابلان، ضدان بود، تعریف ضدان هم این بود:

«الضدّان أمران وجودیان يتواردان علی موضوع واحد و يشترکان في جنس قریب و بینهما غاية الخلاف»، دو امر وجودی مثل سفیدی و سیاهی، که وارد بر یک موضوع می شوند، یعنی یک موضوع، می شود سفید باشد، بعد سیاه بشود، و این دو امر وجودی مشترک در جنس قریب‌اند، مثلاً سیاهی و سفیدی هر دو لون و رنگ‌اند، در عین حال، غایت خلاف بینشان هست، سفیدی و سیاهی با هم نهایت اختلاف را دارند. این‌ها ضدّان‌اند.

براین اساس، افراد کمّ، مثلاً خط با سطح، یا سطح با جسم تعلیمی، یا دو با سه، این‌ها ضدّ نیستند، هرچند مخالف با هم هستند، اما ضدّ نیستند.

مرحوم حاجی برهمین پایه برای این حکم چند دلیل می آورد:

یک دلیل این‌که: ما می بینیم یک کمّی خودش عارض بر یک کمّ دیگر است، مثلاً خط، عارض بر سطح است؛ برای این‌که خط، طرف سطح است، همچنین سطح، عارض بر جسم تعلیمی است؛ پس یک کمّ عارض بر کمّ دیگر می شود، و عارض و معروض با هم ضدّ نیستند، اما سیاهی و سفیدی که متضاد هستند، هیچ وقت عارض یکدیگر نمی شوند.

دلیل دوم این‌که: در کمّ منفصل، یک کمّ مقومّ کمّ دیگر می شود، مثلاً عدد سه مقومّ عدد شش است؛ برای این‌که دو تا سه تا می شود شش تا؛ اگر سه با شش با هم تضاد داشتند لازم می آمد یک ضدّی مقومّ یک ضدّ دیگر باشد، و چنین چیزی محال است؛ زیرا باید بین مقومّ و هر علت با معلول خود، ملائمت و سنخیت وجود داشته باشد، نه ضدیت و غایت اختلاف و ناسازگاری.

دلیل سوم این‌که: کمّ‌ها عارض بر موضوع واحد هم نمی شوند، در حالی که ضدّان عارض بر موضوع واحدند، چنان‌که گفته‌اند: «الضدّان أمران وجودیان يتواردان علی موضوع واحد»، مثلاً تضاد بین سفیدی و سیاهی، مشروط به این است که بر یک جسم وارد شوند، یک جسم، امروز سفید است فردا سیاه، ولی نمی شود یک جسم در آن

واحد هم سیاه باشد هم سفید، بله دو جسم می‌توانند در آن واحد یکی سیاه و دیگری سفید باشد، اما دو کمّ عارض بر یک موضوع نمی‌شوند، مثلاً خط عارض بر سطح است، سطح عارض بر جسم تعلیمی است، جسم تعلیمی عارض بر جسم طبیعی است، یا عدد دو عارض بر دو شیء است و عدد سه عارض بر سه شیء است، و همین‌طور، هر کمّی عارض بر شیئی است که کمّ دیگری عارض بر آن شیء نمی‌شود.

بنابراین، آن خصوصیتی که برای تضاد ذکر کرده‌اند، نسبت به دو کمّ نیست. انواع کمّ متصل و کمّ منفصل هر دو در این جهت که تضاد ندارند شریکند. همچنین جوهر هم همین‌طور است، یعنی یک جوهر با جوهر دیگر تضاد ندارند، مثلاً انسان و اسب با هم تضاد ندارند؛ برای این که «الضدّان أمران وجودیان يتواردان علی موضوع واحد»، در حالی که جوهر اساساً موضوع ندارد، محلّ اعراض است نه محلّ جواهر.

کمّهای تعلیمی

مطلب دیگری که مرحوم حاجی راجع به کمّ طرح می‌کند این است که: انواع کمّ متصل قارّ، یعنی خط و سطح و جسم تعلیمی، را تعلیمی ملاحظه می‌کرده و تعلیمی می‌نامند.

موضوع حکمت: الهی، ریاضی، طبیعی

این جا لازم است به عنوان مقدمه یک نکته‌ای را ذکر کنیم: ما بعد از این که اصل واقعیت و وجود را قبول کرده و حرف سوفیست‌ها را که منکر واقعیت و هستی می‌باشند، ردّ کردیم، از تعینات و خصوصیات وجود و احکام آن در حکمت بحث می‌کنیم.

آن وقت موضوع حکمت را یا وجود مطلق قرار می‌دهیم، یعنی وجود را طوری ملاحظه می‌کنیم که نه خارجاً و نه ذهناً احتیاج به ماده نداشته باشد، یعنی لایبشرط از ماده باشد، یعنی اصل حقیقت هستی بدون این‌که مقید به قیدی باشد در نظر گرفته می‌شود، این می‌شود موضوع حکمت الهی، و در این حکمت هم از اعراض ذاتی این موضوع بحث می‌شود.

و اگر وجود را به طور مطلق لحاظ نکردیم، بلکه آن را مقید به این‌که ذهناً و خارجاً محتاج به ماده است ملاحظه کردیم، در این صورت، وجود با این خصوصیت، موضوع حکمت طبیعی می‌باشد.

و اگر وجود را مقید به این‌که در ذهن محتاج به ماده نیست ملاحظه کنیم، هر چند در خارج محتاج به ماده باشد، وجود با این قید می‌شود موضوع حکمت ریاضی. پس موضوع ریاضیات کم است، کم متصل، موضوع علم هندسه، و کم منفصل موضوع علم حساب است که هر دو به حسب خارج ماده می‌خواهد؛ برای این‌که خط و سطح و جسم تعلیمی و عدد، در خارج بدون ماده موجود نمی‌شود؛ پس خارجاً موضوع حکمت ریاضی که کم است نیاز به ماده دارد، اما ما در ذهن آن را بدون ماده لحاظ می‌کنیم؛ خط، سطح، جسم تعلیمی که موضوع هندسه است خارجاً احتیاج به ماده دارد، اما ذهناً تعلیمی ملاحظه می‌شود؛ عدد هم که موضوع حساب است همین‌طور است، دو، سه، چهار، پنج، ... هر چند در خارج موضوعش ماده و موجود مادی است، اما ذهناً بدون ماده ملاحظه می‌شود.

به کمی که بدون قید ماده و لایبشرط نسبت به ماده لحاظ می‌شود تعلیمی می‌گویند، از باب این‌که در مقام تعلیم و آموزش عمدتاً از آن بهره می‌گرفتند؛ و لذا می‌گفتند: اگر کسی می‌خواهد طبیعیات، یا الهیات بخواند، اول بایستی ریاضیات را خوب بلد باشد، از این رو افلاطون بر سر در آکادمی‌اش نوشته بوده است که: «هر کسی که هندسه

بلد نیست، در این کلاس حاضر نشود»، از این جهت که ریاضیات ذهن انسان را مستقیم و استدلالی می‌کند و می‌تواند مطالب را به خوبی دریافت کند؛ چون ریاضیات استدلال‌های پخته‌ای دارد و ذهن انسان را وقاد و بینا می‌کند، بعد می‌تواند مسائل فلسفه الهی یا طبیعی را خوب درک بکند، به این اعتبار به ریاضیات می‌گفتند: تعلیمات؛ چون در مقام تعلیم، اول می‌رفتند سراغ ریاضیات.

احکام ویژه کم

عدم تضاد که به عنوان یکی از احکام کم بر شمرده شد، اختصاص به کم ندارد، بلکه چنان‌که گفته شد، در بین جواهر هم تضاد نیست، ولی برای کم سه حکم مخصوص هست که مرحوم حاجی آن‌ها را ذکر می‌کند:

ویژگی اول

یک خاصیت و حکم مخصوص به کم این است که: کم همیشه عادّ دارد، یعنی چیزی که کم را شماره می‌کند تا نابود و تمامش کند، مثلاً «واحد» عادّ هر عددی است، مثلاً از عدد بیست یکی یکی کسر می‌کنیم تا تمام می‌شود. بعضی اعداد هست که عدد دیگری غیر از واحد هم می‌تواند عادّش باشد، مثلاً عدد چهار غیر از واحد، عدد دو هم عادّش است؛ برای این که عدد دو را دو مرتبه که از عدد چهار کم کنید عدد چهار تمام می‌شود، اما سه و پنج یا هفت عادّش فقط واحد می‌باشد؛ اعدادی که با هم متداخل باشند، مثل دو با چهار یکی از آنها عادّ دیگری می‌شود. پس به طور کلی، کم عادّ دارد؛ منتها کم منفصل مستقیماً عادّ دارد و کم متصل به طور غیر مستقیم. کم متصل چون قابل تجزیه و تقسیم است، به حسب اجزایش عدد پیدا کرده و کم منفصل می‌شود، و به این لحاظ عادّ پیدا می‌کند، مثلاً یک خط را سه قسمتش می‌کنیم،

آن وقت، «واحد» عا د ش می شود؛ برای این که بعد از تجزیه، معروض و موضوع عدد سه می شود، این یک جزئش، این هم یک جزئش، آن هم یک جزئش، آن وقت «واحد» عا د ش می شود.

ویژگی دوّم

خاصیت دوّم این است که: در کمّ، مساوات و لا مساوات، فرض می شود، مثلاً می گویند: این عدد با آن عدد مساوی است، یا این خط با آن خط مساوی است، یا این عدد با آن عدد مساوی نیست، این خط با آن خط مساوی نیست، بلکه کوتاه تر از آن خط است.

مرحوم حاجی این جا از عدم مساوات تعبیر به ضدّ مساوات می کند، در حالی که مساوات و عدم مساوات دو امر ایجابی و سلبی، و به اصطلاح نقیض هم هستند و ضدّان دو امر وجودی می باشند. پس چرا به عدم مساوات گفته است: «ضدّ»؟ در جواب می گوید: این روی اصطلاحی است که عوام دارند، آنان گاهی اوقات می گویند: این دو چیز با هم ضدّاند، مثلاً خوردن و نخوردن، نقیض هم است، اما مردم می گویند: این ها با هم ضدّ است. وانگهی، بزرگان علم، مانند منطقی ها و اصولی ها هم گاهی از اوقات از نقیضین هم تعبیر به ضدّان کرده اند، مگر اصول فقه نخوانده اید؟ در اصول فقه بحث می کنند که: آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضدّ است، یا مقتضی نهی از ضد نیست؟ آن وقت می گویند: ضدّ دو قسم است: ضدّ عام و ضدّ خاص، مثلاً صلاة ضدّ عامّش عدم صلاة است، اما ضدّ خاصّش مثلاً ازاله نجاست از مسجد است، حالا اگر مولا گفت: «صلّ»، آن وقت این امر، مقتضی هست که «لا تترك الصلاة»، که عدم صلاة را ضدّ حساب کرده اند، منتها ضدّ عام.

مرحوم حاجی می گوید: حالا ما هم این جا در شعرمان نمی شد بگوییم: «نقیض»،

چون قافیه شعر جور نمی‌آمد، گفتیم: «کما التساوي خصه و ضده»، پس ضد در این جا یعنی نقیض.

ویژگی سوّم

خاصیت سوّم این است که: در کمّ نهایت و لا نهایت فرض می‌شود، یعنی کمّ یا متناهی است یا نامتناهی، مثلاً خط یا متناهی است یا غیر متناهی، متناهی و غیر متناهی بودن از خصوصیات کمّ است، اما امور دیگر، مثل کیف، مانند سفیدی را نمی‌گویند: سفیدی غیر متناهی، بلکه می‌گویند: سفیدی شدید، و اگر هم احیاناً بگویند: سفیدی نامتناهی، این تعبیر بالعرض و المجاز است.

توضیح متن:

«(و لیس کمّ قابل الضدّیة) کالجوهر»

و کمّ، قابل ضدّیت و تضادّ نیست، مانند جوهر، یعنی همین طور که در جوهر تضادّ نیست، عقل، نفس، هیولا، صورت، جسم، همگی انواع جوهرند، اما تضاد ندارند، بین اقسام کمّ هم تضادّ نیست.

«فإنّ المتصل بعض أنواعه يعرض البعض، فإنّ الخطّ عارض للسطح مثلاً و المنفصل بعض أنواعه مقوّم للبعض»

زیرا بعضی از انواع کمّ متصل، عارض بر بعض دیگر از آن انواع می‌شود، مثلاً خط، عارض بر سطح است، چنان‌که سطح هم عارض بر جسم تعلیمی است. و کمّ منفصل که عدد باشد، بعضی از انواعش مقوّم بعض دیگر است، مثلاً چهار، مقوّم هشت است.

«(و العروض و التقویم منافیان للضدّیة)»

در حالی که عارض بودن یا مقوّم بودن، منافی با ضدّ بودن است.

اشکال

این جا یک اشکالی به مقوم بودن بعضی از انواع کمّ منفصل برای بعضی دیگر از انواع آن هست که خود مرحوم حاجی هم در حاشیه به آن اشاره کرده است، و آن اشکال این است که: این که فلاسفه گفته اند: «اعداد مقوم یکدیگر هستند، مثلاً سه مقوم شش است؛ برای این که دو سه تا می شود شش تا». این غلط است؛ برای این که اگر این طور باشد، مثلاً عدد بیست، چند تا مقوم باید داشته باشد، پنج باید مقومش باشد؛ برای این که چهار تا پنج می شود بیست، ده نیز باید مقومش باشد؛ برای این که دو ده تا می شود بیست، چهار هم مقومش است؛ برای این که پنج چهار تا می شود بیست، یک حقیقت مگر چند مقوم دارد؟ پس اصلاً اعداد مقوم یکدیگر نیستند، هر چند در ضمن هم هستند، آنچه مقوم واقعی همه اعداد است واحد است، بیست حقیقتش یعنی بیست تا واحد، نه چهار تا پنج، هر چند ما آن را به چهار تا پنج تقسیم می کنیم، اما این غلط است که بگوییم: پنج مقوم بیست است؛ آنچه مقوم بیست است، واحد است. پس این تعبیر که: بعضی انواع عدد، مقوم بعضی دیگر است، این به نحو مسامحه است؛ از باب این که عوام مثلاً می گویند: چهار تا پنج می شود بیست.

«و أيضاً الاتحاد في الموضوع شرط الضدية بين شيئين و هو هنا منتفٍ»

دلیل دیگر این که: اتحاد در موضوع شرط ضدیت بین دو چیز است، و حال این که اتحاد در موضوع در کمّ وجود ندارد.

«(أنواعه) أي أنواع الكمّ الجنسي في ضمن المتصل القارّ -»

انواع کمّ، یعنی انواع کمّ جنسی که در ضمن کمّ متصل قارّ است. این «انواعه» مبتدأست و خبرش آن «تؤخذ تعلیمیة» می باشد که بعد می آید. کمّ خودش جنس است، پس دیگر این «کمّ جنسی»، یعنی چه؟ می خواهد بگوید: مراد ما این جا همه کمّها نیست، بلکه مراد انواع کمّ جنسی است که در ضمن کمّ متصل قارّ می باشد، مثل

خط و سطح و جسم تعلیمی؛ درحقیقت این «انواعه»، یک نحوه استخدام است که ضمیر را به کلی برگردانیم و بعضی از انواعش مراد می‌باشد. انواع کمی که جنس است، اما در ضمن متصل قار که عبارت از: خط و سطح و جسم تعلیمی می‌باشد. خوب شما به عنوان اشکال می‌گویید: پس چرا در شعر ضمیر را برگردانید به مطلق کم تا ما به اشتباه بیفتیم و خیال کنیم در ضمن این کم، کم منفصل، یا کم متصل غیر قار که زمان است هم قرار دارد؟ در پاسخ می‌گوید:

«و لشهرة المأخوذ تعليمياً لم نبال بإرجاع الضمير إلى مطلق الكم»

چون شهرت دارد که به چه چیزی تعلیمی می‌گویند، که همان خط و سطح و جسم تعلیمی باشد، دیگر ما باکی نداریم که ضمیر در «انواعه» را به مطلق کم باز گردانیم، و ما به این شهرت به عنوان قرینه اکتفا کردیم؛ پس ضمیر به مطلق کم بر می‌گردد، اما مراد همه کم‌ها نیست، بلکه مراد خصوص کم متصل قار است.

«(تؤخذ تعليمية) بأن تؤخذ كل من المقادير لا بشرط شيء أي من غير التفات إلى شيء

من المواد و أحوالها»

انواع کم متصل، یعنی خط و سطح و جسم تعلیمی، تعلیمی ملاحظه و أخذ می‌شود، بدین گونه که هر کدام از این مقادیر به نحو لاشرط ملاحظه شود، یعنی بدون التفات و توجه به مواد و حالات مادی در نظر گرفته شود.

برای این که موضوع حساب و هندسه هر چند خارجاً مادی است، اما در ذهن ماده آن‌ها ملاحظه نمی‌شود، یعنی خط و سطح و جسم تعلیمی که موضوع علم هندسه است، و عدد که موضوع علم حساب است، با قطع نظر از این که معروض و موضوع آن‌ها چیست در نظر گرفته شده و از احکام آن‌ها بحث می‌کنند.

«فيكون جسماً تعليمياً و سطحاً تعليمياً و خطأً تعليمياً، لأن العلوم التعليمية تبحث عنها

كذلك»

پس وقتی که لاشرط ملاحظه شد می‌شود جسم تعلیمی، سطح تعلیمی، خط

تعلیمی؛ زیرا در علوم تعلیمی که همان ریاضیات باشد، از این‌ها به نحو تعلیمی و لابشرط بحث می‌کنند و کاری به جسم خارجی و موضوع خارجی آن ندارند.

«و سمیت تلك العلوم تعلیمیة لأنهم كانوا یبتدئون بها فی التعلیم»

و این علوم تعلیمی نامیده شده است؛ برای این‌که در مقام تعلیم و آموزش، با این علوم شروع می‌کردند.

افلاطون بر سر در آکادمی اش نوشته بود: هر کس هندسه بلد نیست، وارد نشود.

«(و اخصص به) أي بالکمّ ثلاثة أحكام (وجود ما یعدّه) أي شیء یفنیه، فالکمّ المنفصل

یوجد فیہ الواحد و هو عادّ جمیع أنواعه مع أنّه قد یعدّ بعضها بعضاً»

و سه حکم را اختصاص بده به کمّ: یکی این‌که برای کمّ عادّ وجود دارد، یعنی چیزی که عدد را فانی و شماره می‌کند تا باقی مانده نداشته باشد، پس واحد در کمّ منفصل یافت می‌شود، و واحد، عادّ همه انواع کمّ منفصل است، علاوه بر این‌که بعضی از اعداد هم عادّ بعضی دیگر است، مثل دو که عادّ چهار هست، عادّ شش هست، یا ده مثلاً عادّ بیست است، عادّ سی است.

«و المتصل قابل للتجزیة فهو قابل للتعدد و العدد مبدؤه الواحد فهو عادّ له»

و کمّ متصل مثل خط و سطح و جسم تعلیمی، قابل تجزیه است، بنابراین، قابل شمارش است، آن وقت اجزایش را یکی یکی می‌شمارید، و عدد که مبدأش واحد است عادّ کمّ متصل می‌شود.

واحد، عادّ کمّ منفصل است بی‌واسطه، و عادّ کمّ متصل است به واسطه تجزیه، یعنی بعد از تجزیه.

«(كما التساوي خصّه و ضده) أي ضدّ التساوي أيضاً خصّه و هو اللامساواة»

چنان‌که تساوی دو مین حکم از مختصات کمّ است و ضدّ آن، یعنی ضدّ تساوی هم از مختصات کمّ است، و مراد از ضدّ تساوی، عدم مساوات است.

شما به عنوان اشکال می‌گویید: مساوات و لا مساوات که نقیضان می‌باشند، برای

این که نقیضان دو امر وجودی و عدمی می باشند، می گوید:

«و إطلاق الضدّ عليه مع كونه عدمياً باصطلاح المنطقيين، لأنّهم لا يشترطون في الضدّين كونهما وجوديين»

و اطلاق ضدّ بر عدم تساوی، با این که لا مساوات امر عدمی است، به اصطلاح منطقیین است؛ برای این که منطقیین در ضدّین شرط نکرده اند که دو امر وجودی باشند. در فلسفه گفتیم: «الضدّان أمران وجودیان یتواردان علی موضوع واحد»، اما در منطقی وجود و عدم را هم می گویند: ضدّان.

«و لذا سمّی الشیخ الرئیس السالبة الكلّیة ضدّاً للموجبة الكلّیة»

بر این پایه است که شیخ الرئیس قضیه سالبه کلّیه را ضدّ قضیه موجبه کلّیه نامیده است، مثلاً «لا شيء من الإنسان بحیوان» را که سالبه کلّیه و در مقابل «كلّ إنسان حیوان» می باشد شیخ الرئیس گفته است: آن ضدّ این است، با این که باید بگوید: آن نقیض این است.

«و كذا في بعض من العلوم الغير الحقيقية»

و در بعضی از علوم غیر حقیقی مثل علم اصول هم همین طور است، یعنی به امر عدمی «ضدّ» می گویند، فلسفه را از علوم حقیقی حساب می کنند، برای این که موضوع فلسفه، وجود است، و وجود و احکام آن امر حقیقی است، اما فقه یک علم قرار دادی و اعتباری است که از مثل حرمت و وجوب و کراهت، بحث می کند، و همین طور علم اصول، از اموری بحث می کند که عمدتاً امور اعتباری است.

«(كذا نهاية و لا نهاية في الجسم) أي لا نهاية مأخوذة علی سبيل عدم الملكة لا السلب

المطلق فإنّه ليس من خواصّه»

و همچنین به عنوان سومین حکم از احکام مخصوص به کمّ است، نهایت و لا نهایت در جسم، یعنی لا نهایتی که مأخوذ باشد به نحو عدم ملکه، نه به نحو سلب مطلق؛ زیرا عدم نهایت به نحو سلب مطلق از خواص کمّ نیست.

این که می‌گوید: «فی الجسم» (جسم تعلیمی)، می‌خواهد اشاره کند به این که عدم نهایت در این جا به نحو سلب مطلق نیست، بلکه به نحو عدم ملکه است که محتاج به موضوعی است که قابلیت ملکه را داشته باشد، و در این جا آنچه قابلیت ملکه یعنی تناهی را دارد کم است، مثل خط، سطح، جسم تعلیمی، عدد، و ذکر جسم (تعلیمی) از باب مثال است.

«فهذه الثلاثة مع قبول القسمة الذي عرّف الكمّ به من خواصّه»

پس این سه حکم که مخصوص کم است: یکی عاّد داشتن، یکی تساوی و ضدّ تساوی داشتن، یکی هم نهایت و عدم نهایت داشتن، همراه با قبول قسمتی که اصلاً کم را با آن تعریف کردیم و گفتیم: کم آن عرضی است که بالذات قابل قسمت می‌باشد، این چهار حکم از خواصّ کم است.

«و إنّما تعرّض لغيرها بتوسطه»

و این خواصّ که مختص به کم است، اگر عارض بر غیر کم بشود به واسطه کمّ عارض می‌شود، مثلاً اگر یک قالب صابون را که جسم طبیعی است تقسیم کردیم، اولاً و بالذات این تقسیم روی اندازه‌اش که حجم و جسم تعلیمی آن است می‌آید، بعد به تبع اندازه‌اش جسم طبیعی و دیگر اعراضش، مثل سفیدی‌اش هم تقسیم می‌شود. این «لغيرها» غلط است، باید «لغيره» باشد، سه تا چاپ را نگاه کردم، همه «لغيرها» دارد، اما ضمیر به کم بر می‌گردد، یعنی این خواص برای غیر کم به توسط کمّ عارض می‌شود.

«فادروا يا أولى الدراية»

این مطلب را بدانید ای صاحبان درایت، ای کسانی که اهل فهم و درک هستید.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

﴿ درس صد و پانزدهم ﴾

غررٌ في الكيف

الكيف ما قرّ من الهيئات لم ينتسب و يقتسم بالذات
و هو إلى أربعةٍ قد انقسم ما اختصّ بالنفس و ما اختصّ بكمّ
و ما هو القوّة و اللاقوّة و كيف محسوس بخمس قوّة
من انفعاليّ و الانفعال كالملكات اعرفهما و الحال
فالأوّل الراسخ لا الثاني اقتنص بدينك الجسم و تين النفس خصّ

(الكيف ما قرّ من الهيئات)، أي هيئة قارة فخرج الحركة، و أن يفعل و أن
ينفعل (لم ينتسب)، فخرج الأعراض النسبية (و يقتسم) - عطف على مدخول لم
- (بالذات)، فخرج الكمّ. (و هو إلى أربعة قد انقسم) أحدها: (ما اختصّ بالنفس)،
و يقال له: الكيفيات النفسانيّة، كالعلم و الإرادة و القدرة و الجبن و الشجاعة و
نظائرهما.

و ثانيها: (ما اختصّ بكمّ)، و يقال له: الكيفيات المختصّة بالكمّيات
كالاستقامة و الانحناء و الشكل و نحوها ممّا اختصّ بالكمّ المتّصل، و كالزوجية
و الفردية و نحوهما ممّا اختصّ بالكمّ المنفصل.

(و) ثالثها: (ما هو القوّة و اللاقوّة)، و يقال له: الكيفيات الاستعدادية من
الاستعداد الشديد إلى جانب الانفعال، كاللين و الممرضية و نحوهما، و هو
المسمّى باللاقوّة و الاستعداد الشديد إلى جانب اللانفعال كالصلابة و
المصحاحية و نحوهما و هو المسمّى بالقوّة.

(و) رابعها: (كيف محسوس بخمس قوّة)، ظاهرة من الكيفيات الملموسة
كالكيفيات الفعلية و الانفعالية التي هي أوائل الملموسات و نحوها، و المذوّقة
كالطعوم البسيطة التسعة و نحوها و المشمومة كالروائح الطيّبة و المنتنة و
المسموعة، كالأصوات و المبصرة كالأضواء و الألوان، (من) - بيان لكيف
محسوس - (انفعالي و الانفعال) الكيفيات المحسوسة إن كانت راسخة، كصفرة
الذهب و حلاوة العسل سمّيت انفعاليات لانفعال الحواس عنها، و لكونها
بخصوصها أو عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر. و إن كانت

غير راسخة كحمرة الخجل و صفرة الوجل سمّيت انفعالات، لأنّها لسرعة زوالها شديدة الشبه بأنّ ينفعل فهي و إن كانت مشاركة للقسم الأوّل في وجه التسمية، لكن حاولوا التفرقة بين القسمين فنقص من الاسم شيء تنبيهاً على قصور فيه و هو عدم ثباته. و قد أشرنا إلى مفهوميهما المذكورين بقولنا: (كالملكات اعرفهما)، - جملة معترضة بين المعطوف عليه و المعطوف - (و الحال) معناه أنّ الكيف الانفعالي كالملكة و الكيف المسمّى بالانفعال كالحالّ.

(فالأوّل)، أي الانفعالي هو (الراسخ)، كالملكة (لا الثاني)، أي الانفعال فهو ليس براسخ كالحالّ. (اقتنص) - الاقتناص الاصطياد - (بذينك)، أي بالانفعالي و الانفعال (الجسم) خصّ و (تين)، أي بالملكات و الحالات (النفوس خصّ). و الحاصل أنّ كلا من هذين مع كلّ من هاتين مناسب في الرسوخ أو عدمه إلاّ أنّ موضوع هذين هو الجسم فكان هذين ملكة و حال للجسم بخلاف هاتين فإنّ موضوعهما النفس.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

غَرَّرُ فِي الْكَيْفِ

تعریف کیف

بحث در اعراض بود، گفتیم: نُه مقوله عرضی داریم: کم، و کیف، و هفت تا هم اعراض نسبیّه، بحث کمّ را گذرانندیم. این غرر درباره «کیف» است، کیفیت یعنی چگونگی. جلوتر گفتیم: این تعریف‌ها هیچ‌کدام حدّ نیست، بلکه رسم است، یعنی تعریف به ذاتی نیست، بلکه تعریف به عوارض است؛ زیرا این‌ها جنس الاجناس هستند و جنس الاجناس جنس و فصل ندارد و مرکب از جنس و فصل نیست، بلکه بسیط است، و لذا تعریف حدّی هم که از جنس و فصل تشکیل می‌شود ندارد. کیف را که می‌خواهند تعریف کنند، می‌گویند: کیف عبارت است از: آن هیئتی - هیئت یعنی همان عرض، یعنی آن عرضی - که بالذات قسمت‌پذیر و نسبت‌پذیر نیست.

کیف ذاتاً قابل قسمت نیست، قبلاً گفتیم: کیف به تبع کمّ تقسیم می‌شود، مثلاً اگر یک قالب صابون را دو قسم کردید، این تقسیم اولاً و بالذات روی جسم تعلیمی‌اش می‌آید، یا روی سطح آن می‌آید، منتها به تبع آن، سفیدی‌اش هم که کیف آن است تقسیم می‌شود؛ پس تقسیم اولاً و بالذات روی کمّ می‌آید، ولی کیف اولاً و بالذات قسمت‌پذیر نیست.

همچنین کیف اولاً و بالذات نسبت پذیر هم نیست، و اگر احياناً نسبتی پذیرفت ثانياً و بالعرض و به تبع چیز دیگر، مانند یک عرض نسبی از اعراض هفت‌گانه نسبی می‌باشد، و ذاتاً خودش قابل نسبت نیست. این تعریف کیف است.

اقسام کیف

فلاسفه گفته‌اند: کیف چهار قسم است:

قسم اول: کیفیاتی که اختصاص به نفس دارد، مثل علم و قدرت و اراده و شجاعت و سخاوت و این‌طور چیزهایی که عارض بر نفس است.

قسم دوم: کیفیات مخصوص به کم، مثلاً شکل مربع، یا شکل مسدس، یا شکل دوزنقه که کیف هستند و بر سطح که کم متصل است عارض می‌شوند، و یا زوجیت و فردیت که کیف هستند و بر عدد که کم منفصل است عارض می‌شود.

قسم سوم: کیفیات استعدادیه است. کیف استعدادی به معنای استعداد شدید و اکید است، حال‌گاه استعداد شدید برای پذیرش اثر از غیر است، مثل این‌که برخی از اشیا، مثل اجسام نرم، همچون یک قطعه خمیر، در مقابل چیزهای بیرونی قوت و مقاومت ندارند، بلکه حالت انفعالی شدید داشته و به راحتی اثرپذیرند و حالت اولی خود را زود از دست می‌دهند، و‌گاه استعداد شدید برای عدم پذیرش اثر از غیر است، مثل این‌که برخی از اشیا، مثل اجسام سخت، همچون سنگ که صلب و سفت است، قوی و در مقابل اشیا بیرونی مقاوم است.

از استعداد شدید برای اثرپذیری، تعبیر به قوه می‌کنند، چنان‌که از استعداد شدید برای عدم اثرپذیری تعبیر به لا قوه می‌نمایند.

قسم چهارم: کیفیات محسوسه است، که از طریق حواس ظاهره ادراک و احساس می‌شوند. حواس ظاهره پنج تاست: اولین نیروی حسی که در انسان پیدا می‌شود، قوه

لامسه است، بچه در شکم مادرش اولین قوه حسی که پیدا می‌کند نیروی لمس است؛ و از این رو اگر دست به آن بگذارند، لمس کرده و پایش را جمع و جور می‌کند؛ بعد از آن قوه، قوای: باصره، سامعه، ذائقه و شامه است. آن وقت، کیفیات محسوسه، مثل تری، خشکی، زبری، نرمی، شیرینی و ترشی، رنگ‌ها، صداها، بوها و مانند این‌ها، همگی با این حواس پنج‌گانه درک می‌شود، به چیزهایی که با این حواس ادراک و احساس می‌شوند «کیفیات محسوسه» می‌گویند.

پس کیفیات به طور کلی چهار قسم است: کیفیات مختصه به نفس، کیفیات مختصه به کم، کیفیات استعدادیه، کیفیات محسوسه. این‌ها اقسام کیف است.

توضیح متن:

«(الکيف ما قرّ من الهيئات) أي هيئة قارّة فخرج الحركة و أن يفعل و أن ينفعل (لم ينتسب) فخرج الأعراض النسبية»

کیف، آن صفت و هیئتی است که قارّ و ثابت باشد؛ بنابراین چیزی که قرار و ثبات نداشته باشد، مثل حرکت و فعل تدریجی و انفعال تدریجی از تعریف خارج است. «لم ينتسب»، یعنی کیف دارای نسبت هم نیست، با این قید هم اعراض نسبیّه از تعریف خارج است.

«(و یقتسم) - عطف علی مدخول لم - (بالذات) فخرج الكم»

و همچنین کیف ذاتاً قابل تقسیم هم نیست. این «یقتسم» عطف است بر مدخول لم در «لم ینسب»، یعنی لم ینتسب و لم یقتسم، پس با این قید، کم خارج شد؛ برای این که کم عرضی است که بالذات تقسیم می‌شود. البته وقتی کم را تقسیم می‌کنیم، چنانچه آن کم، کیفی داشته باشد آن کیف هم به تبع، تقسیم می‌شود؛ تقسیم اولاً و بالذات روی اندازه و کم می‌آید، و ثانیاً و بالعرض روی چیز دیگر.

«(و هو إلى أربعة قد انقسم) أحدها: (ما اختصّ بالنفس) و يقال له: الكيفيات النفسانية، كالعلم و الإرادة و القدرة و الجبن و الشجاعة و نظائرها»
و كيف به چهار قسم تقسیم می شود:
یکی از آنها کیفیاتی است که مخصوص به نفس است، که به آنها کیفیات نفسانیه گفته می شود، مثل علم و اراده و قدرت و ترس و شجاعت و حلم و غضب، و مانند این طور چیزها که صفات نفس است.

اشکال و جواب:

حالا این جا یک اشکالی در ذهن مرحوم حاجی بوده که در حاشیه جواب گفته است. اشکال این است که: شما گفتید: این کیفیات مخصوص به نفس است، در حالی که برخی از اینها، مانند قدرت و علم و اراده در خدا هم هست، و خدا نفس ندارد، پس چطور می گوئید: اینها مخصوص به نفس است؟
می گوید: این که می گوئیم: اینها مخصوص به نفس است، معنایش این است که در جسم نیست، اما اگر در همه مجردات، اعم از خداوند و نفس و دیگر مجردات باشد اشکال ندارد.

این جوابی است که حاجی علیه السلام در حاشیه اش دارد. ولی این جا ممکن است یک کسی این طور جواب بدهد و بگوید: ^(۱) علم و اراده و قدرت و مانند اینها در ما کیفیات نفسانیه است، اما در خدا یا در عقل اصلاً به نحو کیف نیست، خدا علم و قدرت و اراده اش عین ذاتش است.

۱- ممکن است گفته شود: اساساً صفاتی مانند صفات مزبور که در واجب الوجود بالذات هم تحقق دارند از سنخ هیچ یک از ماهیات نبوده و تحت هیچ مقوله ای داخل نیستند، هر چند در انسان، ماهیت کیف پیدا می کنند ولی خودشان کیف نیستند؛ لذا اصلاً چنان اشکالی جای طرح ندارد، فافهم. (اسدی)

«و ثانیها: (ما اختصّ بکم). و یقال له: کیفیات المختصّة بالکمّیات کالاستقامة و الانحاء و الشكل و نحوها»

قسم دوّم از کیفیات، کیفیات مخصوص به کمّیات است، یعنی عارض بر کمّ است، مثل استقامت و انحنا و شکل و مانند این‌ها، مثلاً گاهی خط، مستقیم است، گاهی خط شکسته یا منحنی است، یا سطح، مثلث یا مربع یا مخمس است. مراد از شکل، مانند همان مثلث و مربع است.

این «و نحوها» که می‌گوید، مثل زاویه است، چون زاویه شکل نیست، به این معنا که سه طرف سطح را نگرفته است، بلکه فقط دو طرف آن را گرفته است. جلوتر عرض کردیم که: مربع به یک لحاظ از کمّیات است، و به یک لحاظ کیف است؛ چنانچه جهت اندازه‌اش را در نظر بگیریم سطح است، و کمّ است، و چنانچه جهت این که یک شکل مخصوصی است که چهار خط آن را احاطه کرده است، مثل این که می‌گوییم: اندازه‌اش را کار نداریم، آن وقت به آن می‌گویند: کیف.

«مما اختصّ بالکمّ المتصل و کالزوجیة و الفردیة و نحوهما ممّا اختصّ بالکمّ المنفصل»
استقامت و انحنا و شکل، و مانند آن از دیگر چیزهایی که مختص به کمّ متصل است؛ و مثل زوجیت و فردیت و مانند این‌ها، از دیگر چیزها، مثل گویا یا گنگ بودن، که مختص به کمّ منفصل، یعنی مختص به عدد است.

«(و) ثالثها: (ما هو القوّة و اللا قوّة) و یقال له: کیفیات الاستعدادیة»

قسم سوّم از کیف: آن چیزی است که قوّه و لا قوّه است، و به آن کیفیات استعدادیه گفته می‌شود، یک چیزی قوی است، یک چیزی ضعیف است، این قوت، مقابل ضعف و لا قوت است.

«من الاستعداد الشدید إلى جانب الانفعال کالین و المراضیة و نحوهما و هو المسمی

باللا قوّة»

«من» بیان همان «ما» در «ما هو القوّة و اللاقوّة» است، که به نحو لفّ و نشر مشوّش است؛ چون در مقام بیان، اول آنچه که لا قوّه است را بیان می‌کند و بعد آنچه که قوّه است را تبیین می‌نماید. می‌گوید: ما هو القوّة و اللاقوّة عبارت است از: استعداد شدید به جانب انفعال، یعنی این که یک شیء زود منفعل شود، مثل نرمی جسم نرم، یا زود مریض شدن، مثل این که یک شخصی زود مریض شود، و مانند این‌ها، این استعداد شدید را «لا قوّه» می‌نامند.

«و الاستعداد الشديد إلى جانب اللا انفعال كالصلابة و المصحاحية و نحوهما و هو المسمّى بالقوّة»

و استعداد شدید به جانب لا انفعال، یعنی این که یک جسمی به راحتی منفعل نشود، مثل صلابت و سرسختی سنگ صلب، یا مصحاحیت، می‌گوییم: این آدم مصحاح است، یعنی مزاج بسیار صحیح و سالمی دارد و به این زودی مریض نمی‌شود، قوی است، و مانند این‌ها، این استعداد شدید را «قوّه» می‌نامند.

«(و) رابعها: (کیف محسوس بخمس قوّة)، ظاهرة من کیفیات الملموسة»

قسم چهارم از کیفیات، کیف محسوس است، که با پنج قوّه ظاهر، احساس و ادراک می‌شود. «من» بیان «کیف محسوس» است که عبارت از کیفیات ملموسه است. گفتیم: اولین حس هم حس لامسه است که در آدم و حیوان پیدا می‌شود؛ و به این جهت، اول کیفیات ملموسه را ذکر می‌کند.

«كالکیفیات الفعلية و الانفعالية التي هي أوائل الملموسات و نحوها»

کیفیات ملموسه، مثل کیفیات فعلیه و انفعالیه که از ملموسات اولیه و آغازین هستند، کیفیات فعلیه اولیه مثل حرارت و برودت است و کیفیات انفعالیه اولیه مثل رطوبت و بیوست است، که این‌ها اوائل ملموسات هستند، یعنی ملموسات اولیه‌اند، یعنی اول چیزی که انسان لمس می‌کند و بسیط هم هست، این چهار تا است.

«ونحوها» و مانند این‌ها که ملموسات ثانویه‌اند، مثل چسبناکی و نرمی و زبری که توانی ملموسات هستند. این مال کیفیات ملموسه.

طبیعیون قدیم می‌گویند: اصول کیفیات ملموسه چهار تاست: حرارت و برودت و رطوبت و یبوست؛ برای این‌که آنان به عناصر اربعه: آب و خاک و هوا و آتش قائل بودند. آن وقت می‌گویند: حرارت مال آتش است، برودت مال آب است، یبوست مال زمین است، رطوبت مال هوا است. از این چهار تا دو تایش را می‌گویند: کیفیت فعلیه، دو تایش را می‌گویند: انفعالیه، حرارت و برودت را می‌گویند: کیفیت فعلیه، که تأثیرگذار است، حرارت اثر می‌کند، برودت اثر می‌کند، اما رطوبت و یبوست را می‌گویند: کیفیت انفعالیه.

یک کیفیات دیگر هم داریم که فرعی‌اند، مثلاً فلان چیز چسبناک است، یا نرم است یا زبر است، این‌ها را می‌گویند: کیفیات ثانویه، که فرعی هستند، اما حرارت و برودت و رطوبت و یبوست، اصلی‌اند.

پس مراد از «و نحوها» ملموسات ثانویه است، آن چهار تا اصلی اوائل ملموسات هستند، باقی دیگر، مثل چسبناکی و نرمی و زبری، توانی ملموسات هستند.

«و المذوّقة كالطعم البسيطة التسعة و نحوها»

و کیفیات چشیدنی، مانند طعم‌های بسیطی که نه تا هستند، و مانند آن، که مراد طعم‌های مرکب است.

می‌گویند: اصول چشیدنی که همان طعم‌های بسیط می‌باشند نه تاست، و در رتبه بعد از آن، مرکبات از آن‌هاست. مرحوم حاجی در حاشیه کتاب به طور مفصل آن را بیان کرده و برایش شعر هم گفته است، حالا آن خیلی به درد ما نمی‌خورد.

«و المشمومة كالروائح الطيبة و المنتنة»

و کیفیات بویدنی که از طریق قوه شامه قابل بویدن است، مانند بوهای خوش و بوهای گند.

«و المسموعة كالأصوات، و المبصرة كالأضواء و الألوان»

و کیفیات شنیدنی مانند صداها. صدا همان موج در هواست، این موج که به قوه سامعه می خورد کیفیت مسموع است. «و المبصرة» و کیفیات دیدنی، مثل نورها و رنگها.

«(من) - بیان لکیف محسوس - (انفعالی و الانفعال)»

این «من» بیانیه و برای بیان کیف محسوس است که کیفیات محسوسه دو قسم است: انفعالی و انفعال، انفعالی آن کیف محسوسی است که ثبات دارد و انفعال آن کیف محسوسی است که ثبات ندارد. انفعالی، که یک «ی» زیادتر دارد دلالت بر ثبات می کند؛ چون در ادبیات خواندیم که: کثرة المبانی تدلّ علی کثرة المعانی.

«الکیفیات المحسوسة إن كانت راسخة كصفرة الذهب و حلاوة العسل، سمّیت

انفعالیات»

کیفیات محسوسه اگر پایدار و راسخ باشد، مانند زردی طلا و یا شیرینی عسل که ثابت است و از بین نمی رود، انفعالی نامیده می شود.

«لانفعال الحواس عنها»

این کیفیات را انفعالی می نامند به دو جهت: یکی این که حواس انسان از اینها منفعل می شود، مثلاً آدم، زردی طلا را که می بیند خوشش می آید، یا از شیرینی عسل خوشش می آید، این یک جهت.

«و لکونها بخصوصها أو عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر»

جهت دوم این که اینها، به طور خاص یا عام تابع مزاجی است که از انفعال عناصر پیدا می شود.

مزاج و امتزاج

مزاج عبارت است از: کیفیت معتدل نوپیدایی که در اثر ترکیب عناصر اولی و فعل

و انفعال بین آن عناصر حاصل می‌شود، مثل این‌که اکسیژن و هیدروژن با هم ترکیب می‌شوند و در اثر ترکیب و فعل و انفعال بین این دو عنصر، حالت و کیفیتی جدید پیدا می‌شود که همزمان آن دو عنصر تبدیل به آب می‌شود، به این می‌گویند: مزاج.

مزاج با امتزاج فرق دارد، امتزاج آن‌جاست که در اثر ترکیب، صورت نوعیه جدیدی پیدا نمی‌شود، مثل ترکیب ماست و شیر که صورت نوعی جدیدی پیدا نمی‌کند؛ اما مزاج آن‌جاست که در اثر ترکیب، صورت نوعیه جدیدی پیدا می‌شود، مثلاً با ترکیب اکسیژن و هیدروژن آب درست می‌شود، آب اصلاً یک نوع دیگری غیر از اکسیژن و هیدروژن است. حالا این کیفیات انفعالی به واسطه مزاج پیدا می‌شود، و مزاج نیز در پی تأثیر و تأثر عناصر در یکدیگر پیدا می‌شود، مثلاً شیرینی عسل در اثر ترکیب عناصر عسل و فعل و انفعال بین آن‌ها پیدا شده است.

در این جا این «بخصوصها أو عمومها» باز یک اصطلاح خاصی است؛ آن انفعالی‌ها که در مرکبات باشد، مثل شیرینی عسل که در عسل است که مرکب از چندین عنصر است، به آن می‌گویند: خصوص، و آن انفعالی‌ها که مال عناصر است، مثلاً آتش از عناصر و بسایط است و حرارت دارد، این حرارت را می‌گویند: به نحو عموم است، این حرارت تابع مزاج آتش نیست؛ زیرا آتش بسیط است و مزاج مال مرکبات است، ولی از باب این‌که حرارت در فلغل که مرکب است تابع مزاج فلغل است، می‌گویند: حرارت به طور عموم تابع مزاج و از انفعالیات است.

«و إن كانت غير راسخة كحمرۃ الخجل و صفرة الوجھ سمیت انفعالات، لأنّها لسرعة

زوالها شديدة الشبه بأن ینفعل»

و اگر کیفیت محسوسه، راسخ نباشد و زود زایل می‌شود، مثل سرخ شدن چهره آدم خجالت زده و زرد شدن چهره آدمی که ترسیده است، این‌ها را انفعال می‌نامند؛ برای این‌که این‌ها به علت سرعت زوال خود بسیار شبیه مقوله آن ینفعل است که یکی دیگر از اعراض می‌باشد.

«فهي و إن كانت مشاركة للقسم الأوّل في وجه التسمية»

پس این قسم دوّم از کیفیات محسوسه، که همان کیفیات غیر راسخ باشد، هر چند در وجه نام‌گذاری همانند قسم اوّل است، که همان کیفیات راسخ باشد، یعنی هر دو به گونه‌ای هستند که حواس از آن‌ها منفعل می‌شود.

«لكن حاولوا التفرقة بين القسمين فنقص من الاسم شيء»

ولی حکما خواسته‌اند به جهت آن اختلافی که دارند، بین این دو قسم فرق بگذارند، و از این رو در مقام اسم‌گذاری، از اسم آن‌هایی که راسخ نیستند یک چیزی کم کردند، یعنی یک «ی» از آن انداختند و گفتند: انفعال؛ و به اسم آن‌هایی که راسخ است، مثل شیرینی عسل، یک «ی» افزوده و گفته‌اند: انفعالی.

«تنبيهاً على قصور فيه و هو عدم ثباته»

تا هشدار می‌دهند بر این که انفعال‌ها از انفعالی‌ها یک چیزی کم دارند، و آن این که، انفعال‌ها رسوخ و ثبات ندارند.

چنان‌که در علوم ادبی هم خوانده‌ایم که: «كثرة المباني تدلّ على كثرة المعاني»،
زیادی حروف یک کلمه دلالت بر زیادی معنای آن دارد.

«و قد أشرنا إلى مفهوميهما المذكورين بقولنا: (كالملكات اعرفهما) - جملة معترضة
بين المعطوف عليه و المعطوف - (و الحال)»

و ما در شعر خود به دو مفهوم انفعالی و انفعال نامبرده اشاره کردیم به این که گفتیم:
این دو را مثل «ملکات» و «حال» بشناس.

«و الحال» عطف بر «الملکات» است، و «اعرفهما» جمله معترضه بین آن‌هاست.

«معناه أنّ کیف الانفعالی كالمملكة و کیف المسمّى بالانفعال كالحال»

معنای شعرمان این است که: کیف انفعالی که ثابت است مثل ملکه نفسانی است که در نفس راسخ و پایدار است، و کیفی که زود گذر و غیر راسخ می‌باشد و انفعال نامیده

شده است مثل حال و حالت نفسانی است که زودگذر است. این جا به نحو لَفّ و نشر مرتب است؛ انفعالی که ثابت است را تشبیه کرده به ملکات و انفعال که زود از بین می رود را تشبیه کرده به حال که زود از بین می رود. این جا دو صفت جسمانی را که یکی ثابت و یکی غیر ثابت است، تشبیه کرده اند به ملکات و احوال که صفت نفسانی هستند، مثلاً می گوئیم: فلانی ملکه عدالت دارد، یعنی به قدری ریاضت کشیده که عدالت در نفس او رسوخ کرده و به این زودی برطرف نمی شود، این را می گویند: ملکه، اما گاهی کسی یک صفتی پیدا می کند، که زود هم از بین می رود، این را می گویند: «حال»، مثلاً در وقت مناجات، چند دقیقه ای، حالت خوف از خدا پیدا می کند، بعد هم آن حالت از بین می رود و به حالت اول باز می گردد.

«(فالأول) أي الانفعالي هو (الراسخ) كالملكة (لا الثاني) أي الانفعال، فهو ليس براسخ كالحال»

پس آن اولی، یعنی انفعالی، مثل شیرینی عسل، که راسخ است، مانند ملکه نفسانی است، مثل عدالت که یک ملکه ای است که انسان را از معاصی باز می دارد، اما دومی که انفعال است، مثل قرمزی روی انسان ترسیده، مثل ملکه راسخ نیست، بلکه مثل حال، غیر راسخ است.

«(اقتنص) - الاقتناص الاصطياد - (بذینك) أي بالانفعالي و الانفعال (الجسم) خصّ و (تین) أي بالملكات و الحالات (النفس خصّ)»

«اقتنص» یعنی این مطلبی را که گفتیم شکار کن و آن را حفظ نما. اقتناص بمعنای اصطياد است.

می خواهد بگوید: فرق بین این دو چیست؟ لذا می گوید: «بذینك...» یعنی آن دو که کیفیات انفعالی و انفعال باشد، مخصوص به اجسام شده است، و این دو تا که

ملکه‌ها و حال‌ها باشد، از کیفیات نفسانی و مخصوص به نفس است؛ و لذا آن‌ها را به این‌ها تشبیه کرده‌ایم. این است که می‌گوید: «بذینک»، ذین اشاره به بعید است، یعنی به آن دو که انفعالی و انفعال است، «الجسم خصّ» جسم اختصاص یافته است، و «تین»، ذین مذکر، و تین مؤنث است، یعنی به این دو تا که ملکات و حالات باشد، «النفس خصّ» نفس اختصاص پیدا کرده است.

«و الحاصل: أن كلاً من هذين مع كل من هاتين مناسب في الرسوخ أو عدمه إلا أن موضوع هذين هو الجسم، فكان هذين ملكة و حال للجسم بخلاف هاتين فإن موضوعهما النفس»

و چکیده مطلب این است که: هر یک از این دو، یعنی انفعالی و انفعال، با هر یک از این دو، یعنی ملکه و حال، در رسوخ و عدم رسوخ با هم مناسب‌اند، منتها موضوع این دو، یعنی انفعالی و انفعال، جسم است، پس گویا که این دو، ملکه و حال برای جسم‌اند، به خلاف «هاتین»، این دو، که ملکه و حال باشد؛ چون موضوع این دو نفس است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آله الطاهرين

غُررٌ في العلم

علم و إن بدت له مراتب
فبعضه كيفية نفسية
من تلك أن في جنسه أقوال
فليدر بعد ما تشكك علم
ففيها الانفعال من مرسوم
فتخرج النسبة و انفعال
و هو حصولي كذا حضوري
بل ثابت في العلم بالمعلول
فأول صورة شيء حاصلة
و العلم تفصيلي أو إجمالي
فعلية ما سبب المعلوم
في العقل بعد ما في الأعيان حصل

إذ بعضه جواهر، بل واجب
فهاهنا أبحاثه حرية
كيف إضافة أو انفعال
أن هـنا نقشاً بعقلنا رسم
له إضافة إلى المعلوم
عمّا له علماً و كيفاً قالوا
في الذات ما الحضور بالمحضور
كصور في علمنا الحصولي
للشيء و الثاني حضور الشيء له
كذلك فعلي أو انفعالي
و الانفعالي من المرسوم
في أول يحصل غبّ ما عقل

﴿ درس صد و شانزدهم ﴾

غررٌ في العلم

إنِّي و إن لم أشبع الكلام في الكيفيات، بل في سائر المقولات العرضية، إلا أن العلم لما كان أجلّ الكيفيات كان يعجبني أن أتعرض لشطر من أبحاثه. فقلت: (علم و إن بدت له مراتب، إذ بعضه جواهر)، ثم بعضها جواهر ذهنية، فإنّ كليّات الجواهر جواهر ذهنية، و بعضها جواهر خارجية مجردة نفسية، و مجردة عقلية، كعلم العقل و النفس بذاتهما، (بل) بعضه أعني أعلى المراتب (واجب)، و هو علم واجب الوجود بالذات بذاته، فإنّه عين ذاته (فبعضه) - يعني بملاحظة تلك المراتب من العلم ليس العلم كيفية، فهو أجلّ من أن يبحث عنه في باب الكيف، إلا أن بعضه - (كيفية نفسية)، بل بعضه الأدنى منها معنى مصدري انتزاعي.

(فها هنا أبحاثه حرّية)، بالذكر.

(من تلك الأبحاث (أنّ في جنسه)، أي جنس العلم (أقوال) هل هو (كيف) كما هو المشهور، أو (إضافة)، كما قال الفخر الرازي (أو انفعال)، كما قال بعض آخر.

(فليدر)، في تحقيقه (بعد ما تشكك علم)، إذ بدت له مراتب (أنّ) - متعلّق
بالدرابة - (هنا نقشاً بعقلنا)، أي في عقلنا (رسم). فحصل أثر في ذاتنا عند
علمنا بشيء واضح فلا يكون أمراً انتزاعياً.
(ففينا الانفعال) لخروجنا به من النقص إلى الكمال و من القوّة إلى الفعل (من
مرسوم)، أي المعلوم بالذات الذي وجوده في نفسه هو وجوده للمدرك.
(له)، أي للمرسوم (إضافة إلى المعلوم) بالعرض، (فتخرج)، أي إذا علمت
ذلك، فتعلم أنّه تخرج (النسبة و انفعال عمّا)، أي عن المرسوم الذي (له علماء و
كيفاً قالوا)، أي عمّا قالوا: إنّّه كيف بالذات، فالقول بأنّه إضافة أو انفعال مغالطة
من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذات.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

غُرُورٌ فِي الْعِلْمِ

علم و مراتب و اقسام آن

بحث در اقسام کیفیات بود، و اجمالاً اشاره کردیم که کیف چهار قسم است، و مرحوم حاجی آن‌ها را این‌جا خیلی شرح و بسط نداده است، چنان‌که اعراض نسبتی را هم بعد از این به طور مختصر بحث خواهد کرد؛ اما در بین اقسام کیف چون بحث درباره علم بحث مهمی است این‌جا آن را به طور مجزاً عنوان کرده است. قدماء معمولاً مقولات عشر را در منطق تحت عنوان «قاطیغوریاس»، یعنی مقولات عشر ذکر کرده‌اند؛ از سخنان حاجی رحمته الله هم استفاده می‌شود که می‌خواسته است مقولات عشر را در منطق ذکر بکند، ولی در منطق فعلی بحثی از مقولات عشر نیست.

عموم فلاسفه علم را از مقوله کیف دانسته و در مباحث کیف از آن بحث کرده‌اند؛ ولی مرحوم حاجی بحث از علم را در این‌جا از مبحث کیف جدا کرد؛ لذا اول بیان می‌کند که چرا مبحث علم را این‌جا جدای از بحث کیف آورده است، گویا کسی می‌گوید: شما به چه مناسبت در این‌جا از علم به طور جداگانه بحث می‌کنید؟

می‌گوید: علم مقول به تشکیک و دارای مراتب مختلف است، بعضی از مراتبش واجب است، بعضی جوهر است، بعضی از مراتب آن نیز کیف نفسانی است، پس بی‌تناسب نیست که بحث از علم را جدای از بحث کیف ولی دنبال بحث کیف مطرح کنیم.

بالاترین مرتبه علم، علم باری تعالی است؛ زیرا ذات او هستی نامتناهی و محیط بر کل نظام هستی است و علم او عین ذاتش است.

اصلاً یک قاعده‌ای در فلسفه هست که: «کلُّ مجردِ عقل و عاقل و معقول» هر مجردی خودش حاضر پیش خودش است؛ و از این رو نسبت به خود عالم و معلوم و علم می‌باشد، این امر غیر از برهانی که بر آن اقامه شده وجدانی هم هست، شما چشمت را روی هم بگذار، از همه جا غفلت کن، اما باز خودت پیش خودت حاضر می‌باشی، حضور خودت پیش خودت، علم به خودت است؛ چون علم، همان حضور الشیء عند الشیء است؛ پس نفس شما که یک موجود مجردی است، خودش علم به خودش بوده، بنابراین عقل و عاقل و معقول است. بالاتر از این علم، علم موجودات در عالم عقول است، عقول مجرده نیز خودشان علم به خودشان دارند، از این جهت علم و عالم و معلوم می‌باشند. خداوند نیز که فوق همه موجودات و مجردهاست، ذاتش پیش خودش حاضر و عین علم و عالم و معلوم است، حتی علم او به موجودات دیگر هم عین ذات او است. البته مشائین، چنان‌که منسوب به آنهاست، این حرف را قبول نداشتند، و برای خدا در علم او به مخلوقاتش صور مرتسمه در ذات و علم ارتسامی قائل بودند و علم او به غیر را علم حصولی و زائد بر ذات می‌دانستند، اما ما که مبنای حکمت متعالیه را پذیرفته‌ایم، می‌گوییم: علم او به ذاتش عین علم به عالم وجود است.

به هر حال با توجه به مراتب تشکیکی علم، بی‌تناسب نیست که جدای از بحث کیف ولی به دنبال آن اشاره‌ای به بعضی از مباحث علم داشته باشیم.

چیستی علم حصولی

از جمله مسائل علم این است که ببینیم علم حصولی از چه مقوله‌ای است، یعنی صورت حاصله اشیا که در نفس پیدا می‌شود تحت چه مقوله‌ای داخل است. در

مبحث وجود ذهنی گذشت که: بعضی گفته‌اند: علم، کیف نفسانی است؛ برای این که کیفیت یعنی چگونگی، و انسان وقتی علم به یک چیزی غیر از خودش پیدا می‌کند، یک چگونگی برای نفس او پیدا می‌شود؛ پس علم حصولی تحت مقوله کیف داخل است، این قول مشهور است.

فخر رازی گفته است: علم از مقوله اضافه است؛ برای این که شما وقتی مثلاً به این کتاب علم پیدا می‌کنید، یعنی این که نفس شما یک اضافه‌ای به این کتاب پیدا کرده است؛ و لذا به نفس می‌گوییم: عالم، و به کتاب هم می‌گوییم: معلوم؛ فخر رازی، چنان که به او نسبت داده‌اند، اصلاً صورت ذهنیه و وجود ذهنی را قبول نداشت و می‌گفت: علم معنایش این است که نفس یک ارتباطی با وجود خارجی پیدا می‌کند.^(۱) به فخر رازی اشکال کرده و گفتند: در علم به معدوم یا در علم به کلیات این حرف شما درست نیست؛ برای این که معدوم، و همچنین کلی به نحو کلیت در خارج وجود ندارد و قهراً اضافه نفس به آن ممکن نیست، پس علم از مقوله اضافه نیست.

یک عده دیگر گفته‌اند: علم از مقوله انفعال است؛ چون وقتی به این کتاب علم پیدا می‌کنیم، نفس یک تأثر و انفعالی پیدا می‌کند، انفعال معنایش تأثر تدریجی است، و تدریجاً این کتاب در ذهن می‌آید، پس علم از مقوله انفعال است.

پس در ماهیت علم سه قول هست. مراد از این علم، علمی است که صورت

۱- بعید نیست مراد فخر رازی از این که گفته است: علم اضافه است، همان سخن برنتانو و شاگردش هوسرل باشد، این دو که از فلاسفه غرب و پایه‌گذاران پدیدارشناسی هستند گفته‌اند: اساساً آگاهی و علم، نسبت، یعنی همان حیث التفاتی پدیده‌ها و پدیدارهای ذهنی و جنبه حکایت‌گری آن‌ها از چیزی است که به آن التفات و توجه دارند و از آن حکایت می‌کنند، و سازتر فیلسوف فرانسوی نیز پس از آن دو نفر بر آن پافشاری نمود، آن‌ها گفته‌اند: علم و آگاهی، همیشه آگاهی از چیزی و آگاهی نسبت به چیزی است و آگاهی بدون حیث التفاتی به این معنا، آگاهی نیست.

و می‌توان گفت: این اضافه، درحقیقت، فعل نفس و اضافه اشراقی نفس به سمت آن چیزی است که به آن التفات و توجه دارد. مراجعه شود به تعلیقه‌های جلد اول صفحه ۵۰۰ و ۵۰۲. (اسدی)

حاصله شیء در نفس است، که به اصطلاح علم حصولی نام دارد، اما علم حضوری، مثل علم واجب تعالی به ذات خود، یا مثل علم نفس به ذات خود که عین ذات می باشد، آن را کار نداریم؛ این علمی را که حصولی و یک صورتی از شیء در نفس است، برخی گفته اند: از مقوله کیف است، برخی گفته اند: از مقوله اضافه است، بعضی دیگر گفته اند: از مقوله انفعال است، مرحوم حاجی می گوید: می توان گفت که: هر سه قول به گونه ای درست است، اما آن چیزی که حقیقت و ماهیت علم است، همان کیف است، چطور؟

جمع بین اقوال

مرحوم حاجی می گوید: شما وقتی که مثلاً این کتاب را نگاه می کنید و به آن علم پیدا می کنید، و جداناً یک نقشی در ذهن شما هست، این جاسه جهت هست:

- ۱- به واسطه این نقشی که در ذهن پیدا می شود، نفس، یک نحوه انفعال و تکامل پیدا می کند، یعنی نفس جاهل بود و به واسطه آن نقش، عالم شد.
- ۲- نفس که به این کتاب خارجی علم پیدا کرد، صورت ذهنیه این کتاب یک نحوه اضافه ای به خارج دارد؛ برای این که حاکی و نقش و نگار آن است، پس در این جا یک نحوه اضافه هم پیدا می شود.
- ۳- خود این نقشی که در ذهن آمده، با قطع نظر از این که نقش چیست، و قطع نظر از این که نفس با آن تکامل پیدا می کند، خودش یک چیزی است؛ بحث ما بر سر خود این نقشی است که در ذهن هست، می خواهیم ببینیم از چه مقوله ای است، حق مطلب این است که این صورت و نقش خودش کیف نفسانی است، یعنی عرضی وابسته به نفس است که تعریف کیف بر آن منطبق و صادق است، هر چند در اثر آن صورت و نقش نفس نیز انفعال و تکامل دارد، و اضافه به خارج هم دارد. این خلاصه فرمایش ایشان است.

توضیح متن:

«إني و إن لم أشبع الكلام في الكيفيات، بل في سائر المقولات العرضية»
من هر چند کلام را درباره کیفیات اشباع نکردم، یعنی مباحث کیف را به طور
مفصل نگفتم، بلکه درباره سایر مقولات عرضیه نیز به اجمال سخن گفتم.
«إلا أن العلم لما كان أجلّ الكيفيات كان يعجيني أن أتعرض لشطر من أبحاثه»
منتها چون علم شکوفاترین کیفیات است، چرا که صفت نفسانی و سبب کمال
انسان است، خوشم می آمد که بعضی از ابیات علم را متعرض بشوم.
«فقلت: (علم و إن بدت له مراتب، إذ بعضه جواهر)»

بر این اساس در شعر گفتم: علم هر چند مقول به تشکیک و دارای مراتب است؛
چون بعضی از علم جوهر است.

«ثم بعضها جواهر ذهنية فإنّ کلیات الجواهر جواهر ذهنية»

سپس بعضی از مراتب علم، جوهر ذهنی اند، که همان صورت و علم حصولی به
جوهرها می باشد که در ذهن نگارش یافته اند، چرا؟ زیرا کلیات جواهر، مثل کلی
انسان که در ذهن می آید، جوهر است، برای این که انسان به حمل اولی خودش،
خودش است، و خودش جوهر جسم نامی متحرک بالاراده و ناطق است.
در مبحث وجود ذهنی نیز گفتیم: وقتی که شما علم به یک چیزی پیدا می کنید، آن
شیء بنفسه در ذهن می آید.

للشيء غير الكون في الأعيان كون بنفسه لدى الأذهان
مثلاً انسان کلی را که تصوّر می کنید جوهر است، منتها به حمل شایع مصداق
جوهر نیست، بلکه به حمل اولی جوهر است.
اگر شما اشکال کنید که: جوهر جزئی هم جوهر است، مثلاً زید که یک فرد انسان
است، در ذهن که می آید باز جوهر است.

می‌گوییم: بله جوهر ذهنی هست، جوهر خارجی هم هست؛ برای این‌که زید در خارج هم موجود است، اما انسان کلی دیگر به نحو کلیت در خارج موجود نیست، البته به نحو جزئی در ضمن فرد موجود است. این است که می‌گوید: کلیات جواهر، جواهر ذهنی است، یعنی فقط، جوهر ذهنی است، دیگر جوهر خارجی نیست؛ چون اساساً در خارج کلی وجود ندارد، اما جزئی‌هایش، هم در ذهن جوهر است و هم در خارج.

«و بعضها جواهر خارجية مجردة نفسية و مجردة عقلية، كعلم العقل و النفس بذاتهما»
و بعضی از مراتب علم، جوهر خارجی‌اند، که یا مجرد نفسانی‌اند، مثل علم نفس به خودش، یا مجرد عقلی هستند، مانند علم عقل به خودش، که علم این دو به خودشان علم حضوری و عین ذاتشان که جوهر است، می‌باشد.
«(بل) بعضه، أعني أعلى المراتب، (واجب) و هو علم واجب الوجود بالذات بذاته فإنه عین ذاته»

بلکه بعضی از علم که اعلا مراتب علم باشد، واجب الوجود بالذات است، و آن علم واجب الوجود بالذات به ذات خودش می‌باشد؛ زیرا این علم عین ذات او است. «بذاته»، متعلق به علم است، یعنی علم واجب الوجود بالذات به ذات خودش، عین ذاتش است، و بنابراین، ذاتش که واجب الوجود است، علم او هم واجب الوجود می‌باشد.

در مورد حق تعالی، علم ذات به ذات را همه قبول دارند که عین ذات اوست، اما درباره علم او به معلولاتش در مرتبه قبل از ایجاد معلولات، اختلاف است، مرحوم صدرالمتألهین می‌گوید: علم او به معلولاتش هم عین ذاتش است؛ اما مشائین می‌گفتند: نه، آن علم، صور مرتسمه معلولات است که عین ذات او نیست، بلکه زائد بر ذات اوست.

خلاصه: علم مراتب دارد، بعضی جوهر است، بعضی واجب است، و قهراً این

مراتب علم، ربطی به کیف و مبحث کیف ندارد، ولی به این جهت که:

«(بعضه) - یعنی بملاحظه تلك المراتب من العلم ليس العلم كيفية، فهو أجلّ من أن

يبحث عنه في باب کیف»

بعضی از علم، یعنی به ملاحظه آن مراتب علم، که بعضی جوهر و بعضی واجب بود، علم کیفیت نیست. ^(۱) پس علم، اجلّ از آن است که در باب کیف از آن بحث شود؛ برای این که آن علمی که عین ذات خداست، یا علمی که عین عقل و نفس است، آن علم، دیگر کیف نیست.

«إلا أن بعضه - (کیفیه نفسیه)، بل بعضه الأدنى منها معنی مصدری انتزاعی»

منتها این که بعضی از مراتب علم، کیفیت نفسانی است. آن «بعضه» در شعر مبتداست، و این «کیفیه نفسیه» خبرش است؛ و لذا برای ارتباط دادن آن دو در شرح دوباره «بعضه» را تکرار کرد و گفت: «إلا أن بعضه».

خلاصه: علم هر چند به ملاحظه آن مراتب کیف نیست، منتها برخی از مراتب دیگر آن کیف است، بلکه بعضی از مراتب علم از کیفیت نفسانی هم پایین تر است، و آن همان معنای مصدری انتزاعی علم است، که در فارسی به معنای دانستن است؛ زیرا این معنا اصلاً علم به معنای کشف واقعیت نیست، این مفهوم علم است نه

۱- طبق این دو قاعده‌ای که صدر المتألهین علیه السلام تبیین و ترسیم نموده است علم و همچنین صفات

کمالی دیگر، مانند حیات، قدرت، ... اساساً تحت هیچ مقوله‌ای داخل نیست:

۱- هر وصف کمالی که در ممکن و واجب وجود داشته باشد از سنخ ماهیات که همان مقولاتند بیرون است؛ زیرا وصف کمالی واجب تعالی عین ذات او است؛ پس چنانچه آن وصف از سنخ ماهیات باشد لازم می‌آید حق تعالی ماهیت داشته باشد.

۲- هر چیزی که در بیش از دو مقوله یافت شود، مانند علم که در علم نفس به ذات خود، جوهر است و در علم نفس به اشیا دیگر عرض و کیف است، از سنخ ماهیات و مقولات بیرون می‌باشد؛ زیرا مقولات که اجناس عالی‌اند متباین به تمام ذات می‌باشند و یک چیز نمی‌تواند دو جنس هم عرض و متباین داشته باشد؛ و بنابراین، چنین چیزی باید از سنخ وجود باشد که به خودی خود مقید به هیچ ماهیتی نیست و می‌تواند به حسب حدود مختلفی که پیدا می‌کند به گونه‌های مختلف در آمده و در هر ماهیتی به گونه آن ماهیت نمایان شود. (اسدی)

حقیقت علم که روشن شدن و آشکار شدن چیزی است، بحث ما بر سر حقیقت علم بود این دیگر خیلی مرتبه نازله علم است.

«(فهاهنا أبحاثه حرّیة بالذکر)»

پس برای این که بعضی از مراتب علم کیف است، در این جا سزاوار است اباحت علم ذکر شود، یعنی بی تناسب نیست.

تا حال مقدمه بود برای این که چرا بحث علم را دنبال بحث کیف ذکر کرد، از این به بعد، مباحثی را درباره خود علم می آورد.

«(من تلك) الأبحاث (أنّ في جنسه) أي جنس العلم (أقوال): هل هو (کیف) كما هو المشهور، أو (إضافة) كما قال الفخر الرازي (أو انفعال) كما قال بعض آخر»

یکی از بحث هایی که درباره علم هست این است که درباره جنس علم اقوالی هست که: آیا علم از مقوله کیف است، چنان که مشهور است، یا از مقوله اضافه است، چنان که فخر رازی گفته است، یا از مقوله انفعال است، همان طور که بعضی دیگر گفته اند.

خوب این ها سه قول می شود، برای ما تحقیق کنید که کدام درست است؟ ایشان می گوید: به گونه ای هر سه قول درست است.

«(فلیدّر) في تحقیقه (بعد ما تشکک علم) إذ بدت له مراتب»

پس درباره تحقیق علم، البته بعد از آن که دانسته شد علم مقول به تشکیک است، چون مراتب دارد، باید دانسته شود که:

«(أنّ) - متعلّق بالدرایة - (هنا نقشاً بعقلنا) أي في عقلنا (رسم)»

«(أنّ) متعلّق به «درایه» است و با ما بعدش نایب فاعل «فلیدر» است. یعنی: پس درباره تحقیق علم باید دانسته شود که در هنگامی که علم پیدا می کنیم یک نقشی در ذهنمان مرتسم شده است.

«فحصول أثر في ذاتنا عند علمنا بشيء واضح، فلا يكون أمراً انتزاعياً»

پس حاصل شدن یک اثری در ذات ما، وقتی که ما علم به آن چیز داریم، یک امر واضحی است؛ پس نمی‌توانید بگویید: علم یک امر انتزاعی است و مابازاء ندارد. می‌گوید: در این جا سه جهت هست: هم انفعال هست، هم اضافه است، هم کیف.

«(ففيها الانفعال) لخروجنا به من النقص إلى الكمال و من القوّة إلى الفعل»

پس در این هنگام در ما یک انفعالی پیدا شده است، چطور؟ چون توسط این علم ما از نقص به کمال خارج شدیم و از قوه به فعلیت رسیدیم، نفس من تا حالا کامل نبود، اکنون کمال پیدا کرد، علمی پیدا کرد، یک درجه تکامل پیدا کرد.

«(من مرسوم) أي المعلوم بالذات الذي وجوده في نفسه هو وجوده للمدرک»

پس در ما یک انفعالی از ناحیه آنچه در ذهن رسم شده حاصل گشته است، مرسوم، یعنی آن نقشی که معلوم بالذات است و وجود فی نفسه آن همان وجودش برای مدرک نفس است. تعریف عرض همین بود که: «وجوده في نفسه، عين وجوده لغيره». یک معلوم بالذات داریم، یک معلوم بالعرض، معلوم بالذات همین است که در نفس شما می‌باشد، این صورت و نقش کتاب که در ذهن شما است، این معلوم بالذات است و چون این مطابق است با آن کتاب خارجی، آن کتاب خارجی را می‌گوییم: معلوم بالعرض.

«(له) أي للمرسوم (إضافة إلى المعلوم) بالعرض»

برای این چیزی که مرسوم در ذهن است یک نحوه اضافه‌ای به معلوم بالعرض خارجی، مثل کتاب خارجی هست.

پس تا این جا معلوم شد وقتی که علم به چیزی پیدا می‌کنیم یک نسبت به خارج داریم، یک انفعال نفسانی هم برای ما هست، یکی هم کیف است، اما آنچه علم است، همان کیف است، همان معلوم بالذات، علم است. و لذا می‌گوید:

«(فتخرج)، أي إذا علمت ذلك فتعلم أنه تخرج (النسبة و انفعال عمّا)، أي عن المرسوم

الذي (له علماً و كيفاً قالوا) أي عمّا قالوا: إنه كيف بالذات»

پس خارج می شود نسبت و انفعال از آنچه که به آن علم و کیف بالذات گفته اند. فاعل «فتخرج»، «النسبة» و «انفعال» است، یعنی وقتی که شما این سه مرحله را فهمیدید، پس می دانید که خارج می شود نسبت و انفعال از آن مرسوم می که به آن علم و کیف گفته می شود، یعنی از آنچه که به آن کیف بالذات گفته می شود.

«فالقول بأنه إضافة أو انفعال مغالطة من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذات»

پس آنهایی که گفته اند: علم، اضافه است، یا گفته اند: علم انفعال نفس است، اینها مغالطه کرده اند، و مغالطه آنها از قبیل خلط ما بالعرض به ما بالذات است و ما بالعرض را به جای ما بالذات گرفته اند، ما بالذات همان نقشی است که در ذهن است که آن کیف و علم است، ما بالعرض انفعال و اضافه است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس صد و هفدهم ﴾

و من تلك الأبحاث تقسيمه:

(و هو حصولي كذا حضوري في الذات)، أي في العلم بالذات (ما)، أي ليس (الحضور)، أي العلم الحضوري (بالمحضور) خلافاً للمشائين فإنهم حصروه في علم كل عالم بذاته و خصّوا العلم بالغير بالحصولي حتى إنهم رأوا أنّ علمه تعالى بالغير قبل الإيجاد حصولي ارتسامي. و ليس كذلك (بل) الحضوري (ثابت في العلم بالمعلول كصور في علمنا الحصولي)، إن كانت الكاف تمثيلية كان المراد بالصور ما هي كاليخالات، بناءً على أنّ العلم بها بالإتشاء و الفعلية. و إن كانت تشبيهية كان المراد تشبيه الفعل بالقبول، بناءً على الحلول بأنّه إذا كان علم النفس بهذه الصور و هي مقبولة، و تلك قابلة، و نسبة المقبولي إلى القابل بالإمكان حضورياً، كان علم العلة الفاعلية بالمعلول حضورياً بطريق أولى، لأنّ نسبة المعلول إلى الفاعل بالوجوب، و لا سيّما الفاعل الإلهي المخرج للمعلول من الليس المحض إلى الأيس، و معطي الكمال ليس فاقداً له، و لا يشدّ عن حيطة وجوده و سعة نوره، فأية حاجة إلى صورة تكون ذريعة لانكشافه عليه (فأول)، أي الحصولي تعريفه (صورة شيء حاصلة للشيء. و الثاني) أي الحضوري تعريفه (حضور الشيء) نفسه (له)، أي للشيء. و لهذا قالوا: العلم الحضوري هو العلم الذي هو عين المعلوم الخارجي.

(و العلم تفصيلي أو إجمالي)، فالأول: هو العلم بالأشياء المتعدّدة بصور متمايضة منفصلاً بعضها عن بعض، و الثاني: أن يعلم تلك الأشياء بصورة واحدة لم ينفصل بعضها عن بعض، فإذا سألت عن عدّة مسائل أحكمتها من قبل فإنك تجد جواب الكلّ حاضراً، لكنّه حالة بسيطة هي خُلافة للتفاصيل. فهذا العلم الواحد البسيط بالأجوبة إجمالي. و إذا شرعت في التفصيل مترتباً متعاقباً، فإنك أحضرت الأجوبة في ذهنك بصور متعدّدة، فهذا هو العلم التفصيلي.

(كذلك) له قسمة أخرى هي أنّه (فعلي أو انفعالي). ثمّ إن (فعلية)، أي فعلي

العلم (ما) هو (سبب المعلوم)، كما مرّ.

(و الانفعالي من المرسوم) - كلمة «من» بيانية، و إنّما لم نقل: هو المرسوم، مراعاةً للرويّ، فإنّه مكسور في المصراع الأوّل، و الجارّ و المجرور خبر - (في العقل بعد ما في الأعيان حصل)، كان المعلوم سببه و كان السببية و المسببية متعاكستان فيهما. و (في أوّل)، و هو الفعلي (يحصل) ما في الأعيان (غبّ ما عقل).

بسم الله الرحمن الرحيم
و به نستعين

و من تلك الأبحاث تقسيمه

علم حضوری و حصولی

بحث درباره علم بود، یکی از مباحث علم، تقسیم علم، به علم حضوری و علم حصولی است. مرحوم حاجی تعریف اینها را در آخر کار ذکر کرده است، در صورتی که قاعده‌اش این است که اول تعریف آنها را ذکر می‌کرد.

حقیقت علم، حضور معلوم نزد عالم است، و انکشاف و روشن شدن معلوم به همین حضور است، حال یک وقت است خود معلوم خارجی با آثارش پیش عالم حاضر است، یک وقت صورتی از آن پیش عالم حاضر است و معلوم خارجی به وسیله صورتش برای انسان منکشف می‌شود؛ علم حضوری مثل این که شما علم به ذات خودت داری، این جا یک صورتی در نفس منتقش نمی‌شود، اگر در هر علمی احتیاج به انتقال صورت باشد تسلسل لازم می‌آید، چون این صورت ذهنیه هم که در ذهن شما می‌آید، اگر بخواهید علم به آن پیدا کنید، باید یک صورت دیگر داشته باشد، باز آن صورت هم یک صورت دیگر، و همین طور... و تسلسل لازم می‌آید؛ بنابراین، علم به ذات، عین ذات است.

در علم غیر حضوری نیز آن صورت ذهنیه که در ذهن شما است خودش حاضر پیش نفس است و شما به آن صورت علم حضوری دارید.

علم حضوری این است که خود معلوم به وجود خارجی‌اش پیش عالم حاضر

است، بنابراین، علم به ذات، علم به صور ذهنی، علم علت به معلول، که از جمله آن‌ها علم حق تعالی به همه نظام آفرینش است، همگی از مصادیق علم حضوری است، که معلوم، وجود خارجی اش برای عالم حاضر است.

علم حصولی آن است که صورتی از معلوم پیش عالم حاضر است خود معلوم حاضر نیست، مثل علم من به این دوربین، که خود دوربین در نفس من نیست، بلکه صورتش پیش نفس من حاضر است، چشم من این دوربین را می‌بیند، بعد عکسش در چشم من می‌افتد، و بعد به مغز من منتقل می‌شود و بعد نفس من یک نقشه‌ای از این در خودش موجود می‌کند، آن نقشه پیش ذهن من حاضر است نه خود این دوربین، در این جا علم من به دوربین خارجی علم حصولی است، اما علم من به خود صورت ذهنیه دوربین که در ذهن است و مخلوق و ساخته نفس من است، علم حضوری است؛ برای این که آن صورت، خودش پیش نفس حاضر است، پس علم به شیء خارجی، علم حصولی است؛ برای این که خودش پیش نفس حاضر نیست، بلکه صورتش پیش نفس حاضر و حاصل است.

حالا آنچه مسلم است و همه حکما قبول دارند این است که: علم شیء به خودش، مثل علم نفس به خودش، علم عقل به خودش، علم خدا به خودش، علم حضوری است، اما علم علت به معلول را همه آنان قبول ندارند که حضوری باشد.

مرحوم صدرالمآلهین و بسیاری دیگر، از جمله مرحوم حاجی می‌گویند: علم حضوری منحصر به علم شیء به ذات خودش نیست، بلکه علم علت به معلول هم علم حضوری است؛ و بر این اساس تمام نظام آفرینش از باب این که معلول حق تعالی است، برای حق تعالی و در پیشگاه او حاضر است و خدا به آن علم حضوری دارد، و در علم حق تعالی به مخلوقاتش لازم نیست در ذات خدا یک صورتی از آن‌ها منتقل بشود، بلکه خود آن‌ها معلوم بالذات حق تعالی بوده و پیش او حاضر است. به خلاف آنچه به مشائین نسبت داده می‌شود که می‌گویند: علم خدا به موجودات

علم ارتسامی، یعنی علم حصولی است، یعنی به واسطه صور مخلوقات است که نزد خدا هست، و خدا به نقشه عالم علم دارد؛ اما ما این را قبول نداریم، ما می‌گوییم: معلول به وجود خارجی اش پیش علت حاضر است.

پس علم حضوری دو قسم است: یکی علم ذات به ذات، یکی هم علم علت به معلول.^(۱) تمام این صور ذهنیه که شما دارید، چون معلول ذهن شما است، شما به آن‌ها علم حضوری دارید، تمام نظام عالم نیز چون معلول حق تعالی است مثل صور ذهنیه شما پیش خدا حاضر است و او به آن‌ها علم حضوری دارد.

توضیح متن:

«و من تلك الأبحاث تقسيمه (و هو حصولي كذا حضوري في الذات) أي في العلم بالذات (ما) أي ليس (الحضور) أي العلم الحضوري (بالمحصور)»

یکی از ابیات مربوط به علم، تقسیم علم است به این‌که: حصولی و نیز حضوری است، و علم حضوری در ذات یعنی در علم ذات به ذات منحصر نیست. «ما» نافیه است. «في الذات»، متعلق به «المحصور» است.

«خِلافًا لِلْمَشَائِينِ فَإِنَّهُمْ حَصْرُوه فِي عِلْمِ كُلِّ عَالَمٍ بِذَاتِهِ»

بر خلاف نظر مشائین که علم حضوری را در علم هر عالمی به ذات خودش منحصر کردند، مثل علم نفس به ذات خودش، یا علم خدا به ذات خودش. علم ذات به ذات را همه، حتی مشائین قبول دارند که علم حضوری است.

۱- بلکه معلول نیز به گنجایش وجودی خودش از وجود علتش بهره‌مند است و طبعاً به همان مقدار به آن علم حضوری دارد؛ زیرا معلول، وجود منجاز و جدایی از وجود علتش ندارد، چنان‌که خداوند نیز به این نکته اشاره فرموده که: «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ». سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد حتی معلول می‌تواند با رفع حجاب به معلول دیگر علم حضوری بیابد. (اسدی)

«و خَصَّوْا الْعِلْمَ بِالْغَيْرِ بِالْحَصُولِي حَتَّىٰ إِنَّهُمْ رَأَوْا أَنَّ عِلْمَهُ تَعَالَىٰ بِالْغَيْرِ قَبْلَ الْإِيْجَادِ حَصُولِي اِرْتِسَامِي، و لَيْسَ كَذَلِكَ»

و مشائین علم به غیر را به علم حصولی اختصاص داده‌اند، حتی طبق نظر این‌ها علم خداوند به نظام آفرینش قبل از ایجاد آن، علم حصولی ارتسامی است، یعنی صور مخلوقات پیش خدا حاضر است؛ در حالی که چنین نیست.

«(بل) الْحَضُورِي (ثَابِت فِي الْعِلْمِ بِالْمَعْلُولِ كَصُورِ فِي عِلْمِنَا الْحَصُولِي)»

بلکه علم حضوری در علم به معلول هم هست، مثل آن صورت‌هایی که در علم حصولی ماهاست؛ علم ما به خود این صور، علم حصولی نیست، بلکه علم حضوری است.

«إِنْ كَانَتْ الْكَافِ تَمثيلية»

در این جا برای روشن شدن این عبارت ناچاریم یک مطلبی را به عنوان مقدمه بیان کنیم:

در صور علمی نفسانی مرحوم صدرالمتألهین یک تفصیلی قائل شده و گفته است: صور نفسانیه ذهنی دو قسم است: یک دسته صور حسّی و خیالی که جزئی است، مثل صورت زید، یک دسته صور عقلی که کلی است، مثل صورت انسان. مرحوم صدرالمتألهین می‌گوید: صور محسوسه و صور متخیله، معلول نفس است، نفس به قدرت و خلاقیت خودش در درون خودش این صور را ایجاد می‌کند، و قیام این صور جزئی به نفس، قیام صدوری است نه حلولی.^(۱)

۱- اشکالی که بر این قول به نظر می‌رسد این است که: نفس قبل از ایجاد کردن صور جزئی اشیا در درون خود، اگر نمونه‌ای از اشیا خارجی را در خود دریافته و به آن طریق به آن اشیا خارجی آگاهی یافته است، پس در این فرض، ایجاد کردن عین آن نمونه‌ها، تحصیل حاصل بوده و محال است، و ایجاد کردن مثل آن‌ها نیز لغو است، و اگر از اشیا خارجی هیچ تصویر و نمونه‌ای دریافته تا به آن طریق به اشیا خارجی علم داشته باشد، پس بر چه اساسی مثل آن اشیا را در

اما در صور عقلیه کلیه به اشکال برخوردار کرده‌اند، اشکال هم این است که می‌گویند: نفس انسان، قبل از پیدایش صور معقوله و نسبت به آن‌ها مجرد ناقص است، و هنوز کامل نشده است، در حالی که صور معقوله تجرّد کامل دارد؛ و بر این اساس نمی‌توانیم بگوییم: صور معقوله که تجرّد کامل دارد، معلول نفس است که هنوز تجرّدش ناقص است؛ زیرا معلول نمی‌تواند برتر از علت باشد، و از این جهت می‌گفتند: صور معقوله به واسطه ابداع عقل فعال در نفس انسان پدیدار می‌شود، حالا

﴿ درون خود ایجاد می‌کند؟ و از کجا اطمینان می‌یابد که آن صورت انشاء شده‌اش با خارج مطابقت دارد؟

اگر گفته شود: براساس همان چیزی که از طریق حواس با آن مواجه شده و به آن رسیده است. گفته می‌شود: پس همان چیز علم و معلوم نفس است و هیچ احتیاجی به ایجاد و انشاء مثل آن چیز ندارد.

خلاصه: نفس، که به خودی خود، فاقد کمالات علمی و علوم و هرگونه علمی به غیر خود، اعم از حضوری و حصولی، تصویری و تصدیقی، است نمی‌تواند انشاء کننده و پدید آورنده آن‌ها و فاعل وجودشان باشد؛ زیرا فاقد شیء نمی‌تواند معطی آن شیء باشد؛ بر این پایه، نفس باید همه علوم خود را از منبعی بیرون از حریم ذات مقید و محدود خویش دریافت نماید، و اضافه آن علوم بر نفس به اضافه اشراقیه بر نفس از بیرون نفس است، نه به ایجاد و خلاقیت و اضافه اشراقیه نفس بر خودش. به عبارتی دیگر: نفس، نسبت به پیدایش علوم خود، نه مولد و تولیدگر است، چنان‌که مسلک اعتزال و معتزلی است، و نه هیچ‌کاره و از باب جری عادت، چنان‌که طریقه اشعری است، بلکه نفس نسبت به علوم خود علت اعدادی و زمینه‌ساز است، یعنی با تفکر یا ریاضت نفسانی آینه خود را برای پیدایش علم حصولی یا حضوری جلا و صیقل می‌دهد تا نور علم از بیرون و ما فوق آن بر آن بتابد، و درحقیقت علم پیدا کردن نفس، نوعی حیات برای به دست آوردن علم است نه تولید علم، بلکه چنانچه بنابر تحقیق قائل شویم به این‌که: النفس فی وحدتها کلّ القوی، نفس وجود واحدی است که به وحدت اطلاقی خودش تمام قوای ادراکی و تحریکی و اعضا و جوارح خود را در بر گرفته و بر تمام آن‌ها حضور مستقیم دارد؛ بنابراین، نفس از طریق حواس ظاهری‌اش که مستقیماً با عالم حس مرتبط می‌باشد محسوسات را به علم حضوری ادراک می‌کند، و از طریق قوه خیال خود که از دیگر قوایش می‌باشد با عالم خیال و مثال منفصل مرتبط گردیده و صور خیالی را به علم حضوری در می‌یابد، و از راه قوه عاقله نیز با عالم عقل ارتباط یافته و معقولات را حضوراً ادراک می‌نماید. برای تحقیق بیشتر مطلب، به کتاب «سفیر حق و صغیر وحی»، صفحه ۱۳۸ مراجعه شود. (اسدی)

یا عقل فعّال این صور معقوله را در نفس ما خلق می‌کند، یا چنان‌که صدرالمتألهین تعبیر کرده است: نفس انسان ارباب انواع را که کلی (به معنای موجود محیط و فراگیر) و مجردند، از دور مشاهده می‌کند و صور معقوله آن‌ها در ذهن انعکاس می‌یابد، مثل این‌که شما یک شخصی را از دور ببینید، و چهره آن نامعلوم باشد، در این صورت او را به عنوان انسانی مبهم و ناآشنا و کلی می‌بینید، نفس هم ارباب انواع را از دور مشاهده می‌کند، و یا بگویید: عقل فعّال این صور را در نفس ما ابداع می‌کند. براین اساس، نفس ما خالق این صور معقوله نیست، بلکه نسبت نفس ما به این صور معقوله، نسبت قابل و مقبول است، یعنی خالق و موجد این‌ها عقل فعّال است، و نفس ما این صورت را قبول کرده است، پس نفس قابل این صور، و به تعبیر صدرالمتألهین علیه السلام مظهر آن‌هاست، مثل صورت که در آینه می‌افتد، آینه قابل صورت است، نفس ما هم مثل آینه‌ای است که این صور معقوله را از عقل فعّال یا از ارباب انواع از راه دور می‌گیرد؛ پس نفس انسانی نسبتش به صور معقوله نسبت قابل و مقبول است نه نسبت علت و معلول، یعنی قیام صور کلی به نفس قیام حلولی است نه صدوری. صدرالمتألهین علیه السلام یک چنین حرفی در صور کلیه دارد.

حالا با توجه به این مقدمه، مرحوم حاجی می‌گوید: علم حضوری، منحصر به علم ذات به خودش نیست، بلکه علم علت به معلول هم حضوری است. بعد مثال زد و گفت: علم حضوری علت به معلول «کصور فی علمنا الحسولی»، مانند صوری که در علم حصولی ما است. با توجه به این‌که فرق گذاشته‌اند بین صور جزئی حسّی و خیالی و صور کلی عقلی، مرحوم حاجی می‌خواهد بگوید: اگر مراد از صور در این عبارت، صور جزئی حسّی و خیالی باشد، بنابر این‌که نفس فاعل این صور باشد، کاف در «کصور» تمثیلی می‌شود، یعنی این صور مثال است برای علم علت به معلول، یعنی علم حضوری علت به معلول مانند علم نفس است به این صور که معلول نفس‌اند.

اما اگر مراد از صور در «کصور» صور کلی باشد، یا اعم از صور کلی و جزئی باشد ولی سخن صدرالمتألهین علیه السلام را نپذیریم، بلکه همچون مشهور فلاسفه قائل شویم که نفس نسبت به صور حسّی و خیالی هم قابل است نه فاعل و خلاق، در این صورت باید کاف را در «کصور»، کاف تشبیهی بگیریم و در این صورت، مراد تشبیه کردن فعل به قبول است، یعنی علم خدا را که نسبت به نظام آفرینش فاعل است، یا علم هر علت دیگری نسبت به معلول خود را تشبیه کرده‌ایم به علم نفس به صور علمی که آن‌ها را قبول می‌کند، یعنی می‌خواهیم بگوییم: با این که نسبت نفس به صوری که در نفس می‌آید نسبت علت به معلول نیست، بلکه نسبت قابل به مقبول است، با این حال، نفس علم حضوری به آن‌ها دارد، پس علم علت به معلول به طریق اولی علم حضوری است، چرا به طریق اولی؟ برای این که نسبت قابل به مقبول به نحو امکان است، یعنی قابل، ممکن است یک چیزی را بپذیرد، ممکن هم هست آن را نپذیرد، مثلاً عقل فعال اگر صورتی را در نفس من ایجاد کرد، نفس من می‌پذیرد و گرنه نه؛ بنابراین نسبت قابل به مقبول نسبت امکانی است؛ اما نسبت علت به معلول به نحو وجوب است؛ برای این که «إذا وجدت العلة وجد المعلول بالضرورة»، اصلاً محال است علت تامه موجود بشود و معلول موجود نشود و علت تامه است که وجود معلول را واجب و ضروری و حتمی می‌کند، اصلاً معلول رشحه‌ای از علت است، به یک لحاظ منطوقی در علت و جلوه آن و سایه آن است، و نسبتشان به نحو وجوب است، و از همدیگر جداشدنی نیستند. بر این اساس، وقتی نسبت نفس به صور علمی به نحو قابل و مقبول و به نحو امکان باشد، و در عین حال این صور علمی را به علم حضوری ادراک می‌کند، جایی که علت و معلول باشند، مثل خدا نسبت به نظام آفرینش، به طریق اولی، علم، حضوری است.

پس این «کصور»، که در شعرمان گفتیم، دو احتمال دارد: اگر مراد از صور، صور حسّیه و خیالیه باشد و قائل شویم که نفس نسبت به این صور، خلاق و فاعل است،

این کاف، کاف تمثیلی است، یعنی مثال برای علم حضوری علت به معلول است؛ اما اگر مراد از صور، صور معقوله و یا اعمّ از معقوله و محسوسه و خیالیه باشد، ولی نفس در هر حال، قابل آن صور باشد، این کاف، کاف تشبیهی است، یعنی وقتی که نفس ما صور علمی را به نحو حضوری ادراک می‌کند، با این که علت فاعلی آن‌ها نیست، بلکه قابل آن‌ها است، پس علم علت به معلول به طریق اولی علم حضوری است.

«إن كانت الكاف تمثيلية كان المراد بالصور ما هي كالخيالات، بناءً على أنّ العلم بها

بالإنشاء و الفعالية»

اگر کاف در «کصور» کاف تمثیلی باشد، یعنی می‌خواهیم مثال بزینم برای علم حضوری علت به معلول، آن وقت مراد از صور، صور جزئی‌های مانند صور خیالی و صور محسوسه است، البته بنابر این که علم به این صور جزئی به نحو انشا و فعالیت نفس باشد، یعنی نفس علت فاعلی این صور باشد. در این فرض، «کصور» صور کلی را شامل نمی‌شود.

«و إن كانت تشبيهية كان المراد تشبيه الفعل بالقبول، بناءً على الحلول»

اما اگر کاف در «کصور» را کاف تشبیهی بگیریم، در این صورت مرادمان تشبیه کردن فعل به قبول است، البته بنابر این که صور علمی همگی حال در نفس بوده و نفس محلّ و قابل آن‌ها باشد، نه علت فاعلی آن‌ها، یعنی در این فرض، علم حضوری خدا یا هر علت فاعلی دیگری نسبت به معلول خودش، را تشبیه کرده‌ایم به علم حضوری نفس به صور علمی که قابل آن‌هاست، چطور تشبیه می‌کنیم؟

«بأنّه إذا كان علم النفس بهذه الصور و هي مقبولة و تلك قابلة و نسبة المقبولي إلى

القابل بالإمكان حضورياً، كان علم العلة الفاعلية بالمعلول حضورياً بطريق أولى، لأنّ نسبة

المعلول إلى الفاعل بالوجوب»

به این بیان که: وقتی که علم نفس به این صور - با این که این صور، مقبول، و نفس،

قابل آن‌هاست و نسبت مقبول به قابل بالامکان است - علم حضوری است، علم علت

فاعلی به معلول خودش به طریق اولی علم حضوری است؛ چرا؟ به جهت این که نسبت معلول به فاعلش به نحو وجوب است.

«و لا سیما الفاعل الإلهی المخرج للمعلول من الیس المحض إلى الیس»

این نسبت به نحو وجوب است، مخصوصاً اگر فاعل، فاعل الهی باشد که وجود دهنده به معلول است و معلول را از نیستی محض به هستی خارج می کند.

قبلاً گفته ایم که: فاعل طبیعی فاعل حرکت است، یعنی محرک است، مثل این که شما سنگ را حرکت می دهید، اما فاعل الهی آن است که شیء را از کتم عدم به عرصه وجود می آورد، مثلاً خداوند نظام آفرینش را از کتم عدم به عرصه وجود می آورد. چنان که مرحوم حاجی قبلاً گفت:

معطي الوجود فی الإلهی فاعلٌ معطي التحرك الطبیعی قائل

وجود دهنده را می گویند: فاعل الهی، و حرکت دهنده را می گویند: فاعل طبیعی.

«و معطي الکیمال لیس فاقداً له»

و معطی کمال، که علت فاعلی باشد، فاقد آن کمال نیست، نمی شود بگوییم: علت فاعلی که معلول را هستی بخشیده است، فاقد وجود معلول است، بلکه وجود معلول در ذات علت فاعلی اش منطوقی است. پس وجود معلول عین حضور نزد علت فاعلی است.

«و لا یشد عن حیطة وجوده و سعة نوره»

و معلول از حیطة وجود علت فاعلی اش و گستره نور آن کنار نمی افتد، چون جلوه آن نور است از آن جدا و شاذ نیست.

«فأیة حاجة إلى صورة تكون ذریعة لانکشافه علیه؟»

پس چه حاجتی است به صورتی که آن صورت؛ دستاویز و واسطه باشد برای این که معلول منکشف و معلوم بشود برای علت فاعلی خودش؟! این استفهام انکاری است، یعنی علم علت فاعلی به معلول خود علم حصولی و به واسطه صورت حاصله

معلول نیست، بلکه علم حضوری است و معلول به وجود خارجی خود در پیشگاه علت فاعلی خود حاضر است.

«(فأول) أي الحصولي تعريفه (صورة شيء حاصله للشيء)»

بعد از بیان آن مطالب، تازه می‌خواهد علم حصولی و حضوری را تعریف کند، جاداشت اول آن‌ها را تعریف کند و پس از آن، مطالب مزبور را ذکر نماید، به هر حال می‌گوید:

پس آن اولی که علم حصولی باشد تعریفش این است که: صورت شیء (معلوم) برای شیء (عالم)، حاصل و موجود است، نه خود شیء (معلوم)، مثلاً این کتاب خارجی که به علم حصولی معلوم من است، خودش برای نفس من حاصل و موجود نیست، بلکه صورتش نزد نفس من حاضر و حاصل می‌شود، صورتش معلوم بالذات و خودش معلوم بالعرض است.

«(و الثاني) أي الحضوري تعريفه (حضور الشيء) نفسه (له) أي للشيء، و لهذا قالوا:

العلم الحضوري هو العلم الذي هو عين المعلوم الخارجي»

و دوّمی که علم حضوری باشد تعریفش این است که: خود شیء به وجود خارجی اش پیش عالم حاضر باشد؛ و به همین جهت است که حکما گفته‌اند: علم حضوری علمی است که عین معلوم خارجی است.

بر این اساس، همه نظام وجود معلوم خارجی حق تعالی و عین علم حضوری او است.

علم اجمالی و تفصیلی

تاکنون دو مطلب راجع به علم گفتیم: مطلب اول در ماهیت علم بود که: آیا علم انفعال است یا کیف است، یا اضافه؛ مطلب دوّم این بود که: علم یا حضوری یا حصولی است.

و اما مطلب سومی که در این جا داریم، این است که: علم یا اجمالی یا تفصیلی است؛ علم اجمالی و تفصیلی در این جا غیر از آن علم اجمالی و تفصیلی است که در علم اصول فقه درباره آن بحث می‌کنند، در علم اصول گفته می‌شود که: اگر در معلوم تردیدی نباشد، علم تفصیلی است، مثل این که من علم دارم به این که این ظرف نجس است، این علم تفصیلی است، اما اگر در معلوم یک نحوه تردیدی باشد، علم اجمالی است، مثل این که من یقین دارم یکی از این دو کاسه نجس است، ولی نمی‌دانم آیا این کاسه نجس است یا آن کاسه نجس است، این علم اجمالی است، و فرقی نمی‌کند که اجمال بین دو یا سه چیز و یا بیشتر باشد، یک وقت شبهه محصوره است، یک وقت شبهه غیر محصوره. این‌ها را در علم اصول خواندیم.

پس این علم اجمالی و تفصیلی که این جا می‌گوییم، غیر از آن علم اجمالی و تفصیلی است که در علم اصول گفتیم، علم اجمالی در اصول آمیخته به جهل است. اما در این جا یک وقت است که معلوم شما جدا و مشخص است، یک وقت چند تا معلوم در یکی منطوقی و نهفته است، مثلاً یک نفر رفته درس خوانده و مجتهد در مسائل فقه شده است، یا در مسائل ریاضی متخصص شده است، خوب، اگر آمدند یک سؤالات هندسی از این فرد کردند، یا از مجتهد یک سؤالات فقهی کردند، وقتی که این سؤالات را می‌شنود، خودش را عالم به این سؤالات می‌داند، اما این علم به نحو تفصیل نیست، بلکه به واسطه یک ملکه علمی و تخصصی که پیدا کرده است علمی بسیط و سر بسته و اجمالی به جواب‌های این سؤالات دارد، منتها بعد یکی یکی این سؤال‌ها را جدا جدا جواب می‌دهد، وقتی از مهندس یک سؤالات هندسی کردند، نگاه می‌کند، می‌بیند جواب این‌ها را بلد است، اما این جواب‌ها به نحو اجمال است، به نحو تفصیل نیست، یعنی یک ملکه علمی دارد که همان نیرو و قوه استنباط و علم اجمالی و بسیط به صورت یک ملکه بسیطه است، علم تفصیلی‌اش این است که

یکی یکی جواب‌ها را جدا بکنند، در حقیقت این ملکه علمی و علم اجمالی، خلاق این تفصیل است.

بنابراین، اجمال در این جا یعنی این که: مجموعه‌ای از علوم، مندمج و نهفته و سر بسته باشد در یک علم بسیط و یک ملکه، تفصیل این است که: یکی یکی مشخص باشد، مثل قضا و قدر، ملکه و علم اجمالی، قضاء علمی است، علم تفصیلی، قدر علمی است. پس علم اجمالی و تفصیلی این جا معنایش غیر از آن معنایی است که در علم اصول خوانده‌ایم.

توضیح متن:

«(و العلم تفصیلی أو إجمالي)، فالأول: هو العلم بالأشياء المتعددة بصور متمایزة منفصلاً بعضها عن بعض»

و همچنین علم، تفصیلی یا اجمالی است، اول، که علم تفصیلی باشد، همان علم به اشیا متعدّد است که به صورت‌های متمایز و بعضی جدای از بعضی دیگر است.

«و الثاني: أن يعلم تلك الأشياء بصورة واحدة لم ينفصل بعضها عن بعض»

دوم، یعنی علم اجمالی، این است که آن اشیا متعدّد، به یک صورت واحد و بسیط دانسته شود بدون این که صور اشیا از یکدیگر جدا باشند. مثال می‌زند:

«فإذا سألت عن عدة مسائل أحكمتها من قبل فإنك تجد جواب الكلّ حاضراً لكنّه حالة

بسيطة هي خلاقة للتفاصيل»

پس هنگامی که از تو سؤال شد از چند مسأله‌ای که این‌ها را از قبل محکم کرده و به طور استوار دانسته باشی، مثلاً در مسائل فقهی مجتهد شده‌ای، یا در مسائل ریاضی دکتر شده‌ای، تو جواب همه آن‌ها را در نفس خودت حاضر می‌یابی، لکن این جواب یک حالت بسیط است، یعنی یک ملکه بسیط است در نفست که این ملکه بسیط خلق

کننده تفصیل جواب‌هاست، یعنی همین ملکه‌ای که دارید، سبب می‌شود بتوانی آن مسائل را یکی یکی جواب بدهی.

«فهذا العلم الواحد البسيط بالأجوبة إجمالي»

پس این علم واحد بسیط که جواب‌ها را به طور سر بسته و اجمال می‌دانی، علم اجمالی است.

«و إذا شرعت في التفصيل مترتباً متعاقباً فإنك أحضرت الأجوبة في ذهنك بصور متعدّدة فهذا هو العلم التفصيلي»

و وقتی که شروع کردی در تفصیل جواب‌ها به نحو ترتیب و دنبال همدیگر، پس تو جواب‌ها را در ذهنت به صورت‌های متعدّد حاضر می‌کنی، این علم تفصیلی است.

علم فعلی و علم انفعالی

تقسیم دیگر این‌که: علم یا فعلی است یا انفعالی، علم فعلی آن علمی است که سبب تحقق معلوم در خارج می‌شود، مثلاً شما روی دیوار بلندی ایستاده‌اید، و افتادن خود را تصور می‌کنید و همان وقت می‌افتید، یا مثلاً مهندسی که برای زمینی در ذهن خود یک نقشه‌خانه طرح می‌کند، بعد این نقشه را می‌دهد تا آن را پیاده کنند، علم مهندس به این نقشه، علم فعلی است؛ چون سبب پیدایش نقشه در خارج شده است. مهندس اول نقشه‌ای را تصور می‌کند و همین تصوّر را در خارج پیاده می‌کنند؛ پس در این مورد، علم مقدّم بر معلوم خارجی است، و درحقیقت علم، فاعل معلوم خارجی است.

علم انفعالی، آن علمی است که معلول و برگرفته از موجود خارجی است، مثل این‌که نقشه‌این خانه موجود در خارج، در ذهن ما می‌آید، که ذهن از این خانه خارجی منفعل شده است، و درحقیقت در این جا خانه خارجی سبب علم ما شده است، برای

این که ما خانه را می‌بینیم، بعد عکسش منتقل می‌شود به مغز ما، بعد به آن علم پیدا می‌کنیم؛ این را می‌گویند: علم انفعالی، یعنی علمی که از خارج گرفته شده است. معلوم، اول در خارج هست، بعد صورتش در ذهن می‌آید.

پس درحقیقت، این دو علم، متعکس هستند، در علم فعلی، علم، سبب وجود معلوم در خارج است، اما در علم انفعالی به عکس است، یعنی معلوم موجود در خارج سبب علم می‌شود.

مرحوم حاجی این که معلوم موجود در خارج سبب علم باشد را به نحو «کأن» گفته است؛ این برای این است که این سببیت تامه نیست، بلکه به نحو معدّ و زمینه‌ساز است، یعنی این خانه خارجی علت تامه برای علم من نیست؛ چون ممکن است این خانه باشد و من علم به آن پیدا نکنم، اما وقتی که این خانه موجود باشد، بعد من بسا به آن نگاه کنم، بعد عکسش می‌افتد در چشمم، بعد به مغز منتقل می‌شود، آن وقت یا نفس به خلاقیت خودش در صقع خودش صورتی مثل این خانه موجود می‌کند، یا عقل فعال صورت آن را در نفس من موجود می‌کند، پس علت پیدایش صورت این خانه چیز دیگری غیر خانه خارجی است، منتها این خانه موجود در خارج زمینه پیدایش صورت است، اگر چشمم به این خانه نیفتاده بود، در صقع نفسم صورت این خانه وجود پیدا نمی‌کرد.

توضیح متن:

«(كذلك) له قسمة أخرى هي أنه (فعلی أو انفعالی)»

همچنین برای علم یک تقسیم دیگری هست، و آن این است که: علم یا فعلی یا انفعالی است.

«ثم إنَّ (فعلیة) أي فعلی العلم (ما) هو (سبب المعلوم) كما مرّ»

می‌خواهد علم فعلی را تعریف بکند، می‌گوید: فعلی علم، یعنی علم فعلی آن علمی است که سبب معلوم است، چنان‌که مثالش را جلوتر زدیم و گفتیم: علم خدا به نظام آفرینش سبب وجود آن نظام است، و یا علم شما به افتادن از بلندی سبب افتادن از آن جا می‌شود.

«(و الانفعالي من المرسوم) - كلمة «من» بیانیه، و إنما لم نقل هو المرسوم مراعاة للروِي فَإِنَّه مكسور في المصراع الأوّل، و الجارّ و المجرور خبر -»

می‌گوید: این کلمه «من» در «من المرسوم» بیانیه است، یعنی علم انفعالی عبارت است از آنچه در ذهن و عقل رسم شده است. اما چرا نگفتیم: هو المرسوم، و گفتیم: «من المرسوم»؛ برای این‌که می‌خواستیم آخر شعر را مراعات کرده باشیم؛ چون آخر شعر، در مصراع اوّل مکسور است، و از این رو آخر مصرع دوّم را هم مکسور آوردیم. بعد می‌گوید: این جار و مجرور، یعنی «من المرسوم» خبر برای «الانفعالي» است؛ یعنی علم انفعالی عبارت است از آنچه رسم بشود، کجا رسم بشود؟

«(في العقل بعد ما في الأعيان حصل) كأنّ المعلوم سببه»

در عقل رسم بشود، بعد از این‌که در خارج موجود است، گویا این‌که معلوم خارجی سبب علم است.

از خارج رسم شود در ذهن، مثل خانه‌ای که در خارج موجود است، من نگاه می‌کنم، آن وقت صورتش مرتسم در ذهن من می‌شود. این را هم عرض کردم، که چرا می‌گوید: «کانّ».

«و كان السببية و المسببية متعاكستان فيهما»

و سببیت و مسببیت در علم فعلی و انفعالی به عکس هم هستند، در علم فعلی، علم، سبب معلوم در خارج است، ولی در علم انفعالی، معلوم در خارج، سبب علم است.

«و (في أوّل) و هو الفعلي (يحصل) ما في الأعيان (غَبَّ ما عقل)»
در علم انفعالی گفتیم: معلوم بعد از آن که در خارج حاصل شده است در ذهن
می آید.

حالا می خواهد بگوید: در اوّلی، که علم فعلی باشد، آنچه در خارج موجود است،
موجود می شود بعد از آن که در ذهن مورد تعقل و ادراک واقع شده است، یعنی مثلاً
بعد از آن که طرح خانه در ذهن مهندس آمد، آن وقت خانه در خارج پیاده می شود.
غَبَّ ما عقل یا عقل، «غَبَّ» یعنی بعد، بعد از آن که تعقل شده و درک شده است،
یعنی اوّل، معلوم را تعقل می کنید و درک می کنید، بعد در خارج موجود می شود. این
هم یک تقسیم که تقسیم علم به فعلی و انفعالی است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس صد و هيجدهم ﴾

غررٌ في الأعراس النسبية، فمنها: الأين و المتى

هيئة كون الشيء في المكان	أين، متى، الهيئة في الزمان
هيئة ما يحيط بالشيء جدة	بـنقله لنقله مقيدة
الوضع هيئة لشيء حاصلًا	من نسبة الأجزاء بعضها إلى
بعض و من نسبتها لخارج	للكون بالحسّ مشاراً قد يجي
الفعل تأثيراً بدا تدرُّجاً	تأثّر كذلك الانفعال جا
إنّ المضاف نسبة تكرر	منه الحقيقي و ما يشتهر
و في المضاف الانعكاس قد لزم	تكافؤ فعلاً و قوّة حتم
اختلف المضاف أو تشاكلا	و يعرض الجميع حتّى الأولاً

غررٌ في الأعراض النسبية

فمنها: الأين و المتي (هيئة)، تحصل من (كون الشيء في المكان أين).
فحيث قلنا: «هيئة»، أشرنا إلى أنه هيئة خاصة و كون خاص و ليس مجرد نسبة
الشيء إلى المكان، و كذا نظائره.

و (متى)، هو (الهيئة) الحاصلة من كون الشيء (في الزمان). و كون الشيء
في الزمان أعمّ من كونه فيه، و من كونه في حدّ منه و هو الآن كالوصلات و
المماسات و غيرهما من الآنيات. و لذا يسأل عنها بـ«متى».
ثمّ كونه فيه أعمّ أيضاً من كونه فيه على وجه الانطباق كما في الحركة
القطعية، أو لا على وجهه كما في الحركة التوسّطية.

و منها: الجدة (هيئة) تحصل لأجل (ما يحيط)، فيكون إضافة الهيئة لأدنى
ملازمة. و يمكن كون «ما» مصدرية - (بالشيء جدة) حال كون تلك الهيئة
(بنقله)، أي بنقل المحيط (لنقله)، أي لنقل الشيء (مقيّدة)، كما يقال: الجدة نسبة
الشيء إلى ما يحيط به بحيث ينتقل بانتقاله. و بهذا يفترق عن الأين، إذ لا ينتقل
المحيط بانتقال المحاط هناك. و الإحاطة أعمّ من التامة و غيرها، فيشمل التعمّم
و التنعل، كالتقمص و التجلبب.

و منها: الوضع، (الوضع هيئة لشيء حاصل)، من نسبتين معاً (من نسبة
الأجزاء)، أي أجزاء الشيء (بعضها إلى بعض و من نسبتها)، أي نسبة الأجزاء

(لخارج)، أي إلى خارج عن ذلك الشيء، سواء كان في داخله أو خارجه، كالقيام و القعود و الاستلقاء و الانبطاح و غيرها، فالقيام مثلاً هيئة في الإنسان بحسب نسبته فيما بين أجزائه و بحسب كون رأسه من فوق و رجليه من تحت. ثمّ الوضع (للكون)، أي لكون الشيء. (بالحسّ مشاراً) إليه (قد يجي). فالنقطة ذات وضع بهذا المعنى دون الوحدة.

و منها: الفعل و الانفعال. و (الفعل تأثيراً بدا تدرّجاً) كتسخين المسخّن ما دام يسخن. (تأثّر كذاك) أي تدرّجاً هو (الانفعال جاء)، كتسخّن المتسخّن ما دام يتسخّن، و حيث اعتبر التدرّج فيهما خرج التأثير و التأثّر الإبداعيان، كإخراج الواجب تعالى العقل من الليس إلى الأيس، و قبوله بمجرد الإمكان الذاتي الوجود منه تعالى.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

غَرُّرٌ فِي الْأَعْرَاضِ النَّسَبِيَّةِ

اعراض نسبی

بحث در اعراض بود، یکی از اعراض کم، و یکی کیف بود، هفت قسم دیگر هم اعراض نسبی است، آن‌ها نسبی هستند؛ چون نسبت بین دو چیز در آن‌ها مأخوذ و معتبر است.

اعراض درحقیقت موجودات خارجیه‌اند، منتها از آن موجودات مشت پرکنی که یک مابازاء مستقلى در خارج داشته باشد، نیست، اما نمی‌شود هم بگوییم: هیچ وجود ندارند؛ بلکه به حسب دقت آن‌ها یک طوری از موجودات خارجی انتزاع می‌شوند.

خلاصه: می‌خواهند بگویند: اعراض موجودند اما وجودشان ضعیف است، به خصوص اعراض نسبی، که وجودشان ضعیف‌تر از وجود کم و کیف است؛ کم بالأخره شمارش و اندازه اشیا است که تحقیقی آشکارتر دارد، هرچند آن هم باز جلوه جوهر است، یا کیفیات، چگونگی اشیا است، مثلاً سفیدی یا سیاهی جسم، یا علم برای نفس انسان، این‌ها نیز یک نحوه وجودی آشکارا دارند، منتها وجودی است که حال در موضوع است. اما درباره اعراض نسبی، زورکی باید بگوییم که: آن‌ها هم یک مابازایی در خارج دارند و موجود خارجی‌اند.

مقوله این

یکی از اعراض نسبی، «این» است، این، یعنی هیئت و صفت پدید آمده از وجود

شیء در مکان، مثلاً آب که در کوزه هست، کوزه مکان آب و ظرف آب است، این جا یک آب داریم که جوهر و جسم است، یک کوزه داریم، آن هم جوهر و جسم است؛ حالا این بودن آب در این کوزه، این خودش یک نسبتی است، که یک شیء سومی غیر از آب و کوزه است، یک وقت آب یک جایی است و کوزه یک جای دیگر، اما این که این آب در این کوزه است، این خودش یک نسبتی است که موجب وجود آمدن صفت و هیئتی است، مقوله این همان هیئت و صفت است، هیئت و صفت بودن آب در کوزه، به این هیئت می‌گویند: «این».

البته مکان به اصطلاح مشائین با مکان به اصطلاح اشراقیین فرق می‌کند.

مشائین می‌گویند: مکان عبارت است از: سطح مقعر جسم حاوی نسبت به سطح محدب جسم محوی، مثلاً آب که در کاسه قرار گرفته است، سطح محدب آب با سطح مقعر کاسه با هم تماس دارد، پس سطح مقعر جسم حاوی که کاسه است، نسبت به سطح محدب آب که جسم محوی است مکان به شمار می‌رود. این را مشائین «مکان» می‌گویند.

اشراقیین می‌گویند: اگر مکان آن باشد که مشائین می‌گویند، پس مجموعه عالم طبیعت مکان ندارد؛ برای این که فلاسفه عموماً می‌گویند: عالم طبیعت متناهی است و نهایت دارد، بنابراین، اگر همه این عالم را یک کاسه حساب کردیم، این مجموعه در جایی قرار نگرفته است، همه این عالم یعنی حتی فلک الافلاک، که فلک محیط بر عالم اجسام است، اگر همه را روی هم حساب کردیم، باید بگوییم: بی‌مکان است، با این که مکان دارد.

لذا اشراقیین می‌گویند: مکان عبارت است از: بُعد مجردی که جسم پُر کرده است، یعنی آن گنج و حجم خالی از ماده، که شیء آن را اشغال و پُر کرده است، اگر فرض کنیم ما هیچ جسمی هم نداشته باشیم، یک جو نامتناهی خالی باشد، هوا را هم از آن بیرون بکشیم، هوا هم نباشد، اما بالآخره یک فضا و جوئی هست، این فضا و جو که

خالی است، یک چیزی می آید آن را پُر می کند، آن وقت، مکان عبارت است از: آن حیّز و خلأی که جسم پُر کرده است، من الآن این جا نشسته ام، من یک خلأی را پُر کرده ام که اگر بلند شوم، این جای من خالی می شود و هوا جای آن را می گیرد همان خلأی که من پُر کرده ام مکان من است؛ و بنابراین اگر همه عالم طبیعت را هم حساب کنید، بالأخره یک خلأی هست که این عالم طبیعت آن را پُر کرده است.

این تعریفی که برای مقوله آیین ذکر شده است ناظر به مکان به آن معنایی است که مشائین قبول داشتند، که یک چیزی در یک چیز دیگر باشد، مثل این که آب در کوزه باشد، آن وقت می گویند: آب یک چیزی است، کوزه هم یک چیز دیگر است، و از این بودن آب در کوزه، هیئتی حاصل می شود که اسمش «آیین» است.^(۱)

مقوله متی

یکی دیگر از اعراض نسبیه «متی» است. متی عبارت است از: هیئت و صفت پدید آمده از قرار گرفتن شیء در زمان، همین طور که شیء مادی مکان دارد، زمان هم دارد، تدرّج دارد، مثلاً ما الآن در یک زمانی قرار گرفته ایم که این زمان همین طور متدرّج است، مرتبه وجود مادی ما هم متدرّج است، منتها ما تدرّج آن را درک محسوس نمی کنیم، ولی بالأخره قرار گرفتن شیء در زمان و نسبت آن با زمان مستلزم زمانی بودن آن شیء است، بنابراین، آن هیئت و صفتی که از نسبت شیء به زمان حاصل می شود مقوله متی می باشد، مثلاً بحث فلسفه ما در ساعت چهار قرار گرفته است، این بحث ما یک چیزی است، زمان هم یک چیزی دیگر است، قرار گرفتن بحث ما در این زمان و نسبتش به این زمان هم امر سومی است، این نسبت منشأ پیدایش یک صفت و هیئتی است که به این صفت و هیئت می گویند: مقوله متی.

۱- تعریف مزبوری که برای مقوله آیین شده است با هر یک از دو نظر متفاوت اشراقیین و مشائین درباره مکان سازگار است، کمالاً یخفی. (اسدی)

حال، چیزهایی که تحت مقوله متی داخل است بعضی‌هایش زمانی و تدریجی الوجود است، مثل بحث ما، بعضی هم آنی و دفعی الوجود است، مثل وصول و رسیدن جسمی به نقطه‌ای، فرض بگیرید دست من حرکت می‌کند می‌آید می‌رسد به این جا، این وصول به این جا در «آن» و به طور دفعی واقع می‌شود.

«آن» طرف زمان است، نسبت «آن» به زمان مثل نسبت نقطه به خط است، نقطه، آخر یک خط است، «آن» هم آخر یک قطعه‌ای از زمان است.

بنابراین، اشیا می‌گوییم: زمانی است، یک وقت در «آن» قرار گرفته‌اند که طرف زمان است، یک وقت در خود زمان بوده و همگام با زمان، متدرج است، مثل درسی که یک ساعت طول می‌کشد، این درس همراه با زمان متدرج و منطبق بر زمان است، همین طور که زمان متدرج است، این درس هم متدرج است، به گونه‌ای که هر جزئی از درس در جزئی از زمان قرار دارد، جزء اول درس در جزء اول زمان، جزء دوم در جزء دوم، و همین طور... هر جزئی از درس منطبق بر جزئی از زمان است.

بنابراین، آن چیزی که در زمان و متدرج است، یک وقت منطبق بر زمان است، یک وقت هم منطبق بر زمان نیست، ولی با این حال تدریجی و باقی در زمان است، آن که منطبق بر زمان است همانند زمان کشدار است، مثل حرکت قطعی، اما آن که منطبق بر زمان نیست امری بسیط است، مثل حرکت توسطیه.

اگر یادتان باشد، گفتیم: حرکت دو قسم است: حرکت قطعی و حرکت توسطیه، اصل حرکت همان حرکت توسطیه است، مثلاً این اتومبیل که حرکت می‌کند از قم به اصفهان برود، یک حالتی با اتومبیل هست که این حالت، همان حرکت ثابتی است که دارد که آن حالت، ثابت اتومبیل در جا عوض کردن است، که شما هر لحظه و آن می‌بینید اتومبیل دارد حرکت می‌کند، به این حالت ثابت جا عوض کردن اتومبیل، حرکت توسطیه می‌گویند، یعنی وسط قرار گرفتن متحرک بین مبدأ و منتهای حرکت، در این مثال، از قم این حالت در اتومبیل هست تا وقتی که به اصفهان برسد. آن وقت

این حرکت توسط راسم و تصویرگر حرکت قطعی در ذهن ما است، یعنی ذهن انسان از مجموع مسافت که امر کشداری است با این حرکت توسطی که یک امر بسیط است ولی با جزء جزء مسافت نسبت دارد یک حرکت کشداری را انتزاع و جمع می‌کند، گویا یک حرکت کشداری از قم تا اصفهان هست که منطبق بر مسافت و منطبق بر زمان است، به گونه‌ای که این اتومبیل که حرکتش مثلاً سه ساعت بود جزء اول از حرکتش با جزء اول از مسافت و جزء اول از زمان مطابق است، و جزء دوم حرکتش هم با جزء دوم آن دو، و همین‌طور به امتداد مسافت و زمان و تجزیه آن دو، حرکت نیز امتداد و تجزیه دارد. بنابراین، حرکت قطعی عبارت است از: آن امتدادی که به واسطه حرکت توسطی در ذهن ترسیم می‌شود.

مقوله جده

یکی دیگر از اعراض نسبی «جده» است. جده اصلش وجد (بکسر و فتح و ضمّ واو) بوده است، یعنی دارا بودن؛ «ملک» هم به آن می‌گویند، «له» هم به آن می‌گویند، مراد از مقوله جده، هیئت و صفت پدید آمده از نسبت یک شیء محیط به یک شیء محاط است، مثل این که شما پیراهنی را که پوشیده‌اید، بر تن شما احاطه کرده است، پیراهن خودش یک چیزی است، تن هم یک چیز دیگری است، اما پیراهن با تن یک نسبت خاصی دارد و آن نسبت احاطه داشتن پیراهن بر تن است به گونه‌ای که پیراهن با حرکت تن حرکت می‌کند، آن صفت و هیئتی که از این نسبت با این ویژگی حاصل می‌شود «مقوله جده» است.

آن وقت، مرحوم حاجی در شعرش تعبیری کرده و گفته است: «هیئته ما یحیط بالشیء جده»، هیئت چیزی که احاطه به چیز دیگر دارد، مقوله جده است، که ظاهرش این است که مثلاً پیراهن که به تن من احاطه دارد، هیئت پیراهن، مقوله جده می‌باشد، در حالی که این طور نیست؛ و لذا برای دفع این برداشت غلط می‌گوید: این «هیئت» را

اضافه به «ما یحیط» کردیم که مثل پیراهن باشد، از باب این که می گویند: در اضافه، اندک ملابست و ارتباط کافی است، بنابراین، همین اندازه که این هیئت، پدید آمده از نسبت شیء محیط به شیء محاط باشد کافی در اضافه آن به شیء محیط است، و مراد از جده، هیئت حاصله از نسبت شیء محیط به شیء محاط می باشد. یا اصلاً بگویید: مای «ما یحیط» مای موصوله نیست، بلکه مای مصدریه است، یعنی هیئت احاطه پیراهن به بدن، ولی بالأخره با این قید که شیء محیط به واسطه حرکت شیء محاط حرکت می کند، مثلاً من در پیراهن هستم، هر جا می روم پیراهن دنبال من است، یا عمامه بر سرم است، سرم که حرکت می کند عمامه هم به دنبالش در حرکت است، به این هیئت حاصله از چنین نسبتی می گویند: جده.

و آن وقت فرقی با «این» این است که: در این، آنچه که محیط است، یعنی مکان که بر شیء دارای این احاطه دارد با حرکت آن شیء حرکت نمی کند، مثلاً من که این جا نشسته ام وقتی حرکت کنم مکان من به تبع حرکت من حرکت نمی کند، اما پیراهنم با حرکت من حرکت می کند، هر جا من می روم پیراهنم دنبال من است. پس درحقیقت جده شبیه به این است، اما یک مقدار با هم فرق هم دارند.^(۱)

مقوله وضع

یکی دیگر از مقولات نسبی، مقوله وضع است. می گویند: یک وضع تمام مقوله داریم، یک وضع جزء المقوله، وضع تمام مقوله، عبارت است از: هیئتی که از نسبت

۱- آنچه به عنوان فارق بین دو مقوله «این» و «جده» در کلام مرحوم حاجی و شیخنا الأستاد «ره» آمده است فارق حقیقی به نظر نمی آید؛ زیرا در مقوله «این» نیز آنچه محیط است که همان مکان به معنای دقیق فلسفی باشد با حرکت امر محاط حرکت می کند، اعم از این که مراد از مکان، مکان به اصطلاح مشائین باشد یا مکان به اصطلاح اشراقیین. به نظر می آید فارق بین آن دو مقوله این است که: در مقوله «این» مفهوم احاطه، مأخوذ یا ملحوظ نیست، ولی در مقوله «جده» آن مفهوم مأخوذ و ملحوظ است، فتدبر. (اسدی)

بعضی از اجزاء شیء به بعض دیگر، و نسبتش به خارج پیدا می شود، مثلاً من اعضايم این طوری که نشسته ام، سرم بالا است، بعدش سینه، بعدش پایم، پایم هم مثلاً به صورت چهار زانو است، و نسبت مجموع اعضايم هم با این میکروفون این است که میکروفون جلوی من است؛ صفت و هیئت حاصل از مجموع این دو نسبت را مقوله وضع می گویند، دو نسبت: یکی نسبت بعضی اجزاء بدن من به بعض دیگر است، که سرم یک جا قرار گرفته، پاهایم جای دیگر قرار گرفته است، و دیگری نسبت همه اجزاء به بیرون، حالا فرض کنید آدم ایستاده را وارونه اش کردیم، این وضعش عوض می شود، با این که نسبت اول، یعنی نسبت اجزاء بعضی به بعض دیگر فرق نکرده است، اما آن وقت سرش بالا بود، حالا وقتی که وارونه اش کردیم سرش پایین می شود، پس نسبت دوم یعنی نسبت اجزایش به خارج عوض شد؛ برای این که سرش طرف پایین قرار گرفت، پا طرف بالا، اما آن وقتی که ایستاده بود پاهایش پایین بود سرش بالا بود.

پس نسبت بعض اجزاء شیء به بعض دیگرش، جزء المقوله است، یعنی یک جزء از وضع کامل و تمام مقوله است؛ اما نسبت اجزاء شیء بعضی به بعض، و نسبتش به خارج، به هیئت حاصل از مجموع این ها می گویند: وضع تمام مقوله.

حالا برای این که وضع تمام مقوله فلک الافلاک را درست کنند گفته اند: آن شیء خارج که می گوئیم: بیرون است، و مجموع اجزاء شیء با آن نسبت دارد، یک وقت است که بیرون نیست بلکه داخل این شیء است. این ها قائل اند به این که: این کره خاکی زمین مرکز دایره عالم طبیعت است، بعد، این کره، دورش آب و کره آب است و بعدش هم هوا و کره هوا و بعد هم کره آتش، و بعد ماه، و همین طور می رود تا فلک الافلاک، فلک الافلاک محدّد الجهات است و به همه عالم طبیعت احاطه دارد، آن وقت، فلک الافلاک هم وضع تمام مقوله دارد، که همان هیئت حاصل از مجموع نسبت بعض اجزایش به بعض دیگر و نسبت اجزایش به خارج از خودش می باشد،

هرچند خارج از خودش همان داخلش است؛ چون آن طرفش دیگر چیزی نیست، می‌گفتند: آن طرفش هیچ چیز نیست، نه خلأ است، نه ملأ.

پس وضع تمام مقوله عبارت است از: هیئت حاصل از دو نسبت: نسبت بعض اجزاء شیء به بعض و نسبتش به خارج از خودش، هرچند خارج شیء داخل خودش باشد.

مقوله أن يفعل و أن ینفعل

دو تا دیگر از مقولات نسبی عبارت است از: «فعل» و «انفعال»، یعنی صفت و هیئت حاصل و پدید آمده از نسبت تأثیر تدریجی شیئی در شیء دیگر، و «انفعال»، یعنی صفت و هیئت حاصل و پدید آمده از نسبت تأثر تدریجی شیئی از شیء دیگر. البته گاهی اوقات نیز از آن دو تعبیر به «أن يفعل» و «أن ینفعل» می‌کنند؛ برای این که «فعل» اعم است از این که تدریجی باشد یا ثابت، مثلاً خداوند خالق عالم عقول است، این خلق تدریجی نیست، مثلاً عقل اول را که خدا خلق کرده به طور ابداعی و بدون دخالت ماده و زمان خلق کرده است و طبعاً خلق و ایجادش غیر تدریجی است، «کن فیکون» است؛ آن وقت، به این خلق و ایجاد، «فعل» می‌گویند، اما «أن ینفعل» نمی‌گویند؛ زیرا در تعبیر به «أن ینفعل» و «أن يفعل» که فعل مضارع هستند زمان و تدریج خوابیده است، بنابراین به تأثیر و تأثر تدریجی می‌گویند: «أن ینفعل» و «أن يفعل»، این‌ها دو مقوله است، مثل تسخین و تسخُن، تحریک و تحرُّک، موتور ماشین که ماشین را حرکت می‌دهد ماشین را به تدریج تحریک می‌کند و حرکت می‌دهد، ماشین هم به تدریج متحرک و حرکت پذیر است، یا آتش که آب را گرم می‌کند، تدریجاً در آب تأثیر می‌کند، آب نیز تدریجاً متأثر از آتش می‌شود.

بنابراین، آن فعل‌هایی که ابداعی و آنی است، مثلاً شما آنأ و به طور دفعی، یک گنبد را در ذهنتان تصویر کرده و آوردید، این فعل هست، اما از مقوله «أن ینفعل» یا «أن ینفعل» نیست، «أن يفعل» و «أن ینفعل» تأثیر و تأثر تدریجی می‌باشد.

توضیح متن:

«فمنها: الأين و المتی (هیئة) تحصل من (كون الشيء في المكان أين)، فحيث قلنا: هیئة، أشرنا إلى أنه هیئة خاصة و كون خاص، و ليس مجرد نسبة الشيء إلى المكان و كذا نظائره»

از جمله اعراض نسبيه، «أين» و «متی» است، و «أين» هیئتی است که حاصل می شود از بودن یک چیزی در مکان، مثل هیئت و صفتی که از بودن آب در کوزه حاصل می شود. از این که گفتیم: «هیئة» می خواهیم بگوئیم: «أين» یک صفت ویژه و وجود خاص است و یک امر موهومی نیست، صرف اضافه و نسبت به مکان نیست، و همچنین است سایر اعراض نسبيه، یعنی سایر اعراض نسبيه هم یک نحوه تحقیقی دارند، پس امر اعتباری محض نیستند.

شما می گوئید: نسبت آب به کوزه، یک امر اعتباری است و حقیقت ندارد. می گوئیم: نه، این طور نیست، بلکه واقعیت دارد، کوزه یک چیز است، آب هم یک چیز است، بودن آب در کوزه هم یک هیئتی از این بودن است؛ این است که می گوئید: «و ليس مجرد نسبة الشيء إلى المكان» «أين» صرف نسبت شیء به مکان نیست تا امر اعتباری باشد.

«و (متی) هو (الهیئة) الحاصلة من كون الشيء (في الزمان)»

و «متی» هیئتی است که از بودن شیء در زمان، حاصل می شود.

پس باز خود «زمان» «متی» نیست، زمان خودش یک چیزی است، یک واقعیتی است، مقدار حرکت است، اشیا هم یک چیزی دیگرند، مثلاً درس یک چیزی است، اما هیئت حاصل شده از بودن درس در زمان، مثلاً در ساعت چهار بعد از ظهر، متی است.

«و كون الشيء في الزمان أعم من كونه فيه، و من كونه في حد منه و هو الآن

كالوصلات و المماسات و غیرهما من الآنیات و لذا يسأل عنها بمتی»

و بودن شیء در زمان، اعم است از بودنش در خود زمان، و از بودنش در حد زمان، یعنی در «آن» که مرز زمان است، مانند «وصلات» مثل این که مثلاً ماشین رسید در خانه، این رسیدن در یک «آن» است، یا «مماسات»، یعنی تماس‌ها، مثلاً دو تا انگشت حرکت می‌کند و در یک «آن» با هم تماس می‌گیرند، «و غیرهما» از دیگر امور آنی الوجود؛ و لذا است که از این‌ها هم به وسیله متی سؤال می‌شود، مثلاً می‌گویند: متی وصل؟ یا متی وقع التماس؟ پس این امور هم متی دارد، با این که آنی الوجود است.

«ثم كونه فيه أعم أيضاً من كونه فيه على وجه الانطباق كما في الحركة القطعية»

این که یک چیز در زمان باشد نیز اعم است از این که بودنش در زمان به گونه انطباق باشد، یعنی آن چیز با زمان منطبق باشد، مثل حرکت قطعی، که یک امر قابل تجزیه و کشداری است، مثلاً حرکت ماشین از قم به اصفهان سه ساعت طول می‌کشد، و هر یک از اجزاء فرضی این حرکت در جزئی از زمان و منطبق با جزئی از زمان است.

«أو لا على وجهه، كما في الحركة التوسطية»

یا به گونه انطباق نباشد، مانند حرکت توسطیه؛ حرکت توسطیه یعنی بودن متحرک بین مبدأ و انتها، مثلاً در حرکت اتومبیل از قم تا اصفهان، این حالت توسط، یعنی همین طور در هر «آن» جا عوض کردن بین قم و اصفهان، یک امر کشدار نبوده و لذا منطبق بر زمان نیست، ولی در همه مسافت و در همه زمان حرکت از قم تا اصفهان هم هست.

«و منها: الجدة (هيئة) تحصل لأجل (ما يحيط) فيكون إضافة الهيئة لأدنى ملابسة»

و یکی از اعراض نسبی، «جده» است. «جده» هیئتی است که حاصل می‌شود به جهت چیزی که احاطه دارد. پس اضافه «هيئة» به شیء محیط، یعنی «ما» در «ما يحيط» به جهت این است که در اضافه، کمترین مناسبت کافی است.

پس مراد از اضافه هیئت به شیء محیط، هیئت حاصل از خود شیء محیط نیست

که مثلاً هیئت حاصل از پیراهن باشد، بلکه مراد هیئتی است که از نسبت شیء محیط به شیء محاط حاصل می‌شود.

در شعر این «تحصل لأجل» نیست، بلکه این طور دارد «هیئة ما یحیط بالشیء جدة»، یعنی مثلاً جدہ هیئت پیراهن است که به تن احاطه دارد، مرحوم حاجی می‌خواهد بگوید: این معنا مراد نیست، بلکه می‌خواهیم بگوییم: جدہ هیئتی است که از احاطه پیراهن به تن حاصل می‌شود.

«و یمكن كون ما مصدریة - (بالشیء جدة)»

و ممکن، بلکه بهتر است «ما» را مصدریّه بگیریم، نه موصوله، تا آن تکلف پیش نیاید، در هر صورت چنین هیئتی را «جده» می‌گویند.

بعد می‌گوید: ویژگی جدہ این است که وقتی شیء محاط حرکت می‌کند، شیء محیط هم به دنبالش حرکت می‌کند، من که راه می‌روم، پیراهنم هم با من در حرکت است. پس «جده» با «این» این فرق را دارد؛ این است که می‌گوید:

«حال كون تلك الهيئة (بنقله) أي بنقل المحيط (لنقله) أي لنقل الشيء (مقيّدة)»

در حالی که آن هیئت، که جدہ باشد، به نقل و حرکت شیء محیط به واسطه نقل شیء محاط، مقید است.

«بنقله» متعلق به «مقیّدة» است، یعنی آن هیئت مقید است به این که شیء محیط به سبب شیء محاط حرکت کند.

«كما يقال: الجدة نسبة الشيء إلى ما يحيط به بحيث ينتقل بانتقاله»

چنان‌که گاه در تعریف جدہ این طور گفته می‌شود که: جدہ، نسبت شیء است به چیزی که احاطه دارد به آن شیء به طوری که شیء محیط به سبب انتقال و حرکت شیء محاط، منتقل و متحرک می‌شود.

«و بهذا يفترق عن الأين، إذ لا ينتقل المحيط بانتقال المحاط هناك»

و به همین قید «جده» از «این» جدا می‌شود، چرا؟ چون در «این»، شیء محیط به انتقال شیء محاط منتقل نمی‌شود، شیء محیط در «این» همان مکانی است که جسم متمکن آن را پُر می‌کند، آن مکان به انتقال جسم منتقل نمی‌شود؛ برای این که مثلاً من که از این جا می‌روم، مکان فعلی خودم را که دنبالم نمی‌برم. به نظر می‌آید این مکان، مکان به تفسیر اشراقیین است، یعنی آن خلای که شیء پُر کرده است.

این آینی که با جده متفاوت است، با آنچه اشراقیین در تفسیر مکان گفته‌اند جور می‌آید، مثلاً من که این خلأ را پُر کردم، اگر منتقل شدم، دیگر خلأ دنبالم حرکت نمی‌کند، خلأ سر جایش است، اما در پیراهن که هستم، هر جا می‌روم پیراهن دنبالم است.

«و الإحاطة أعمّ من التامة و غيرها، فيشمل التعمّم و التنعّل، كالتقمّص و التجلبب»
و احاطه در این جا اعمّ از احاطه کامل و غیر کامل است؛ پس شامل تعمّم که عمامه بر سر داشتن است و تنعّل که کفش به پا داشتن است و احاطه ناقص می‌باشند، می‌شود، چنان که تعمّص که پیراهن به تن داشتن است و تجلبب که چادر به سر داشتن است و احاطه کامل هست را در بر می‌گیرد.

پس یک وقتی احاطه مثل احاطه به همه بدن است، مثل احاطه پیراهن، یک وقت احاطه مثل احاطه به بعضی بدن است، مثل احاطه انگشتر و عمامه؛ همه این‌ها یک نحوه جده و واجدیت و دارایی است.

«و منها: الوضع، (الوضع هيئة لشيء حاصلًا) من نسبتين معاً (من نسبة الأجزاء) أي أجزاء الشيء (بعضها إلى بعض و من نسبتها) أي نسبة الأجزاء (لخارج) أي إلى خارج عن ذلك الشيء»

و یکی از مقولات نسبی مقوله وضع است. وضع آن هیئتی است که برای شیء

حاصل می‌شود از مجموع دو نسبت با هم، آن دو نسبت را بعد می‌گوید کدام است. این «من»، بیان همین دو نسبت است، یعنی آن دو نسبت عبارت است از نسبت اجزای شیء بعضی به بعض و از نسبت این اجزاء به خارج شیء، یعنی به چیزی که خارج از شیء است.

«سواء كان في داخله أو خارجه كالقيام و القعود و الاستلقاء و الانبطاح و غيرها»

حالا خارج شیء در داخل خود شیء باشد، مثل فلک الافلاک که اجسام دیگر در داخلش است، یا خارج شیء در خارجش باشد، مثل قیام، قعود، استلقاء، یعنی به پشت خوابیدن، و انبطاح، یعنی به رو خوابیدن و غیرها یعنی تمام آن حالاتی که انسان یا هر چیز دیگر دارد، همه این‌ها از مقوله وضع است.

«فالقيام مثلاً هیئة في الإنسان بحسب نسبتہ فیما بین أجزائه و بحسب کون رأسه من

فوق و رجله من تحت»

پس مثلاً قیام یک هیئتی است در انسان به حسب نسبت او بین اجزایش نسبت به هم دیگر، و بحسب این که سرش طرف بالا و پایش طرف پایین است، این که می‌گوید: «و بحسب کون رأسه من فوق و رجله من تحت»، نسبت به حسب خارجش را می‌گوید؛ برای این که آدمی که ایستاده، اگر او را وارونه کنیم، نسبت اجزاء او با هم فرق نکرده است، اما نسبت اجزایش به خارج فرق می‌کند، پس در مقوله وضع، مجموع دو نسبت لحاظ شده است.

تا این جا وضع تمام مقوله را تعریف کردیم، که نسبت بعض اجزاء شیء ببعض و نسبتش به خارج است؛ لذا گفت: «نَسْبَتَيْن»، حالا اگر فقط نسبت اجزاء شیء با یکدیگر را حساب کنیم، و به خارجش کار نداشته باشیم، این را می‌گویند: «وضع جزء المقوله»، البته مرحوم حاجی اسم این را این جا نبرده است، اما یک اصطلاح دیگر وضع را ذکر کرده است؛ قاعده‌اش این بود که وضع جزء المقوله را هم ذکر می‌کرد. آن

اصطلاح دیگر وضع که ذکر می‌کند، این است که گاهی اوقات، وضع به قابل بودن شیء برای اشاره حسیه می‌گویند، مثلاً نقطه را می‌گویند: وضع و محاذات دارد، یعنی چه؟ یعنی می‌شود به آن اشاره کرد و گفت: آن نقطه، یا این نقطه، ولی وحدت، قابل اشاره حسیه نیست،^(۱) اما نقطه، خط و سطح و حجم، قابل اشاره حسیه است و می‌توان با انگشت مثلاً آن را نشان داد. این یک معنای دیگر برای وضع است؛ این است که می‌گوید:

«ثمَّ الوضع (للكون) أي لكون الشيء، (بالحسّ مشاراً) إليه (قد يجي)، فالنقطة ذات وضع بهذا المعنى دون الوحدة»

سپس گاهی کلمه «وضع» گفته می‌شود برای این که یک شیء قابل اشاره حسیه باشد، مثلاً نقطه با این که امر بسیطی است، اما ذات وضع است به این معنا، یعنی قابل اشاره حسیه می‌باشد، اما وحدت قابل این اشاره نیست.

«و منها: الفعل و الانفعال. و (الفعل تأثيراً بدأ تدرجاً) كتسخين المسخن مادام يتسخن (تأثر كذاك) أي تدرجاً هو (الانفعال جاء) كتسخن المتسخن مادام يتسخن»

و از مقولات نسبی است فعل و انفعال. فعل، آن تأثیری است که به نحو تدریج ظاهر بشود، مثل گرم کردن چیز گرم کننده، مثل آتش، تا هنگامی که دارد گرم می‌کند. انفعال، آن تأثیری است که تدریجی باشد، مثل گرم شدن چیزی که گرم می‌شود، مثل آب، تا هنگامی که دارد گرم می‌شود، مثل آب که به تدریج دارد گرم می‌شود تا هنگامی که دارد گرم می‌شود.

«و حيث اعتبر التدرج فيهما خرج التأثير و التأثر الإبداعيان»

۱- بنابر این که وجود اصیل بوده و در خارج تحقق داشته باشد، آنچه اولاً و بالذات قابل اشاره حسیه است وجود مادی محسوس است، و وجود هم مساوق با وحدت است؛ بنابراین، اشاره به وجود مادی محسوس، اشاره به وحدت مادی محسوس است، فتبصر. (اسدی)

و چون ما در مقوله فعل و انفعال تدریج را معتبر دانستیم، قهراً از تعریف فعل و انفعال خارج می‌شود تأثیر و تأثر ابداعی، تأثیر ابداعی یعنی ایجادی که مسبوق به ماده و زمان نیست، این دیگر تدریجی نیست، بلکه فعل دفعی است، و بنابراین، از مقوله فعل نیست، تأثر ابداعی هم اثرپذیری است که مسبوق به ماده و زمان نیست، بلکه انفعال دفعی است و از مقوله انفعال نیست؛ و لذا حاجی رحمته در حاشیه می‌گوید: بهتر این است که به جای «فعل» و «انفعال» بگوییم: مقوله «أن يفعل» و مقوله «أن ینفعل» تا از فعل مضارع که دال بر زمان و تدریج است، تدریج در این دو مقوله فهمیده بشود.

«کإخراج الواجب تعالی العقل من الیس الی الیس»

تأثیر ابداعی، مثل اخراج واجب تعالی عقل اول را از نیستی به هستی، این اخراج و ایجاد به نحو تدریج نیست، بلکه فعل دفعی است، و لذا از مقوله فعل نیست.

«و قبوله بمجرّد الإمكان الذاتی الوجود منه تعالی»

و تأثر ابداعی، مثل قبول کردن عقل اول وجود را از خداوند تعالی به مجرد امکان ذاتی که دارد.

بنابراین، کار خداوند که عقل اول را موجود کرده است از مقوله أن ینفعل نیست و موجود شدن عقل اول نیز از مقوله أن ینفعل نیست، آن فعل و انفعال اصلاً از سنخ وجود و ایجاد و اضافه اشراقیه است و وجود امکانی عقل و دیگر ممکنات، امکان فقری است، و اصلاً از سنخ ماهیت نیست، هر چند از وجود ممکنات بعد از موجود شدن ماهیت انتزاع می‌شود، در حالی که مقوله أن ینفعل و مقوله أن ینفعل، و همچنین دیگر مقولات، همگی ماهیت هستند.

پس تا حال «آین» و «متی» و «جده» و «وضع» و «أن ینفعل» و «أن ینفعل» را خواندیم.

و صلّی الله علی محمد و آله الطاهرين

﴿ درس صد و نوزدهم ﴾

و منها: المضاف، (إنّ المضاف نسبة تكرر). قال الشيخ في قاطيغورياس «الشفاء» في معنى التكرّر: «هو أن يكون النظر لا في النسبة فقط، بل بزيادة اعتبار النظر إلى أنّ للشيء نسبة من حيث له نسبة، و إلى المنسوب إليه كذلك، فإنّ السقف له نسبة إلى الحائط، فإذا نظرت إلى السقف من حيث النسبة التي له، فكان مستقرّاً على الحائط، ثمّ نظرت من حيث هو مستقرّاً على الحائط، صار مضافاً، لا إلى الحائط من حيث هو حائط، بل إليه من حيث هو مستقرّ عليه، فعلاقة السقف بالحائط من حيث الحائط حائط نسبة، و من حيث تأخذ الحائط منسوباً إليه بالاستقرار عليه، و السقف بنفسه منسوب، فهو إضافة. و هذا معنى ما يقولون: إنّ النسبة تكون لطرف واحد و الإضافة تكون للطرفين، انتهى».

(منه)، أي من المضاف ما هو (الحقيقي) و هو نفس الإضافة، (و) - منه (ما يشتهر)، أي مضاف مشهور و هو ما يعرضه الإضافة، (و في المضاف الانعكاس قد لزم)، فالأب أب للابن و الابن ابن للأب، (تكافؤ فعلاً و قوة حتم)، أي إذا كان أحد المضافين بالفعل فالمضاف الآخر بالفعل أو بالقوة فبالقوة.

(اختلف المضاف أو تشاكلا)، أي من الإضافة ما هي مختلفة الأطراف كالأبوة و البنوة و العلية و المعلولية.

و منها: ما هي متشابهة الأطراف، كالأخوة و الأخوة و القرب و القرب.
(و يعرض) المضاف (الجميع)، أي جميع الأشياء فلا شيء خالياً عن إضافة،
بل إضافات و لا أقلّ من عليّة أو معلولية، و من مخالفة أو مماثلة أو مقابلة،
(حتّى الأوّلاً) تعالى شأنه، إذ له صفات إضافية كالخالقية و المبدئية و الرازقية و
أمثالها، أي هذه المفاهيم العنوانية، و إلاّ فإضافته تعالى إشراقية.
نحمده على صفاته و نسبح بأسمائه.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

بحث در مقولات عرضیه نسبی بود. یکی دیگر از آن مقولات، که آخرین آن‌هاست مقوله «اضافه» است، در همه اعراض نسبیه نسبت هست، اما در مقوله اضافه، نسبت مکرر است، مثلاً این، هیئت حاصله از نسبت شیء به مکان است، متی، هیئت حاصله از بودن شیء در زمان است، پس در همه این‌ها نسبت بود، اما در «اضافه»، نسبت مکرر است، به طوری که تعقل هر یک از دو نسبت مستلزم تعقل دیگری است، مثالی که ابن سینا برای آن زده، این است که: سقف، مستقر بر دیوار است، این جا سقف یک نسبتی به دیوار دارد، و آن نسبت استقرار داشتن سقف بر دیوار است، این یک نسبت است، اما اضافه نیست، نسبتی یک طرفه است؛ اما اگر سقف را به عنوان این که بر دیوار قرار گرفته و دیوار را هم به عنوان این که سقف بر آن قرار گرفته است لحاظ کنیم، که در حقیقت نسبت مستقر به مستقر علیه است، به طوری که شما تا سقف را به عنوان امری مستقر تصور کنید، در ذهنتان می‌آید که پس یک مستقر علیهی نیز هست، همچنین وقتی دیوار را به عنوان امری مستقر علیه تصور کنید، ذهنتان منتقل می‌شود به امری مستقر، در این صورت، آن هیئت و صفت حاصل از این دو نسبت، «مقوله اضافه» نام دارد.

یا مثلاً آب که در کوزه است، اگر فقط نسبت آب به کوزه را حساب بکنیم، هیئت حاصل از این نسبت مقوله «این» است، اما اگر کوزه را به عنوان این که محیط بر آب است تصور بکنیم و آب را به عنوان این که محاط کوزه است تصور نمائیم، در این صورت، تعقل محیط بما هو محیط، توقف دارد بر تعقل محاط، و تعقل محاط بما هو

محاط هم توقف دارد بر تعقل محیط، همچنین است نسبت ابوت به بنوت، و نسبت بنوت به ابوت، اگر این طور باشد که ذهن از یکی از دو نسبت برود روی نسبت دیگری و از آن نسبت هم بیاید روی این نسبت، آن‌گاه هیئت حاصل از این دو نسبت همان «مقوله اضافه» است.

تقسیم مضاف

بعد مرحوم حاجی اقسام مضاف را می‌شمارد که: مضاف یا حقیقی است یا مشهوری.

این جا از باب مقدمه، مطلبی را ذکر کنیم که جلوترها هم آن را بیان داشتیم و آن این است که: در مشتق، ذات مأخوذ نیست، اما مشهور این است و در ذهن مردم هم این است که ذات در آن معتبر است، مثلاً مردم «موجود» را معنا می‌کنند به «شیء له الوجود»، ماهیت را می‌گوییم: موجود، یعنی «شیء له الوجود»، اما خود وجود به معنای «شیء له الوجود» نیست. ابیض هم مثلاً همین طور است، مردم معمولاً گچ را می‌گویند: ابیض (سفید)، اما واقع مطلب این است که خود سفیدی ابیض (سفید) است، ولی گچ به تبع و بالعرض ابیض (سفید) است؛ و لذا اگر ما توانستیم بر فرض محال، گچ و سفیدی را از یکدیگر جدا کنیم، کدام ابیض است؟ بدیهی است که سفیدی ابیض و سفید است، قبلاً گفتیم: فرق بین مشتق و مبدأ اشتقاق فقط در بشرط لا بودن و لا بشرط بودن است، اگر لا بشرط ملاحظه کنیم، می‌شود ابیض (سفید) که مشتق و قابل حمل است، و اگر بشرط لا ملاحظه کنیم، یعنی سفیدی را منحاز از گچ لحاظ نماییم، این می‌شود سفیدی، که آن وقت قابل حمل نیست؛ از این رو بیاض را نمی‌توانیم بگوییم: ابیض نیست؛ پس در مشتق، ذات، مأخوذ نیست.

حالا در مقوله اضافه نیز، یک وقت خود ابوت و بنوت را می‌گوییم: اضافه، این مضاف حقیقی است، مثلاً می‌گوییم: زید اب ابن است، عمرو ابن اب است، در این جا

آنچه حقیقتاً اضافه مکرّره است همان ابوّت و بنوّت است، هرچند ما می‌گوییم: «اب» و «ابن»، اما «اب» همان ابوّتش سبب است که به آن می‌گوییم: «اب»؛ و «ابن» هم همان بنوّتش سبب است که به آن بگوییم: «ابن». بنابراین، هرچند ذات، مشتق و قابل حمل است، و می‌گوییم: زید اب ابن و عمرو ابن اب است، اما این حمل و اتصاف نظر به جهت ابوّت و بنوّت آن دو است، این‌جا حقیقتاً اضافه بین ابوّت و بنوّت است، و اب حقیقی همان جهت ابوت و ابن حقیقی همان جهت بنوّت است؛ این را می‌گوییم: مضاف حقیقی. اما زید که اب است، با عمرو که ابن است، بالعرض و المجاز مضاف و متصف به ابوّت و بنوّت هستند و معروض و صف ابوّت و وصف بنوّت می‌باشند، این مضاف مشهوری است، یعنی عموم مردم چیزی از مسائل دقیق فلسفی سرشان نمی‌شود تا بیایند بگویند: اب واقعی خود ابوّت، و ابن واقعی خود بنوّت است، لذا می‌گویند: زید اب است، عمرو ابن است. پس ابوّت و بنوّت مضاف حقیقی است، ولی زید و عمرو مضاف مشهوری است.

گاهی اوقات نیز موصوف و وصف، دوتایش را با هم حساب می‌کنیم، که مثلاً زید با وصف ابوّتش اب باشد، عمر هم با وصف بنوّتش ابن باشد، که قسم سوّم می‌شود، این هم باز مضاف و اضافه مشهوری است.

بعبارة آخری: یک وقت فقط صفت را حساب می‌کنیم، مثل، ابوّت و بنوّت را؛ یک وقت فقط موصوف و معروض آن دو را که عبارت باشد از ذات اب و ذات ابن، یک وقت مجموع موصوف و صفت را با هم، یعنی زید و ابوّت و عمرو و بنوّت را، یعنی زیدی که اب است و عمروی که ابن است، نظیرش را هم در منطق داشتیم که می‌گفتیم: کلی بر سه قسم است، مثلاً در «الإنسان کلی» انسان، کلی طبیعی است، و صف کلیت، کلی منطقی است، انسان کلی، کلی عقلی است؛ پس یک وقت صفت را ملاحظه می‌کنیم، یک وقت موصوف را، یک وقت هر دو را با هم، این‌جا هم این‌طور است، یک وقت مراد از مضاف، صفت ابوّت و بنوّت است، این مضاف حقیقی است، اما یک

وقت مراد از مضاف، ذات اب و ذات ابن است، این مضاف مشهوری است، یک وقت مراد از مضاف، مجموع وصف و موصوف است، این هم باز مضاف مشهوری است؛ این را در متن نمی‌گویند، اما در حاشیه دارد.

تقسیمی دیگر

بعد مرحوم حاجی احکامی را برای مضاف ذکر می‌کند، از جمله این‌که: خود اضافه دو قسم است: یا متشابه الأطراف است، یا متخالف الأطراف؛ متخالف الأطراف، یعنی این‌که دو طرف اضافه با هم اختلاف دارند، مثل ابوت، و بنوت، که به حسب معنا و مفهوم مختلف هستند، این اضافه متخالف الأطراف است. اضافه متشابه الأطراف، مثل این‌که دو نفر برادر هستند، آن نسبت به این دارای اخوت است، این هم نسبت به آن دارای اخوت است، یا مثلاً دو شیء نسبت به هم متقارب هستند، این قریب به آن است، آن هم قریب به این است، یا مثل تماثل، یعنی این مثل آن است، آن هم مثل این است، یا مانند تساوی، این مساوی آن است، آن هم مساوی این است، به این‌ها می‌گویند: اضافه متشابه الأطراف، یا متشاکل الأطراف؛ اما آن‌جایی که دو طرف اضافه با هم اختلاف دارند، مثل علیت و معلولیت، ابوت و بنوت، خالقیت و مخلوقیت، رازقیت و مرزوقیت، به این‌ها می‌گویند: اضافه متخالف الأطراف.

گسترش مقوله اضافه

مطلب دیگری که مطرح می‌کند این‌که: در بین مقولات، مقوله اضافه یک مقوله دامنه‌دار و گسترده‌ای است، که عارض بر همه موجودات می‌شود، حتی بر خداوند، و حتی عارض بر خودش هم می‌شود؛ زیرا تمام موجودات به گونه‌ای تحت مقوله اضافه‌اند، مثلاً علیت و معلولیت، از مقوله اضافه است، خداوند علت است، دیگر موجودات هم معلول، یا مثلاً در مقوله کم، تساوی راه دارد، مثل این‌که دو خط با هم

متساوی‌اند، مساوات، از مقوله اضافه است، یا مثلاً دو تا کیف، مثل دو تا رنگ با هم متشابه‌اند، تشابه هم از مقوله اضافه است. بنابراین، مقوله اضافه شامل همه موجودات می‌شود، حتی شامل خداوند هم می‌شود، خداوند را می‌گوییم: علت است، یا خالق است، یا رازق است، علیت و رازقیت و خالقیت، همه از مقوله اضافه است.

اشکال و جواب

آن وقت این جا یک اشکالی پیش می‌آید، و آن این‌که: شما اگر مقوله اضافه را از اعراض بدانید، و خداوند را هم به لحاظ اوصاف نامبرده تحت مقوله اضافه بدانید، پس باید خداوند معروض اعراض باشد و محلّ حوادث بشود، و این در ذات خداوند محال است.

این جا است که در مقام پاسخ می‌گویند: اصلاً مقوله اضافه یک موجود حقیقی و واقعی که مابازاء خارجی داشته باشد نیست، بلکه یک امر انتزاعی است، مثلاً در علیت و معلولیت، ذات این شیء علت است، ذات آن شیء هم معلول، اما آیا علیت هم خودش یک چیز مشت پُرکنی و رای ذات است یا نه؟ روشن است که اضافه علیت از اموری است که از ذات اشیا انتزاع می‌شود، و از امور حقیقی نیست، درحقیقت، اضافه از امور اعتباری به معنای انتزاعی است.

بله، ذات باری تعالی غیر از اضافه علیت است که یک امر اعتباری و انتزاعی و ذهنی است، اما آن اضافه‌ای که خداوند متعال در عالم خارج به دیگر موجودات دارد اضافه مقولی مورد بحث ما نیست، بلکه اضافه اشراقیه است، و اضافه اشراقیه عین ایجاد و ایجاد عین وجود است و وجود از سنخ ماهیات بیرون است، در حالی که اضافه مقولی از مقولات و ماهیات است.^(۱)

۱- اگر بگوییم: وجود معلول، امری منحاز و جدا از وجود علت نیست، بلکه امتداد وجود علت و

پس مفهوم علیت و معلولیت و مفهوم خالقیت و مخلوقیت، این‌ها اضافه مقولی و تحت مقوله اضافه داخل بوده و امر اعتباری است، اما این‌که می‌گوییم: حق تعالی علت، خالق، رازق است، آن علیت و خالقیت و رازقیتی که خداوند داراست، همان اضافه اشراقیه حق تعالی تحت عناوین مختلف است، که اکنون ما این را بحث نداریم، اینک صحبت ما سر مفهوم علیت و مفهوم رازقیت است که از او انتزاع می‌شود.

توضیح متن:

«و منها: المضاف، (إنّ المضاف نسبة تکرّر)»

و یکی از اقسام عرض نسبی، مقوله اضافه است. مضاف عبارت است از: نسبتی که تکراری است. «تکرّر» «تتکرّر» بوده، تایش افتاده است.

«قال الشيخ في قاطيغورياس «الشفاء» في معنى التكرّر:»

شیخ رئیس در قاطیغورياس کتابش «الشفاء»، یعنی در مقولات عشر کتاب «شفاء»، که می‌خواسته تکرّر را معنا کند گفته است:

«هو أن يكون النظر لا في النسبة فقط، بل بزيادة اعتبار النظر إلى أن للشيء نسبة من

حيث له نسبة و إلى المنسوب إليه كذلك»

تکرّر این است که نظر و توجه فقط در نسبت چیزی به چیزی نباشد؛ چون در همه اعراض نسبیّه، این اندازه از نسبت هست، بلکه علاوه بر نظر در نسبت، اعتبار زیادتری لازم است، و آن این که نظر شود به این که برای شیء یک نسبتی هست از این حیث که نسبت دارد و نظر شود به منسوب الیه از این حیث که نسبتی دارد.

﴿ شعاع آن است، و فهراً وحدت علت نسبت به معلول، وحدت عددی نبوده بلکه وحدت اطلاقی می‌باشد؛ بر این اساس، اضافه اشراقی نیز با دقت و جدّت نظر، امری اعتباری و انتزاعی خواهد بود؛ فتبصّر جيّداً. (اسدی)

«فإنَّ السقف له نسبة إلى الحائط، فإذا نظرت إلى السقف من حيث النسبة التي له فكان مستقرّاً على الحائط»

شیخ رئیس برای این مطلب مثال زده و گفته است: سقف یک نسبتی به دیوار دارد، وقتی که نگاه کردید به سقف از حیث این نسبتی که دارد، از این جهت سقف مستقر بر دیوار است. این استقرار که در ذمت آمد مضاف نیست، این فقط نسبت است.

«ثمَّ نظرت من حيث هو مستقرٌّ على الحائط صار مضافاً لا إلى الحائط من حيث هو حائط، بل إليه من حيث هو مستقرٌّ عليه»

سپس اگر دوباره به سقف نگاه کردید از این حیث که مستقر بر دیوار است، سقف از این جهت، مضاف و دارای مقوله اضافه است، اما نه اضافه به دیوار از حیث این که دیوار است، بلکه از این حیث که دیوار مستقرّ علیه و محل استقرار سقف است، که سقف مستقرّ و دیوار هم مستقرّ علیه باشد، این مقوله اضافه است.

«فعلاقة السقف بالحائط من حيث الحائط حائط نسبة»

پس علاقه و رابطه سقف به دیوار از این جهت که دیوار دیوار است فقط، نه از این جهت که دیوار مستقرّ علیه برای سقف است، این رابطه، صرف یک نسبت است و مقوله اضافه نیست، درحقیقت در این نگاه، دیوار برای سقف مثل یک مکان است.

«و من حيث تأخذ الحائط منسوباً إليه بالاستقرار عليه و السقف بنفسه منسوب فهو

إضافة»

ولی اگر علاقه و رابطه سقف به دیوار از حیثی که دیوار را منسوب الیه و طرف دیگر نسبت که سقف بر او مستقر است و سقف هم خودش منسوب به دیوار است، در نظر بگیرید، در این صورت، نسبت سقف به دیوار و نسبت دیوار به سقف، این دو نسبت، اضافه است.

به نظر می آید که عبارت کمی ابهام داشته باشد، کلمه «بنفسه» یک مقدار ابهام

خلاف دارد، عبارت خوبی نیست؛ زیرا باید سقف را هم از حیث این که مستقر است ملاحظه کنیم، و بگوییم: این مستقر است و آن مستقرٌ علیه است، این مستقرٌ و مستقرٌ علیه بودن نسبت مکرره و اضافه است که آن وقت ذهن از مستقر به مستقر علیه منتقل می شود، و از مستقرٌ علیه هم به مستقرٌ منتقل می شود.

«و هذا معنی ما یقولون: إنّ النسبة تكون لطرف واحد و الإضافة تكون للطرفین،
انتهی»

و این معنای آن سخنی است که فلاسفه می گویند: نسبت طرف واحد دارد، اما اضافه دو طرف دارد. کلام شیخ الرئیس پایان یافت
بالآخره مقوله اضافه، نسبت مکرره است.

اقسام مضاف:

«(منه) أي من المضاف ما هو (الحقيقي) و هو نفس الإضافة»

یک قسم از مضاف، مضاف حقیقی است که آن خود اضافه است، مثل ابوت و بنوت.

«(و) - منه (ما یشتهر) أي مضاف مشهوری و هو ما یرضه الإضافة»

و یک قسم مضافی است که شهرت دارد، یعنی مضاف مشهوری است، و آن چیزی است که اضافه عارض بر آن می شود، مثل زیدی که اب است و ابوت عارض آن شده است.

قسم سوم را هم که به آن اشاره کردیم، که معروض و عارض با هم ملاحظه شود در حاشیه ذکر کرده است.

دو ویژگی برای مقوله اضافه

در این جا دو ویژگی از ویژگی های مضاف را ذکر می کند.

ویژگی اول این‌که: مضاف، منعکس است، یعنی اگر گفتیم: این شخص آب آن شخص است، خوب آن شخص هم می‌شود ابن این شخص. یک چنین انعکاسی در مقوله اضافه هست، اصلاً مقتضای نسبت متکرره همین است.

یکی دیگر از خصوصیات اضافه این است که: از قدیم گفته‌اند: «المتضایفان متكافئان قوّة و فعلاً»، دو چیزی که مضاف هستند و بین آن‌ها همان نسبت مکرره هست، در قوه و فعل و در عدد و مانند آن با هم مساوی هستند، مثلاً اگر زید فعلاً آب عمرو است، پس او هم فعلاً ابن زید است، اگر زید بالقوه آب برای ابنش باشد، پس ابن او هم بالقوه ابن است، نمی‌شود یکی بالفعل باشد و یکی بالقوه؛ یا مثلاً علیت و معلولیت متضایفاند، پس اگر این آتش بالقوه علت سوزاندن این فرش است، و الآن آن را نمی‌سوزاند، خوب پس فرش هم بالقوه معلول است و می‌سوزد.

در عدد هم همین طور است، مثلاً زید دو ابوت دارد؛ چون مثلاً دو تا پسر دارد، پس دو تا بنوت هم هست، اگر پنج تا ابوت هست، باز پنج تا بنوت هست. بنابراین، متضایفان در فعلیت و قوه و عدد با هم تکافیء دارند، «المتضایفان متكافئان قوّة و فعلاً و عدداً»، این هم یک ویژگی دیگر برای مقوله اضافه است؛ و لذا مرحوم حاجی می‌گوید:

«(و في المضاف الانعكاس قد لزم)، فالأب أب للابن و الابن ابن للأب»

و در مضاف انعکاس لازم است، پس وقتی که می‌گوییم: آب، آب ابن است، شما فوراً می‌گویید: ابن هم ابن آب است، اما اگر اضافه را ملاحظه نکنیم و ذات دو طرف اضافه را قطع نظر از صفت اضافه آن‌ها در نظر بگیریم، در این صورت، انعکاس نیست، اما ابوت و بنوت آن‌ها که لحاظ شد، با هم منعکس می‌شوند.

«(تكافو فعلاً و قوّة حتم)، أي إذا كان أحد المضافين بالفعل فالمضاف الآخر بالفعل أو

بالقوّة فبالقوّة»

یکی دیگر از ویژگی‌های اضافه هم تکافیء دو طرف آن است، تکافیء، یعنی هم کفو

بودن، در فعل و قوه و همین طور در عدد، عددش را این جا نگفته است، جلوتر (در ضمن بیان دلیل تضایف که یکی از ادله بطلان تسلسل بود) عددش را داشتیم. «حتم»، یعنی تکافؤ متضایفین ضروری و حتمی است.

یعنی اگر گفتیم: این علت بالفعل است، معلولش هم معلول بالفعل است، اگر گفتیم: این علت بالقوه است، معلولش هم می شود بالقوه.

این که ما گفتیم: متضایفان تکافیء دارند فعلاً و قوتاً، یا انعکاس در آنها هست، در این احکام فرق نمی کند که مضاف متشابه الأطراف یا متخالف الأطراف باشد. اما اضافه متشابه الأطراف و متخالف الأطراف را اکنون بیان می کند که:

«(اختلف المضاف أو تشاكلا) أي من الإضافة ما هي مختلفة الأطراف كالأبوة و البنوة و العلیة و المعلولیة. و منها: ما هي متشابهة الأطراف، كالأخوة و الأخوة و القرب و القرب» این که گفتیم: متضایفان تکافیء دارند فعلاً و قوتاً، یا انعکاس در آنها هست، در این احکام فرق نمی کند که مضاف مختلفة الأطراف باشد و دو طرف مضاف مختلف باشد، مثل ابوت و بنوت یا علیت و معلولیت، یا مضاف متشابهة الأطراف باشد و طرفین آن مشابه باشند، پس متضایفان یا متشابه الأطراف هستند، یا متخالف الأطراف.

اضافه دو طرف بیشتر ندارد، اما ایشان گفته است: «الأطراف»، صیغه جمع آورده است؛ در فارسی و خیلی از زبانها تنبیه و جمع یکی است، اما عربها هم گاهی از اوقات برای دو فرد هم صیغه جمع می آورند، چنان که در منطق هم گاه اینچنین است.

گستره مقوله اضافه

«(و يعرض) المضاف (الجميع) أي جميع الأشياء فلا شيء خالياً عن إضافة بل إضافات و لا أقل من علیة أو معلولیة، و من مخالفة أو مماثلة أو مقابلة» مقوله اضافه عارض بر همه موجودات می شود، حتی شامل خداوند هم می شود،

پس هیچ چیزی خالی از مقوله اضافه نیست، بلکه هر چیزی اضافاتی در آن هست، و حد اقلش اضافه علیت و معلولیت، و اضافه مخالفت یا مماثلت یا مقابله است، و این که بگوییم: این چیز مخالف با آن چیز است، یعنی آن هم مخالف این است، یا مماثله، یا مقابله، این مقابل آن است، آن مقابل این است، این صفات، تساوی، تماثل، تجانس، این ها همه مقوله اضافه است؛ بنابراین، هیچ چیز خالی از این ها نیست.

«(حَتَّى الْأَوَّلَى) تعالی شأنه، إذ له صفات إضافية كالخالقية و المبدئية و الرازقية و أمثالها، أي هذه المفاهيم العنوانية»

پس هیچ چیز از مضاف خالی نیست، حتی خداوند که اول موجود از موجودات است؛ برای این که ذات باری تعالی هم یک سری صفات اضافیه مقولی را که همان اضافه مکرره است دارا می باشد، مثل خالقیت در مقابل مخلوقیت، مبدأیت در مقابل ذی المبدأیت، رازقیت در مقابل مرزوقیت، و مانند این طور صفات، همه این مفاهیم از مقوله اضافه است.

«و إِلَّا فإضافة تعالی إشراقية. نحمده علی صفاته و نسبح بأسمائه»

وگرنه، قطع نظر از این مفاهیم که امور ذهنی هستند، و نظر به عالم خارج، اضافه حق تعالی به موجودات اضافه اشراقیه است، که همان وجود منبسط و جلوه عام حق تعالی است، آن اضافه از مقولات نیست، صحبت ما بر سر اضافه مقولی است که یک ماهیت انتزاعی است، و اضافه اشراقیه که یک امر حقیقی و عین ایجاد و وجود است از مقولات نیست.

در آخر می گوید: ما خدا را ستایش می کنیم بر صفاتی که دارد، و تسبیح می کنیم خدا را به اسمائش.

فرق حمد و تسبیح

فرق حمد و تسبیح به این است که: «تسبیح» تنزیه حق تعالی از نقائص است،

و اشاره به صفات سلبيه است. خداوند متعال يك دسته صفات ثبوتيه دارد، يك دسته صفات سلبيه، به صفات ثبوتيه او صفات كمال يا صفات جمال هم مي گويند، مثل «عالم» و «قادر» و «حي» و «مرید»، اين ها صفات كمال يا جمال است.

«حمد» معنایش ستایش کردن است، و ستایش در مقابل کمالات است، بنابراین حمد خدا به این است که صفات کمالش را ذکر و اظهار کنیم.

«تسبیح» یعنی منزّه کردن خدا از نقایص، تسبیح همان صفات سلبيه و جلال است، مثل این که می گوییم: خدا جسم نیست، مرگب نیست، محتاج نیست، فقیر نیست.

پس حمد، اشاره به صفات ثبوتيه است؛ برای این که معنای حمد این است که خداوند تعالی را ستایش کنیم به کمالاتی که دارد، و تسبیح، اشاره به صفات سلبيه است که خدا را منزّه کنیم از نقایص؛ و لذا در ذکر رکوع و سجود می گوییم: «سبحان ربّي العظیم و بحمده» یا «سبحان ربّي الأعلی و بحمده»، که اول خدا را منزّه از نقایص می کنیم، بعد با «و بحمده» او را ستایش می کنیم، یعنی تسبیح او همراه با حمد او است، جلال او همراه با کمال او می باشد؛ منتها تسبیح به حسب رتبه مقدم بر حمد است؛ چون اول باید نقایص را بر طرف کرد، بعد کمالات را بیان کرد، چنان که اگر انسان بخواهد نفسش را تکمیل کند، اول باید خودش را از صفات زشت تخلیه کند، بعد خودش را به صفات جمال آراسته نماید، لذا تسبیح را اول ذکر می کنیم، حمد را بعد، ولی مرحوم حاجی این جا به عکس کرده است، نظم و ترتیب منطقی و طبیعی اش این است که بگوید: «نسیح الله تعالی بأسمائه و نحمده علی صفاته». در هر صورت «نسیح بأسمائه»، یعنی آن اسمائی که دلالت بر تنزیه خدا می کند.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

المقصد الثالث

في الإلهيات بالمعنى الأخصّ

و فيه فرائد:

الفريدة الأولى: في أحكام ذات الواجب بهر برهانه

الفريدة الثانية: في أحكام صفاته علت آياته

﴿ درس صد و بیستم ﴾

غررٌ في إثباته تعالى

ما ذاته بذاته لذاته موجود الحقّ العلي صفاته
إذا الوجود كان واجباً فهو و مع الإمكان قد استلزمه
و قس عليه كلّ ما ليس امتنع بلا تجسّم على الكون وقع
ثمّ ارجعن و وحدّتها جمعا في الذات فالتكثير في ما انتزعا
ثمّ الطبيعي طريق الحركة يأخذ للحقّ سبيلا سلكه
من في حدوث العالم قد انتهج فإنّه عن منهج الصدق خرج

غررٌ في إثباته تعالى

و أمّا إثبات صفاته هنا فهو استطرادي، و لَمّا كان مطلب ما الشارحة مقدّمًا على مطلب هل البسيطة، قلنا: (ما ذاته بذاته لذاته).
قولهم: بذاته و لذاته، كالظرف و المجرور، إذا افترقا اجتماعا و إذا اجتمعا افترقا، فالمراد بالأوّل: نفي الحيثية التقييدية، كما في موجودة الماهية الإمكانية، و بالثاني: نفي الحيثية التعليلية، كما في موجودة الوجودات الخاصّة الإمكانية،

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

بحث از امور عامّه و جواهر و اعراض به پایان رسید، از این جا بحث در الهیات به معنای اخصّ می‌باشد.

چنان‌که در آغاز کتاب اشاره شد، فلسفه یا نظری است یا عملی، فلسفه نظری هم یا فلسفه الهی یا ریاضی و یا طبیعی است، فلسفه الهی نیز یا الهیات به معنای اعمّ است و یا الهیات به معنای اخصّ، الهیات به معنای اعمّ به حسب رتبه قبل از همه است؛ برای این‌که موضوع آن اصل حقیقت هستی است، هستی مطلق بدون هیچ قید؛ و موضوع الهیات به معنای اخصّ هستی مقید است، یعنی هستی که واجب الوجود است.

به عبارتی دیگر: در الهیات به معنای اعمّ اصل هستی موضوع قرار گرفته و از احکام آن بحث می‌کنند و می‌گویند: هستی یا واجب است یا ممکن، یا علت است یا معلول، یا قدیم است یا حادث؛ پس آن چیزی که موضوع فلسفه اولی و الهیات به معنای اعمّ است اصل حقیقت هستی است، ولی در الهیات بالمعنی الأخصّ اصل هستی بعد از آن که تعین و جویی پیدا کرده است موضوع می‌شود، یعنی یک قسم از موجودات که واجب باشد موضوع الهیات بالمعنی الأخصّ می‌شود؛ بنابراین، الهیات بالمعنی الأخصّ بخشی از الهیات بالمعنی الأعمّ است.

در هر صورت، مقصد سوّم در الهیات به معنای اخصّ است، و این مقصد حاوی سه فریده است: فریده اوّل درباره احکام ذات خداوند تبارک و تعالی است،

فریده دَوم درباره صفات او، و فریده سَوم درباره افعال حق تعالی است؛ و هر کدام از این فرائد شامل چند غرر است، و اولین غرر از فریده اول در اثبات واجب الوجود است، در این غرر، بحث از اثبات حق تعالی اصل است، اما بحث از اثبات صفات او در فریده اولی بحثی تبعی و استطرادی و به طور پیش آمد و زائد بر هدف و مقصود است.

معنای «واجب الوجود بالذات» (خدا)

مرحوم حاجی می فرماید: چون مطلب مای شارحه که سؤال از چیستی است مقدم بر مطلب هل بسیطه است که سؤال از اصل وجود شیء است ما نیز قبل از این که به اصل اثبات واجب الوجود تعالی و هل بسیطه آن پردازیم به مای شارحه و چیستی مفهوم و معنای واجب الوجود می پردازیم؛ لذا می گوید: واجب الوجود و خدا عبارت است از:

ما ذاته بذاته لذاته موجود الحقّ العلی صفاته

آن چیزی که هم بذاته و هم لذاته موجود است عبارت است از حق تعالی که همان واجب الوجود است.

مرحوم حاجی در این جا کلمه «بذاته» و «لذاته» را تشبیه می کند به ظرف و جار و مجرور و می گوید: هر جا که یک کدام ذکر شود هر دو مراد است، اما اگر هر دو را با هم ذکر کردیم مراد از هر کدام معنای خاصی است، نظیر ظرف و جار و مجرور که در علم نحو اگر گفتند: ظرف، مراد ظرف و جار و مجرور با هم است، و اگر گفتند: جار و مجرور، باز هم مراد ظرف و جار و مجرور با هم است، اما اگر گفتند: ظرف و جار و مجرور، یعنی آن دو را با هم ذکر کردند، در این صورت، ظرف معنای ظرف را می دهد، جار و مجرور هم معنای جار و مجرور را می دهد؛ و لذا گفته اند: «إذا اجتماعاً»

افتراقاً و إذا افتراقاً اجتماعاً»، حالا این جا هم چون «بذاته» و «لذاته» هر دو ذکر شده‌اند هر کدام معنای خاص خود را دارند.

حیثیت تقییدی و تعلیلی

اشیا از جهت این که وجود، ذاتی یا عرضی آن‌ها است سه قسم‌اند:

یک قسم مثل ماهیات هستند، مانند: انسان، شجر، حجر، که نسبت به وجود و عدم لا بشرط می‌باشند و قهراً به خودی خود هیچ وقت موجود نمی‌شوند، مگر این که وجود به آن‌ها ضمیمه شود، پس ماهیت چیزی است که به قید وجود و به انضمام وجود، و به اصطلاح، به حیثیت تقییدی وجود، موجود است. پس خود وجود که به ماهیت ضمیمه شده است موجود بالذات است، اما ماهیت، موجود بالعرض است.

پس ماهیت در تحقق و موجود بودن خودش، حیثیت تقییدی دارد، اما وجودات حیثیت تقییدی ندارند، یعنی وقتی می‌گوییم: وجود موجود است، به این معنا نیست که یک وجود دیگر به وجود ضمیمه شده و وجود به واسطه آن وجود دیگر موجود شده است، بلکه خود وجود موجود است بدون این که احتیاج به وجود دیگر داشته باشد و حیثیت تقییدی وجود دیگری در کار باشد، البته اگر وجود، وجودی باشد که معلول باشد هر چند حیثیت تقییدی ندارد، اما حیثیت تعلیلی دارد؛ برای این که علت دارد، و خداوند علت همه موجودات و وجودات است، پس ماهیات در موجود بودن خود حیثیت تقییدی دارند، و وجودات امکانی محدود، در موجود بودن خود، حیثیت تقییدی ندارند، اما حیثیت تعلیلی دارند، یعنی علت دارند. پس آن «موجود» که بر وجود حمل می‌کنیم با آن «موجود» که بر ماهیت حمل می‌کنیم از زمین تا آسمان فرق می‌کند؛ برای این که وقتی «موجود» را بر وجود حمل می‌کنیم و می‌گوییم: الوجود

موجود، یعنی این‌که وجود خودش وجود است، ولی وقتی آن را بر ماهیت حمل کرده و می‌گوییم: الإنسان موجود، یعنی این‌که وجود عارض بر ماهیت شده است، این‌که وجود عارض آن شده است را می‌گویند: احتیاج به حیثیت تقییدی دارد، یعنی ماهیت یک چیز جدایی است که وجود را به آن ضمیمه می‌کنیم، اما وجودی که معلول بوده و محدود است، مثل هستی من و شما هرچند نیاز به حیثیت تعلیلی دارد، اما حیثیت تقییدی ندارد.

اما هستی مطلق و نامتناهی در موجود بودن خود نه حیثیت تقییدی دارد، نه حیثیت تعلیلی؛ چون نه ماهیت است که در تحقق و موجود بودن خود حیثیت تقییدی داشته باشد، و نه وجود محدود و معلول است که حیثیت تعلیلی داشته باشد؛ به چنین وجودی «واجب الوجود بالذات» و «خدا» می‌گویند. بنابراین، واجب الوجود بالذات و خدا چیزی است که بذاته موجود است، یعنی حیثیت تقییدی نمی‌خواهد، مثل ماهیت نیست، و هم لذاته موجود است، یعنی علت نمی‌خواهد، خودش به خودی خود موجود است. این یک بیان برای دو قید «بذاته» و «لذاته» است.

توضیح متن:

«المقصد الثالث: في الإلهيات بالمعنى الأخص، و فيه فرائد»

مقصد سوم درباره الهیات به معنای اخص است، و در آن چندین فریده است.

«الفريدة الأولى: في أحكام ذات الواجب بهر برهانه»

فریده اول در احکام خود واجب الوجود است، که برهان بر وجود آن غالب و

قوی است.

«غرر في إثباته تعالى»

این غرر درباره اثبات واجب الوجود، خداوند متعال است.

«و أمّا إثبات صفاته هنا فهو استطرادي»

و اما بحث از صفات خداوند در فریده اوّل به تبع بحث درباره ذات او و زائد بر مقصود اوّلی است.

«و لما كان مطلب ما الشارحة مقدّمًا على مطلب هل البسيطة، قلنا: (ما ذاته بذاته

لذاته)»

و چون سؤال از مطلب مای شارحه مقدّم بر مطلب هل بسیطه است ما هم در شعرمان اوّل در پاسخ به مای شارحه «واجب الوجود» گفتیم: «ما ذاته بذاته لذاته». «قولهم: بذاته و لذاته^(۱) كالظرف و المجرور، إذا افترقا اجتماعا و إذا اجتماعا افترقا» این کلام حکما که گفته‌اند: «بذاته و لذاته»، مانند ظرف و مجرور است که هرگاه جدای از هم ذکر شوند از هر یک کدام هر دو مراد است، و هرگاه با هم ذکر شوند هر کدام معنای خاص خود را دارند.

«فالمراد بالأوّل: نفي الحثية التقييدية، كما في موجودة الماهية الإمكانية»

پس مراد از اوّلی، یعنی «بذاته» نفی حیثیت تقييدیه از واجب الوجود است، چنان‌که ماهیت اگر بخواهد موجود بشود حیثیت تقييدیه می‌خواهد، یعنی باید وجود به آن انضمام پیدا کرده و مقید و به شرط وجود باشد. اما واجب الوجود حقیقت هستی است که وجود لازم ندارد و موجود بودنش موقوف و محتاج به انضمام وجود دیگری نیست و حیثیت تقييدیه ندارد، بلکه خود او وجود است.

«و بالثاني نفي الحثية التعليلية، كما في موجودة الوجودات الخاصة الإمكانية»

و مراد از دوّمی، یعنی «لذاته» نفی حیثیت تعلیلیه از واجب الوجود است، یعنی

۱- و هذا بخلاف الوجود الإمكانی، فإنّه موجود لغيره لا لذاته، لأنّه شأن من شؤون الوجود الواجبي و ملك و مملوك طلق له سبحانه، كما قال عزّ من قائل من لسان وجود الممكن: «إنا لله و إنا إليه راجعون»، فالوجود الإمكانی لا نفسیه له إلا عدم النفسية، و لا هو إلا هو جلّ جلاله. (اسدی)

واجب الوجود در موجود بودن خود علت نمی خواهد، حیثیت تعلیلیه داشتن در مثل وجودات خاصه امکانی است، یعنی این وجودات هستند که در تحقق و موجود بودن خود علت می خواهند، اما ذات باری تعالی در موجود بودنش هیچ کدام از این دو حیثیت را نمی خواهد.

این یک احتمال درباره «بذاته و لذاته»، یک احتمال دیگری هم مرحوم حاجی برای آن ذکر می کنند که إن شاء الله آن را در جلسه بعد می گوئیم.

و صلّی الله علی محمد و آله الطاهرين

﴿ درس صد و بیست و یکم ﴾

أو المراد بـ«أحدهما» نفي الواسطة في العروض، كما في وساطة الوجود الخاص في تحقّق الماهية و بالآخر نفي الواسطة في الثبوت كما في وساطة وجود الحقّ لتحقّق الوجود الخاصّ الإمكانى.

و الواسطة في العروض أن تكون منشأً لتّصاف ذي الواسطة بشيء، و لكن بالعرض، كوساطة حركة السفينة لحركة جالسها. و الواسطة في الثبوت أن يكون منشأً للتّصاف بشيء بالذات، و هي قسمان: أحدهما: أن يكون نفسه متّصفاً به كالنار الواسطة لحرارة الماء، و ثانيهما: أن لا يكون كالشمس الواسطة لها أو لاسوداد وجه القصار و ابيضاض الثوب (موجود) و مستحقّ لحمل مفهومه هو (الحقّ العليّ صفاته) - من قبيل إضافة الصفة إلى معمولها، كالحسن وجهه، لأنّ الرّويّ في المصراع الأوّل على الكسر.

(إذا) شرطية (الوجود)، المراد به حقيقة الوجود الذي ثبت أصلته، و أنّ به حقيقة كلّ ذي حقيقة (كان واجباً فهو) المراد (و مع الإمكان)، بمعنى الفقر و التعلّق بالغير، لا بمعنى سلب ضرورة الوجود و العدم، لأنّ ثبوت الوجود لنفسه ضروري، و لا بمعنى تساوي نسبتي الوجود و العدم، لأنّ نسبة الشيء

إلى نفسه ليست كنسبة نقيضه إليه، لأنّ الأولى مكيفة بالوجوب، و الثانية بالامتناع، (قد استلزمه) على سبيل الخلف، لأنّ تلك الحقيقة لا ثاني لها، حتّى تتعلّق به و تفتقر إليه، بل كلّ ما فرضته ثانياً لها فهو هي، لا غيرها، و العدم و الماهية حالهما معلومة، أو على سبيل الاستقامة، بأن يكون المراد بالوجود مرتبة من تلك الحقيقة، فإذا كان هذه المرتبة مفتقرة إلى الغير استلزم الغنى بالذات دفعاً للدور و التسلسل، و الأوّل أوثق و أشرف و أخصر.

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين

موضوع بحث ما واجب الوجود است؛ گفتیم: باید اول جواب مای شارحه آن را بدهیم بعد جواب هل بسیطه آن را. مرحوم حاجی فرمودند: چیزی که هم بذاته و هم لذاته موجود باشد، یعنی در تحقق خود حیثیت تقییدی و حیثیت تعلیلی نداشته باشد، این واجب الوجود است. ایشان در بیان و شرح «بذاته و لذاته» دو بیان دارد، یک بیان، نفی حیثیت تقییدی و تعلیلی است که در جلسه قبل خواندیم و گفتیم: ماهیات حیثیت تقییدی دارند، یعنی وقتی می‌گوییم: انسان موجود است، شجر موجود است، کتاب موجود است، وجود به ماهیات ضمیمه می‌شود تا موجود شود، اما خود آن وجودی که به ماهیت ضمیمه شده است موجود بالذات است، ماهیت است که موجود بالعرض است؛ پس ماهیت حیثیت تقییدی دارد، اما وجودات خاصه امکانی که معلولند حیثیت تقییدی ندارد، یعنی وقتی می‌گوییم: وجود موجود است، به این معنی نیست که وجود در موجود بودن خود محتاج به یک وجود دیگر باشد، بلکه وجود خودش موجود است، البته وجود امکانی حیثیت تعلیلی و علت دارد.

آن چیزی که نه حیثیت تقییدی دارد، نه حیثیت تعلیلی، خداوند تبارک و تعالی و واجب الوجود است؛ پس خدا و واجب الوجود موجود بذاته و لذاته است، یعنی مثل ماهیات نیست که حیثیت تقییدی داشته باشد، مثل وجودات خاصه امکانی هم نیست که حیثیت تعلیلی داشته باشد. این یک بیان برای «بذاته» و «لذاته» بود که گذشت.

واسطه در عروض و واسطه در ثبوت

بیان دیگر «بذاته» و «لذاته» که باز تقریباً همان بیان اول است این است که می‌گوییم: ماهیات موجود بالعرض هستند و در موجود بودن خود واسطه در عروض دارند، یعنی درحقیقت، موجود بودن آنها دروغی و مجازی است، خود وجود آنها موجود حقیقی است، مثلاً وجود انسان موجود بالذات است، ولی ماهیت انسان به تبع وجودش و بالعرض وجود دارد؛ پس ماهیت در موجودیت و صدق عنوان «موجود» بر آن، واسطه در عروض دارد، یعنی حکم «موجود بودن» حقیقتاً برای خود وجود است که واسطه است، اما این حکم برای ماهیت به تبع است، خود وجود، موجود است، ولی ماهیت مجازاً و به تبع وجود موجود است، اما وجودات خاصه امکانی واسطه در عروض ندارند، این‌ها واقعاً موجود هستند، هرچند حیثیت تعلیلی دارند، و به عبارتی دیگر واسطه در ثبوت دارند، یعنی خدا باید این وجودها را ایجاد و اعطاء کند تا موجود بشوند.

پس ما یک واسطه در عروض داریم و یک واسطه در ثبوت، ماهیات در موجودیت خود واسطه در عروض دارند، یعنی وجود آنها موجود است، ولی ماهیت‌ها به تبع وجودشان موجود هستند، اما وجودات خاصه امکانی واقعاً موجود هستند اما علت دارند، واسطه در ثبوت دارند یعنی خدا واسطه در ثبوت آنها است، ولی خداوند تبارک و تعالی نه واسطه در عروض دارد، نه واسطه در ثبوت، برای این‌که کسی او را موجود نکرده است، خود او موجود است؛ پس خدا واجب الوجود، بذاته یعنی بدون واسطه در عروض، و لذاته یعنی بدون واسطه در ثبوت موجود است.^(۱)

۱- خلاصه: مراد از وجوب بالذات و ضرورت ازلی این است که: شیء در تحقق خود حیثیت

بعد مرحوم حاجی یک حرفی این جا می زند، می گوید: واسطه بالعرض را می خواهم برای شما روشن کنم؛ ولذا مثال به حرکت کشتی می زند، می گوید: واسطه در عروض مثل این است که کشتی واقعاً و حقیقتاً حرکت می کند، و آدم درون آن خوابیده است و حرکت ندارد، اما همان آدم بالعرض حرکت دارد؛ بنابراین، حرکت حقیقی کشتی واسطه در عروض برای حرکت انسان است و انسان بالعرض و مجازاً حرکت دارد و گرنه انسان واقعاً حرکت ندارد، بلکه خوابیده است. این مثال واسطه در عروض است. اما واسطه در ثبوت در موردی است که حکم واقعاً و حقیقتاً ثابت است، اما علت دارد، مثل وجودات امکانی که واقعاً وجود دارند اما خداوند علت آنها است.

توضیح متن:

«أو المراد به «أحدهما» نفي الواسطة في العروض، كما في وساطة الوجود الخاصّ في تحقّق الماهية»

یا مراد از یکی از آن دو، که «بذاته» باشد، نفی واسطه در عروض است، چنان که در واسطه بودن وجود خاص در تحقّق ماهیت چنین است؛ ماهیت را که می گوئیم: محقّق و موجود است، بالعرض و المجاز است؛ چون به واسطه وجود، موجود می شود، یعنی وجود، موجود بالذات است، ماهیت موجود بالعرض است.

«و بالآخر نفي الواسطة في الثبوت كما في وساطة وجود الحقّ لتحقّق الوجود الخاصّ

الإمكاني»

تقییدی و تعلیلی نداشته باشد؛ و به عبارتی دیگر، واسطه در عروض و ثبوت نداشته باشد. در فارسی لفظ «خدا» هم که مخفّف «خودآی» است به همین معناست، «خودآی» موجودی است خود آمد که به خودی خود موجود است و با حیثیت تقییدی و تعلیلی یا واسطه در عروض و ثبوت تحقّق نیافته است. (اسدی)

و مراد از دیگری، که «لذاته» باشد، نفی واسطه در ثبوت است، چنان‌که وجود حق تعالی واسطه برای تحقق وجودات خاصه امکانی است؛ چون وجود خاص امکانی حقیقتاً موجود است، یعنی مثل ماهیت موجود بالعرض و المجاز نیست، اما علت دارد، پس واسطه در ثبوت دارد، یعنی علت آن به طور مستقیم سبب ثبوت و وجود آن می‌شود.

اما خدا نه واسطه در عروض دارد، و نه واسطه در ثبوت، به عبارت و بیانی دیگر: نه حیثیت تقییدی دارد و نه حیثیت تعلیلی، خود او حقیقتاً وجود دارد و چیزی هم او را ایجاد نکرده است.

«و الواسطة في العروض أن تكون منشأً لا تصاف ذي الواسطة بشيء، و لكن بالعرض، كوساطة حركة السفينة لحركة جالسها»

در این جا می‌خواهد واسطه در عروض را معنا کند، می‌گوید: واسطه در عروض (که در مورد بحث ما همان وجود خاص است) آن است که واسطه، منشأ تصاف ذی الواسطه (که این جا همان ماهیت است) به صفتی (که این جا وجود خاص است) بشود، لکن تصاف مجازی و بالعرض نه حقیقی، مانند واسطه شدن حرکت کشتی برای حرکت سرنشین آن.

پس واسطه در عروض که وجود است سبب می‌شود که آن ذی الواسطه که ماهیت است بالعرض متصف به وجود بشود.

«و الواسطة في الثبوت أن يكون منشأً لا تصاف بشيء بالذات و هي قسمان»
و واسطه در ثبوت این است که واسطه، منشأ تصاف ذی الواسطه به صفتی شود بالذات و حقیقتاً، نه بالعرض و المجاز، و این دو قسم است:

«أحدهما: أن يكون نفسه متصفاً به كالنار الواسطة لحرارة الماء»

یک قسم از آن دو قسم این است که خود آن واسطه هم متصف به آن صفت باشد،

مثل آتشی که واسطه است برای این که آب حرارت پیدا کند، خود آتش هم که واسطه است حرارت دارد.

«و ثانيهما: أن لا يكون، كالشمس الواسطة لها أو لاسوداد وجه القصار و ابيضاض الثوب»

و اما قسم دوم از آن دو قسم این است که: واسطه، آن صفت را نداشته باشد، مثل خورشید که واسطه است برای حرارت، یا واسطه است برای سیاه شدن روی شخص رخت شوی که در اثر تابش آفتاب سیاه می شود و یا واسطه است برای سفید شدن جامه که در اثر آفتاب سفید می شود، اما خود خورشید حرارت و سیاهی و سفیدی ندارد. البته این که مرحوم حاجی می گوید: خورشید حرارت می دهد، اما خودش حرارت ندارد، این درست نیست و بر اساس علم جدید خلاف آن ثابت شده است، بله طبق هیئت قدیم که قائل به عدم امکان کون و فساد در اجرام و اجسام آسمانی بوده است مثال موجهی به نظر می آید، البته در هر صورت مثال های دیگر درست است، خورشید رنگ آدم را سیاه می کند، اما خود خورشید سیاه نیست.

«(موجود) و مستحقّ لحمل مفهومه هو (الحقّ العلیّ صفاته)»

«موجود» خبر است برای صله «ما»، و «ما» و صله آن مبتداست و خبرش «الحقّ العلیّ صفاته» می باشد، و حاصل شعر این است که: آن چیزی که بذاته و لذاته موجود است و شایسته حمل مفهوم «موجود» است او حق تعالی است که صفات او عالی است.

«من قبیل إضافة الصفة إلى معمولها، كالحسن وجهه، لأنّ الروي في المصراع الأوّل علی الكسر»

چرا «صفاته» را مکسور می خوانیم با این که فاعل «العلی» است و باید مرفوع باشد؟ می گوید: چون در مصرع اوّل «بذاته لذاته»، مکسور بود، آن وقت این را هم

باید «صفاته» بخوانیم تا وزن شعر درست شود، و این از قبیل اضافهٔ صفت به معمول صفت است، مانند: حَسَنٌ وَجْهٌ، که حسن که صفت است اضافه به وجه شده است، در این جا هم «العلی» اضافه به «صفاته» شده است؛ برای این که آخر مصراع اول مکسور است.

برهان صدقین بر اثبات واجب الوجود

تا این جا ما شارحه «واجب الوجود» را بیان کردیم، یعنی واجب الوجود را تعریف کردیم، و گفتیم: واجب الوجود آن است که ذات او هم بذاته و هم لذاته موجود است.

حالا می خواهیم ببینیم: آیا چنین چیزی که اسم آن «واجب الوجود» است واقعاً و در خارج وجود دارد؟ یعنی می خواهیم دربارهٔ هل بسیطه آن بحث کرده و بر آن برهان اقامه کنیم.

اگر فراموش نکرده باشید ما یک بحثی در باب وجود داشتیم که آیا وجود حقیقت واحده است، یا حقایق متباینه است؟ حکمای پهلوی می گفتند: وجود حقیقت واحده است، منتها دارای مراتب تشکیکی است؛ لذا یک مفهوم از آن مراتب، قابل انتزاع است، وجود خدا را می گوئیم: وجود، وجود انسان را هم می گوئیم: وجود، وجود طبیعت را هم می گوئیم، وجود، وجود هیولا را هم می گوئیم: وجود؛ پس چون یک مفهوم از همهٔ آن ها انتزاع می شود، این مفهوم واحد حکایت از حقیقت واحده می کند، پس وجود یک حقیقت است، عرفا هم که قائل به وحدت شخصی وجوداند می گویند: وجود حقیقت واحد شخصی است اما دارای مظاهر مختلف است. در مقابل این ها حکمای مشائی هستند که می گویند: وجود، حقایق متباینه است؛ که به آن ها اشکال می شد که: چگونه مفهوم واحد از حقایق متباینه انتزاع می شود؟ این

بحث‌ها را سابق کرده‌ایم، حالا بنابراین که حقیقت وجود، حقیقت واحده می‌باشد بحث می‌کنیم.

این مطلب را هم جلوتر گفتیم که: ما سه مفهوم داریم: وجود، ماهیت، عدم؛ عدم چیزی نیست، پوچ است، ماهیت هم بنابر اصالت وجود یک امر اعتباری است که از حدّ وجود محدود انتزاع می‌شود، یعنی ماهیات، حدود وجودهای محدوداند، واقعیت ندارند، به تبع وجود موجود هستند؛ پس در عالم خارج، تنها وجود باقی می‌ماند. حالا که می‌خواهیم واجب الوجود و خدا را اثبات کنیم، می‌گوییم: این وجودی که هست و واقعیت عینی دارد، یک وقت آن را یک پارچه می‌بینیم، یک وقت آن را مرتبه مرتبه ملاحظه می‌کنیم؛ و بر این پایه، برهان بر اثبات واجب الوجود را به دوگونه می‌توان تقریر و بیان کرد:

بیان اول مبنی بر این است که حقیقت وجود را یک پارچه ملاحظه کنیم، حالا این حقیقت هستی دو حالت می‌تواند داشته باشد: یا واجب است، یعنی موجود بذاته و لذاته است؛ پس در این فرض، مطلوب که وجود واجب الوجود باشد ثابت می‌شود. یا این حقیقت هستی ممکن است، یعنی نیاز به علت دارد. امکان این‌جا غیر از امکان ماهوی است که در باب ماهیات است، ماهیت را که می‌گویند: ممکن است، یعنی «ممکن الوجود و العدم» است و نسبت آن به وجود و عدم لا بشرط است؛ و لذا ماهیت می‌شود وجود داشته باشد، می‌شود معدوم باشد، اما بنابر اصالت وجود، امکان، مربوط به وجود می‌شود و معنای دیگری پیدا می‌کند؛ زیرا بنابر این مبنا خود وجود محدود و معلول، ممکن است، و خود هستی نمی‌شود لا بشرط از وجود و عدم باشد؛ برای این‌که هستی، هستی است بالضروره و عدم است بالامتناع؛ پس نسبت وجود به خودش به نحو ضرورت و وجوب است و نسبت وجود به عدم به نحو امتناع است و وجود نمی‌تواند نسبت به وجود و عدم لا بشرط و ممکن به نحو امکان

ماهوی و ذاتی باشد؛ بنابراین، این جا حقیقت هستی اگر ممکن باشد امکانش امکان ماهوی و ذاتی نیست، که لایشرط از وجود و عدم باشد، بلکه امکان فقری است، یعنی وجود رابط است که عین حاجت و وابستگی به علت است.

پس خلاصه: این حقیقت هستی که یک کاسه و یک پارچه ملاحظه شده است یا واجب است، یا ممکن به نحو امکان فقری است، در این صورت دوم وجود فقیر است و نیاز به یک علت دارد، اما ما دنبال علت آن می‌گردیم می‌بینیم که چیزی نداریم که علت این هستی یک کاسه و یک پارچه باشد، برای این که ما بنا بر فرض، همه وجود را یک کاسه در نظر گرفتیم، خوب، ماهیت و عدم که نمی‌شود علت آن باشد، هستی دیگری هم غیر از حقیقت هستی یک کاسه و یک پارچه نداریم، پس اگر حقیقت هستی یک کاسه ممکن و محتاج به غیر باشد باید یک چیزی وجود داشته باشد تا این حقیقت، وابسته به آن غیر باشد، در حالی که فرض این است که چیزی وجود ندارد، پس خود حقیقت هستی یک کاسه، واجب و بی‌نیاز از غیر می‌شود؛ بنابراین از فرض ممکن بودن حقیقت هستی یک کاسه، واجب بودن آن لازم می‌آید، و این خلاف فرض است؛ و از این رو این بیان اول به نحو قیاس خلف است.

بیان دوم مبنی بر این است که وجود را یک کاسه ملاحظه نکنیم، بلکه وجودات را تکه تکه کنیم و مراتب آن را در نظر بگیریم و دست بگذاریم روی یک مرتبه از وجود و بگوییم: این مرتبه از وجود یا واجب است، در این صورت، مطلوب ثابت می‌شود، یا این مرتبه ممکن به نحو امکان فقری است، در این صورت، محتاج به یک وجود دیگری است که به آن وابسته باشد؛ بعد می‌آییم سراغ آن وجود دیگر، و آن نیز یا واجب است، در این صورت، مطلوب ثابت می‌شود، و یا ممکن و فقیر است، که در این صورت باز محتاج به یک وجود دیگر است، که بالأخره اگر به واجب الوجود منتهی نشود یا دور لازم می‌آید یا تسلسل، و چنان که قبلاً گفتیم هر دو محال است؛

پس این رشته باید آخر کار به واجب الوجود برسد، و بنابراین، مطلوب که وجود واجب الوجود باشد ثابت می شود.

مرحوم حاجی می گوید: آن بیان اول محکم تر و شریف تر و مختصرتر است. اما محکم تر است؛ برای این که: در آن از طریق خلف استدلال شده و طبعاً تمسک به لازم آمدن دور و تسلسل و استحاله آن نشده است و قهراً اشکالاتی که متوجه ادله بطلان تسلسل شده است متوجه آن نیست.

اما مختصرتر است؛ برای این که: در آن تمسک به مرتبه وجود نشده تا محتاج به اثبات تشکیک در وجود و ذو مراتب بودن آن باشد.

اما شریف تر است؛ برای این که: در آن، حقیقت هستی به طور یک کاسه ملاحظه شده است، نه مرتبه ای از هستی، و حقیقت هستی به طور یک کاسه، محدود و مرکب از وجود و عدم نیست؛ به خلاف مرتبه هستی که محدود و مرکب از وجود و عدم است.

اشکال

در بیان اول، تنها یک اشکال لازم می آید، و آن این که: تمام نظام وجود واجب الوجود باشد، و درحقیقت ممکنى نداشته باشیم. من به آقای خمینی علیه السلام گفتم: این برهان دلیل می شود بر این که پس ما غیر از واجب الوجود نداریم، طبق نقل آقای بروجردی علیه السلام یک طلبه هم در اصفهان گفته بود: بر این اساس من الآن یک تکه خدا هستم؛ برای این که حقیقت هستی یکی است، آن هم که واجب الوجود است، پس من یک تکه از خدا هستم.

جواب اشکال

این اشکال را جواب می دهند به این که: حقیقت هستی همان ذات واجب الوجود

است، غیر او دیگر وجودی نیست، هرچه هست پرتو و جلوه وجود است، پرتو و جلوه هم که چیزی نیست. (۱)

۱- برهانی که مرحوم حاجی در این جا تقریر کرده است از برهین «إِنِّي» شبیه به برهین «لَمْ يَ» است که در آن از یکی از دو امر متلازم به امر دیگری برده می شود؛ چون وجود من حیث هو وجود، یا واجب است یا ممکن، پس وجوب و امکان از امور عامه و لوازم اولیه وجود من حیث هو وجود است، و در این جا هم از اصل وجود به وجوب وجود یا امکان آن، که مستلزم وجوب است رهسپار می شویم، به آن گونه که مرحوم حاجی بیان داشته است؛ اما این برهان با همان بیان اولی که مرحوم حاجی آن را اوثق و اشرف و اخصر دانسته است، خالی از تأمل نیست، زیرا آن وجود واحد صرف، که همان وجود واحد شخصی است و مرحوم حاجی تحقق آن را در خارج، مسلم دانسته است، و بر آن پایه گفته است: «إِن كَانَ وَاجِباً فَهُوَ، وَ مَعَ الإِمْكَانِ قَدْ اسْتَلْزَمَهُ»، تحققش در خارج، آغاز سخن و امری غیر بین و هنوز غیر مبین است.

و اما مفهوم عام بدیهی وجود، هر چند واحد است، ولی وحدت آن وحدت بالعموم و وحدت سنخی است، نه وحدت شخصی؛ و بنابراین، تقریر برهان بدان بیان، به گونه ای که خالی از تأمل و اشکال باشد، مبتنی بر قول به وحدت شخصی وجود است، و این قول کجا؟ و قول به وحدت سنخی و تشکیکی وجود که مرحوم حاجی آن را به عنوان مبنا در مباحث گذشته پذیرفته و بر آن پافشاری کرده است، کجا؟

در این جا ممکن است برهان بر مطلب را به گونه ای لطیف که فهم آن البته محتاج به تلطیف سر است تقریر نمود، به این بیان که: مراد از واجب الوجود بالذات، آن چیزی است که بذاته و لذاته موجود باشد، به همان بیانی که مرحوم حاجی مرقوم داشته است، و واجب الوجود به این معنا منحصر در وجود مطلق است، یعنی وجودی که حتی از قید اطلاق هم مطلق و عاری است، و به اصطلاح وجود لابلشرط مقسمی است؛ برای این که تنها چنین وجودی است که نمی توان در قبال آن چیز دیگری، به عنوان امر دوم که حیثیت تقییدی یا تعلیلی آن باشد فرض نمود؛ و این وجود مطلق، در خارج تحقق دارد؛ زیرا مفهوم وجود، مفهومی واحد و مشترک معنوی است، و این مفهوم بنابر اصالت وجود مابازاء عینی واحدی دارد؛ چون صرف الشیء تعدد و کثرت ندارد، و ماهیات و دیگر خصوصیات و حدود و تعینات وجود که اطوار و ممیزات آن بوده و احیاناً موجب پیدایش کثرت عرضی یا طولی وجود می باشند همگی اخص از وجود و به حسب رتبه متأخر از آن هستند، و طبعاً در اصل تحقق وجود و نیز در تشخیص و وحدت آن که مساوق با وجود است نقشی ندارند و قهراً به وحدت شخصی ذاتی آن هیچ خدشه ای وارد نمی سازند. بنابراین، مابازاء مفهوم وجود که مفهومی واحد است، در رتبه ای سابق بر اطوار و مراتب و مظاهر طولی و عرضی خودش، متحقق و متشخص است.

توضیح متن:

«(إذا) شرطیة (الوجود) المراد به حقيقة الوجود الذي ثبت أصلته و أن به حقيقة كل ذي حقيقة (كان واجباً فهو) المراد»

می‌گوید: این «إذا» شرطیه است. مراد از «وجود» نیز در این جا، حقیقت وجود است که سابقاً اصالت آن ثابت شد و گفتیم: وجود اصیل و ماهیت اعتباری است، و این که حقیقت هر چیزی که حقیقتی دارد وابسته به آن است. حال معنای شعر این

علاوه بر این ممکن است گفته شود: اساساً وجود امکانی هیچ تحقق ندارد، نه به طور وجود مستقل، و نه به طور وجود رابط؛ زیرا اگر تحقق داشته باشد حدوداً و بقاءً محتاج و وابسته به علت است، و علت محدثه و مبقیه آن یک چیز است، و علت شیء حدوداً و بقاءً فاقد آن شیء نیست، بلکه واجد خود آن شیء است؛ بنابراین، اساساً چیزی به عنوان وجود امکانی به هیچ وجه نمی‌تواند تحقق داشته باشد و فرض تحقق آن مستلزم عدم تحقق آن می‌باشد، پس آنچه متحقق است وجود مطلق است، و غیر او هرچه فرض شود همگی اطوار و تعینات آن و شکن‌هایی هستند که بر آن قرار گرفته‌اند؛ چنین وجودی همانند مقسم که در اقسام خود وجود و حضور دارد و مقید به هیچ یک از آن‌ها نیست در تمامی موجودات، وجود و حضور و ظهور دارد، پس همان‌طور که مثلاً کلمه، مقسم برای اسم، فعل، حرف است و در همه آن‌ها وجود دارد بدون این‌که مقید به یکی از آن‌ها باشد، چنان‌که می‌گوییم: اسم کلمه است، فعل کلمه است، حرف کلمه است، ولی کلمه فقط اسم یا فقط فعل یا فقط حرف نیست، همچنین وجود مطلق و لایشرط مقسمی در تمامی موجودات موجود و ظاهر است، بدون این‌که به یکی از آن‌ها مقید باشد، و هیچ موجودی هم از آن خالی و بی‌بهره نیست، چنان‌که در برخی از تعلیقات گذشته از امیرالاولیاء و صفوة الأنبياء علي مرتضى عليه السلام نقل شد که فرمود: «سبحانك ملئت كل شيء و بابت كل شيء فأنت الذي لا يفقدك شيء». (اثبات الوصية، مسعودی) و از سید الشهداء الشاهدین است که: «ألغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك، متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك» (دعای عرفه)؛ «هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن» «و الذي دل على ذاته بذاته»، «أ و لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد».

پس او است که به همه چیز علم حضوری شهودی دارد، و هر چیزی نیز به گنجایش خویش به او چنین علمی دارد، چنان‌که عطار گوید:

ای برون جان، درون جان تویی
هرچه گویم آن نئی، آن هم تویی
ولا يخفى أن تقرير البرهان و تحقّقه بهذا الوجه لا يمكن إلا لمن كان له قلب أو ألقى السمع و هو شهيد. (اسدی)

است که: اگر حقیقت وجود که آن را یک کاسه ملاحظه کرده‌ایم واجب باشد در این صورت، واجب الوجود که اثبات آن مقصود و مراد ما است ثابت شده است.

«(و مع الإمكان) بمعنى الفقر و التعلُّق بالغير، لا بمعنى سلب ضرورة الوجود و العدم، لأنَّ ثبوت الوجود لنفسه ضروري، و لا بمعنى تساوي نسبي الوجود و العدم، لأنَّ نسبة الشيء إلى نفسه ليست كنسبة نقيضه إليه، لأنَّ الأولى مكيفة بالوجوب، و الثانية بالامتناع (قد استلزمه)»

و اگر حقیقت وجود ممکن باشد و واجب نباشد، در این صورت، مستلزم واجب است. مرحوم حاجی می‌گوید: مراد از امکان وجود، فقر و تعلُّق وجود به غیر است، یعنی امکان فقری است نه امکان ذاتی که مربوط به ماهیات است، امکان ذاتی به معنای سلب ضرورت وجود و عدم است، و سلب ضرورت وجود از وجود معنا ندارد؛ چون ثبوت وجود برای خودش ضروری است.

همچنین امکان وجود به معنای تساوی نسبت آن به وجود و عدم نیست؛ چون نسبت شیء به خودش مثل نسبت نقيض شیء به شیء نیست، چون اولی، یعنی نسبت شیء به خودش، مثل نسبت وجود به وجود، مکيف به وجوب و به نحو ضرورت است و دوّمی، یعنی نسبت نقيض شیء به شیء، مثل نسبت عدم به وجود، مکيف به امتناع است.

«قد استلزمه»، اگر حقیقت وجود، ممکن به نحو فقر باشد باز مستلزم این است که حقیقت وجود واجب باشد؛ چون حقیقت وجود بنابر این فرض تعلُّق و وابستگی به غیر دارد، و چون حقیقت وجود را یک کاسه ملاحظه کردیم دیگر چیزی غیر از آن وجود ندارد تا به آن چیز وابسته باشد؛ زیرا غیر از وجود، ماهیت و عدم است که چیزی نیستند؛ پس حقیقت وجود باید وابسته به غیر نباشد، یعنی ممکن نباشد بلکه واجب باشد، پس امکان وجود برگشت به وجوب وجود می‌کند، و این خلاف فرض

است، در عین حال مدّعی ما که وجود واجب الوجود باشد ثابت می‌شود.

«علی سبیل الخلف، لأنّ تلك الحقيقة لا ثاني لها حتّى تتعلّق به و تفتقر إليه، بل كلّ ما فرضته ثانياً لها فهو هي لا غيرها، و العدم و الماهية حالهما معلومة»

«علی سبیل الخلف»، یعنی این که گفتیم: اگر حقیقت وجود ممکن باشد مستلزم وجود واجب می‌باشد، به نحو قیاس خلف است؛ چون وقتی که حقیقت هستی را یک جا و یک کاسه در نظر گرفتیم دیگر دو می‌برای آن وجود ندارد تا متعلق و وابسته به آن باشد، بلکه هرچه را به عنوان دوّم آن وجود فرض کنی همان وجود اوّل است و غیر آن نیست، شما ممکن است بگویید: غیر از وجود، ماهیت و عدم است، می‌گوید: این دو حالشان معلوم است؛ چون هیچ کس نمی‌گوید: وجود وابسته به عدم و یا وابسته به ماهیت است.

«أو علی سبیل الاستقامة، بأن يكون المراد بالوجود مرتبة من تلك الحقيقة، فإذا كان هذه المرتبة مفتقرة إلى الغير استلزم الغنى بالذات دفعاً للدور و التسلسل»

«علی سبیل الاستقامة» عطف به «علی سبیل خلف» است، یعنی یا این که گفتیم: اگر حقیقت وجود ممکن باشد مستلزم وجود واجب می‌باشد، به نحو قیاس مستقیم است، قیاس مستقیم به این گونه است که دست روی یک مرتبه‌ای از مراتب حقیقت وجود می‌گذاریم و می‌گوییم: این مرتبه یا واجب است، اگر واجب باشد پس واجب الوجود داریم، یا ممکن است، اگر ممکن باشد محتاج به یک وجود دیگر است؛ سراغ آن وجود می‌رویم، تا آخر، یا باید به خود آن مرتبه وجود اوّلی برگردیم، در این صورت، دور لازم می‌آید، یا تا بی‌نهایت پیش می‌رویم، در این صورت، تسلسل لازم می‌آید؛ و چون هر دو محال است بنابراین باید به واجب الوجود که غنی بالذات است منتهی بشود.

«و الأوّل أوثق و أشرف و أخصر»

مرحوم حاجی می‌گوید: آن بیان اولی، یعنی این‌که وجود را یک کاسه ملاحظه کنیم، هم محکم‌تر و هم شریف‌تر و هم مختصرتر است. مرحوم حاجی توضیح آن را در تعلیقه‌اش بر این جا نگاشته است و ما هم به آن اشاره کردیم.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس صد و بیست و دوّم ﴾

(و قس عليه) أي على الوجود (كلّ ما) من الصفات (ليس امتنع)، أي ممكن بالإمكان العامّ و (بلا) لزوم (تجسّم على الكون)، أي الوجود (وقع).
حاصله: أنّه قس عليه الصفات الكمالية، فقل: إذا كان حقيقة العلم مثلاً واجبة فهو و إلاّ استلزمته كما قال المعلّم الثاني: «يجب أن يكون في الحياة حياة بالذات و في الإرادة إرادة بالذات، و في الاختيار اختيار بالذات، حتّى تكون هذه في شيء لا بالذات». و إنّما عبّرنا عن الصفات الكمالية بذلك للإشارة إلى معيار لمعرفة الكمال، و هو: كلّ ما يمكن بالإمكان العامّ للوجود، و لا يستلزم عروضه للوجود تخصّص استعداد، كالعلم، لا كالبياض، فكلّ ما هو كذلك يجب إثباته للواجب.

و لمّا كان لقائل أن يقول: «فيلزم تكثّر الواجب بالذات»، دفعناه بأنّه (ثمّ ارجعن و وحدنها)، أي الصفات (جمعاً) تأكيد (في الذات) و المصداق (فالتكثير في ما)، أي في مفاهيم (انتزعا) من وجودها، لا في وجودها، و انتزاع مفاهيم كثيرة من ذات واحدة سائغ لا ينثلم به وحدتها.

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

بحث در اثبات واجب الوجود بود، گفتیم: ما سه مفهوم داریم: ماهیت، عدم، وجود؛ عدم چیزی نیست، ماهیت بدون وجود هم چیزی نیست و امر اعتباری است؛ پس آنچه واقعیت و خارجیت دارد وجود است. مفهوم وجود هم مفهوم واحد است، و مفهوم واحد حکایت از حقیقت واحد می‌کند؛ پس می‌توان گفت: در خارج یک وجود بیشتر تحقق ندارد.

بعد می‌گوییم: حقیقت وجود به طور یک کاسه، یا واجب است، در این صورت، مطلوب ما ثابت است، و یا واجب نیست، بلکه ممکن، یعنی فقیر و وابسته به غیر است، خوب، به چه چیز وابسته است؟ آن غیر چیست؟ به ماهیت و عدم که نمی‌شود وابسته باشد؛ پس باید به یک وجود دیگری غیر از خودش وابسته باشد، ولی وجود دیگری نیست؛ برای این که ماهمه وجود را یک کاسه فرض کردیم؛ پس چیزی نیست که به آن وابسته باشد؛ بنابراین باید خودش واجب باشد. این در صورتی است که همه وجود را به طور واحد و یک کاسه حساب کنیم.

البته یک اشکالی دارد، و آن این‌که: پس وجود این ممکنات چگونه توجیه می‌شود؟

جواب می‌دهیم: وجودات ممکنه معلول هستند، و درحقیقت عین ربط به علت و مثل معنای حرفی هستند، و فقط ما در ذهن خود برای هر کدام یک شأنی قائل هستیم. ما سابقاً گفتیم: چنین نیست که معلول برای خودش چیزی مربوط به علت باشد، بلکه حقیقت معلول عین ارتباط به علت است، به طوری که اگر این ارتباط قطع شود دیگر

معلول هیچ چیز نیست، آن وقت چیزی که عین ارتباط و عین معنای حرفی است چیز مستقلی نیست که شما بخواهید روی آن حساب کنید، بلکه آن مثل عدم است، و ما روی آن هستی که واقعیت و حقیقت دارد بحث داریم.

این در صورتی است که همه وجود را یک کاسه در نظر بگیریم. اما اگر برای وجود مراتبی لحاظ کنیم؛ آن وقت یک مرتبه از آن را در نظر گرفته و می‌گوییم: این وجود یا واجب است، در این صورت، مطلوب ثابت است؛ اگر واجب نیست، یعنی تعلق و وابستگی به غیر دارد، پس باید یک وجود دیگری باشد که وابسته به آن باشد، آن وجود دیگر اگر مستقل و واجب است باشد پس مطلوب ما ثابت است و اگر واجب نباشد و به هیچ واجبی هم منتهی نشود دور یا تسلسل لازم می‌آید، دور و تسلسل هم محال است؛ پس لابد سلسله وجود به یک وجودی می‌رسد که واجب است.

آن استدلال اولی به ذوق تأله و عرفانی نزدیک‌تر است؛ زیرا گویا اصلاً ممکنی فرض نکردیم، همه وجود را یک کاسه لحاظ کردیم و حکم کردیم که واجب است، اما ممکنات مثل عدم هستند؛ چون همانند معنای حرفی هستند. این استدلالی بود راجع به اثبات ذات باری تعالی.

اثبات صفات کمالی حق تعالی

بعد مرحوم حاجی می‌گوید: همین بیان درباره اثبات وجوب صفات کمالی حق تعالی هم می‌آید. البته بحث درباره صفات او به صورت جدا و مفصل بعداً می‌آید. صفات کمالی به طور کلی دو قید دارد:

یکی این که اتصاف وجود به آن ممتنع نباشد، دیگر این که اتصاف وجود به آن نیاز به استعداد و قید خاصی برای وجود نداشته باشد.

یک دسته صفات، صفاتی است که به نحو امکان عام بر وجود ثابت و صادق است. امکان عام در مقابل امکان خاص است، چنان که در مباحث مواد ثلاث گذشت، امکان

خاص یعنی نه وجود ضرورت دارد نه عدم؛ و امکان عام یعنی طرف مقابل قضیه ضرورت ندارد، اما از طرف موافق قضیه ساکت است، طرف موافق قضیه نیز اگر ضرورت نداشته باشد این همان امکان خاص می‌شود، و اگر طرف موافق ضرورت داشته باشد، چنانچه طرف موافق، وجود باشد این می‌شود و خوب، و چنانچه طرف موافق عدم باشد، این می‌شود امتناع. بنابراین، امکان عام، اعم از امکان خاص و امتناع و خوب است. و در مورد بحث ما مراد از این که صفات و ثبوت آن‌ها برای وجود و اتصاف وجود به آن‌ها به نحو امکان عام باشد، این است که عدم آن‌ها برای وجود ضرورت نداشته باشد، صفات کمالی واجب باید امکان عام داشته باشد، یعنی ثبوتش برای آن ممتنع نباشد.

همچنین بعضی صفات هستند که ثبوت و صدقشان بر وجود، متوقف بر این است که وجود تخصّص و ویژگی جسمانی پیدا کند، مانند حرکت کردن و رنگین شدن وجود، این‌ها صفاتی هستند که بر وجودی که جسم باشد عارض می‌شوند، یعنی درحقیقت عارض جسم می‌شوند؛ صفات کمالی واجب از این قسم هم نباید باشد.

پس صفات کمالی باید: ۱- صفاتی باشد که ثبوتش برای وجود و اتصاف وجود به آن ممکن باشد، ۲- و محتاج به تجسّم پیدا کردن وجود هم نباشد، مثل علم، وجود ممکن است صفت علم پیدا کند و در اتصاف به آن لازم نیست جسم باشد.

و لذا مرحوم حاجی در تعریف صفات کمالیه می‌گوید: آن صفاتی هستند که برای وجود ممتنع نیست، بلکه به نحو امکان عام برای آن ثابت است، بدون این که احتیاجی به تجسّم وجود باشد، مثل صفت علم و قدرت و حیات، این‌ها بر وجود به این گونه اطلاق می‌شوند.

حال که این دو شرط را در مورد صفات کمال دانستید، مرحوم حاجی می‌گوید: به همان دلیلی که وجود واجب را ثابت کردیم صفات کمالی واجب را نیز ثابت می‌کنیم، به این بیان که:

حقیقت علم اگر واجب باشد، در این صورت، مطلوب که علم واجب می‌باشد ثابت می‌شود، و اگر واجب نباشد باز به همان دو بیان به علم واجب منتهی می‌شود، یعنی یک وقت علم را یک کاسه ملاحظه می‌کنیم و به طور قیاس خلف می‌گوییم: همه علم یا واجب است، در این صورت، مطلوب ثابت است، و یا ممکن و وابسته به غیر می‌باشد، خوب، به چه چیزی وابسته است؟ آیا می‌خواهد به علم دیگر وابسته باشد؟ فرض این است که علم دیگری وجود ندارد؛ بنابراین علم واجب است.

یک وقت به طور قیاس مستقیم یک مرتبه از علم را ملاحظه کرده و می‌گوییم: این مرتبه از علم یا واجب است، در این صورت، مطلوب ثابت است، و یا واجب نیست، در این صورت، این مرتبه از علم باید به علم دیگری وابسته باشد و چون دور و تسلسل محال است باید بالأخره به یک علم واجب منتهی شود. بنابراین همین طور که وجود واجب داریم علم واجب هم داریم، و همین طور قدرت، حیات و مانند این‌ها همه به نحو وجوب ثابت می‌شود. لذا معلّم ثانی، یعنی فارابی گفته است: همین طور که وجود بدون واجب فرض نمی‌شود علم هم بدون این که یک علم واجبی باشد در عالم فرض نمی‌شود، یعنی علوم امکانی هم که مثلاً در ما وجود دارد بالأخره باید به یک علمی منتهی شود که به نحو وجوب باشد، که اگر آن علم به نحو وجوب نباشد این علم‌های امکانی هم دیگر نخواهد بود؛ برای این که این‌ها وابسته به آن است، و همین طور است حیات و قدرت و ... پس دو بیانی که به نحو قیاس خلف و قیاس مستقیم برای اثبات ذات واجب الوجود داشتیم برای علم و قدرت و حیات و تمام صفات کمالیه نیز داریم.^(۱)

۱- قیاس کردن صفات کمالی بر وجود در این باب، به بیانی که مرحوم حاجی فرموده است که: «إذا كان حقيقة العلم مثلاً واجبة فهو وإلا استلزمته»، خالی از مناقشه نیست؛ زیرا درست است که اگر علم واجب نباشد ممکن بوده و طبعاً محتاج به علت می‌باشد و چون دور و تسلسل محال است باید در نهایت به علتی که واجب است منتهی شود، ولی سخن در این است که در این جا به این

راحتی و شتاب نمی‌توان گفت: «اگر حقیقت علم به طور صرف و یک کاسه ملاحظه شد هیچ دومی برای آن قابل فرض نیست» تا به دنبال آن بتوان برهان را، بدان‌گونه که مرحوم حاجی تقریر کرده، تقریر کرد؛ برای این‌که حقایق دیگری، مثل حقیقت وجود، حقیقت قدرت، حقیقت اراده و ... در مقابل حقیقت علم، قابل فرض هستند، بر خلاف حقیقت وجود که گستره آن شامل تمام حقایق دیگر می‌شود و هیچ حقیقتی از حیطة آن بیرون نیست، و چنانچه به نحو صرف و یک کاسه ملاحظه شد هیچ دومی در قبالش قابل فرض نیست. بنابراین، اگر فرضاً حقیقت علم واجب نباشد، بلکه ممکن باشد هرچند به علتی که واجب است منتهی می‌شود، ولی سؤال این است که: آیا آن علتی که واجب است حتماً علم است؟ چنان‌که مدعی مرحوم حاجی است، یا آن علت، وجود است، یا قدرت است، یا چیز دیگری است؟ با توجه به این‌که در قبال حقیقت علم، حقیقت دیگری غیر از علم قابل فرض است، به حسب تصویر ذهنی هر یک از این امور محتمل است و نمی‌توان با دست پاچگی گفت: بالآخره با برهان مزبور به طریق قیاس خلف یا مستقیم، علمی که واجب است ثابت می‌شود. بلکه ممکن است مدعا را به یکی از دو طریق دیگر تقریر نمود:

اول به طور قیاس مستقیم، دوم به طور قیاس مستقیم یا خلف. اما تقریر اول مبتنی بر این مقدمه است که: معطی شیء فاقد آن شیء نیست؛ بنابراین، اگر یک مرتبه از مراتب علم را در نظر گیریم، آن مرتبه یا واجب است، در این صورت مطلوب ثابت است، یا ممکن است، که در این صورت علت دارد و آن علت هم باید علم یا عالم من حیث هو عالم باشد که بالمآل به علم باز می‌گردد؛ زیرا معطی شیء فاقد شیء نیست؛ پس اگر آن علت، علمی باشد که واجب است مطلوب ثابت می‌شود وگرنه چون دور و تسلسل محال است باید به علمی که واجب است منتهی شود.

اما تقریر دوم، که از شهید مطهری در شرح عربی است، مبنی بر این مقدمه است که: علم و دیگر صفات کمالی با وجود، مساوق هستند؛ بنابراین به طور قیاس خلف یا مستقیم، به همان تقریری که درباره وجود آمد گفته می‌شود که: علم یا واجب است یا مستلزم وجودی واجب یا علمی واجب است، فرقی نمی‌کند؛ چون علم و وجود با هم مساوقند و مفهوماً مغایرند. تقریر اول دقیق‌تر و با کلام فارابی که فرمود: «يجب أن يكون في الحياة حياة بالذات و في الإرادة إرادة بالذات و في الاختيار اختيار بالذات حتى تكون هذه في شيء لا بالذات»، سازگارتر است. و تقریر دوم با کلام مرحوم حاجی که فرموده است: «كُلُّ ما ليس امتنع بلا تجسّم على الكون و وقع»، مناسب‌تر است؛ زیرا این سخن چنان‌که بیانگر معیار شناخت صفات کمالی است نشانگر معیار مساوق بودن صفات کمالی با وجود هم می‌باشد. البته مخفی نیست که تقریر دوم لقمه دور سر تاب دادن است؛ برای این‌که اگر ثابت شد که صفات کمالی با وجود مساوق است، بنابراین هیچ احتیاجی به تقریر دوباره برهان مزبور درباره اثبات وجوب صفات کمالی نیست و با اثبات وجود واجب، آن صفات به نحو وجوب نیز ثابت می‌گردد. (اسدی)

اشکال

این جا کسی ممکن است اشکال کند که: در این صورت قدمای ثمانیه لازم می‌آید؛ برای این که خداوند قدیم است، و علم و حیات و قدرت و صفات ثبوتیه هم اگر بنا باشد که واجب الوجود باشند قدیم می‌شوند، چنان که اشاعره نیز قائل به قدمای ثمانیه بودند، منتها آن‌ها صفات را زائد بر ذات می‌دانند. در مقابل، معتزله می‌گویند: ذات خداوند نایب همه صفات است، او علم ندارد اما ذات او کار علم را می‌کند، قدرت ندارد اما ذات او جای قدرت است.

جواب

ما در عین حال که می‌گوییم: صفات کمالی خداوند واجب است، می‌گوییم: آن صفات عین ذات حق تعالی است و تنها مفاهیم آن‌ها مختلف است؛ مفهوم علم غیر از مفهوم اراده است، مفهوم اراده غیر از مفهوم قدرت است. ولی به حسب وجود همه این‌ها عین ذات خداوند است. در صدق مشتق بر موضوعش هم لازم نیست که مبدأ مشتق زائد بر ذات باشد تا مشتق صادق باشد، وقتی به کسی می‌گوییم: عالم، معنای آن این نیست که علم او زائد بر ذات او است، اگر علم او عین ذات او هم باشد صادق است، خداوند عالم است و علم او عین ذات او می‌باشد، ذات او وجودی واحد است که مفاهیم مختلف: علم، اراده، قدرت و... از او انتزاع می‌شود.

پس این اشکالی که بیان شد وارد نیست، هشت واجب نداریم، یک واجب است اما این واجب به حسب وجود، عین صفات کمالی خودش هم هست، و تنها مفاهیم آن صفات مختلف است.

توضیح متن:

«(و قس علیه) أي علی الوجود (کلّ ما) من الصفات (لیس امتنع) أي ممکن بالإمكان

العالم و (بلا) لزوم (تجسم علی الكون) أي الوجود (وقع)»

و قیاس کن بر وجود، هر صفتی را که این دو شرط را دارد: یکی این که آن صفت ممتنع نباشد، بلکه ممکن باشد به امکان عام؛ دوم این که آن صفت احتیاج به تجسم نداشته باشد، یعنی لازم نباشد که موصوفش وجود جسمانی باشد.

این «علی الكون» متعلق به «وقع» است، یعنی قیاس کن هر صفتی را که ممتنع نیست و بدون تجسم بر وجود واقع می شود و بر آن صادق است.

«حاصله: أنه قس عليه الصفات الكمالية، فقل: إذا كان حقيقة العلم مثلاً واجبة فهو وإلا

استلزمته»

حاصل سخن این که: قیاس کن بر خود وجود، صفات کمالیه را و این طور بگو: در صورتی که حقیقت علم، واجب باشد مطلوب ثابت است و گرنه باید به یک علم دیگر که واجب است منتهی شود و گرنه دور یا تسلسل لازم می آید.

اگر حقیقت علم را یک کاسه لحاظ کردیم به نحو قیاس خلف، مستلزم این است که خود آن حقیقت واجب باشد؛ چون علم دیگری نیست که این حقیقت وابسته به آن باشد، بنابراین خود آن حقیقت واجب است؛ و اگر حقیقت علم را یک کاسه ملاحظه نکردیم هر مرتبه‌ای از آن را که در نظر بگیریم یا باید واجب باشد و یا به یک علم واجب برسد. همین طور است قدرت و حیات و اراده و دیگر صفات کمالیه.

«كما قال المعلم الثاني: يجب أن يكون في الحياة حياة بالذات و في الإرادة إرادة

بالذات و في الاختيار اختيار بالذات حتى تكون هذه في شيء لا بالذات»

همان طور که معلم دوم فارابی هم گفته است: باید در حیات، حیاتی بالذات، و در اراده اراده‌ای بالذات، و در اختیار اختیاری بالذات باشد تا این که این صفات بتواند در چیزی به نحو امکانی و غیر ذاتی وجود داشته باشند، یعنی اگر در ما حیات و اراده و قدرت و اختیار امکانی و به سبب غیر وجود دارد باید این صفات در موردی هم به نحو وجوبی و بالذات تحقق داشته باشد تا این ها وابسته به آن باشد، پس علم ما

وابسته به یک علم بالاتری می باشد که واجب و بالذات است، همچنین است حیات ما و اراده ما، قدرت ما و دیگر صفات ثبوتیه ما.

مراد از این «بالذات» که این جا تنها ذکر شده است نفی حیثیت تقییدیه و حیثیت تعلیلیه است، همان طور که در آغاز بحث گفتیم: دو قید «بالذات» و «للذات» به گونه ای هستند که «إذا اجتمعا افترقا و إذا افترقا اجتمعا»، یعنی هر وقت گفتیم: بذاته و لذاته، هر کدام معنای خاص خود را دارد، اما اگر بالذات یا للذات را تنها گفتیم مراد از یکی، آن دیگری هم هست، پس مراد از علم بالذات در این جا یعنی علمی که بذاته علم است و معلول علم دیگر هم نیست، که این «بالذات» جامع هر دو جهت است: نفی حیثیت تقییدیه و نفی حیثیت تعلیلیه.

«و إنما عبّرنا عن الصفات الكمالية بذلك»

و همانا از صفات کمالیه بدان گونه تعبیر کردیم، یعنی دو قید برای آن ها ذکر کردیم: ۱- ممتنع نباشد، ۲- احتیاج به تجسم هم نداشته باشند.

«للاشارة إلى معيار لمعرفة الكمال و هو كل ما يمكن بالإمكان العام للوجود و لا يستلزم عروضه للوجود تخصص استعداد كالعلم لا كالبياض»

برای این که اشاره کنیم به معیار شناخت صفات کمالیه، و آن معیار این است که: هر صفتی که به نحو امکان عام برای وجود ثابت باشد و عارض شدن آن بر وجود هم مستلزم استعداد خاصی برای وجود نباشد، مثلاً این که وجود جسم باشد، مانند صفت علم و قدرت که به نحو امکان عام برای وجود ثابت هستند و ثبوت آن ها برای وجود هم محتاج به این نیست که وجود جسم و جسمانی باشد، نه مانند صفت سفیدی که وقتی عارض وجود می شود که وجود، جسم باشد؛ چون جسم، سفید است.

«فكل ما هو كذلك يجب إثباته للواجب»

پس هر صفت که آن طور باشد، یعنی ممکن به امکان عام باشد و احتیاج به استعداد خاص هم نداشته باشد باید برای واجب الوجود ثابت شود.

«و لَمَّا كَانَ لِقَائِ أَنْ يَقُولَ: فَيَلْزَمُ تَكْثُرَ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ»

و چون ممکن است این جا یک کسی اشکال کند که: از این حرف، که صفات واجب تعالی مانند خودش واجب باشد، تکثر و تعدد واجب لازم می آید.

«دفعناه بأنّه (ثمّ ارجعن و وحدنها) أي الصفات (جمعاً) تأكيد (في الذات) و المصداق (فالتكثير في ما) أي في مفاهيم (انتزعا) من وجودها لا في وجودها و انتزاع مفاهيم كثيرة من ذات واحدة سائغ لا ينتلم به وحدتها»

ما از این اشکال جواب می دهیم به این که: برگرد و این صفات را، همگی را، در ذات و مصداق یکی کن. «جُمَعًا» برای تأکید ضمیر «وحدتها» است. یعنی ذات و مصداق یکی بیشتر نیست، پس تکثیر فقط در مفاهیمی است که از وجود آن صفات انتزاع شده است نه در وجود آن ها، و انتزاع مفاهیم زیاد از یک ذات جایز است و وحدت آن ذات را به هم نمی زند.^(۱)

۱- چنانکه پیش از این در برخی از تعلیقات مرقوم گردید، نسبت منشأ انتزاع یک مفهوم با آن مفهوم، نسبت علت به معلول است، و علت و معلول باهم متضایف بوده و در وحدت و کثرت، تکافؤ و توافق دارند، در مرحله حکایت نیز مفهوم، فانی در مصداق و منشأ انتزاع خود بوده و از خود هیچ خودیتی ندارد، بنابراین اگر مفهوم، واحد باشد، منشأ انتزاع آن نیز واحد است، و اگر مفهوم، متعدد باشد، به عدد مفاهیم، منشأ انتزاع آن هم متعدد است، و نمی توان مفهوم واحد را از مصادیق متعدد از آن جهت که متعدد و مختلفند انتزاع کرد، چنانکه نمی توان مفاهیم متعدد را از مصداق واحد بسیط انتزاع نمود. البته شهید مطهری در شرح عربی خود بر «منظومه» در تبیین و توجیه جواز انتزاع مفاهیم متعدد از شیء واحد فرموده است: «إنّ الذهن خلق بحيث يَخْتَرع لشيء واحد حدوداً متعدّدة، و ذلك لاختلاف في الإدراك لا في المدرك»، یعنی (ذهن ذاتاً توانایی این را دارد که برای یک چیز حدود متعدد اختراع کرده و از آن مفاهیم گوناگون انتزاع کند، و این بدان جهت است که ادراک و نگاه ذهن نسبت به آن چیز واحد، مختلف و متعدد است، نه این که خود آن چیز مختلف و متعدد باشد). این خلاصه فرمایش ایشان است.

ولی این سخن به نظر درست نمی آید؛ زیرا اگر خود آن چیز که منشأ انتزاع است واقعاً و بدون اختراع و نحوه نگاه ذهن واحد باشد و هیچ تعدد و تکثری در آن نباشد، در این صورت، مفاهیم متعددی که برای آن اختراع و اعتبار شده و به ذهن آمده است مفاهیم انتزاعی نبوده و اساساً این اختراع و اعتبار ذهنی، انتزاع حقیقی نیست، بلکه اختلاق ذهنی و بازی گری نیروی متصرفه بوده و از امور اعتباری نیش غولی است که هیچ نفس الامریتی ندارد. (اسدی)

این جا مرحوم صدرالمتألهین یک بیانی دارد که مرحوم حاجی آن را این جا ذکر نکرده است، مرحوم صدرالمتألهین می گوید: ما بعد از آن که عذر ماهیت و عدم را خواستیم و آن ها را کنار گذاشتیم یک حقیقت هستی داریم و این حقیقت هستی که ذات باری تعالی است عین علم و عین قدرت و عین اراده است، و همین طور که وجود حق تعالی در موجودات دیگر به گنجایش آن ها تجلی و جلوه دارد، همچنین هر موجودی به همان گنجایش، علم و حیات و قدرت و دیگر صفات کمالی را دارد، بنابراین همه نظام هستی علم هم هست، قدرت هم هست، و این که می گوئیم: سنگریزه ها با حضرت داود حرف زدند واقعاً حرف زدند؛ زیرا سنگریزه هم شعور دارد، منتها ما صدای سنگریزه را نمی فهمیم، ولی حضرت داود می فهمد. قرآن می گوید: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾^(۱) واقعاً همه موجودات، به اندازه بهره وجودی خود، از علم و حیات هم بهره دارند.

جمله ذرات زمین و آسمان با تو می گویند روزان و شبان
ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم با شما نامحرمان ما خامشیم

و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

۱- سورة اِسْرَاء (۱۷)، آیه ۴۴.

﴿ درس صد و بیست و سوم ﴾

و لَمَّا فرغنا من طريقة الإلهيين، بل المتألهين في إثبات الحقّ - علت صفاته - تعرّضنا لطريقة غيرهم، فقلنا: (ثمّ) الحكيم (الطبيعي) الناظر في الجسم بما هو واقع في التغيّر و هو موضوع علمه (طريق الحركة) - الإضافة بيانية - (يأخذ للحقّ) تعالى أي لإثباته (سبيلاً سلكه)، فربما يسلك طريق الحركة نفسها بأنّ الحركة لا بدّ لها من محرّك و المحرّك لا محالة ينتهي إلى محرّك غير متحرّك أصلاً، دفعاً للدور و التسلسل.

و ربما يسلك طريق حركة الأفلاك بأنّها ليست طبيعية، بل نفسانية، فهي لغاية ليست شهوية أو غضبية لبراءتها عنها و لا إيصال نفع إلى ما دونها، إذ لا وقع له عندها و لا بعضها لبعض، و إلاّ لم ينته عدد الأجسام إلى حدّ فيجب أن يكون غايتها أمراً غير جسماني، إمّا واجب، أو منته إليه.

و ربما يسلك طريق حركة النفس بأنّها في الأمر بالقوّة، ففي خروجها من القوّة إلى الفعل لا بدّ لها من مخرج فاعلي، و هو إمّا الواجب، أو منته إليه، وكذا لا بدّ لها من مخرج غائي، فإنّ الحركة طلب و الطلب لا بدّ له من مطلوب، و كلّ مطلوب تناله النفس لا تقف عنده و لا تطمئنّ دونه حتّى تفد على باب الله و تردّ على جنبه، فلا بدّ أن ينتهي المطالب إلى مطلوب به تطمئنّ القلوب و هو المطلوب.

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

بحث در اثبات واجب الوجود بود، گفتیم: یک وقت حقیقت هستی را به صورت یک کاسه در نظر می‌گیریم، و می‌گوییم: این حقیقت یا واجب است، پس مطلوب ثابت است، و اگر واجب نباشد، یعنی وابستگی دارد و فقیر است، ولی چون فرض این است که ما حقیقت وجود را یکپارچه لحاظ کردیم، پس غیر از این حقیقت وجود چیزی نیست تا این حقیقت به آن وابسته باشد، پس وابستگی به غیر معنا ندارد و وابستگی خلاف فرض است. این برهان همان برهان معروف به برهان صدیقین است که در آن از راه واجب به واجب می‌رسیم، آفتاب آمد دلیل آفتاب، حقیقت هستی ملازم با وجوب است، آن وقت باید برای توجیه وجود ممکنات راهی دست و پا کنیم؛ و لذا گفته‌اند: آن‌ها ظلّ و پرتو وجود واجب تعالی هستند. برهان صدیقین همین است، منتها یک سری مقدماتی برای آن ذکر می‌کنند، که ما این‌جا ذکر نکردیم.^(۱)

و اگر حقیقت وجود را یک کاسه لحاظ نکنیم بلکه آن را متعدد و دارای مراتب بدانیم باز به واجب می‌رسیم؛ زیرا روی هر وجود دست بگذاریم، آن وجود یا واجب است، پس مطلوب ثابت است، یا ممکن است، امکان هم در این‌جا به معنای امکان فقری، یعنی عین فقر و وابستگی است؛ بنابراین، این وجود ممکن وابستگی به وجود

۱- برای برهان صدیقین تقریرهای گوناگونی از سوی شیخ رئیس، صدر المتألهین، حکیم سبزواری و علامه طباطبایی -رحمهم الله- ارائه گردیده است، یکی از آن تقریرات در کتاب «از آغاز تا انجام» صفحه ۴۶ تا ۵۰ مرقوم گردیده است. (اسدی)

دیگر دارد، نقل کلام به آن وجود دیگر می‌کنیم، پس اگر به واجب رسید، مطلوب ثابت است، و اگر نرسید دور یا تسلسل لازم می‌آید؛ و چون دور و تسلسل باطل است پس باید بالأخره به وجود واجب برسد. در هر صورت، این برهانی که تقریر شد مبتنی بر روش حکمای الهی است.

تقریر اول برهان حرکت در اثبات واجب

و اما مشرب حکمای طبیعی برای اثبات واجب راه حرکت است، آنان می‌گویند: هر حرکتی شش چیز لازم دارد: مبدأ حرکت، منتهای حرکت، محرک که فاعل باشد، متحرک که قبول حرکت می‌کند، زمان که اندازه حرکت است، یکی هم ما فيه الحركة که آن مقوله‌ای است که در آن حرکت واقع می‌شود، حرکت یک وقت در کم است، یک وقت در کیف است، یک وقت در این است، یک وقت در وضع است، و مرحوم صدرالمتألهین گفت: در جوهر هم حرکت است، فلاسفه پیش از او قائل به حرکت در جوهر نبودند، و فقط حرکات در اعراض را قبول داشتند، ولی مرحوم صدرالمتألهین می‌گوید: اعراض همه جلوه‌های جوهر هستند، و جوهر که حرکت و تحوّل دارد به تبع آن نیز اعراض آن هم تحرک پیدا می‌کند، در ذات و جوهر سبب تحوّل است آن وقت رنگ آن هم به تبع، حرکت و تغییر پیدا می‌کند؛ به این می‌گویند: مقوله‌ای که در آن حرکت واقع می‌شود، که به عبارتی دیگر همان مسافت حرکت است. مرحوم حاجی نیز این شش چیز را در این شعر گرد آورده است:

دَعَتْ مَقُولَةً وَ عَلْتَيْنِ وَ الْوَقْتَ ثُمَّ الْمُتَقَابِلَيْنِ

یعنی حرکت تقاضا دارد: ۱- مقوله‌ای که در آن حرکت است، مثل کم یا کیف یا جوهر و امثال این‌ها، ۲ و ۳- علت فاعلی و علت قابلی (متحرک)، ۴- وقت (زمان حرکت)، ۵ و ۶- مبدأ و منتهی که مقابل هم هستند. در هر صورت حکمای طبیعی برای اثبات واجب از راه حرکت وارد شدند،

می‌گویند: حرکت در عالم وجود دارد، وجود حرکات اعراض و حرکات افلاک بدیهی است، اگر حرکت جوهر را هم بپذیریم جواهر عالم هم حرکت دارند، بالأخره حرکت که به معنای وجود تدریجی است، محرک لازم دارد، و محرک آن هم باید بالأخره به محرکی ختم شود که خودش متحرک نباشد و گرنه دور و تسلسل لازم می‌آید، و آن محرک غیر متحرک هم یا واجب است، پس مطلوب ما ثابت می‌شود، و یا ممکن است که آن هم باید به یک واجب ختم شود و گرنه دور یا تسلسل لازم می‌آید. معروف است که پیر زنی داشت نخ می‌ریسید، به او گفتند: به چه دلیل می‌گویی خدا وجود دارد؟ دست خود را رها کرد، گفت: ببین من تا به حال که این چرخ را می‌چرخاندم، آن هم می‌چرخید، اما حالا که دیگر آن را نمی‌چرخانم، دیگر نمی‌چرخد، پس این چرخ یک کسی را می‌خواهد که محرک آن باشد، این عالم هم بالأخره یک محرکی دارد و آن حق تعالی است.

تقریر دوم برهان حرکت

این برهانی که از طریق حرکت برای اثبات حق تعالی تقریر و تبیین شد از راه علت فاعلی حرکت است، به این بیان که: هر حرکتی حتماً یک محرکی می‌خواهد و به ناچار باید به محرکی غیر متحرک و در نهایت به واجب الوجود ختم شود تا دور و تسلسل لازم نیاید.

اما گاهی هم حکیم طبیعی برای اثبات واجب از طریق علت غایی حرکت وارد می‌شود، توضیح این‌که:

علمای هیئت قدیم به نُه فلک قائل بودند و می‌گفتند: این افلاک مانند ورقه‌های پیاز که لایه لایه هستند، همدیگر را احاطه کرده، تا این‌که به فلک الافلاک که فلک نهم است و فلک اطلس هم به آن می‌گفتند پایان می‌یابد، بالأخره گفته‌اند: این افلاک حرکت دوری دارند و حرکت دوری، حرکت ارادی است؛ زیرا حرکت سه قسم

است: حرکت طبیعی، حرکت قسری، حرکت ارادی، حرکت طبیعی همیشه به نحو استقامت و مستقیم است، مثلاً سنگ را اگر از بالا به پایین رها کنی، تا زمانی که مانعی پیدا نشود به طور مستقیم پایین می آید؛ یا آتش و دود به سمت بالا می رود، بالأخره آن چیزهایی که حرکت طبیعی دارند، یک نواخت در یک مسیر هستند، یعنی از مبدأ حرکت دور می شوند و به آن باز نمی گردند، بنابراین چنانچه حرکت فلک بخواهد طبیعی باشد، باید همیشه به نحو مستقیم باشد، در حالی که حرکت آن دوری است، حرکت دوری از آن نقطه ای که شروع می شود، به همان نقطه باز می گردد، و آغاز و انجام آن یکی است؛ بنابراین حرکت افلاک طبیعی نیست.

حرکت افلاک قسری هم نیست؛ حرکت قسری این است که طبیعت جسم را مقسور و مجبور و وادار بر حرکت بر خلاف حرکت طبیعی اش کنی، مثلاً حرکت طبیعی سنگ این است که به سمت پایین بیاید، وقتی که ما آن را به سمت بالا پرت می کنیم بر خلاف طبعش حرکت می کند؛ علاوه بر این، حرکت قسری دوام ندارد، لذا گفتند: «الفسر لا یدوم»، سنگ را که به سمت بالا پرت می کنی، یک مقدار می رود، دوباره برمی گردد؛ بنابراین، حرکت فلک طبیعی نیست؛ چون حرکت طبیعی به طور مستقیم است و حرکت فلک دوری است، حرکت فلک قسری هم نیست؛ چون قسر جایی فرض دارد که حرکت طبیعی جا داشته باشد، و وقتی که حرکت فلک، طبیعی نباشد قسری بودن آن هم راه ندارد؛ پس باید حرکت آن ارادی و اختیاری باشد. آن وقت فلک باید یک نفسی هم داشته باشد؛ چون فلک نسبت به حرکت دوری خود اراده دارد، و اراده کار نفس است؛ لذا این ها به نفوس فلکیه قائل شدند.

در دین مجوس هم همین حرف ها بوده است، من سابق کتاب «مهابا» که مال مجوسی هاست را دیده ام، آن جا نیز دارد که: نُه سپهر داریم و هر سپهر را خردی و روانی است. خرد یعنی عقل، روان یعنی نفس، آن ها برای آسمان ها هم عقل قائل بودند و هم نفس، مانند خود انسان، انسان که نفس دارد، قوه عاقله هم دارد و قوه

عاقله برترین مرتبه نفس است و بر بدن تسلط دارد، برای افلاک هم یک چنین چیزی هست، فلاسفه هم می‌گفتند: هر یک از افلاک دارای یک نفسی هستند که محرک آن است، و یک عقلی که محرک و مشوق و معشوق آن نفس است و درحقیقت، آن عقل است که غایت و هدف نفوس افلاک در حرکت دوری‌شان می‌باشد؛ به این دلیل که حرکت اختیاری افلاک باید یک انگیزه‌ای داشته باشد، ما که در کارمان انگیزه داریم، یک قوه شهوت داریم، یک قوه غضب داریم و طبعاً یک هدف و انگیزه شهوی یا غضبی داریم، اما افلاک شهوت و غضب ندارند؛ به این دلیل که شهوت به غذا برای این است که یک قسمتی از بدن که تحلیل می‌رود، بدل آن بیاید، و طبق نظر قدما چیزی از اجزاء افلاک و اجرام آسمانی تحلیل رفتنی نیست، افلاک شهوت جنسی هم ندارند، به این دلیل که شهوت جنسی برای تولید مثل است و افلاک نوعشان منحصر در یک شخص است و نوعی نیستند که بتوانند افرادی مثل هم داشته باشند، افلاک غضب هم ندارند؛ به این دلیل که غضب برای دفع چیزی است که مزاحم شهوت باشد و افلاک اصلاً شهوت ندارند که چیزی مزاحم آن باشد؛ پس انگیزه آن‌ها شهوی و غضبی نیست، انگیزه آن‌ها سود رسانی به موجودات پایینی و زیر دست هم نیست؛ زیرا هیچ وقت موجود ما فوق به خاطر و به هدف موجود زیر دست کار نمی‌کند؛ چون لازمه‌اش این است که به آن زیر دست نیاز داشته باشد و بخواهد با سود رسانی به آن رفع نیاز کند و تکامل پیدا نماید، در حالی که از سوی موجود نازل برای موجود کامل کمال پیدا نمی‌شود؛ بالأخره پس حرکت افلاک به انگیزه شهوت یا غضب یا سود رسانی به موجود پایین‌تر نیست، این طور هم نیست که هر یک از افلاک انگیزه و هدفش یک فلک دیگر باشد و گرنه باید افلاک نامتناهی باشند؛ پس حرکت آن‌ها باید به هدف موجودی برتر که مجرد و غیر جسمانی است بوده باشد، و آن موجود برتر غیر جسمانی یا واجب الوجود است و یا منتهی به واجب الوجود، و گرنه دور یا تسلسل لازم می‌آید. و بالأخره حرکت افلاک سیر الی الله بوده و غایت آن‌ها ذات

باری تعالی است، چنان‌که در دعا آمده است: «یا من لا مقصد إلا إلیه، یا من لا یرغب إلا إلیه».

تقریری سوّم از برهان حرکت

بعضی از طریق حرکت تکاملی نفس انسانی واجب الوجود را اثبات کرده‌اند، به این بیان که: نفس انسان حرکت تکاملی دارد و همواره از قوّه به فعلیت می‌رسد، و در این حرکت یک هدف و غایتی را در نظر گرفته است؛ چون حرکت، نوعی طلب و خواهش است و طبعاً باید یک مطلوبی داشته باشد که متحرک با حرکت خود به دنبال آن برود، و نفس انسان که دائماً حرکت و شوق به کمال دارد، لابد کمال مطلقى وجود دارد که او نسبت به آن شوق دارد.

نطفه قوّه انسان شدن را دارد، بعد از آن، علقه و مضغه و بعد از آن انسان می‌شود، بعد همین‌طور رو به کمال مطلق می‌رود، این‌که نفس از قوّه به فعل خارج می‌شود یک مُخْرِجِ فاعلی می‌خواهد، یک مُخْرِجِ غایی هم می‌خواهد، دو تا علت می‌خواهد، هم علت فاعلی می‌خواهد که آن علت فاعلی، یا واجب است و یا اگر ممکن است به واجب الوجود منتهی می‌شود؛ چون دور و تسلسل محال است، و هم علت غایی می‌خواهد که آن هم واجب الوجود است؛ برای این‌که نفس انسان رو به کمال مطلق دارد و به همین جهت هیچ‌گاه از کمال خواهی باز نمی‌ایستد، مگر این‌که به آستانه کمال مطلق که همان خداوند است راه یابد؛ مثلاً انسانی که می‌خواهد مال پیدا کند، وقتی آن را پیدا کرد باز هم به دنبال آن و یا به دنبال چیز دیگری که آن را کمال می‌داند می‌دود، یا مثلاً می‌خواهد علم پیدا کند، و هرچه علم پیدا کند باز هم به دنبال کمال می‌دود، پس آن چیزی که می‌خواهد و مطلوب او است عبارت از حقیقت کمال مطلق است ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾^(۱).

۱- سوره رعد (۱۳)، آیه ۲۸.

پس حرکت نفس هم علت فاعلی می‌خواهد و هم علت غائی، و بالأخره هم مبدأ فاعلی آن حق تعالی است و هم مبدأ غایی آن. تا این جا براهین اثبات واجب الوجود طبق نظر فلاسفه طبیعی بود،^(۱) بعد می‌آییم سراغ دلیل متکلمین، متکلمین برای اثبات واجب الوجود از راه حدوث وارد شده‌اند.

توضیح متن:

«و لَمَّا فرغنا من طریقة الإلهیین، بل المتألهیین فی إثبات الحقّ - علت صفاته - تعرّضنا لطریقة غیرهم، فقلنا:»

چون که از بیان روش حکمای الهی، بلکه روش حکمای متألهین در اثبات واجب الوجود، که صفات او عالی است، فارق شدیم، متعرض طریقه غیر ایشان، یعنی طریقه حکیم طبیعی شدیم، پس چنین گفتیم:

«ثمّ) الحکیم (الطبیعی) الناظر فی الجسم بما هو واقع فی التّغیّر و هو موضوع علمه (طریق الحركة) - الإضافة بیانیه - (یاخذ للحقّ) تعالیّیّ لاثباته (سیبلاً سلکه)»

اول حکیم طبیعی را معرفی می‌کند، حکیم طبیعی کسی است که به جسم از حیث این که در معرض تغییر است نگاه می‌کند و جسم با همین حیثیت موضوع علم حکیم طبیعی است، یعنی موضوع علم طبیعی جسم است به اعتبار این که جسم در معرض

۱- چنان که روشن است: ۱- اثبات واجب تعالی از راه حرکت، با تقریرهای مختلفی که برای آن شده است، تنها طولانی کردن استدلال است؛ چون با قطع نظر از اشکالاتی که به برخی از مقدمات آن متوجه است در نهایت، ما را به این آستانه می‌رساند که علت فاعلی حرکت یا علت غایی آن، یا واجب است یا منتهی به واجب می‌شود، و این فضایی است که از آغاز، بدون پا درمیانی حرکت، می‌توان به آن رسید. ۲- حکیم طبیعی به عنوان حکیم طبیعی هیچ‌گاه به دنبال اثبات واجب تعالی نبوده و نیست؛ زیرا اساساً این مسأله از محور موضوع علم طبیعی بیرون است. گویا کسانی که دلیل حرکت را به عنوان راهی برای اثبات واجب تعالی عرضه داشته‌اند فقط از روی عرق دینی به دنبال تکثیر دلیل برای اثبات واجب تعالی بوده‌اند. (اسدی)

تغییر است، جسم به اعتبار این که در معرض تغییر است، موصوف به حرکت یا سکون، کون یا فساد می شود؛ بنابراین، تغییر اعم است از تغییر تدریجی، که همان حرکت است، یا تغییر دفعی که همان کون و فساد است، مرحوم حاجی می گوید: «طریق» مفعول مقدم است برای «یأخذ»، و اضافه «طریق» به «الحركة» بیانیه است، یعنی حکیم طبیعی طریقی را که عبارت است از حرکت به عنوان راهی برای اثبات حق تعالی پیموده است.

«فربما يسلك طريق الحركة نفسها بأن الحركة لا بد لها من محرّك و المحرّك لا محالة ينتهي إلى محرّك غير متحرّك أصلاً دفعاً للدور و التسلسل»

پس حکیم طبیعی گاهی برای اثبات حق تعالی راه حرکت را می پیماید و خود حرکت را ملاک قرار می دهد، به این بیان که: هر حرکتی حتماً یک محرّکی می خواهد و آن محرّک به ناچار منتهی می شود به محرّکی که اصلاً متحرک نباشد تا دور و تسلسل لازم نیاید. «أصلاً»، یعنی نه حرکت جوهری داشته باشد و نه حرکت عرضی، بلکه وجود آن ثبات داشته باشد.

«و ربما يسلك طريق حركة الأفلاك بأنّها ليست طبيعية، بل نفسانية»

و چه بسا برای اثبات واجب راه حرکت افلاک را طی می نماید به این بیان که: حرکت افلاک حرکت طبیعی، مثل حرکت سنگ نیست، بلکه حرکت نفسانی است. چرا طبیعی نیست؟ برای این که حرکت طبیعی آغاز و انجامش یکی نیست، در صورتی که افلاک حرکت دوری دارند و در حرکت خود به همان نقطه اول برمی گردند، و چنین حرکتی حرکت ارادی و نفسانی است.

«فهي لغاية ليست شهوية أو غضبية لبراءتها عنها»

پس حرکت آن ها برای یک هدف و غایتی غیر شهوی و غیر غضبی است؛ برای این که افلاک، بری از هر یک از دو قوه شهویه و غضبیه هستند.

«و لا إيصال نفع إلى ما دونها، إذ لا وقع له عندها»

شما ممکن است بگویید: غایت حرکت افلاک این است که می‌خواهند به موجودات پایین‌تر از خود نفع برسانند، می‌گویند: حرکت آن‌ها برای ایصال نفع به چنین موجوداتی هم نیست، برای این‌که برای موجود مادون و پایین‌تر نزد افلاک واقعی و منزلتی و موقعیتی نیست تا بخواهند به آن توجه کرده و آن را هدف کار خود قرار دهند؛ چون بالا هیچ وقت برای پایین کار نمی‌کند؛ زیرا غایت و علت غایی علت تمامی و متمم و مکمل ذی‌الغایه است، و چنانچه چیزی که پایین‌تر است غایت بوده باشد لازم می‌آید متمم و مکمل شیء، ناقص‌تر از خود شیء باشد.

«و لا بعضها لبعض و إلا لم ينته عدد الأجسام إلى حدّ، فيجب أن يكون غايتها أمراً غير جسماني إمّا واجب أو مُنته إليه»

اگر گویی: بعضی افلاک غایت فلک دیگر است، یعنی یک فلک حرکت می‌کند برای فلک دیگری. مرحوم حاجی می‌گوید: حرکت بعضی برای بعض دیگر هم نیست وگرنه لازم می‌آمد افلاک غیر متناهی باشند؛ به این دلیل که در این صورت این فلک برای آن فلک حرکت می‌کند، آن برای آن دیگری... تا بی‌نهایت، در صورتی که افلاک محدود هستند؛ پس باید هدف و غایت آن‌ها امری غیر جسمانی باشد.

حالا آن امر غیر جسمانی یا واجب است، خوب، مطلوب ما ثابت می‌شود، یا ممکن است، که آن هم بالأخره منتهی به واجب می‌شود؛ بنابراین باید واجب الوجود غایت حرکت این‌ها باشد.

«و ربما يسلك طريق حركة النفس بأنّها في الأمر بالقوّة، ففي خروجها من القوّة إلى الفعل لا بدّ لها من مخرج فاعلي و هو إمّا الواجب أو منته إليه»

و چه بسا بعضی دیگر از حکمای طبیعی حرکت نفس انسان را راهی برای اثبات واجب قرار داده و می‌گویند: نفس انسان حرکت تکاملی دارد به این‌گونه که: نفس انسان در اوّل کار بالقوّه است و برای این‌که از قوّه به فعل برسد یک مخرج و علت فاعلی می‌خواهد و آن مخرج و علت یا واجب الوجود است یا بالأخره منتهی به

واجب الوجود می‌شود. این از جهت علت فاعلی است.

«و کذا لا بدّ لها من مخرج غائی فإنّ الحركة طلب و الطلب لا بدّ له من مطلوب و کلّ

مطلوب تناله النفس لا تقف عنده و لا تطمئنّ دونه»

و همچنین نفس یک مخرج و علت غایی می‌خواهد؛ چون حرکت نوعی طلب کردن است و طلب مطلوب می‌خواهد؛ پس لا بدّ نفس با حرکت خود به دنبال یک مطلوب و غایتی و هدفی است و هر مطلوبی که نفس به آن می‌رسد به آن توقف و اکتفا نمی‌کند.

«حتّی تغد علی باب الله و تردّ علی جنبه فلا بدّ أن ینتهی المطالب إلی مطلوب به

تطمئنّ القلوب و هو المطلوب»

تا این که نفس وارد شود به درگاه و آستانه حق تعالی که کمال مطلق و نامتناهی است؛ پس همه مطالب و خواست‌ها در نظام وجود منتهی می‌شود به یک مطلوبی که کمال نامتناهی است و قلوب با آن آرام و مطمئن می‌شوند، و این همان مدعا و مطلوب ما است.

و صلّی الله علی محمّد و آله الطاهرین

﴿ درس صد و بیست و چهارم ﴾

و أمّا (من في) طریق (حدوث العالم) لإثبات صانعه (قد أنتهج)
من المتكلمين (فإنّه عن منهج الصدق خرج)، لأنّ مناط الحاجة إلى العلة هو
الإمكان فقط، لا الحدوث و لا الإمكان مع الحدوث و لا الإمكان
بشرط الحدوث.

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين

بحث در اثبات واجب الوجود بود، و مرحوم حاجی فرمودند: فلاسفه طبیعی از راه حرکت آن را اثبات کردند، و برای بیان آن سه طریق و تقریر مرقوم داشت که تقریر سوم که مربوط به حرکت نفس است یک مقداری دیگر محتاج به توضیح است.

چنان که گفته شد و در جای خود نیز ثابت شده است هر حرکت متقوم به شش چیز است: یکی ما فیة الحركة که به آن مقوله می گویند، دوم محرک، و سوم متحرک، چهارم مبدأ حرکت، پنجم منتهای حرکت، و ششم زمان که مقدار حرکت است. مرحوم حاجی اینها را در یک شعر ذکر کرده است که:

دعت مقولة و علتین والوقت ثم المتقابلین^(۱)

ابتدا به ذهن می آید که مراد از «علتین» علت فاعلی و غایی است، ولی این طور نیست، بلکه مراد از آن علت فاعلی؛ یعنی محرک و علت قابل، یعنی متحرک است. اما علت غایی در همه حرکات نیست، بلکه حرکت اگر به اراده باشد، یعنی متحرک با اختیار و اراده حرکت کند، مثل این که انسان با اختیار و اراده خود مسیری را طی کند، لابد هدفی دارد، اما در حرکات طبیعی، مثلاً سنگ از بالا به پایین حرکت می کند، علت غایی وجود ندارد، مگر این که بگوییم آن محرکی که این سنگ را حرکت می دهد لابد هدفی را در نظر گرفته است.

۱- شرح المنظومة، ج ۴، ص ۲۵۲.

به هر حال، مرحوم حاجی در تقریر سوّم دلیل حرکت، پای نفس انسان را به پیش کشیده است، و روشن است که به طور کلی هر موجود و به خصوص حیوانات که به تدریج از قوّه به فعل رسیده و حرکت تکاملی دارند، مثلاً انسان، از اوّل به صورت یک نطفه است و این نطفه حرکت کرده و مراحل را طی می‌کند تا به مرحله تجرد و نفس مجرد می‌رسد، این حرکت هم علت فاعلی می‌خواهد، هم علت غایی، علت فاعلی آن نمی‌تواند خود ماده باشد؛ چون فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیء باشد، و به خصوص در این‌گونه تحولات عظیمی که برای انسان پیدا می‌شود، ببیند نطفه به کجا می‌رسد، انسان اعضاء و جوارح دارد، نفس مجرد هم دارد، مثلاً در چشم انسان، در مغز انسان، چقدر ریزه‌کاری‌ها و دقایقی به کار رفته است، این‌ها حکایت از این می‌کند که آن مبدایی که محرک نطفه انسان و جنین او در همه مراحل وجود او است دارای حیات و ادراک و اراده و دیگر کمالات است، اگر به ما بگویند: در آمریکا یک کارخانه‌ای را احداث کردند که از یک طرف دستگاه صنعتی آن کاه و علف می‌ریزند و چرخ‌دنده و پره‌های این دستگاه حرکت می‌کند و دمایی در آن ایجاد می‌گردد تا جایی که این کاه و علف‌ها به شیر تبدیل می‌شوند؛ چقدر ما از این اختراع و دستگاه ساخته شده تعجب می‌کنیم، در حالی که خداوند تبارک و تعالی از آغاز خلقت بدن حیوانات را طوری قرار داده است که مواد غذایی را استفاده می‌کنند بعد شیر می‌شود، واقعاً نمی‌شود بگوییم: ماده بدون حیات و بی‌شعور و بی‌ادراک و بی‌اراده، خود به خود این حیات و شعور و این تطوّرات و کمالات پی در پی را پیدا کرده و به صورت چشم، گوش، جهاز هاضمه، و... در آمده است؛ بنابراین، این حرکتی که ماده دارد و از قوّه به فعل تبدیل می‌شود یک فاعلی دارد که دارای حیات و ادراک و عقل و اراده است، و لابد یک هدفی هم برای آن وجود دارد؛ برای این‌که در مبحث علت غایی بیان کردیم که در عالم آفرینش هر موجودی دارای هدف است و موجودات عبث نیستند، خداوند در هر موجود از جمله در انسان یک قوّه‌ای به نام طلب و عشق قرار دارد که به

واسطه آن چیزهایی را که کمال خود می‌داند طلب می‌کند، انسان یک روز تصوّر می‌کند کمال در مال است، دنبال مال می‌رود، روزی تصوّر می‌کند در قدرت است، همه انسان‌ها به دنبال چیزی می‌روند و می‌بینند به نتیجه نمی‌رسند و خلأ و کاستی و عطش وجود آن‌ها برطرف نمی‌شود، پیدا است که در سرنوشت آن‌ها جستجو و خواهش کمال مطلق هست، و بر این پایه حرکت کمال‌یابی و تکامل آن‌ها همواره ادامه دارد، تا این‌که به آن کمال مطلق برسند که واقعاً مطلوب و غایت آن‌هاست و آن خداوند متعال است.

سخنی از مرحوم آیت‌الله شاه‌آبادی

خدا رحمت کند مرحوم آیت‌الله شاه‌آبادی، استاد مرحوم آیت‌الله خمینی را، من یک دفعه ایشان را در مسجد جمعه تهران زیارت کردم، برای نماز به آن‌جا رفته بودم بعد پای منبر ایشان هم نشستم، ایشان آنگاه که می‌خواست وجود خداوند را اثبات کند، همین دلیل مورد بحث را به بیانی که من حالا عرض می‌کنم ذکر کرد، مرحوم حاجی این‌جا تعبیر به طلب می‌کند، مرحوم شاه‌آبادی تعبیر به عشق می‌کرد و می‌گفت: ما در جای خود، در منطق خوانده‌ایم که «المتضایفان متکافئان قُوَّةً و فعلاً» تضایف نسبت مکرر است، مثل ابوت و بنوت، حال اگر یک‌جا ابوت بالقوه است بنوت آن هم بالقوه است، اگر ابوت بالفعل است بنوت هم بالفعل است؛ عاشق بودن و معشوق بودن، یا به تعبیری دیگر طالب بودن و مطلوب بودن هم متضایف بوده و متکافؤ هستند و در فعلیت و قوه هماهنگ می‌باشند، انسان طوری است که طالب و عاشق کمال مطلق است و دنبال کمال می‌رود و طلب و عشق او حدّ یقف هم ندارد تا این‌که به کمال مطلق برسد، و چون این طالبیت و عاشقی در انسان بالفعل است و الآن بالفعل عاشق کمال مطلق است پس معشوق او هم که کمال مطلق است باید بالفعل وجود داشته باشد، منتها انسان گاهی اشتباه می‌کند، و این کمال مطلق را تطبیق

بر مال می‌کند، یا گاهی تطبیق بر اولاد، یا تطبیق بر ریاست و قدرت می‌کند؛ ولی آن کمال مطلقى که اگر انسان به آن برسد سیراب و آرام می‌شود جلال و جمال مطلق واقعی و حقیقی است که همان کمال مطلق و خداوند متعال است؛ پس معلوم می‌شود یک کمال مطلقى وجود دارد و آن ذات باری تعالی است.

بنابراین، حرکت تکاملی انسان و خروج آن از قوه به فعل فاعل لازم دارد، و ما از نحوه تکامل انسان کشف می‌کنیم که آن فاعل، دارای قدرت و اراده و علم و دیگر کمالات است، و همچنین این حرکت، غایتی لازم دارد که آن کمال مطلوب و کمال مطلق است؛^(۱) لذا مرحوم حاجی فرمود: «و الطلب لا بدّ له من مطلوب»، چون که «المتضایفان متكافئان قوّةً و فعلاً»، بر این اساس هم به دنبال آن فرمود: «و کلّ مطلوب تناله النفس لا تقف عنده و لا تطمئنّ دونه حتّى تفد على باب الله، و ترد على جنبه فلا بدّ أن ينتهي المطالب إلى مطلوب به تطمئنّ القلوب»، که آن مطلوب نهایی همان ذات باری تعالی است، و بالأخره حق تعالی هم مبدأ المبادی است و هم غایت الغایات است. در حدیث قدسی هم نقل شده است که خداوند فرموده است: «خلقتُ الأشياءَ

۱- درست است که بین طالب و عاشق با مطلوب و معشوق، تضایف و به تبع آن تکافؤ هست، و چنانچه یکی بالفعل بود دیگری هم بالفعل می‌باشد، منتها تکافؤ بین آنها تنها به لحاظ موطن و ظرف تضایف است؛ بنابراین اگر طلب و عشق در افق ذهن و نفس انسان یا در ساختار موجود دیگری به طور بالفعل وجود داشته باشد، مطلوب و معشوق آن هم، قدر متیقن در همان افق به طور بالفعل وجود دارد، اما وجود بالفعل آن در بیرون از آن افق، دلیل مستقل و جدایی می‌خواهد، مثلاً ما انسان‌ها که به حمل شایع و بالفعل چیزی را می‌طلبیم و به آن عشق می‌ورزیم حتماً آن چیزی که مطلوب و معشوق ما است مانند خود طلب و عشق ما به آن چیز در ما به طور بالفعل وجود دارد؛ چون طلب و عشق به حمل شایع و بالفعل، بدون مطلوب و معشوق امکان ندارد و طلب و عشق به مجهول و معدوم مطلق تعلق نمی‌گیرد. اما آیا مطلوب و معشوق در خارج از افق نفس ما هم وجود دارد؟ معلوم نیست. علاوه بر این، اگر موجودی مثل انسان طالب و عاشق کمال بود و همواره دست از آن طلب و عشق بر ندارد، این دلیل بر این نمی‌شود که مطلوب و معشوق او کمال مطلق است، بلکه در نهایت دلالت دارد بر این که مطلوب و معشوق او کمال است و از کمال طلبی سیرابی ندارد. (اسدی)

لِأَجْلِكَ وَ خَلَقْتُكَ لِأَجْلِي»،^(۱) خدا موجودات را خلق کرده است که در طریق وجود انسان و کمال انسان واقع بشوند، و انسان را هم خلق کرده است که به آستانه خودش برسد، این هدف از حرکت تکاملی انسان و خروج او از قوه به فعل است. و همین طور هستند سایر حیوانات، همه این‌ها هم علت فاعلی می‌خواهند هم علت غایی، علت فاعلی آن‌ها حق تعالی است که با علم و قدرت و اراده و حیات آن‌ها را آفریده است، و علت غایی آن‌ها هم همان کمال مطلق، یعنی وجود خداوند تبارک و تعالی است. این برهان فلاسفه طبیعی بود.

برهان حدوث

و اما متکلمین برای اثبات واجب الوجود از راه حدوث وارد شده و گفته‌اند: نظام آفرینش حادث زمانی است و هر حادثی مُحدث لازم دارد، و آن محدث حق تعالی است.

نقد برهان حدوث

این جا فلاسفه بر متکلمین اشکال اساسی کرده و گفته‌اند: این که شما ملاک احتیاج شیء به علت را حدوث زمانی آن شیء قرار دادید و بر آن اساس هر حادثی را محتاج به علت می‌دانید، اصلاً این اساس غلط است؛ زیرا علت احتیاج معلول به علت، حدوث زمانی آن نیست، بلکه امکان آن است، آن هم نه امکان ذاتی که مربوط به ماهیات و متناسب با اصالت ماهیت است، بلکه امکان فقری که مربوط به وجود و متناسب با اصالت وجود است، چنان‌که بیان آن در استدلالی که مرحوم حاجی ذکر کرده بود گذشت و گفته شد که: آن چیزی که ملاک احتیاج معلول به علت است فقر و عدم استقلال آن است، چه معلول، حادث زمانی باشد چه نباشد؛ چنان‌که نور

۱- الجواهر السنیة، ص ۳۶۱؛ علم الیقین ج ۱، ص ۳۸۱.

خورشید به خورشید وابستگی دارد و عین وابستگی به خورشید است، حال اگر فرض کردیم خورشید از ده میلیون سال قبل وجود دارد نور خورشید هم از ده میلیون سال قبل تا کنون وابسته به خورشید است، همچنین اگر فرض کردیم خورشید از ازل باشد باز این نور هم از ازل تا کنون به خورشید وابسته است، و همین وابستگی، علت احتیاج آن به خورشید است، لازمه معلولیت این نیست که علت یک مدّتی کاری انجام ندهد بعد کار انجام دهد تا آن وقت بگوییم: این معلول آن علت است.

توضیح متن:

«و أمّا (من في) طريق (حدوث العالم) لإثبات صانعه (قد انتهج) من المتكلمين»
و اما کسی که برای اثبات صانع از راه حدوث عالم طی طریق کرده است، یعنی همان متکلمین که گفتند: عالم حادث زمانی است و چیزی که حادث است پس مُحدّث می‌خواهد.

«فإنّه عن منهج الصدق خرج) لأنّ مناط الحاجة إلى العلة هو الإمكان فقط لا الحدوث
و لا الإمكان مع الحدوث و لا الإمكان بشرط الحدوث»
آن کس از راه صدق و درستی خارج شده است؛ چون آن چیزی که ملاک احتیاج معلول به علت است امکان فقری است، نه حدوث تنها و نه امکان و حدوث با هم و نه امکان به شرط حدوث؛ این‌ها همه غلط است.

پس تا این‌جا ما برای اثبات واجب الوجود سه مشرب را طی کردیم: یک مشرب، مشرب‌الهیین و متألهین بود که در آن از خود حقیقت هستی به واجب پی برده می‌شد، که موسوم به «برهان صدیقین» است، مسلک دوّم هم مسلک فلاسفه طبیعی بود که از راه حرکت بود، مسلک سوّم هم مسلک متکلمین بود که از راه حدوث بود.

و صلّى الله على محمّد و آله الطاهرين

﴿ درس صد و بیست و پنجم ﴾

غررٌ في توحیده

صرف الوجود كثرة لم تعرضا
فهو و إلا واحد ما حصلا
تركب أيضاً عراه إن يعدّ
لأنه إمّا التوحّد اقتضى
أو كان في وحدته معللاً
مما به امتاز و ما به اتّحد

غررٌ في توحيدِه

(صرف الوجود) مفعول مقدّم، و المراد به الوجود بشرط لا، و هو الواجب تعالي (كثرة لم تعرضا)، مؤكّد بالنون الخفيفة، (لأنّه)، أي صرف الوجود (إمّا التوحد)، مفعول (اقتضى فهو) المطلوب (و إلا)، أي وإن لم يقتض الوحدة، فلا يخلو إمّا أن يقتضي الكثرة أو لا يقتضي الوحدة و لا الكثرة، فعلى الأوّل (واحد ما) نافية، (حصلا)، إذ ذلك الواحد أيضاً على طباع ذلك الكثير بذاته، و المفروض أنّ هذا السنخ يقتضي الكثرة، فلم يوجد فيه واحد، فلم يوجد فيه كثير، لأنّ الكثير مبدؤه الواحد، فإذا كثّرناه بذاته أبطلناه، و على الثاني كان كلّ من الوحدة و الكثرة عرضياً له، فيلزم ما أشرنا إليه بقولنا: (أو كان) صرف الوجود الذي هو الواجب تعالي (في وحدته معللاً) بالغير.

برهان آخر: (تركّب أيضاً عراه)، أي عرض صرف الوجود (إن يعدّ) أي إن كان صرف الوجود الذي هو الواجب متعدّداً (ممّا) أي تركّب ممّا (به امتاز و ما به اتّحد)، لأنّ وجوب الوجود مشترك بينهما و ما به الاشتراك الذاتي يستدعي ما به الامتياز الذاتي، و هذا هو التركيب.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

یگانگی حق تعالی

دلیل اول:

بحث در واجب الوجود بود، و گفتیم: واجب الوجود موجودی است که در وجود خود، احتیاج به حیثیت تقییدی و تعلیلی ندارد؛ اگر ماهیت بخواهد موجود شود احتیاج به حیثیت تقییدی دارد، یعنی به این که وجود به آن ضمیمه شود؛ چون ماهیت بدون وجود هیچ و پوچ است، اما خود وجود در تحققش محتاج به حیثیت تقییدی نیست، و این طور نیست که وجود دیگری به آن ضمیمه شود؛ پس هیچ وجودی حیثیت تقییدی نمی خواهد، و چنانچه وجود به طور مطلق و صرف لحاظ شود حیثیت تعلیلی هم نمی خواهد، و قهراً واجب الوجود است. واجب الوجود وجودی است که هیچ حدّ و خصوصیتی ندارد، و وجود مطلق است، یعنی حقیقت هستی است که از همه حدود بشرط لا می باشد؛ برای این که اگر وجود محدود باشد ناقص است و ناقص احتیاج به علت دارد، و چیزی که علت دارد واجب الوجود نیست؛ پس واجب الوجود یک هستی است که هیچ حدّی ندارد و طبعاً غیر متناهی است، و وجود غیر متناهی نمی شود دو تا باشد؛ برای این که اگر دو تا باشند هرچه هم شدید باشند بالأخره این کمال آن را ندارد، او هم کمال این را ندارد؛ پس هر دو محدود می شوند و دیگر واجب الوجود نخواهند بود. به یاد دارم مرحوم آقا شیخ ابراهیم ریاضی برای بچه ها اصول دین می گفت، می گفت: خدایی که این طور باشد باید او را رها کنیم برود در صحرا بچرد، او دیگر برای خدا بودن مفید نیست!

بالآخره واجب الوجودی که هیچ حدّ و حدودی ندارد غیر متناهی بوده و جامع همه کمالات می باشد، و اصلاً دو تا وجود فرض نمی شود؛ لذا می گویند: «صرف الشیء لا یتکرّر».

اگر بگویید: پس وجودات ممکنات چه می شود؟ می گوئیم: اینها درحقیقت جلوه آن واجب الوجود واحد هستند، و چنانکه گفته شد: معلول، امر مرتبط به علت نیست، بلکه عین ربط به علت و وابستگی و ارتباط به آن است؛ برای این که اگر چیزی باشد که ارتباط و اضافه به علت دارد و ارتباط و احتیاج به علت عین ذات آن نباشد، بلکه عارض بر ذاتش باشد، لازم می آید که معلول در ذات خودش بی نیاز از علت بوده، و قهراً واجب الوجود بالذات باشد؛ پس معلوم می شود حقیقت ذات معلول، چیزی جز اضافه و ارتباط به علت و جلوه و پرتوی وجود علت نیست؛ چیزی که بی نیاز و مستقل بالذات است تنها ذات باری تعالی است، و آن هم یک وجود غیر متناهی و جامع همه کمالات است؛ چون او وجود صرف و بی حدّ و ماهیت است و «صرف الشیء لا یتکرّر».^(۱)

ولی غیر از این دلیلی که ما ذکر کردیم مرحوم حاجی دو دلیل دیگر برای توحید می آورد.

۱- بعد از این که ثابت گردید که حق تعالی حدّ و ماهیت ندارد، اساساً فرض موجود و وجود دیگری غیر از او، اعمّ از موجود و وجود دیگر واجب یا ممکن، مستقل یا وابسته، فرضی محال است، چنان که در تعلیقه بر جلد اول صفحه ۲۹۹ از صدر المتألهین علیه السلام نیز نقل شد که در جلد دوم کتاب «اسفار» صفحه ۳۰۵ فرموده است: «لیس لهما سوی الواحد الحقّ وجود لا استقلالی ولا تعلقی، بل وجوداتها لیست إلا تطورات الحقّ بأطواره و شؤوناتها بشؤونه الذاتیه»، و بر آن اساس اصلاً در قبال واجب الوجود هیچ وجود دیگری قابل فرض نیست تا نفی وجود واجب دیگر محتاج به برهان باشد؛ و بنابراین، فرض تعدّد واجب و نیز شبهه ابن کمونه که پس از این نقل می گردد سست ترین فرض و شبهه ای است که جایی برای طرح ندارد. دلیل اولی هم که مرحوم حاجی برای اثبات توحید واجب بیان می فرماید لقمه دور سر تاب دادن است؛ زیرا وقتی می فرماید: «صرف الوجود»، با همین پیش فرض، توحید ثابت شده است. (اسدی)

دلیل دوّم:

مرحوم حاجی می گوید: وجود صرف و بدون حدّ که همان واجب الوجود است، یا مقتضی وحدت است، یعنی لازمه ذات آن وحدت است، پس او واحد است و متعدّد نمی شود، یا این که مقتضی وحدت نیست، در این صورت، دو حالت دارد: یا این که مقتضی کثرت است، و یا این که نسبت به وحدت و کثرت لا اقتضاء می باشد، یعنی نه اقتضای وحدت دارد نه اقتضای کثرت.

اگر اقتضای کثرت داشته باشد لازمه اش این است که اصلاً واجب الوجود وجود خارجی نداشته باشد؛ چرا؟ برای این که کثیر از واحد درست می شود، و فرض این است که سنخ واجب الوجود اقتضای کثرت دارد، و بنابراین باید به طور متعدّد و کثیر موجود شود، و هر یک از آحاد کثیر هم واجب الوجودند و قهراً هر یک از آنها هم باید اقتضای کثرت داشته باشد، نقل کلام می کنیم به آن کثرت، آن کثرت نیز از چند وحدت و واحد درست شده است، و هر یک از آن واحدها هم واجب الوجود است، و اقتضای کثرت دارد، و بنابراین هیچ واحدی از واجب الوجود نیست که کثیر نباشد، در حالی که کثیر از واحدها درست می شود، و فرض این است که این جا واحد واقعی نداریم، پس کثیر هم نداریم، و بر این پایه اصلاً واجب الوجود نداریم، و این خلاف فرض است؛ چون اصل واجب الوجود را اثبات کرده ایم، پس نمی توانیم بگوییم: طبیعت واجب الوجود اقتضای کثرت دارد.

اگر بگویید: واجب الوجود نسبت به وحدت و کثرت لا بشرط است، یعنی واجب الوجود می تواند واحد باشد، می تواند کثیر باشد، خوب، لازمه این فرض این است که حق تعالی در واحد بودن خود احتیاج به غیر داشته باشد؛ برای این که می گوییم: ذات آن نه اقتضای وحدت دارد نه اقتضای کثرت، پس باید موجودی دیگر

به آن وحدت بدهد یا به آن کثرت بدهد، بدیهی است چنین واجب الوجودی که در وحدت خود احتیاج به غیر دارد درحقیقت واجب الوجود نیست، چون فرد واجب الوجود نباید نیاز به غیر داشته باشد. این دلیل دوّم ایشان است.

دلیل سوّم:

اگر واجب الوجود دو فرد داشته باشد لازم می‌آید واجب الوجود مرکب باشد، و هر مرکبی هم محتاج به اجزاء خود است، و بنابراین واجب الوجود محتاج می‌باشد، و چیزی که محتاج است واجب نیست، و این خلاف فرض است، توضیح این‌که: هر دو واجب الوجود فرض شده در واجب الوجود بودن با هم شرکت دارند، پس هر دوی آن‌ها یک «مابه‌الاشتراک» دارند که واجب الوجود بودن است، و هر کدام یک «مابه‌الامتياز» هم می‌خواهد تا از دیگری ممتاز باشد، در نتیجه واجب الوجود مرکب می‌شود از «مابه‌الاشتراک» و «مابه‌الامتياز»، و چیزی که مرکب باشد محتاج به اجزاء خودش می‌باشد، و این با واجب الوجود بودن سازگاری ندارد.^(۱)

۱- بعد از اغماض از آنچه در تعلیق پیشین درباره اصل عدم امکان فرض تعدّد واجب مرقوم گردید، اشکال دیگری در این جا به نظر می‌آید که: مرکب، اعمّ از اعتباری و حقیقی، به اجزاء خود احتیاج ندارد؛ زیرا مرکب حقیقتاً چیزی جز اجزاء خودش نیست و اختلاف آن با اجزایش اختلاف اعتباری است، و بر فرض تسلیم، احتیاج داشتن مرکب به اجزاء خود، احتیاج به غیر نبوده و مستلزم فقر و امکان نیست.

آری، بر فرض این‌که با تعدّد واجب، ترکیب لازم بیاید، در این صورت اگر همه اجزاء واجب یا برخی از آن‌ها ممکن باشد، چنانچه جزئی که ممکن است، معلول خود واجب مرکب باشد تقدم شیء بر نفس لازم می‌آید؛ زیرا واجب مرکب، علت جزء ممکن خود می‌باشد و قهراً بر آن تقدم ذاتی دارد، و چون مرکب، از آن جزء تشکیل شده است پس از آن جزء تأخر ذاتی دارد. و چنانچه جزئی که ممکن است، معلول شیء دیگری باشد، بنابراین، واجب مرکب محتاج به غیر خواهد بود. و اگر اجزاء واجب مانند خودش واجب باشد، آن اجزاء نیز مرکب بوده و اجزاء آن اجزاء نیز واجب می‌باشد و همین‌طور امر بی‌نهایت ادامه داشته و تسلسل لازم می‌آید. (اسدی)

توضیح متن:

«(صرف الوجود) مفعول مقدم، و المراد به الوجود بشرط لا، و هو الواجب تعالی، (کثرة لم تعرضاً) مؤکد بالنون الخفيفة، (لأنه) أي صرف الوجود (إمّا التّوحد) مفعول (اقتضى فهو) المطلوب»

«صرف الوجود» مفعول مقدم برای «لم تعرض» است، و «کثرة» فاعل آن است. و مراد از «صرف الوجود»، وجود به شرط لا است، یعنی وجودی که هیچ حدّ و ماهیتی نداشته باشد و آن همان وجود واجب تعالی است.

کثرت، عارض صرف وجود نمی شود. «لم تعرضاً» مؤکد به نون خفیفه است، که نون آن در مقام ضرورت شعر قلب به الف شده است.

چرا کثرت عارض آن نمی شود؟ چون صرف وجود که همان حقیقت واجب الوجود می باشد یا مقتضی وحدت است، پس مطلوب و مقصود ما ثابت می شود که او واحد است و نمی تواند متعدّد باشد. این «توحد» مفعول «اقتضى» است.

«(وإلا) أي و إن لم يقتض الوحدة فلا يخلو إمّا أن يقتضي الكثرة أو لا يقتضي الوحدة و لا الكثرة»

و اگر مقتضی وحدت نباشد دو فرض دیگر وجود دارد: یا مقتضی کثرت است، یعنی سنخ وجود واجب اقتضای کثرت دارد به گونه ای که اصلاً وجود واجب بدون کثرت نمی شود، یا نه مقتضی وحدت است نه مقتضی کثرت.

«فعلى الأوّل (واحد ما) نافية (حصلاً)»

پس بنابر فرض اوّل که مقتضی کثرت باشد واجب الوجود واحد هرگز موجود نخواهد بود، چرا؟ برای این که دست روی هر فردی از آن کثرت بگذاریم مصداق واجب الوجود است و چون سنخ واجب الوجود مقتضی کثرت است آن فرد هم با وحدت سازگاری ندارد، پس آن فرد هم باید کثیر باشد، همین طور است هر فرد از این کثیر، و بدیهی است براین اساس هیچ واحدی محقق نمی شود، و قهراً باید کثیر هم

محقق نشود، برای این که کثیر از واحد تشکیل می شود، و ما هر واحدی از واجب الوجود فرض کنیم باز مصداق واجب الوجود است که به حسب سنخ و ذاتش مقتضی کثرت است، لازمه آن این است که هیچ فردی از واجب الوجود موجود نشود؛ لذا می گوید:

«إذ ذلك الواحد أيضاً على طباع ذلك الكثير بذاته، و المفروض أن هذا السنخ يقتضي الكثرة فلم يوجد فيه واحد فلم يوجد فيه كثير، لأن الكثير مبدؤه الواحد»

بنابر فرض اول هیچ مصداق و فردی برای واجب محقق نخواهد شد؛ برای این که آن واجب واحدی که فرض می کنیم بر طبع و سنخ همان واجب کثیر است که ذاتاً کثیر است، و فرض این است که سنخ واجب الوجود اقتضای کثرت می کند، وقتی این سنخ اقتضای کثرت می کند پس واحد در این سنخ پیدا نمی شود، و واحد که در این سنخ پیدا نشد کثیر هم پیدا نمی شود؛ برای این که مبدأ هر کثیری واحد است.

«فإذا كثرتنا بذاته أبطلناه»

پس اگر ما واجب الوجود را مقتضی کثرت دانسته و آن را ذاتاً کثیر دانستیم آن را باطل کرده ایم، یعنی در این فرض، واجب الوجود محقق نخواهد شد؛ برای این که اگر ذاتاً کثیر باشد کثیر از واحد است و فرض این است که وجود واحد هم محال است. این در صورتی است که بگوییم: واجب الوجود مقتضی کثرت است.

«و على الثاني كان كل من الوحدة و الكثرة عرضياً له فيلزم ما أشرنا إليه بقولنا:

(أو كان) صرف الوجود الذي هو الواجب تعالى (في وحدته معللاً بالغير»

و بنا بر فرض دوم، که بگوییم: واجب الوجود لا اقتضاء می باشد و ذاتاً نه مقتضی کثرت است و نه مقتضی وحدت، در این صورت، هر یک از وحدت و کثرت نسبت به واجب الوجود امر عرضی می باشد، و لازمه عرضی بودن آن، چیزی است که ما در شعرمان بدان اشاره کرده و گفتیم: یا صرف الوجود که همان واجب الوجود است در وحدت خود، معلول و معلل می باشد، یعنی لازم می آید در صفت وحدت خود

احتیاج به علت داشته باشد، و چیزی که احتیاج به علت دارد، هر چند احتیاج در یک صفت باشد، ناقص و وابسته است و نمی تواند واجب الوجود باشد.

این دلیل اول که خلاصه اش این است که: حقیقت واجب الوجود نه می تواند مقتضی کثرت باشد، و نه می تواند نسبت به وحدت و کثرت لا اقتضاء باشد.

«برهان آخر: (ترکّب أيضاً عراه) أي عرض صرف الوجود (إن يُعدّ)»

برهان دیگر این که: اگر وجود صرف، یعنی همان واجب الوجود، متعدّد باشد لازم می آید واجب الوجود مرکب باشد، «یُعدّ»، یعنی اگر واجب الوجود به شمارش در آید، یعنی اگر متعدّد و دو تا باشد.

«أي إن كان صرف الوجود الذي هو الواجب متعدّداً (ممّا) أي ترکّب ممّا (به امتاز و ما به اتّحد)»

یعنی اگر صرف الوجود که همان واجب است متعدّد باشد ترکیب آن از مابه الاشتراک و مابه الامتیاز لازم می آید. این «ممّا» متعلق به آن «ترکّب» است.

«لأنّ وجوب الوجود مشترك بينهما و ما به الاشتراك الذاتى يستدعي ما به الامتیاز

الذاتى و هذا هو التركيب»

چرا ترکّب لازم می آید؟ برای این که وجوب وجود، مشترک بین هر دو است، یعنی هر دو ذاتاً وجوب وجود دارند، و این مابه الاشتراک ذاتی، یک مابه الامتیاز ذاتی هم لازم دارد، و این همان ترکیب است.

اگر وجوب وجود، تمام ذات آن باشد، نظیر نوع که تمام ذات زید و عمرو است، در این صورت، واجب الوجودها در تشخّص خارجی خود احتیاج به عوارض دارند، و اگر وجوب وجود جزء ذات باشد، نظیر جنس که جزء ذات انسان و اسب است، که اولی حیوان ناطق و دوّمی حیوان صاهل است، در این صورت، واجب الوجودها هر کدام یک فصلی دارند، چنان که مرحوم حاجی در حاشیه کتاب فرموده است: «من شیءٍ كالجنس و شیءٍ كالفصل إن كان مابه الاشتراك بعض الذات و من شیءٍ

کالنوع و شیءٍ كالعارض المشخص إن كان المشترك تمام الذات و لزم التركيب في الشخص بما هو شخصٌ»، در هر صورت، در ذات یا در شخص واجب الوجودها ترکب لازم می آید، در حالی که نه در ذات باری تعالی نه در شخص او ترکب نیست. بنابراین واجب الوجود واحد است و اقتضای وحدت دارد وگرنه ترکب لازم می آید و طبعاً احتیاج به اجزای خود پیدا می کند و احتیاج منافی با وجوب وجود است.

پاسخ به یک اشکال

بعد از آن که ایشان گفت: «صرف شیء، واحد است و اقتضای وحدت دارد و تکرر ندارد و بر آن اساس صرف وجود هم که همان واجب الوجود است، تعدد ندارد»؛ این گفته او را نقض به موجودات دیگر که ممکن الوجود هستند، نکنید؛ برای این که این ها جلوه حق هستند، و چیز جدایی از او نیستند، عین ارتباط به او هستند، اصلاً چیزی که حقیقت ذات آن وجود است تنها همان خدا است، موجودات دیگر عین ارتباط به او هستند، نه شیء مرتبط به او، پس ما یک حقیقت وجود غیر متناهی داریم، و یک جلوه منبسط و کشدار که امر الله واحد است، ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَفِْحٍ بِالْبَصْرِ﴾،^(۱) منتها این جلوه کشدار به حسب بُعد از حق تعالی حدودی پیدا می کند که هر کدام از آن حدها ماهیت است، این جلوه کشدار از عقل اول تا هیولای اولی را که در حاشیه عدم قرار دارد در بر گرفته است.^(۲)

و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطاهرين

۱- سورة قمر (۵۴)، آیه ۵۰.

۲- درحقیقت، موجودات دیگر، همان چهره ظاهری و وجود مطلق حق تعالی است که به هیچ وجه بیرون از ذات مطلق او نیست و بیرون و جدا بودن آنها از ذات او، هر چند به عنوان وجوداتی رابط، مستلزم متناهی بودن او و بینونت عزلی داشتن او از دیگر موجودات و واحد عددی بودن او است، تعالی الله عن ذلك، ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾، «وَلَا هُوَ إِلَّا هُوَ». (اسدی)

﴿ درس صد و بیست و ششم ﴾

غررٌ في ذكر شبهة ابن كمونة و دفعها

هویتان بتمام الذات قد خالفتا لابن الكمونة استند
و ادفع بأنّ طبیعة ما انتزعت ممّا تخالفت بما تخالفت
بل إن سئلت الحقّ غیر واحد لیس معنونا لمعنی فارد
إذ الخصوصية إمّا تعتبر فی أخذه فلم یکن منه الآخر
أو الخصوصية لیست تشترط فالواحد المشترك المحكيّ فقط

برهان آخر على التوحيد

و حیث لا موضوع أو مهیة و لا هیولی کیف الاثنینية

غررٌ في ذكر شبهة ابن كمونة و دفعها

(هوَيِّتان بتمام الذات قد خالفتا) لا ببعضها حتّى يلزم التركيب، و لا بأمر زائد حتّى يكون الواجب في هوَيِّته معلّلاً، و يكون وجوب الوجود ماهية نوعية (لابن الكمونة استند)، أي هذا الكلام إليه استند و عبارته هكذا: «لم لا يجوز أن يكون هناك هوَيِّتان بسيطتان مجهولتا الكنه المختلفتان بتمام الماهية، يكون كلٌّ منهما واجب الوجود بذاته، و يكون مفهوم واجب الوجود منتزعاً منهما مقولاً عليهما قولاً عرضياً». و ما يقال في دفعها: أنّه يكون حينئذٍ وجوب الوجود عرضياً معلّلاً فلم يكن شيء منهما واجب الوجود بما هو واجب الوجود، بل شيء ذلك الشيء واجب الوجود و قد أبطلوه، فهو مدفوع بأنّه يلزم ذلك لو كان وجوب الوجود عرضياً بمعنى المحمول بالضميمة، و من عوارض الوجود و ليس كذلك، بل العرضي بمعنى الخارج المحمول و من عوارض الماهية، كالشيئية فإنّها عرضية للأشياء الخاصة، مع أنّها تنتزع من نفس ذواتها، فهي مستحقّة لحملها في ذواتها، و لهذا جمع في كلامه بين العرضيّة و بين الذاتية، حيث قال: «كلٌّ منهما واجب الوجود بذاته» فالمراد بالعرضية ما عرفت، و بالذاتية الذاتي في باب البرهان لا الذاتي في باب إيساغوجي فدع هذا.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

شبهه‌ای در توحید واجب

بحث در توحید واجب تعالی بود، و دو دلیل برای آن ذکر کردیم. ابن کمونه که خود یک حکیم بوده است یک شبهه‌ای به ادله توحید وارد کرده و سپس خودش به آن جواب داده است. قبل از این که سخن ایشان را بیان کنیم مطالبی را به عنوان مقدمه به طور مختصر عرض می‌کنم.

مقدمه اول

اصطلاحاً «عَرَض» با «عَرَضِي» فرق می‌کند، مثل بیاض و ابیض، بیاض یکی از اعراض است، ابیض که مشتق از آن است و می‌شود آن را حمل کرد عرضی است. مرحوم حاجی هم در «منظومه منطق» گفته است: عرض غیر از عرضی است:
و عَرَضِي الشَّيْءُ غَيْرُ الْعَرَضِ ذَا كَالْبَيَاضِ ذَاكَ مِثْلُ الْأَبْيَضِ
بنابراین، عرضی اصطلاحاً آن صفتی است که قابل حمل است.

مقدمه دوم

عرضی دو قسم است، چنان که مرحوم حاجی در «منظومه منطق» می‌گوید:
و الْخَارِجُ الْمَحْمُولُ مِنْ صَمِيمَةٍ يَغَايِرُ الْمَحْمُولَ بِالضَّمِيمَةِ
یک وقت، امر عرضی، در عین حال که عین ذات شیء نیست ولی از حاق ذات شیء انتزاع می‌شود و حمل بر ذات می‌شود، این «مِنْ صَمِيمَةٍ» در شعر مرحوم حاجی

متعلق به «الخارج» است، یعنی از صمیم و حاقّ ذات شیء، خارج و انتزاع شده است و حمل بر ذات می‌شود و مابازایی غیر ذات ندارد، مثل زوجیت برای عدد چهار که در عین این که ذاتاً غیر از عدد چهار است از خود عدد چهار انتزاع می‌شود و یک مابازایی جدای از خود عدد چهار ندارد که به عدد چهار ضمیمه شده باشد، همین اندازه می‌دانیم که ذات عدد چهار غیر از زوجیت است ولی در عین حال، زوجیت از حاقّ ذات آن انتزاع می‌شود به این‌گونه عرضی، خارج محمول می‌گویند و مثال هم زیاد دارد، مثل مفهوم شیئیت که از اشیا انتزاع می‌شود اما این چنین نیست که این کتاب که شیء است، شیئیت آن یک چیز زائد بر ذات کتاب و کنار آن باشد، یا مثلاً مفهوم امکان از ماهیت انتزاع می‌شود، این‌طور چیزها دیگر محتاج به دلیل هم نیست، یعنی امکان که عارض ماهیت می‌شود دلیل نمی‌خواهد.

در مقابل عرضی خارج محمول، عرضی محمول بالضمیمه است که با انضمام چیزی به ذات شیء از ذات انتزاع می‌شود، مثل مفهوم ایض که از جسم سفید انتزاع شده و عارض بر آن جسم می‌شود، مفهوم ایض که از جسم انتزاع می‌شود از حاقّ ذات جسم انتزاع نمی‌شود، بلکه از جسم به انضمام سفیدی انتزاع می‌شود و سفیدی جسم امری زائد بر خود جسم است؛ این‌گونه عرضی را محمول به ضمیمه می‌گویند، یعنی به ضمیمه یک شیء انتزاع و حمل می‌شود. پس عرضی‌ها یا خارج محمول هستند یا محمول به ضمیمه، آن‌ها که خارج محمول هستند، مثل ذاتی شیء هستند که محتاج به علت جداگانه و دلیل نیست، به خلاف عرضی محمول به ضمیمه. توضیح این مطلب را به عنوان مقدمهٔ سوّم بیان می‌کنیم.

مقدمهٔ سوّم

مقدمهٔ سوّم این که ذاتی دو اصطلاح دارد: یک ذاتی در باب کلیات خمس است که همان نوع و جنس و فصل است، که در مقابل آن عرض خاص و عرض عام است. یک

ذاتی هم در باب برهان است، ذاتی در باب برهان، اعمّ از ذاتی در باب ایساغوجی است؛ برای این که ذاتی در باب ایساغوجی محتاج به جعل و علت جدا نیست، چنین نیست که مثلاً زید موجود بشود و بعد انسانیت عارض او بشود، نه، انسانیت عین ذات اوست، زید که موجود شد انسانیت او هم موجود شد، و همین طور است حیوانیت و ناطق بودن او، دیگر این اجزاء، جعل و ایجاد جداگانه نمی خواهد، برای این که جزء ذات هستند؛ و بنابراین است که ذاتی باب ایساغوجی ثبوتش برای ذات ضروری و روشن است و دلیل نمی خواهد. اما ذاتی در باب برهان، هر چیزی است که ثبوتش محتاج به برهان و دلیل نباشد و ضروری باشد.

پس ذاتی باب برهان، شامل ذاتی باب ایساغوجی، یعنی نوع و جنس و فصل می شود، علاوه بر این خارج محمول را هم که عرضی است و از حاقّ ذات انتزاع می شود در بر می گیرد، مثلاً زوجیت برای عدد چهار ذاتی باب ایساغوجی نیست که نوع عدد چهار یا جنس آن یا فصل آن باشد، ولی ذاتی باب برهان است، برای این که این چنین نیست که عدد چهار را جعل کنند بعد زوجیت را به آن ضمیمه کنند، و بر همین اساس است که زوجیت از حاقّ ذات آن انتزاع می شود و ثبوتش برای عدد چهار علت و همچنین دلیل نمی خواهد و ثبوتش برای عدد چهار روشن است، و همین طور است عنوان شیئیت برای اشیا، یا امکان برای ممکنات. پس ذاتی در باب برهان هر چیزی است که نیاز به برهان ندارد.

خلاصه: ذاتی باب برهان، اعمّ از ذاتی باب ایساغوجی است.

مقدمه چهارم

اگر امور متعدّد و متکثّری وجود داشته باشد، تعدّد و تکثّر آن ها اقتضا می کند که با هم یک مابه‌الاشتراک داشته و هر کدام هم جداگانه یک مابه‌الامتياز داشته باشند، معنای تعدّد و تکثّر این است و گرنه یکی خواهند بود.

آن وقت امتیاز دو یا چند چیز از هم به چند گونه قابل فرض است: یا این است که امتیاز آن‌ها به تمام ذات است، یعنی ذات این با ذات او به طور کلی مباین است، مثل اجناس عالییه، که به تمام ذات ماهوی خود با هم مباین هستند، ولی در وجود که عارض بر ماهیت آن‌ها است با هم شریک هستند، این جا هم اگر دو واجب الوجود داشته باشیم که هر کدام در ذات با هم مباین باشند قهراً عنوان وجوب وجود برای این‌ها عنوان عرضی می‌شود، و بنابراین، مابه‌الاشتراک آن‌ها امر عرضی است، اما مابه‌الامتیاز هر کدام ذات آن‌ها است که با هم مباین است. این یک قسم امتیاز که به تمام ذات می‌باشد.

یا امتیاز به جزء ذات است، مثل انسان و اسب که در حیوانیت که جنس است با هم شریک هستند، ولی هر کدام در فصل از هم امتیاز دارند.

یا امتیاز به امری خارج از ذات است، مثل زید و عمرو که دو فرد از یک نوع هستند که در تمام ذات انسانیت با هم شریک هستند و در عوارض مشخصه با هم امتیاز دارند، مثلاً این اصفهانی است، آن تهرانی است. این اقسام امتیاز را مرحوم حاجی در «منظومه حکمت» گفته است که:

المیزِ إمّا بتمامِ الذات أو بعضها أو جا بمنضماتٍ
 امتیاز دو چیز یا به تمام ذات است، یا به جزء ذات است، یا به عوارض مشخصه است که منضمات است. البته یک قسم امتیاز دیگر را همانجا ذکر کرده است که همان امتیاز تشکیکی و به حسب نقص و کمال است که فعلاً محل بحث ما نیست. این چند مقدمه بود که لازم بود در این جا ذکر شود، و اما اصل سخن ابن کمونه.

شبهه ابن کمونه

اگر دو تا واجب الوجود داشته باشیم قهراً دوئیت آن‌ها اقتضا می‌کند که هر دو یک مابه‌الاشتراک و هر کدام یک مابه‌الامتیاز داشته باشند تا دو تا باشند. آن وقت در این جا

چند احتمال هست: این دو واجب الوجود یا به تمام ذات با هم مباین و ممتاز هستند، در این صورت، وجوب وجود برای آن‌ها امر عرضی است، و اشتراک آن‌ها در همین امر عرضی است. احتمال دوم این است که وجوب وجود برای آن‌ها مثل جنس باشد نسبت به انواع مختلف، مانند حیوان نسبت به انسان و اسب؛ بنابراین، وجوب وجود، جزء مشترک هر دو می‌باشد، و جزء دیگر آن‌ها مثل فصل برای آن‌هاست. احتمال سوم این است که وجوب وجود برای آن‌ها مثل نوع نسبت به افراد باشد، بنابراین، وجوب وجود، تمام ذات مشترک آن‌هاست و هر دو با هم مصداق واجب الوجود هستند، مثل زید و عمرو که افراد انسان هستند و امتیاز آن‌ها به عوارض مشخصه است، بنابراین امتیاز دو فرد واجب الوجود نیز به عوارض مشخصه است.

ابن کمونه در طرح شبیه همان قسم اول را انتخاب می‌کند، می‌گوید: این دو واجب الوجود مورد نظر فرضی، به تمام ذات از هم ممتاز و متباین هستند، هر کدام بسیط است جزء هم ندارد، پس این چنین نیست که مثل انسان و اسب باشند که در جنس با هم مشترک هستند و در فصل خود امتیاز دارند، چنین هم نیست که مثل زید و عمرو باشند که در نوع شریکند و در عوارض مشخصه امتیاز دارند؛ بنابراین، این دو واجب الوجود به تمام ذات ممتاز هستند، ولی در عین حال، عنوان «واجب الوجود» بر آن‌ها صادق است و صدق وجوب الوجود بر آن‌ها صدق عرضی است. پس این‌ها هیچ مابه‌الاشتراک ذاتی ندارند و تنها در عنوان «وجوب وجود» که یک عنوان عرضی است اشتراک دارند، و بنابراین، تعدد واجب الوجود مستلزم ترکیب آن‌ها نخواهد بود. این حرف ابن کمونه است.

بعد به او اشکال کردند به این‌که: صدق عرضی عنوان «وجوب وجود» بر آن دو واجب الوجود مستلزم این است که این دو ذاتاً واجب الوجود نباشند، بلکه ذاتاً ممکن الوجود باشند بعد وجوب وجود به واسطه یک علتی عارض بر آن‌ها شده باشد، مثل بیاض نسبت به جسم ایض.

جواب می‌دهد که: این که ما می‌گوییم: وجوب وجود عرضی است، یعنی عرضی خارج محمول است، نه عرضی محمول به ضمیمه، چنین نیست که این‌ها ذاتاً ممکن باشند تا وجوب وجود، یک امر عرضی برای آن‌ها باشد که محتاج به یک علت و جعل جدا باشد، بلکه همان‌طور که زوجیت برای عدد چهار عرضی خارج محمول و ذاتی باب برهان است و علت نمی‌خواهد، وجوب وجود هم برای این دو واجب الوجود، عرضی خارج محمول و ذاتی باب برهان است که علت نمی‌خواهد؛ بنابراین، این‌ها دو واجب الوجود مستقل و ممتاز هستند که هیچ مابه‌الاشتراک ذاتی، مانند نوع یا جنس ندارند تا امتیاز آن‌ها به عوارض مشخصه یا فصول آن‌ها باشد، بلکه تمام ذات آن‌ها با یکدیگر مباین و از هم ممتاز است ولی در عین حال ممکن الوجود نیستند، بلکه واجب الوجود هستند؛ برای این که وجوب وجود برای آن‌ها مانند زوجیت برای عدد چهار، عرض خارج محمول است. بنابراین چه اشکال دارد دو تا چنین واجب الوجودی داشته باشیم که مرکب هم نیستند تا محتاج باشند. این خلاصه حرف ابن کمونه است.

توضیح متن:

«هویتان بتمام الذات قد خالفتا لا ببعضها حتی یلزم التركيب»

دو هویت و وجودی که به تمام ذات با هم مخالف و از هم ممتاز هستند، نه این که مخالفت و امتیاز آن‌ها به بعضی از ذات باشد تا این که ترکیب لازم بیاید، یعنی جنس و فصل داشته باشند، مثل انسان و اسب که در حیوانیت مشترکند و در فصل خود ممتازند و هر کدام مرکب از جنس و فصل هستند.

«و لا بأمر زائد حتی یكون الواجب في هویتة معللاً و یكون وجوب الوجود ماهية

نوعية»

و همچنین مخالفت و امتیاز آن دو به امر زائد بر ذاتشان هم نیست تا این که واجب

در تشخیص و هویتش معلول باشد و وجوب وجود، ماهیت نوعیه آن‌ها باشد، مثل ماهیت انسان که زید و عمرو افراد آن هستند و این افراد به عوارض مشخصه ممتازند؛ بلکه این واجب الوجودها هیچ مابه‌الاشتراک ذاتی ندارند، فقط در عنوان وجوب وجود اشتراک دارند و این عنوان صدق عرضی بر آن‌ها دارد، منتها مراد از عرضی در این جا خارج از محمول است که علت نمی‌خواهد.

«(لابن الڪمونة استند)، أي هذا الكلام إليه استند و عبارتة هكذا:»

فرض دو واجب الوجود به این ویژگی کلامی است که به این کمونه نسبت داده شده است. و عبارت ابن کمونه این چنین است:

«لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه المختلفتان بتمام الماهية يكون كل منهما واجب الوجود بذاته»

چرا جایز نباشد که در عالم واقع و خارج، دو هویت و وجود خارجی بسیط که هیچ جزء ندارند تحقق داشته و مجهول الکنه باشند و به تمام ذات خود از هم مباین و ممتاز بوده و هر دو ذاتاً واجب الوجود باشند.

«و يكون مفهوم واجب الوجود منتزعاً منهما مقولاً عليهما قولاً عرضياً»

و مفهوم «واجب الوجود» از هر دو انتزاع شده و بر آن‌ها به طور حمل عرضی حمل شود، مانند مقولات عشر که متباین و ممتاز به تمام ذات هستند و هیچ مابه‌الاشتراک ذاتی ندارند و تنها در عنوان «ماهیت» که عنوانی عرضی برای آن‌هاست اشتراک دارند.

این که می‌گوید: «وجوب وجود» به حمل عرضی بر آن‌ها حمل شود. این جا است که ممکن است به او اشکال شود که شما متهافت و متناقض می‌گویید؛ برای این که از یک طرف می‌گویید: آن دو ذاتاً واجب الوجود هستند، و از طرف دیگر می‌گویید: عنوان «واجب الوجود» به حمل عرضی بر آن‌ها حمل شود. او هم می‌تواند جواب دهد که: نه، تناقض نمی‌گوییم؛ برای این که عنوان «واجب الوجود» برای آن‌ها ذاتی

باب برهان است، یعنی آن‌ها در وجوب وجود، احتیاج به غیر ندارند، در عین حال عنوان «واجب الوجود» برای آن‌ها عرضی خارج محمول است، نظیر «زوجیت» برای عدد چهار یا «شیئیت» برای اشیا یا عنوان «ماهیت» برای مقولات عشر است که ذاتی باب برهان هستند؛ لذا اشکالی که ممکن است به او شود را مرحوم حاجی طرح کرده و می‌گوید:

«و ما يقال في دفعها: أنه يكون حينئذٍ وجوب الوجود عرضياً معللاً فلم يكن شيء منهما واجب الوجود بما هو واجب الوجود، بل شيء ذلك الشيء واجب الوجود و قد أبطلوه»
و آنچه در مقام دفع شبهه ابن کمونه به او اشکال شده و گفته می‌شود که: این که شما می‌گویید: «وجوب وجود برای آن‌ها عرضی است و به حمل عرضی بر آن‌ها حمل می‌شود»، لازمه‌اش این است که وجوب وجود برای آن‌ها ذاتی نباشد، بلکه عرضی معلل و معلول باشد؛ زیرا چیزی که عرضی است معلول است و علت می‌خواهد؛ پس هیچ‌کدام از آن‌ها به عنوان این که واجب الوجودند، یعنی به حسب ذات خودشان واجب الوجود نخواهند بود، بلکه چیزی هستند که واجب الوجود بودن عارض آن‌ها شده است، مثل جسم سفید که سفید بودن ذاتی آن نیست بلکه چیزی زائد بر ذات آن و امری عرضی برای آن بوده که معلول غیر است، در حالی که عرضی بودن وجوب وجود را باطل کرده‌اند و گفته‌اند: نمی‌شود وجوب وجود عارض واجب الوجود باشد؛ پس نمی‌شود دو واجب الوجود داشته باشیم. این اشکالی است که ممکن است به ابن کمونه بشود. مرحوم حاجی به نیابت از او در جواب می‌گوید:

«فهو مدفوع بأنه يلزم ذلك لو كان وجوب الوجود عرضياً بمعنى المحمول بالضميمة و من عوارض الوجود و ليس كذلك»

اگر کسی چنین اشکالی بکند، این اشکال دفع و پاسخ گفته می‌شود که: این اشکال در صورتی وارد است که وجوب وجود برای واجب الوجودها عرضی محمول به ضمیمه و از عوارض وجود باشد که پس از تحقق و وجود شیء عارض بر آن می‌شود

و متأخر از ذات شیء می‌باشد در صورتی که چنین نیست؛ چون ما می‌گوییم وجوب وجود عرضی خارج محمول است، عرضی خارج محمول از حاق ذات انتزاع شده و حمل بر ذات می‌شود، و به اصطلاح ذاتی باب برهان است، یعنی واقعاً جعل جدا و علت جدا نمی‌خواهد، مثل زوجیت برای عدد چهار است، ولی در عین حال عرضی است؛ لذا می‌گوید:

«بل العرضي بمعنى الخارج المحمول و من عوارض الماهية، كالشيئية فإنها عرضية للأشياء الخاصة، مع أنها تنتزع من نفس ذواتها، فهي مستحقة لحملها في ذواتها»

بلکه وجوب وجود، عرضی به معنای خارج محمول و از عوارض ماهیت است که پس از تحقق و وجود شیء عارض بر آن نمی‌شود و متأخر از شیء نیست، بلکه از حاق ذات شیء انتزاع می‌گردد، مانند «شیئیت» که عرضی اشیا است با این که از حاق ذات اشیا انتزاع می‌شود، پس اشیا در ذات خودشان شایستگی این را دارند که «شیئیت» بر آن‌ها حمل شود، چنین نیست که اشیا اول موجود شوند بعد شیئیت مانند یک رنگی باشد که به آن‌ها مالیده شود، بلکه شیئیت از حاق ذات آن‌ها انتزاع می‌شود و بر ذات آن‌ها حمل می‌گردد. این جوابی است که مرحوم حاجی در پاسخ به اشکالی که متوجه ابن کمونه می‌شود مطرح کرده است، و در تأیید این پاسخ می‌گوید:

«و لهذا جمع في كلامه بين العرضية و بين الذاتية حيث قال: كل منهما واجب الوجود بذاته»

و به همین جهت است که ابن کمونه در سخن خود جمع کرده است بین عرضیت و ذاتیت، یعنی از یک طرف گفت: مفهوم «واجب الوجود» عرضی است، از یک طرف گفت: واجب الوجودها ذاتاً واجب الوجود هستند، آن‌جا که گفت: هر کدام از دو واجب الوجود فرض شده واجب الوجود بالذات هستند.

«فالمراد بالعرضية ما عرفت و بالذاتية الذاتية في باب البرهان لا الذاتية في باب

إيساغوجي فذاع هذا»

این طوری گفت که: هر دوی این‌ها بالذات واجب الوجودند؛ پس مراد از عرضی بودن، عرضی خارج محمول است، یعنی چیزی که از حاقّ ذات انتزاع می‌شود، و مرادش از ذاتی بودن، ذاتی باب برهان است نه ذاتی در باب ایساغوجی و کلیات خمس که نوع یا جنس یا فصل باشد.

پس این اشکال را که در مقام دفع شبهه ابن کمونه به ابن کمونه شده است رها کن؛ زیرا این اشکال چنان‌که دیدید قابل دفع است، و شبهه را باید به نحوی دیگر دفع کرد. بیان دفع شبهه ابن کمونه در جلسه بعد طرح می‌شود.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

﴿ درس صد و بیست و هفتم ﴾

(و ادفع) الشبهة (بأنّ طبيعة) و مفهوماً واحداً (ما) - نافية - (انتزعت ممّا)،
أي من أشياء (تخالفت بما) هي (تخالفت)، كالحيوان المنتزع من الأنواع
المتخالفة من جهة اتّفاقها في حقيقته، لا من جهة اختلافها بالفصول، و الإنسان
المنتزع من زيد و عمرو و غيرهما من جهة اتّحادهم في تمام الماهية المشتركة
لا من جهة اختلافهم بالعوارض الشخصية، و قس عليهما البواقى حتّى إنّ
العرض المنتزع من الأجناس العالية البسيطة المتخالفة بتمام ذواتها، و هذا من
قبيل ما فرضه هذا الرجل أنّما ينتزع من جهة اشتراكها في العروض و الحلول
في الموضوع، و إذا وجد في الواجبين المفروضين قدر مشترك، تحقّق في كلّ
واحد منهما ما به الامتياز ليتحقّق الاتّينيّة، فجاء التركيب. (بل إن سئلت الحقّ)
عنا، فنقول في شيء من الموارد (غير) مصداق (واحد ليس معنواً لمعنى فارد،
إذ الخصوصية) التي في واحد من المعنونات و المصاديق لو تكثّرت، (إمّا تعتبر
في أخذه)، أي أخذ المعنى الفارد و انتزاعه منه و صدقه عليه (فلم يكن منه)،
أي من ذلك المعنى الفارد الأفراد (الأخر)، لكونها فاقدة لهذه الخصوصية
(أو الخصوصية) المخصوصة (ليست تشترط) في أخذ ذلك المعنى و صدقه
(فالواحد المشترك)، يعني القدر المشترك بين المصاديق هو (المحكّي) عنه و
المأخوذ منه (فقط)، إذ الخصوصيات ملغاة و قد مرّ في أوائل الأمور العامّة ما
يتعلّق بالمقام.

برهان آخر على التوحيد

و هو أنّ الكثرة إن كانت نوعية، فبالماهيات و إن كانت عدديّة، فإن كانت في الجواهر فبالمادّة و لواحقها، و إن كانت في الأعراض فبالموضوعات (و حيث لا موضوع أو مهية و لا هيولى) لتعالى الواجب عن الكلّ (كيف) يتحقّق (الاثنيّة)

بسم الله الرحمن الرحيم
و به نستعين

پاسخ شبهة ابن کمونه

شبهة ابن کمونه این بود که: چه اشکالی دارد که دو واجب الوجود مجهول الکنه باشند که به تمام ذات از یکدیگر امتیاز داشته و در خارج هم هیچ مابه‌الاشتراکی نداشته باشند، بلکه وجوب وجود برای آن‌ها ذاتی باب برهان باشد که از حاق ذات آن‌ها به نحو خارج محمول انتزاع می‌شود، نه به نحو محمول به ضمیمه. این خلاصه شبهة ابن کمونه است.

مرحوم حاجی در جواب می‌گویند: شما اسم وجوب وجود را هرچه می‌خواهی بگذار، خارج محمول بگو، یا محمول به ضمیمه بگو، بالأخره وجوب وجود یک عنوانی است مشترک که از دو چیز انتزاع می‌شود و از جهت مابه‌الامتیاز آن‌ها انتزاع نمی‌شود، چنان‌که حیوان را از انسان انتزاع می‌کنیم، از فرس هم انتزاع می‌کنیم، و چنین نیست که حیوان را از مابه‌الامتیاز انسان که ناطقیت است انتزاع کنیم یا از صاهلیت که مابه‌الامتیاز فرس است انتزاع کنیم، نه، بلکه یک عنوانی که از دو چیز انتزاع می‌شود از آن جهت مابه‌الاشتراکی که دارند انتزاع می‌شود؛ یا مثلاً انسان، که نوع است از زید انتزاع می‌شود، از عمرو هم انتزاع می‌شود اما نه از مابه‌الامتیاز آن‌ها که او اصفهانی است و دیگری تهرانی است، بلکه از جهت انسانی که مابه‌الاشتراک این دو است انتزاع شده است. بنابراین شما که می‌گویید: این دو واجب الوجود هستند باید یک جهت مشترک‌ای داشته باشند که سبب و منشأ انتزاع عنوان واجب الوجود باشد و

به لحاظ همان جهت مشترک، این عنوان بر هر دو حمل بشود؛ بنابراین، این دو واجب الوجود در عنوان «واجب الوجود» مشترک هستند؛ و از آن طرف یک مابه‌الامتیاز هم دارند، پس آن دو از مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز مرکب می‌شوند. پس بالأخره شما خواستید دو تا واجب الوجود بسیط فرض کنید که هیچ جهت مشترک نداشته باشند، ولی نشد.

توضیح متن:

«(و ادفع) الشبهة (بأنّ طبيعة) و مفهوماً واحداً (ما) - نافية - (انتزعت ممّا)، أي من أشياء (تخالفت بما) هي (تخالفت)»

و شبهه این کمونه را این چنین دفع کن که: طبیعت و مفهوم واحد، مثل مفهوم «واجب الوجود» از اشیایی که اختلاف دارند از آن جهت که اختلاف دارند انتزاع نمی‌شود، بلکه از جهت مشترک آنها انتزاع می‌شود. «ما»، مای نافی است.

«كالحیوان المنتزع من الأنواع المتخالفة من جهة اتّفاقها في حقیقته لا من جهة اختلافها

بالفصول»

مانند مفهوم حیوان که منتزع از انواع مختلف است، مثل بقر، غنم، انسان، لکن حیوان از جهت اتّفاق آنها، یعنی از آن جهت که با هم اشتراک دارند و مثل یکدیگر هستند انتزاع می‌شود، نه از جهت اختلاف و فصول آنها مثل ناطقیت و صاهلیت.

«و الإنسان المنتزع من زید و عمرو و غیرهما من جهة اتّحادهم في تمام الماهية

المشتركة لا من جهة اختلافهم بالعوارض الشخصية»

و مانند مفهوم انسان که از زید و عمرو و غیر این دو از دیگر افراد، منتزع است، منتها از آن جهت که اینها در تمام ماهیت مشترک انسانی اتّحاد دارند، نه از آن جهت که به واسطه عوارض شخصی اختلاف دارند، مثل این که این اصفهانی است، دیگری تهرانی است، قد این کوتاه است و قد دیگری بلند است.

«و قس عليهما البواقى حتى إنّ العرض المنتزع من الأجناس العالية البسيطة المتخالفة بتمام ذواتها»

و شما سایر مفاهیم را قیاس کن بر همین دو مثال حیوان و انسان که زدیّم، حتی مفهوم «عرض» که منتزع از اعراض نه گانه است، یعنی از اجناس عالی که بسیطاند و به تمام ذات با هم اختلاف دارند، مثل کمّ و کیف و وضع و... که همه به تمام ذات با هم اختلاف دارند و با این حال، مفهوم عرض از آنها انتزاع می شود.

«و هذا من قبيل ما فرضه هذا الرجل أنّما ينتزع من جهة اشتراكها في العروض و الحلول في الموضوع»

و این مفهوم عرض از قبیل همان چیزی است که ابن کمونه در شبهه خود فرض کرده است، یعنی انتزاع مفهوم عرض از اعراض نه گانه، مثل انتزاع مفهوم واجب الوجود از دو واجب الوجود است. و همین طور که مفهوم عرض برای اعراض نه گانه، خارج محمول است و محمول بالضمیمه نیست، یعنی از حاقّ ذات اعراض انتزاع می شود ولی بالأخره از جهت مشترک آنها، که عارض بر موضوع و حالّ در موضوع هستند، انتزاع می شود، مفهوم واجب الوجود نیز نسبت به دو واجب الوجود این گونه است.

«و إذا وجد في الواجبين المفروضين قدر مشترك تحقّق في كلّ واحد منهما ما به الامتياز ليتحقّق الاثنينيّة، فجاء التركيب»

شما می گوئید: وجوب وجود از هر دو واجب الوجود انتزاع می شود؛ پس وجوب وجود یک حیثیتی مشترک غیر از حیثیت مابه الامتياز آنها است. و هنگامی که در دو واجب الوجود، قدر مشترک فرض شد، یعنی وجوب وجود یافت شد، پس در هر کدام هم یک مابه الامتياز وجود دارد؛ چون دو تا هستند، ممتاز هستند، دو تا بودن هم به این است که این یک ویژگی داشته باشد که دیگری ندارد؛ اگر چنین باشد، پس در نتیجه واجب الوجودها مرکب می شوند از: ۱- حیثیت مشترکه ای که وجوب وجود

باشد، ۲- و از آن ویژگی که مابه‌الامتیاز هر کدام از آنهاست؛ خدای مرکب هم محتاج به اجزاء می‌شود و این خدا نمی‌شود. این شبهه ابن کمونه را حاجی سبزواری این‌طور جواب می‌دهد.

پاسخی دیگر به شبهه ابن کمونه

مرحوم حاجی پس از این، جواب دیگری می‌دهد و می‌گوید: حق مطلب این است که همیشه، مفهوم واحد، مصداق واحد دارد، به طوری که اگر مشخصات فردی را کنار بگذارید هیچ تعددی پیدا نمی‌کنید، مثلاً شما مفهوم انسان را از زید انتزاع می‌کنید، از عمرو و بکر هم انتزاع می‌کنید، این که می‌بینید آن‌ها افراد متعدّد هستند به سبب عوارض مشخصه‌ای است که هر کدام دارند، و اگر ما می‌توانستیم عوارض مشخصه‌ای را که زید و عمرو و بکر دارند از آن‌ها بگیریم و فقط انسانیت بماند، انسان یک فرد واحد می‌شد، این که دو تا شده است، سه تا شده است، چهار تا شده است به جهت عوارض مشخصه است؛ پس مفهوم واحد حکایت از حقیقت واحد می‌کند.

چنانچه بگویید: نه، مفهوم انسان که از زید انتزاع می‌شود به خاطر آن جهات و عوارض مشخصه‌ای است که دارد، به جهت امتیاز آن است، مثلاً اصفهانی است. می‌گوییم: اگر این خصوصیت اصفهانی بودن دخالت در انتزاع انسان دارد، بنابراین، نباید مفهوم انسان از عمرو و بکر و دیگر افراد انتزاع بشود؛ پس معلوم می‌شود عوارض مشخصه هیچ دخالتی در انتزاع مفهوم واحد ندارد. پس هر مفهوم واحد، فقط یک مصداق دارد.^(۱)

۱- این استدلال هر چند برای اثبات این که مفهوم واحد، معنون و محکی واحدی دارد استدلالی تام است، ولی چنان که بسیاری گفته‌اند: وحدت شخصی معنون را اثبات نمی‌کند و با وحدت سنخی

مرحوم حاجی در حاشیه می‌گوید: ابن کمونه اگر اصالت الماهیتی بود و می‌گفت چه اشکالی دارد که دو واجب الوجود فرض شده، مانند اجناس عالیه دو تا ماهیت متخالف و متمایز به تمام ذات داشته باشند، در این صورت جواب شبهه او مشکل می‌شد؛ اما در جای خودش گفتیم که: اساساً ماهیت، امر اعتباری است، علاوه بر این، در خصوص واجب الوجود هم ماهیت راه ندارد.

همچنین اگر مثل مشائین می‌گفتیم: وجودات خارجی حقایق متباینه‌ای هستند که به تمام ذات بسیط خود از یکدیگر امتیاز دارند؛ در این صورت نیز پاسخ به شبهه ابن کمونه دشوار بود، ولی نظر مشائین هم بی‌پایه است، چنان‌که مرحوم حاجی قبلاً گفت: مفهوم وجود، مفهوم واحد است و مفهوم واحد از امور متباین انتزاع نمی‌شود. و نیز اگر کسی قائل به اشتراک لفظی وجود می‌شد باز پاسخ شبهه مزبور برای او

و بالعموم آن نیز سازگار است، و چنانچه وحدت شخصی معنون را اثبات می‌کرد پس باید بر همان اساس، مفهوم عام وجود نیز که مفهوم واحدی است تنها یک مصداق واحد شخصی داشته باشد و چنان‌که عرفاً گفته‌اند: هیچ کثرت حقیقی در وجود خارجی نباشد و وجود خارجی، واحد بالشخص باشد؛ و همچنین باید بر همان اساس، کلی طبیعی هم که مفهوم واحدی است تنها یک مصداق واحد شخصی داشته باشد و همان‌طور که ظاهر سخن رجل همدانی است کلی طبیعی در خارج یک فرد بوده و متعدد به افراد نباشد؛ و بعید به نظر می‌آید که مرحوم حاجی و دیگر حکما به چنین لوازمی ملتزم گردند. استدلال مزبور در مبحث توحید واجب نیز تنها اثبات می‌کند که معنون و محکی مفهوم واجب الوجود وحدت سنخی دارد و وحدت شخصی آن را که مورد بحث و مطلوب است اثبات نمی‌نماید.

واللهم الا ان يقال: در خصوص وجود، چون مفهومش مفهومی واحد و مشترک و صرف است، و صرف هر چیزی به خودی خود، تعدد و تکثر ندارد، قهراً مابازاء مفهوم وجود نیز، که بنا بر اصالت وجود، واقعیت عینی دارد و مساوق با تشخیص هم می‌باشد، واحد شخصی بوده و ذاتاً و به خودی خود، تعدد و تکثر بردار نبوده و ثانی ندارد، و مابه‌الامتیازهایی هم که موجب کثرت طولی تشکیکی یا کثرت عرضی موضوعی و ماهوی آن می‌شود؛ از آن رو که مابه‌الامتیاز ذاتاً اخص از مابه‌الاشتراک است و طبعاً متأخر از ذات آن می‌باشد، هیچ آسیبی به وحدت شخصی و ذاتی که وجود متحقق در خارج دارد وارد نمی‌سازد و تنها موجب کثرت در ظهور آن می‌گردد. فتدبر جيداً فإنه الحجر الأساس لتوحيد خاص الخاص. (اسدی)

دشوار بود، اما چنان‌که قبلاً گفته شد: وجود، مشترک لفظی نیست، بلکه مشترک معنوی است.

بنابراین، ابن کمونه اگر قائل به اصالت الماهیه بود، و یا می‌گفت: وجودات، حقایق متباینه است، و یا قائل به اشتراک لفظی بود، هرچند جواب شبهه او ممکن بود ولی بالأخره جواب آن مشکل بود، اما برای ابن کمونه مشکل می‌شود که بگوید: دو واجب الوجود با دو هویت متباین، قابل فرض است.

توضیح متن:

«(بل إن سئلت الحقَّ) عنَّا، فنقول في شيء من الموارد (غير) مصداق (واحد ليس معنواً

لمعنى فارد)»

بلکه اگر جواب حق را درباره شبهه ابن کمونه از ما بپرسی، ما می‌گوییم: در هیچ یک از مواردی که یک مفهوم واحد انتزاع می‌شود منتزع منه و معنون آن مفهوم، جز یک مصداق واحد نیست، یعنی مفهوم واحد، مصداق واحد دارد، چرا؟

«(إذ الخصوصية) التي في واحد من المعنونات و المصداق لو تكثرت، (إمّا تعتبر في

أخذه)، أي أخذ المعنى الفارد و انتزاعه منه و صدقه عليه (فلم يكن منه)، أي من ذلك المعنى الفارد الأفراد (الأخر) لكونها فاقدة لهذه الخصوصية»

برای این‌که، بنابر فرضی که مصداق و معنون‌های آن مفهوم واحد، متعدد و متکثر باشند، آن خصوصیتی که در یکی از معنون‌ها و مصداق‌هاست یا در انتزاع آن عنوان واحد دخالت دارد، در این صورت نباید افراد دیگری که آن خصوصیت را ندارند از مصداق آن عنوان واحد بوده باشند، مثلاً مفهوم انسان را از زید انتزاع می‌کنیم، اگر زید چون پسر فلانی است و اصفهانی است از او مفهوم انسان انتزاع شده است پس آن مفهوم نباید از عمرو و بکر و دیگر افراد انتزاع بشود و آن‌ها نباید افراد او باشند؛ چون

دیگران فاقد این خصوصیت هستند و از این معنای واحد خارجند چون آن خصوصیت را ندارند.

«(أو الخصوصية) المخصوصة (ليست تشترط) في أخذ ذلك المعنى و صدقه»

و یا این است که آن خصوصیت در انتزاع آن مفهوم واحد شرط نیست و در صدق آن دخالت ندارد، مثلاً خصوصیت پسر فلانی بودن و اصفهانی بودن زید در انتزاع مفهوم انسان دخالت ندارد، بلکه همان جهت مشترک آن فرد سبب شده است مفهوم انسان از آن انتزاع بشود.

«(فالواحد المشترك)، يعني القدر المشترك بين المصاديق هو (المحكّي) عنه و المأخوذ

منه (فقط)»

پس در این صورت، واحد مشترک، یعنی قدر مشترک بین مصادیق، همان چیزی است که فقط و به تنهایی محکی عنه و منتزع منه آن مفهوم واحد می باشد و آن مفهوم واحد فقط از آن خصوصیت مشترک انتزاع شده است. چرا؟

«إذ الخصوصية ملغاة و قد مرّ في أوائل الأمور العامّة ما يتعلّق بالمقام»

برای این که ما فرض کردیم خصوصیات در انتزاع عنوان و مفهوم واحد دخالت ندارند، و از این جهت لغو هستند. و ما تمام سخن را در اوائل مباحث امور عامه در این باره بیان کردیم، آن جا که گفت:

لأنّ معنی واحداً لا ينتزع ممّا لها توحدٌ ما لم يقع

دلیلی دیگر بر توحید

یک برهان دیگر برای توحید این است که واجب الوجود اگر بخواهد کثیر و متعدد باشد کثرت و تعدد آن فروضی دارد که همگی آنها محال است.

توضیح این که: کثرت یا کثرت نوعی است، در این صورت، کثرت به واسطه

ماهیات است، مثلاً ماهیت انسان و ماهیت اسب و ماهیت حمار، مختلف و متعدد و متکثر به کثرت نوعی هستند و هر نوعی با دیگری اختلاف نوعی دارد، این گونه کثرت به سبب و به واسطه ماهیات است. یا کثرت، کثرت عددی است، و این کثرت عددی نیز یا کثرت در جواهر است و یا کثرت در اعراض، اگر کثرت عددی در جواهر باشد، در این صورت، کثرت به واسطه ماده و هیولا است، مثلاً انسان حقیقت جوهری واحد است که به حسب افراد و عدد متعدد شده است، یک فرد و عدد آن زید است، یکی عمرو است، یکی بکر است؛ این کثرت عددی سرمنشأش ماده و لواحق مادی، مانند تجزیه و ترکیب است؛ برای این که هیولا و ماده که تجزیه و ترکیب می شود و در مسیرهای مختلف می افتد انسان متعدد می شود، اگر ماده و این مسیرهای مختلف نبود انسان متعدد نمی شد، تعدد انسان به زید، عمرو، بکر، به واسطه نطفه های مختلف در مسیرهای مختلف است. و اگر کثرت عددی در اعراض باشد، در این صورت، کثرت به واسطه موضوع اعراض است، مثل سفیدی که ماهیت و حقیقت عرضی واحد است که به حسب افراد و عدد متعدد شده است، این سفیدی با آن سفیدی دو تا است این کثرت عددی سرمنشأش موضوع عرض هاست؛ برای این که این سفیدی روی کاغذ است، آن روی گچ است. و چون واجب الوجود نه محدود است که ماهیت داشته باشد، نه مادی است که ماده داشته باشد، نه عرض است که موضوع داشته باشد، پس ذات باری تعالی قطعاً هیچ وقت متکثر نمی شود، برای این که تکثر به یکی از این سه راه است: یا به ماهیت است، یا به ماده است، یا به واسطه موضوع اعراض. این است که می گوید:

توضیح متن:

«برهان آخر علی التوحید: و هو أن الكثرة إن كانت نوعية، فبالمهيات»

برهان دیگری بر توحید: و آن برهان این است که: کثرت اگر کثرت نوعی باشد این کثرت به سبب ماهیات است، مثل نوع انسان، نوع فرس، نوع بقر.

«و إن كانت عددیة، فإن كانت في الجواهر فبالمادة و لواحقها»

و اگر کثرت، کثرت عددی باشد، پس اگر کثرت در جوهرها باشد بنابراین، کثرت به واسطه ماده و لواحق ماده، مانند تجزیه و ترکیب است، مثل افراد انسان که متعدد هستند و به واسطه نطفه‌های مختلف و مسیرهای مختلف متعدد شده‌اند.

«و إن كانت في الأعراض، فبالموضوعات»

و اگر کثرت، کثرت عددی و در اعراض باشد، پس این کثرت به واسطه موضوعات اعراض است، مثل این سفیدی با آن سفیدی که یکی روی کاغذ است، یکی روی گچ است و چون کاغذ و گچ که موضوع آن‌هاست مختلف است آن‌ها نیز با هم متمایز و متعدد و متکثر شده‌اند.

«(و حیث لا موضوع أو مهیة و لا هیولی) لتعالی الواجب عن الكل، (کیف) یتحقّق

(الاثنییة)»

و چون خداوند که واجب الوجود است نه موضوع دارد، نه ماهیت دارد و نه هیولا دارد؛ برای این که حق تعالی منزّه و متعالی از همه این‌ها است، بنابراین چگونه امکان دارد که در ذات حق تعالی، دوئیت و کثرت پیدا شود؟!

و صلّی الله علی محمد و آله الطاهرين

﴿ درس صد و بیست و هشتم ﴾

غررٌ في توحيدِ إله العالم

في الحسّ عالمين يبطل الخلا تخالفاً بالنوع أو تماثلاً
إنّ السماء كـلّه أحياء و الشمس قلب غيرها الأعضاء
و العنصري ثقيلاً أو خفيفاً بجانب الأفلاك بدا طفيفاً
بل جعل القوم أولو الفطنة عناصراً كحجر المثانة
فبا النظام الجملي العالم شخص من الحيوان لا بل آدم
لكن لا رأس له و لا ذنب كما له ليس تشه و غضب
فمع تعدّد توارد العلل على المشخص الذي قد انفعل

غررٌ في توحيد إله العالم

البراهين السابقة أقيمت على أنه لا شريك لواجب الوجود في الوجود الذاتي، بل في الوجود الحقيقي، أي الموجود في نفسه بنفسه ليس إلا هو، و الآن نريد أن نبرهن على أنه لا شريك له في الإلهية و الفاعلية، أي الفاعل بالمعنى المصطلح للإلهيين ليس إلا هو، فمهدنا أولاً وحدة العالم، ثم أثبتنا وحدة الإله، فقلنا: (في الحسن) متعلق بقولنا: (عالمين) - و هو مفعول - (يبطل)، و إنما قلنا: في الحسن، لأنّ العوالم العقلية كثيرة لزوم (الخلأ) لأننا لو فرضنا عالماً آخر جسمانياً في عرض هذا العالم، لكان شكله الطبيعي هو الكرة، و الكرتان إذا لم تكن إحدهما محيطة بالأخرى لزم الخلأ فيما بينهما، لأنّ تماس الكرتين بالنقطة سواء (تخالفاً بالنوع أو تماثلاً) هذا هو البرهان المشترك. و أمّا المختصّ بكلّ واحد من المخالفة النوعية و المماثلة العددية ففي «الأسفار» و «المبدأ و المعاد» نقلاً عن المعلم الأوّل و الشيخ الرئيس من شاء فليرجع إليهما.

بسم الله الرحمن الرحيم
و به نستعين

یگانگی در الوهیت و تدبیر نظام آفرینش

مرحوم حاجی بحث و استدلال دیگری را تحت عنوان «یگانگی در اله عالم» مطرح کرده و می‌گوید: چون معلول، یعنی نظام آفرینش یکی است علت آن هم یکی است، مراد از مجموعه عالم حس، یعنی عالم سماوات و ارض و این چیزهایی است که محسوسات ما است، عالم مجردات را نمی‌گوییم، زیرا عالم مجردات وجود دارد یا نه، یک بحث دیگری است، اما عالم حس که عالم طبیعت و سماویات و ارضیات باشد، عالم واحد است و هیچ تعدد ندارد، دو تا نیست، بلکه مانند یک انسان است، یک انسان نفس دارد، عقل دارد و نفس او بدن او را اداره می‌کند و بر بدن او محیط است و اصلاً شخصیت انسان واحد به نفس واحد و عقل واحد است، می‌خواهیم بگوییم: حقیقت عالم ماده نیز مثل یک انسان است، حالا مرحوم حاجی در اثبات این مطلب کار را به جایی می‌رساند که می‌گوید: همان‌طور که انسان دارای اعضا است و اعضای رئیسه انسان هفت تا است: قلب، کبد، طحال، مغز، ریه، کیسه صفرا و ظرف نطفه؛ این عالم ماده، سماوات و ارضیات هم عالم واحد هستند، و سیارات سبعة که یکی شمس است مانند اعضای رئیسه بدن عالم هستند، آن وقت عالم که واحد باشد، خدای عالم و پدید آورنده و مدبر آن هم واحد است، مرحوم حاجی در اثبات این مطلب از این راه می‌خواهد وارد شود.

برای این بحثی که ایشان مطرح کرده است چند مقدمه کوتاه ذکر می‌کنیم.

مقدمهٔ اول

سابقاً ایشان در امور عامه گفتند: وجود یا رابط یا رابطی یا نفسی است.

«إِنَّ الوجود رابط و رابطی تُمَّت نفسی فهاک و اضبط»^(۱)

وجود رابط، عبارت است از «کون شیء شیئاً»، مانند «کون زید قائماً»، رابط بین زید و قائم همان «کون» است که عین ربط است، تحقق وجود رابط هم به طرفین است، لذا می‌گوید: وجود رابط، وجود فی غیره است، برای این که رابط، معنای حرفی است و وجود فی نفسه ندارد، بلکه وابسته به طرفین، و مستهلک و فانی در طرفین است.

قسم دیگر وجود، وجود فی نفسه است، وجود فی نفسه معنای اسمی است و وجودی است که محمول واقع می‌شود، و به این جهت به آن وجود محمولی هم می‌گویند.

باز این وجود فی نفسه، یا وجود لغیره است، مثل وجود اعراض، مثلاً می‌گوییم: «اللبیاض موجود»، این وجود فی نفسه است، وجود فی غیره و فانی در غیر نیست و لذا در مقام تغییر هم می‌تواند محمول واقع شود، اما وجودی است که برای جوهر و وابسته به جوهر است، به این لحاظ وجود رابطی است، یعنی لغیره و مرتبط با غیر و قائم به غیر و عارض بر غیر است.

یا وجود فی نفسه، وجود لِنفسه است، یعنی وجودی که عارض غیر نیست، پس این وجود، دو نفسیت دارد، یکی وجود فی نفسه است، یعنی معنای حرفی نیست، یکی وجود لِنفسه است، یعنی عارض بر غیر نیست، باز این وجود فی نفسه لِنفسه، یا بغیره است یا بنفسه، وجود فی نفسه لِنفسه بغیره همان وجود جواهر است، وجود

۱- درس گفتار حکمت، ج ۲، ص ۳۶۳.

جوهر معلول است، پس بغیره است، یعنی به واسطه علت موجود شده است، و وجود فی نفسه لنفسه همان وجود خداوند تبارک و تعالی است که واجب الوجود است و سه نفسیت دارد؛ هم فی نفسه است، یعنی معنای حرفی نیست، هم لنفسه است، یعنی عارض بر غیر نیست، مانند وجود عرض نیست، هم بنفسه است، یعنی معلول غیر نیست.

مقدمه دوّم

قدما براساس رصد کردن حرکت برخی از ستارگان، برای عالم طبیعت نُه فلک قائل بودند، و کره زمین را در وسط و مرکز این عالم می دانستند، و آب را که روی زمین قرار دارد به عنوان کره دوّم پس از زمین، و پس از آن هوا را به عنوان کره سوّم، و سپس آتش را به عنوان کره چهارم می پنداشتند، و به این چهار کره، عالم عناصر می گفتند، و بعد از عالم عناصر، افلاک نه گانه نامبرده شروع می شود، نزدیک ترین فلک به ما که در عالم عناصر قرار داریم فلک قمر است، و پس از آن هشت فلک دیگر، و به فلک هشتم فلک ثوابت می گفتند، یعنی فلکی که ستاره های موجود در آن ثابت و غیر متحرک و میخکوب هستند، و بالاتر از فلک ثوابت، فلک نهم می باشد که فلک الافلاک است و به آن فلک اطلس هم می گفتند؛ بزرگ ترین فلک، فلک الافلاک است که با حرکت دوری خود دیگر افلاک هشت گانه درون خود را حرکت می دهد.

بالآخره این ها نُه فلک قائل بودند که مانند لایه های پیازی روی یکدیگر قرار گرفته اند و میان آن ها هیچ خلأیی نیست، و برای هر کدام از این نُه فلک یک عقل و یک نفس قائل بوده و می گفتند: مثل انسان که عقل و نفس دارد، و لذا حرکات انسان به اراده است، حرکات دوری این افلاک هم باید حرکت ارادی و به اراده نفس آن ها باشد، چرا؟ برای این که اگر حرکت آن ها حرکت طبیعی بود، حرکت دوری نبود، بلکه

حرکت مستقیم بود، چنان‌که سنگ را که شما از بالا رها می‌کنید به طور مستقیم به طرف پایین حرکت می‌کند، و این‌که می‌بینید حرکت فلک دوری است و بر محور خود دور می‌زند و مبدأ و منتهای حرکتش یکی است این حرکت طبیعی نیست، حرکت فلک، قسری هم نیست؛ برای این‌که قسر خلاف طبیعت است و وقتی حرکت طبیعی امکان ندارد حرکت قسری هم که خلاف جهت طبیعت است راه ندارد، پس باید ارادی باشد که نفوس افلاک به اراده خود این حرکات دوری را انجام دهند. و چون حرکت آن‌ها ارادی است، پس مثل یک انسان عقل و نفس دارند و بر همین اساس آن‌ها به عقول عشره قائل بوده و می‌گفتند: چون افلاک نه فلک هستند، هر کدام یک عقلی دارند، یک عقل دهم هم داریم که نامش عقل فعال است و کار آن تدبیر عالم عناصر است، لذا عقول عشره از این جا درست شده است.

چنان‌که جسم فلک الافلاک محیط بر دیگر افلاک و بر کل عالم طبیعت و ماده است، و هیچ خلأیی بین آن‌ها نیست، چون خلأ محال است، همین طور عقل و نفسی هم که مربوط به فلک الافلاک است بر دیگر عقول و نفوس احاطه دارند، و این احاطه جسمانی و عقلانی و نفسانی که فلک الافلاک بر غیر خودش دارد موجب انسجام و وحدت عالم ماده و طبیعت شده و یگانگی آن را تضمین می‌کند.

آن وقت می‌گفتند: فوق این نه فلک نه خلأ است، نه ملاً.

معروف است که شیخ الرئیس به این سخن اشکال کرده و گفته است: اگر فرض کردیم یک کسی از فلک نهم یک شمشیر به طرف بیرون فلک فرو کرد از دو حال خارج نیست؛ یا نوک شمشیر به یک جایی گیر می‌کند یا گیر نمی‌کند، اگر به جایی گیر نکرد معلوم می‌شود بعد از فلک الافلاک خلأ است، اگر گیر کرد معلوم می‌شود آن جا ملاً است، پس چطور شما می‌گویید: بعد از آن فلک، نه خلأ است نه ملاً؟

بالآخره این‌ها حرف‌هایی است که می‌زدند.

مقدمه سوّم

حکمای طبیعی می‌گفتند: شکل طبیعی اجسام شکل کروی است، لذا اگر شما یک مقدار آب را بالا بریزید، قطره قطره به صورت کره می‌شوند و پایین می‌آیند. این هم یک فرضیه است که فرض کردند. حالا اگر غیر از آن یک عالم ماده که مجموع فلک الافلاک و هر جسم دیگری است که در درونش قرار دارد عالم جسمانی دیگر باشد، آن عالم جسمانی هم باید به صورت کروی باشد و طبعاً بین این دو عالم جسمانی خلأ لازم می‌آید، و خلأ هم محال است؛ بنابراین، طبق مقدمه دوّم و سوّم عالم جسمانی باید فقط یک عالم باشد؛ چنان‌که طبق مقدمه اوّل، کلّ نظام آفرینش که موجود به فیض عام و وجود منبسط است و عین ربط به حق تعالی می‌باشد، نظامی واحد و یگانه است.

پس حالاً که بنا شد عالم واحد باشد، در نتیجه اله عالم هم واحد است. این خلاصه فرمایشی است که مرحوم حاجی در این جا دارد، که البته فرمایش ایشان محکم نیست، برای این‌که سخن ایشان مبتنی بر قول به افلاک است که تقریباً هیئت جدید، آن را باطل کرده است، این‌که ما بگوییم: خورشید و ستارگان در کُلفتی و درون افلاک فرو رفتند و افلاک یک اجسامی هستند که مانند لایه‌های پیاز روی هم قرار گرفته‌اند، این‌ها هیچ کدامش ثابت نیست. ^(۱)

۱- چنان‌که پیش از این اشاره شد، با فرض پذیرش حدّ و ماهیت نداشتن و نامتناهی بودن حق تعالی، هیچ احتیاجی به این تکلفات نیست؛ زیرا بر این پایه اساساً چیزی نمی‌تواند از حیطة وجود مطلق و وحدت مطلقه او و الوهیت و ربوبیت او بیرون باشد، و حتی فرض بیرون بودن چیزی از حیطة وجود او فرض محالی است، «و لا یمكن الفرار من حکومتك»، (فرازی از دعای کمیل).
(اسدی)

توضیح متن:

«غررٌ في توحيد إله العالم»

تا به حال بحث در واجب الوجود بود، حالا می‌خواهیم بگوییم: إله عالم، واحد است، اله یعنی آن کسی که مربی و خالق است.

«البراهين السابقة أقيمت على أنه لا شريك لواجب الوجود في الوجود الذاتي، بل في

الوجود الحقيقي»

آن براهینی که جلوتر آوردیم برای این بود که واجب الوجود در وجوب ذاتی شریک ندارند، بلکه در وجود حقیقی و مستقل خود هم شریک ندارد.

«أي الموجود في نفسه لنفسه بنفسه ليس إلا هو»

وجود حقیقی یعنی چه؟ وجود حقیقی آن است که سه نفسیت داشته باشد، یعنی فی نفسه لنفسه بنفسه باشد، فی نفسه یعنی وجود رابط نیست، لنفسه، یعنی وجود رابطی مانند وجود اعراض نیست، بنفسه، یعنی مانند وجود جوهر نیست که معلول باشد؛ و چنین وجود حقیقی «لیس إلا هو» غیر از خداوند چیزی نیست.

«و الآن نريد أن نبرهن على أنه لا شريك له في الإلهية و الفاعلية، أي الفاعل بالمعنى

المصطلح للإلهيين ليس إلا هو»

الآن می‌خواهیم دلیل اقامه کنیم که از برای خدا در الهیت و فاعلیت، یعنی فاعل به اصطلاح حکمای الهی، شریک نیست. الهیت احیاناً به معنای معبودیت است، اما در این جا به معنای ربوبیت و تدبیر نظام آفرینش است. فاعلیت هم دو اصطلاح دارد: فاعل الهی، فاعل طبیعی. فاعل الهی، یعنی موجد، یعنی آن کسی که اشیا را از کتم عدم به عرصه وجود می‌آورد، که ذات باری تعالی است، اما فاعل طبیعی، یعنی محرک، مانند بنا که آجرها را حرکت داده و این طرف و آن طرف می‌کند و خانه می‌سازد؛ فاعل

طبیعی تنها فاعل حرکت و مُعطی الحركه است، ولی فاعل الهی، فاعل وجود و مُعطی الوجود است.

«فمهدنا أولاً وحدة العالم، ثم أثبتنا وحدة الإله»

پس ما اول، به عنوان مقدمه، وحدت عالم را ثابت کردیم سپس وحدت اله را از آن طریق ثابت نمودیم.

مراد از عالم این جا همان عالم ماده است، به قول ایشان عالم حس است که سماوات و ارضیات و این ها است، وقتی که عالم واحد شد، یک خدا هم بیشتر ندارد. «فقلنا: في الحس - متعلق بقولنا - : (عالمين) و هو مفعول، (يُبْطِلُ) و إنما قلنا في الحس، لأنّ العوالم العقلية كثيرة»

پس به عنوان مقدمه گفتیم: لزوم خلأ که امری است محال، وجود دو عالم حسی و مادی را باطل می کند، یعنی چنانچه دو عالم حسی و مادی وجود داشته باشد، آن وقت خلأ لازم می آید.

این «فی الحس» متعلق به «عالمین» است، و «عالمین» مفعول «يُبْطِلُ»، و فاعل آن «لزوم الخلاء» است.

اما این که گفتیم: «فی الحس» برای این است که عالم های عقلی زیاد است، و ما حالا همین عالم ماده را که شما می بینید که از فلک الافلاک تا زمین است، را مورد استدلال قرار می دهیم، و عالم های عقلی از وجود حق تعالی و صقع ربوبی بوده و درجات فاعلیت حق تعالی به شمار می روند.

«لزوم الخلاء لآنا لو فرضنا عالماً آخر جسمانيا في عرض هذا العالم لكان شكله الطبيعي هو الكرة و الكرتان إذا لم تكن إحداهما محيطة بالأخرى لزم الخلاء فيما بينهما، لأنّ تماس الكرتين بالنقطة»

لازم آمدن خلأ، وجود دو عالم حسی را باطل می کند؛ چون اگر یک عالم دیگری

جسمانی در عرض همین عالم جسمانی فرض کردیم شکل طبیعی آن هم کره است، چون مقتضای طبیعت جسم این است که به نحو کروی باشد، و دو کره اگر به یکدیگر محیط نباشند فقط در یک نقطه تماس دارند، و در این صورت، لازم می‌آید که بین آن‌ها خلأ باشد، خلأ هم محال است.

«سواء (تخالفا بالنوع أو تماثلا)، هذا هو البرهان المشترك»

فرقی نمی‌کند، چه این دو کره از دو نوع مختلف باشند، مانند انسان و فرس، یا هر دو مصداق یک نوع باشند، مانند زید و عمرو که داخل یک نوع هستند. این برهان، مشترک و جاری بین این دو فرض تخالف نوعی و تماثل است.

«و أمّا المختصّ بكلّ واحد من المخالفة النوعية و المماثلة العددية ففي «الأسفار» و

«المبدأ و المعاد» نقلاً عن المعلم الأوّل و الشيخ الرئيس من شاء فليرجع إليهما»

و اما برهانی که مختصّ به هر یک از فرض مخالفت نوعیه، که دو کره دو نوع باشند، یا فرض مماثلت عددیه، که دو کره دو مصداق از یک نوع باشند، این برهان مختصّ را مرحوم صدرالمتألهین در کتاب «اسفار» و کتاب «مبدأ و معاد» خود از معلم اوّل، که ارسطو باشد، و از شیخ الرئيس که بوعلی سینا است، نقل کرده است، هر که می‌خواهد به کتاب‌های آن‌ها مراجعه کند.

و صلّى الله على محمّد و آله الطاهرين

﴿ درس صد و بیست و نهم ﴾

ثمّ لما نفينا عالماً آخر سوى هذا العالم أردنا أن نقول: هذا العالم واحد لا بالاجتماع والاتصال فقط، بل إنسان كبير واحد بالعدد باعتبار النفس والعقل الكلّيين اللذين من عالم الوحدة و باعتبار أنّ الوجود في الكلّ عين الهوية و الوحدة الحقّة الظلية، و لا سيّما بالنظر إلى وجهه إلى الله الواحد و تدلّيه بالحقّ المتعال الذي هو على كلّ حاضر و غائب شهيد و شاهد فقلنا:

(إنّ السماء كلّها) كواكبه و أفلاكه الكلّية و الجزئية (أحياء) عقلاء مسبّحون بحمد ربّهم لا يسأمون و متواجدون في عشق جماله لا يفترون لمكان نفوسها المتعلقة بها و عقولها المشبه بها و في بعض الآثار النبوية: «أطّت السماء و حقّ لها أن تأطّ ما فيها موضع قدم إلاّ و فيه ملك راعع أو ساجد»؛ (و الشمس قلب) له، و كما أنّ القلب الصنوبري في الإنسان الصغير أشرف الأعضاء و له الرئاسة، كذلك الشمس في الإنسان الكبير سيّد الكواكب و الأفلاك و له الرئاسة على كلّ الأجسام (غيرها الأعضاء) الآخر للإنسان الكبير من الرئيسة و المرئوسة و قد جعل الرئيسة في الإنسان الصغير باعتبار سبعة و بإزائها في السماء السبعة السيارة. و قد ذكر العرفاء الشامخون في التطبيق كلمات جمّة لا يسعها هذا المختصر (و) الجسم (العنصري ثقيلًا) كان (أو خفيفًا بجانب الأفلاك) الحيّة بالدوام إلى ما شاء الله (بدا طفيفًا)، أي قليلاً فلا يقدر عدم حياة بعض العنصریات فيما نحن بصدده من أنّ العالم كلّه حيوان.

(بل جعل القوم)، أي الحكماء الأقدمون (أولو الفطنة عناصراً) في الإنسان

الكبير (كحجر المئانة) - في الإنسان الصغير.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

وحدت حقیقی عالم ماده

مرحوم حاجی به عنوان مقدمه‌ای برای اثبات توحیدِ الهِ عالم، به صدد اثبات توحید عالم جسمانی بر آمده و فرمود: نمی‌شود دو تا عالم جسمانی وجود داشته باشد؛ برای این که خلأ لازم می‌آید. حالا می‌خواهد بگوید: وقتی که این عالم جسمانی یک عالم است، این یک عالم جسمانی هم وحدتش وحدت مکانیکی نیست که فقط اجزایش به هم پیوسته و گرد هم آمده باشند، بلکه وحدتش وحدت اُرگانیکی و اندام‌وار است که بین اجزایش تأثیر و تأثر بوده و یک واحد حقیقی را تشکیل می‌دهند، برای اثبات این مطلب دو دلیل می‌آورد:

دلیل اول این که: این عالم جسمانی عقل و نفس دارد؛ بنابراین، این عالم موجودی است زنده، نظیر یک انسان؛ وقتی که عالم یکی باشد خالق عالم هم یکی است؛ چون نمی‌شود معلول واحد دو علت داشته باشد.

دلیل دوم این که: حق تعالی یک وجود غیر متناهی است که وحدت آن وحدت حقیقی است و او نیز ظلّ و پرتو واحدی دارد که آن نیز وحدتش وحدت حقیقی و پرتو وحدت حق تعالی است، ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾^(۱) و براین اساس، به این ظلّ واحد حق تعالی وجود منبسط می‌گویند، یعنی وجودی که دامنه آن تمام نظام آفرینش

۱- سوره قمر (۵۴)، آیه ۵۰.

را گرفته است و طبعاً بر همین عالم جسمانی هم گسترده است، این وجود منبسط یک وجود است منتها مراتب متعدد و متکثر دارد، چون خداوند واحد است ظلّ او هم واحد است. وقتی که عالم جسمانی به این ظل واحد حق تعالی موجود است بر این عالم نیز وحدت حاکم گشته و این عالم هم واحد می شود؛ بنابراین، اله آن هم واحد خواهد بود؛ زیرا نمی شود معلول واحد دو علت مستقل داشته باشد؛ برای این که معلولیت یک امر تشریفاتی نیست، معلول یعنی عین وابستگی به علت و چیزی که عین وابستگی است دیگر نمی شود عین وابستگی به دو چیز باشد.

در این بین اشکالی کرده و گفته اند: شما که می گوید این عالم جسمانی به منزله یک انسان و دارای حیات و عقل و قلب است، کره زمین و عالم عناصر دارای حیات و عقل نیست، وقتی که عالم عناصر دارای حیات و عقل نباشد، پس همه عالم نباید عقل داشته باشد، بلکه برخی از آن دارای حیات و عقل است.

ابن سینا در پاسخ به این اشکال گفته است: همین طور که سنگ مثانه که در مثانه انسان است حیات و اراده و عقل ندارد، ولی این مضر نیست به این که بگوییم: انسان، عاقل و مرید و دارای حیات است، تمام این زمین و عالم عناصر هم به منزله سنگ مثانه نسبت به مجموع عالم ماده است.

البته این با قطع نظر از آن حرفی است که سابقاً نقل کردیم که: مرحوم صدرالمتألهین می گوید: وجود، با اراده و علم و حیات، مساوی و مساوق است و هر موجودی به هر اندازه ای که از وجود بهره دارد، به همان اندازه، از شعور و عقل و ادراک بهره دارد.

با تو می گویند روزان و شبان	جمله ذرات زمین و آسمان
با شما نامحرمان ما خامشیم	ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم

سنگریزه با حضرت داود سخن می گوید، و قرآن هم می گوید: ﴿إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا

يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ^(۱)؛ «مرحوم حاجی این جا آن حرف ملاصدرا را نادیده گرفته است. خلاصه: این استدلال آن‌ها است.

این حرف‌ها متوقف بر هیئت بطلمیوسی است که زمین را به عنوان مرکز عالم ثابت می‌دانسته و به هفت فلک سیاره، یکی هم فلک ثوابت، یکی هم فلک الافلاک، قائل بودند و می‌گفتند این‌ها فلک بر زمین احاطه دارد.

البته در همان هیئت نیز مجبور شدند برای بعضی افلاک فلک‌های کوچک‌تری تصویر کنند، مثلاً برای این‌ها که می‌خواستند حرکات عطارد را تنظیم کنند چند فلک برای آن فرض کردند، یا مثلاً ماه تدویر دارد، جوزهر دارد یعنی دو، سه فقره، خارج مرکز دارد؛ به این‌ها می‌گویند: افلاک صغیره، یعنی بسا هر فلک بزرگی هم افلاک صغیره دارد.

توضیح متن:

«ثمّ لما نفينا عالماً آخر سوى هذا العالم أردنا أن نقول: هذا العالم واحد لا بالاجتماع و الاتصال فقط، بل إنسان كبير واحد بالعدد باعتبار النفس و العقل الكلّيين اللذين من عالم الوحدة»

سپس وقتی که ما نفی کردیم عالم حسی دیگری را غیر از این عالم حسی، خواستیم بگوییم: این عالم یک موجود واحد است، نه فقط به این جهت که می‌بینیم همه اجزایش گرد هم آمده و پیوسته و دارای ترکیب مکانیکی است، بلکه بالاتر، اصلاً این عالم حسی مثل یک عدد انسان بزرگ دارای ترکیب ارگانیکی است، چرا؟ به دو دلیل: یکی به اعتبار این‌که این عالم حسی دارای نفس و عقل کلی است که از عالم وحدت هستند.

۱- سورة إسراء (۱۷)، آیه ۴۴.

دیگران برای هر فلکی یک عقل و یک نفس فرض می‌کردند، ولی حاجی این‌جا همه این عالم را یک انسان فرض می‌کند که دارای یک عقل و یک نفس است؛ زیرا اگر بنا باشد هر کدام یک عقل و یک نفس داشته باشند این عالم واحد نمی‌شود، واحد بودن روی فرض این است که بگوییم: این عالم مانند یک انسان است و یک عقل دارد برای ادراک کلیات و یک نفس هم دارد برای اراده حرکت.^(۱) این‌که می‌گوید: «النفس و العقل کلّیین»، مراد از کلیت این‌جا سعه و احاطه وجودی است، عقل‌های ما یک عقل محدود در محیط خاص وجود ما است.

عقل و نفس مجرد هستند و لذا وحدت دارند و تعدد ندارند، مجرد واحد است، کثیر نیست.

«و باعتبار أن الوجود في الكلّ عين الهوية و الوحدة الحقّة الظلیة»

و دلیل دوم وحدت و ترکیب حقیقی و ارگانیکی عالم ماده به اعتبار این است که وجود در همه این عالم، عین هویت و وحدت حقّه ظلیه است؛ چون این عالم، ظلّ

۱- با تتبع در کلمات مرحوم حاجی، ظاهر می‌شود که او نیز همانند دیگران، تعدد عقول و نفوس فلکی را پذیرفته است، اما این‌که او در این‌جا پای عقل کلی و نفس کلی را پیش کشیده است، به این جهت است که همان‌طور که نیروی عاقله و نفس ناطقه انسان بر دیگر نیروهای ادراکی و تحریکی و نفس نباتی و حیوانی او سیطره و احاطه دارد، همچنین عقل کلی و نفس کلی عالم ماده نیز بر تمام نیروها و دیگر عقول و نفوس فلکی سیطره و احاطه دارد، و این احاطه چون احاطه مادی و جسمانی نیست، بلکه احاطه موجود مجرد است، طبعاً موجود مجرد که همان عقل کلی و نفس کلی باشد تمام کمالات این عالم را داشته و بر این عالم احاطه وجودی قیومی دارد و همه این عالم مرتبه نازله او و دامنه وجود او است و همگی به وجود واحد عقل کلی و نفس کلی موجود بوده و یک واحد حقیقی می‌باشند، و به اصطلاح امتیاز عقل کلی و نفس کلی از عالم ماده، امتیاز تقابلی و دو سویه نیست، بلکه امتیاز محیطی و محاطی و یک سویه است که فقط محیط از محاط امتیاز دارد و وجود محاط، ممتاز و منعزل و جدا از وجود محیط نیست، بلکه در وجود محیط مندک و مستهلک بوده و پرتو وجود او است؛ پس محاط در مقابل محیط چیزی افزون‌تر ندارد تا با آن از محیط امتیاز یابد، بلکه آن محیط است که با وجود برتر خود، از محیط امتیاز یافته است. (اسدی)

حق تعالی است و وجود حق تعالی واحد است این ظل هم واحد است، و این ظل همان وجود منبسط است؛ و فرق آن با خدا این است که در خدا وحدت، وحدت حقیقی اصلی است، ولی این وحدت، وحدت حقیقی ظلی و فرعی است، یعنی این ظل و پرتو حق است؛ پس خدا است و یک جلوه.

«و لا سیما بالنظر إلی وجهه إلی الله الواحد، و تدلیه بالحق المتعال الذي هو علی کلّ

حاضر و غائب شهید و شاهد»

به خصوص با توجه به چهره الهی این ظل و وجود منبسط؛ زیرا این ظل و وجود منبسط دو چهره دارد: یکی چهره وجود، که به این لحاظ هیچ تعدد و تکثیری ندارد و عین ارتباط به حق است و جدای از حق نیست و خدا هم بر همه چیز ناظر و شاهد است، یکی چهره تعینات و ماهیاتی که این وجود بر آن‌ها انبساط پیدا کرده و آن تعینات و ماهیات به واسطه آن موجود شده‌اند و طبعاً این وجود منبسط هم رنگ آن‌ها را به خود گرفته و تعدد و کثرت پیدا کرده است و از این جهت، مرتبط به خدا نیست، بلکه جهت وجودی آن عین ارتباط به حق است، یعنی جنبه ماهوی آن را کنار بگذار جنبه وجودی آن عین جلوه حق و رو به خدا و وجه الله است، ولی جنبه ماهوی و ماهیت رو به خدا و وجه الله نیست، بلکه رو به خلق خدا است.

«و تدلیه بالحق المتعال»، یعنی این عالم وابستگی دارد به حق متعالی که «هُوَ عَلَيَّ

كُلِّ حَاضِرٍ وَ غَائِبٍ شَهِيدٌ وَ شَاهِدٌ».

«فقلنا: إِنَّ السَّمَاءَ كُلَّهَا، كَوَاكِبَهُ وَ أَفْلَاكَهُ الْكُلِّيَّةَ وَ الْجَزَائِيَّةَ (أَحْيَاءَ)»

پس در راستای همین وحدت حقیقی که عالم حسی دارد، در شعر خود گفتیم: همه آسمان، ستارگانش و افلاک کلی و جزئی اش زنده‌اند. فلک اطلس که فلک الافلاک و فلک نهم است یک فلک خیلی بزرگ و کلی است، فلک ثوابت هم که فلک هشتم است همین طور است، اما بعضی از افلاک هستند که افلاک جزئی دارند، مثل

فلک قمر، چون کره قمر برای این که تنظیم بشود یک فلک تدویر دارد و یک فلک خارج مرکز در ثخن و کلفتی خود دارد، عطارد نیز همین طور است؛ به این ها می گویند افلاک جزئیه که کره قمر کمی کلی است، اما فلک های کوچکی که لابه لای آن است، مانند خارج مرکز و تدویر، افلاک جزئیه است. این یک اصطلاح است که به افلاک محیط، فلک کلی می گویند و به افلاک محاط، فلک جزئی؛ در هر صورت، همه آسمان و آسمانی ها موجوداتی زنده اند.

«عقلاء مسبّحون بحمد ربّهم لا یسأمون و متواجدون فی عشق جماله لا یفترون»

همچنین، همه آنها عاقل و در حال تسبیح و ستایش پروردگار خود هستند، خسته نمی شوند و در عشق و شیدایی جمال حق تعالی خوشحال هستند و سست نمی شوند. خداوند این تعبیرات را برای ملائکه دارد، اما مرحوم حاجی این ها را نسبت به افلاک می گویند.

«لمکان نفوسها المتعلقة بها و عقولها المشبه بها»

چرا این ها احیاء و عقلا هستند؟ به خاطر نفوس آنها که تعلق به افلاک دارند و به خاطر عقول آنها که آن نفوس می خواهند خود را به آنها در فعلیت و تجرد تامی که آن عقول دارند شبیه کنند، و آن عقول، معشوق آن نفوس هستند؛ مثل انسان، همین طور که حیات انسان به واسطه عقل و نفس او است فلک هم همین طور است عقل و نفس دارد.

«و فی بعض الآثار النبویة: أظت السماء و حقّها أن تأطّ ما فیها موضع قدم إلاّ و فیه

ملك راکع أو ساجد»^(۱)

و در بعضی از احادیث نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمده است که: «آسمان از خستگی نالید و برای آن سزاوار هم هست که ناله کند، چرا؟ چون در آسمان جای گامی نیست جز این که در

۱- بحار الأنوار ج ۶، ص ۲۱۲؛ علم الیقین، ج ۱، ص ۲۵۹.

آن جایگاه، یک فرشته رکوع کننده و یا سجده کننده است؛ از بس ملائکه در آن جا سجده و رکوع می کنند آسمان هم نالیده و خسته شده است، مثل آدمی که یک بار سنگینی به دوش داشته باشد.

«(و الشمس قلب) له و كما أن القلب الصنوبري في الإنسان الصغير أشرف الأعضاء و له الرئاسة، كذلك الشمس في الإنسان الكبير سيّد الكواكب و الأفلاك و له الرئاسة على كلّ الأجسام»

حالا می خواهد اعضای رئیسه هفت گانه را برای عالم ماده درست کند، می گوید: خورشید که در فلک چهارم است قلب این عالم است، و همین طور که این قلب صنوبری در انسان صغیر اشرف اعضا است و اصلاً بقای انسان به قلب است و قلب در بدن انسان دارای ریاست است، خورشید هم در انسان کبیر سیّد و آقای همه ستارگان و افلاک است و بر همه اجسام ریاست دارد. چنان که قبلاً نیز عرض کردیم، این ها روی هیئت بطلمیوسی است.

«(غیرها الأعضاء) الأخر للإنسان الكبير من الرئیسة و المرئوسه و قد جعل الرئیسة في الإنسان الصغیر باعتبار سبعة و بإزائها في السماء السبعة السیارة»

غیر از خورشید، دیگر ستارگان، اعضای دیگری برای این عالم هستند، اعم از اعضای رئیسه و غیر رئیسه؛ چنان که در انسان، غیر از قلب، شش عضو رئیسه دیگر داریم: مغز و کبد و ریه، اوعیه منی و طحال و کیسه صفرا. گاهی می گویند: اعضای رئیسه انسان سه عضو است، گاهی می گویند: هفت عضو است، آن گاه که می گویند: سه عضو است قلب و مغز و کبد است، و آن گاه که می گویند: هفت عضو است، چهار عضو دیگر را هم اضافه می کنند، به اعتبار این که اعضای رئیسه در انسان صغیر هفت عدد باشد، به ازای این هفت عضوی که در انسان وجود دارد در عالم حس و ماده نیز هفت ستاره سیار داریم: خورشید که به منزله قلب است، ماه، مشتری، عطارد، زهره، زحل و مریخ.

«و قد ذكر العرفاء الشامخون في التطبيق كلمات جمّة لا يسعها هذا المختصر»

بعضی از عرفای والامقام نیز در تطبیق انسان صغیر با انسان کبیر سخنان جامعی یادآور شده‌اند که کتاب «شرح منظومه» به این مختصری، گنجایش آن سخنان جامع را ندارد.

ممکن است شما اشکال کرده و بگویید: «این که فلاسفه می‌گویند: موجودات عالم ماده زنده و عاقل هستند این طور نیست؛ برای این که عالم عناصر و اجسام عنصری که پایین تر از فلک قمر هستند همگی آن‌ها حیات ندارند؛ چون اجسام عنصری بی جان و بی شعورند». در جواب می‌گوید: جسم عنصری در مجموع عالم ماده به منزله سنگ مثانه در انسان است که سنگ مثانه که حیات ندارد مضر نیست به این که بگوییم انسان حیات دارد، با توجه به این اشکال، در جواب آن می‌گوید:

«(و) الجسم (العنصري ثقيلاً) كان (أو خفيفاً بجانب الأفلاك) الحيّة بالدوام إلى ما شاء الله (بدا طفيفاً)، أي قليلاً فلا يقدح عدم حياة بعض العناصر فيما نحن بصدد من أن العالم كله حيوان»

و جسم عنصری، یعنی اجسامی که پایین تر از فلک قمر هستند، مثل خاک، آب، که سنگین هستند، و هوا و آتش که سبک هستند، و مرکبات معدنی یا نباتی که از این‌ها به وجود می‌آید، چه یک قسمت آن را در نظر بگیری چه همه آن را، اگر همه جسم زمین یا همه خاک‌ها و آب‌ها و هواها و آتش‌ها و آنچه از این‌ها مرکب می‌شود را در مقابل افلاک که زنده هستند در نظر بگیری، این‌ها همگی در مقابل افلاک اندک و کم است و مثل سنگ مثانه در بدن انسان است. «بدا طفيفاً»، یعنی جسم عنصری در کنار و با مقایسه با افلاک، اندک ظاهر شده است، یعنی اندک است و چیزی به حساب نمی‌آید. طفيف یعنی کم.

البته در عنصریات هم انسان حیات دارد، حیوانات حیات دارند، اما سنگ و کوه و

آب حیات ندارد. بالأخره این موجودات بی جان و بی شعور، به این که گفتیم: همه عالم مثل یک حیوان زنده و عاقل است، ضرر نمی زند؛ برای این که این ها یک ذره کوچک است و به این عالم بزرگ ضرری نمی زند.

«(بل جعل القوم)، أي الحكماء الأقدمون (أولو الفطنة عناصراً) في الإنسان الكبير (كحجر المئانة) في الإنسان الصغير، إشارة إلى ما قال الشيخ الرئيس في كتاب المبدأ و المعاد»

بلکه قوم، یعنی حکمای پیشگام، که دارای زیرکی هستند عناصر و اجسام عنصری انسان کبیر را مانند سنگ مئانه در انسان صغیر قرار دادند. این حرف اشاره است به آنچه شیخ الرئيس در کتاب «مبدأ و معاد» خودش گفته است. ان شاء الله تعالی عبارت شیخ را در جلسه بعد می خوانیم.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس صد و سی ام ﴾

إشارة إلى ما قال الشيخ الرئيس في كتاب «المبدأ و المعاد»: اعلم أن اسم السماء و اسم الكلّ و اسم العالم كانت عندهم على سبيل الأسماء المترادفة، كأنهم لم يكونوا يعنونوا بالجواهر الفاسد الذي يشتمل عليه كرة القمر، فإنه أصغر بالنسبة إلى العالم السماوي من الحصاة الحادثة في بدن حيوان بالنسبة إلى بدنه، ثم إذا قيل حيوان لم يدخل تلك الحصاة في جملته، و لم يمنع عدم حياتها أن يكون الجسم الذي يحويه حياً، و الكلّ عندهم بالقياس إلى المبدأ الأوّل كشيء واحد حي له نفس عقلية و له عقل مفارق يفيض عليه، و ربما قالوا كلّ للسماء الأولى، فإن كثيراً من الفلاسفة جرت عادته بأن يسمّيه جرم الكلّ و حركته حركة الكلّ فيحسب اختلاف هذين الاستعمالين تارة يقولون: عقل الكلّ، و يعنون به جملة العقول المفارقة، كأنها شيء واحد و نفس الكلّ و يعنون بها جملة الأنفس المحركة للسماويات، كأنها شيء واحد. و تارة يقولون: عقل الكلّ، و يعنون به العقل المحرّك بالتشويق للكرة الأقصى التي هو أولى بالتشويق بعد الخير المحض و نفس الكلّ و يعنون بها النفس المختصة بتحريك ذلك الجسم، انتهى كلامه.

و كون العناصر و العنصریات بمنزلة حجر المئانة باعتبار حقارتها و تفاسدها بالنسبة إلى السبع الشداد لا ينافي كون الإنسان المتولّد منها

خليفة الله في الأرض و مظهر أسمائه و مجلى صفاته و مخلوقاً لله و الأشياء
لأجله، لأنّ ذلك باعتبار عقله المستفاد و اتّحاده بالعقل الفعال و لا سيّما أكمل
أفراده الفانين في الحقّ المتعال.

و إذا عرفت ذلك (فبالنظام الجملي العالم)، أي العالم جملة ملحوظة متدلّية
بعرش الله (شخص من الحيوان لا) حيوان فقط، (بل آدم) و إنسان كبير، (لكن لا
رأس له)، كالإنسان البشري (و لا ذنب)، كالحيوان العنصري، (كما له ليس تشه
و غضب) لبراءة السماوات منها و ليس من شرط الحيوانية و الإنسانية
المطلقتين هذه، بل الحياة و درك الكليّات و هما حاصلان له باعتبار اشتماله
على النفوس و العقول و حينئذٍ (فمع تعدّد)، أي تعدّد إله العالم (توارد العلل)
المستقلّة (على) المعلول (المشخص) من الإنسان الكبير الشخصي (الذي قد
انفعل) و تأثّر و هذا محال، فتعدّد الإله محال.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعين

سخن شیخ رئیس در تأیید وحدت عالم

مرحوم حاجی خواستند بگویند که: خالق این عالم و اله این عالم واحد است؛ برای این که این عالم واحد است، چنان که گفتیم: بر پایه هیئت بطلمیوس، عالم ماده نه فلک دارد، و فلاسفه می گویند: این نه تا موجود زنده هستند، برای این که این ها دارای نفس و عقل هستند.

بالآخره کلام ایشان این است که: مجموع عالم ماده چون پرتو خدای واحد است و همچنین دارای عقل کلی و نفس کلی است شیء واحد است، از کلام ابن سینا هم چنین چیزی فهمیده می شود، بالآخره مجموع این عالم مثل یک انسان واحد است که عقل و نفس آن را اداره می کند، حیات و عقل دارد وقتی موجود واحد باشد یک اله بیشتر ندارد.

توضیح متن:

«إشارة إلى ما قال الشيخ الرئيس في كتاب «المبدأ و المعاد»: اعلم أن اسم السماء و اسم الكلّ و اسم العالم كانت عندهم على سبيل الأسماء المترادفة»
این که گفتیم: «بل جعل القوم، أولو الفطانة عناصراً في الإنسان الكبير كحجر المثانة»، اشاره است به آنچه که شیخ رئیس در کتاب «مبدأ و معاد» خودش گفته است که: بدان که اسم «آسمان» و اسم «کلّ» و اسم «عالم»، نزد حکمای گذشته از قبیل اسماء مترادف بوده است، یعنی همه به یک معنا بوده است.

«كَأَنَّهُمْ لَمْ يَكُونُوا يَعْتَنُونَ بِالْجَوْهَرِ الْفَاسِدِ الَّذِي يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ كُرَّةُ الْقَمَرِ»

گویا آنان اعتنا نمی کرده‌اند به جوهر فساد پذیر که زیر مجموعه کُرَّةُ قمر است. پیشینیان از حکما به عالم عناصر که پایین تر از فلک قمر است و شامل چهار عنصر: خاک، آب، هوا، آتش و مرکباتی که از این‌ها پدید می‌آید، می‌شود، عالم کون و فساد هم می‌گفتند، و این‌ها را که همگی جوهرند قابل تغییر و تحول می‌دانستند، ولی می‌گفتند: در آسمان و موجودات آسمانی فساد نیست، خرق و التیام و تجزیه و ترکیب نیست، فقط در زیر مجموعه فلک قمر است که اشیا تبدل و حرکت دارند و تغییر می‌کنند.

«فَأِنَّهُ أَصْغَرَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْعَالَمِ السَّمَاوِيِّ مِنَ الْحِصَاةِ الْحَادِثَةِ فِي بَدَنِ حَيَوَانَاتٍ بِالنِّسْبَةِ

إِلَى بَدَنِهِ»

چرا به جوهر فساد پذیر اعتنا نمی‌کردند؟ برای این‌که جوهر فساد پذیر نسبت به تمام عالم آسمانی کوچک تر از سنگریزه‌هایی است که در بدن حیوان حادث می‌شود. سنگ مثانه که در بدن حیوان پیدا می‌شود نسبت به بدن حیوان اصلاً چیزی نیست، لذا مانع از آن نیست که بگوییم این حیوان زنده است، در حالی که آن سنگ حیات ندارد.

«ثُمَّ إِذَا قِيلَ حَيَوَانَاتٌ لَمْ يَدْخُلْ تِلْكَ الْحِصَاةُ فِي جَمَلَتِهِ وَ لَمْ يَمْنَعْ عَدَمَ حَيَاتِهَا أَنْ يَكُونَ

الْجِسْمُ الَّذِي يَحْوِيهِ حَيًّا»

بعد از این‌که سنگ ریزه در بدن حیوان پدید آمد، وقتی به حیوان گفته می‌شود حیوان، آن سنگ ریزه‌ها در همه حیوان وارد نشده است، بلکه در بخشی از آن وارد شده است، و عدم حیات سنگ ریزه‌ها مانع از این نیست که آن بدن و جسمی که حیوان آن را در بر گرفته است زنده باشد.

«وَ الْكُلُّ عِنْدَهُمْ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْمَبْدَأِ الْأَوَّلِ كَشَيْءٍ وَاحِدٍ حِي لِه نَفْسٍ عَقْلِيَّةٍ وَ لِه عَقْلٍ

مَفَارِقٍ يَفِيضُ عَلَيْهِ»

و همهٔ عالم ماده، نسبت به خداوند مثل یک موجود واحد زنده است که یک نفس عقلی دارد، یعنی نفس ناطقه که تعقل دارد مثل نفس ناطقهٔ انسان‌ها که تعقل دارد، و علاوه بر این، همهٔ این عالم یک عقل جدا هم دارد که وجود و کمالات را بر این عالم افاضه می‌کند.

«و ربما قالوا «کلّ» للسماء الأولى»

و چه بسا به آسمان اوّل، یعنی فلک الافلاک، که همان فلک نهم و فلک اطلس باشد، «کلّ» می‌گفتند.

اصلاً آن هشت فلک زیرین را چیزی حساب نمی‌کردند و همان فلک الافلاک که از همه بزرگ‌تر است را اساس همهٔ عالم ماده می‌دانستند و دیگر اجسام را از مراتب آن و زیر مجموعهٔ آن می‌دانستند.

«فإنّ كثيراً من الفلاسفة جرت عادته بأن يسمّيه جرم الكلّ و حركته حركة الكلّ فيحسب اختلاف هذين الاستعمالين تارة يقولون: عقل الكلّ، و يعنون به جملة العقول المفارقة، كأنّها شيء واحد»

این که به فلک الافلاک «کلّ» می‌گفتند برای این است که بسیاری از فلاسفه عادتشان بر این جاری شده بود که به آسمان اوّل، جرم کلّ گفته و به حرکت آن هم حرکت کلّ می‌گفتند، گویا آسمان اوّل، همهٔ عالم ماده و کلّ آن است، پس به حسب اختلاف این دو استعمال، که «کلّ» هم بر همهٔ عالم ماده اطلاق می‌شود و هم بر خصوص آسمان اوّل و فلک الافلاک، گاهی گفته می‌شود: «عقل کلّ» و مراد از آن تمام عقول مفارقه است، گویا همهٔ آن‌ها را یکی شمرده‌اند.

نُه تا عقول برای این که نُه تا فلک داریم، یک عقل هم عقل دهم است که مدیر و مدبر عالم عناصر و مادون فلک قمر است که به آن عقل فعّال می‌گویند.

جملةٔ این عقول مثل این که یکی هستند؛ چون مجرد هستند، در عالم ماده است که اختلافات است.

مرحوم حاجی از این سخن شیخ رئیس می خواهد استفاده کند که معلوم می شود شیخ رئیس اصالت الوجودی بوده است نه اصالت الماهیتی؛ چون این که شیخ می گوید: «كأنَّهَا شَيْءٌ وَاحِدٌ» مثل این که همه این عقول شیء واحد است، با اصالت الماهیه سازگار نیست؛ برای این که ماهیات عقول اختلاف نوعی دارند و اتحاد ندارند و وجودشان است که مشترک و هم سنخ است.

«و نفس الكلّ و يعنون بها جملة الأنفس المحرّكة للسماویات، كأنَّهَا شَيْءٌ وَاحِدٌ»

و «نفس كلّ» می گویند و مرادشان مجموع نفوس است که محرک موجودات آسمانی است، گویا این نفوس یک شیء هستند با این که نه تا فلک است و هر کدام یک نفسی دارد، همین طور می گویند: این برای این است که نفوس مجرد همه یک سنخ هستند.

«و تارة يقولون: عقل الكلّ، و يعنون به العقل المحرّك بالتشويق للكرة الأقصى التي هو أولى بالتشويق بعد الخير المحض و نفس الكلّ و يعنون بها النفس المختصة بتحريك ذلك الجسم، انتهى كلامه»

و گاهی می گویند: «عقل كلّ» و مرادشان عقلی است که با تشويق و شوق ایجاد کردن برای فلک الافلاک که فلک نهایی است آن فلک را به حرکت و می دارد، و این عقل، بعد از خیر محض که ذات باری تعالی باشد شایسته ترین موجود برای تشويق کردن است، و «نفس كلّ» هم می گویند و مرادشان نفسی است که مختصّ به تحريك جسم فلک الافلاک است، سخن شیخ رئیس پایان یافت.

این ها می گفتند: آن نه عقل، مجرد تام هستند و هیچ جهت قوه ای در آن ها نیست و تمام کمالاتشان بالفعل است، و نفوس فلکی هم به شوق این که مانند آن عقول به فعلیت تامه برسند جسم فلکی خود را حرکت می دهند تا از طریق حرکت دوری این اجسام فلکی، قوه و استعداد خود را به فعلیت برسانند؛ لذا می گفتند: آن عقول معشوق آن نفوس بوده و آن نفوس هم عاشق آن عقول هستند.

اشکال و جواب

یک کسی ممکن است اشکال کند و بگوید: شما گفتید: عالم عناصر و موجودات عنصری، که انسان هم از جمله آن‌هاست، چون متکون و زاییده از آن‌هاست، نسبت به موجودات آسمانی و افلاک مثل سنگ مثانه در بدن حیوان است، ولی این منافات دارد با این که ما بگوییم اصلاً خداوند عالم را برای انسان خلق کرده است و در حدیث قدسی است که خدا فرمود: «خَلَقْتُ الْأَشْيَاءَ لِأَجْلِكَ وَ خَلَقْتُكَ لِأَجْلِي»^(۱)، اصلاً انسان، موجود کامل این عالم است، غایت وجودی این عالم است، باغبانی که باغی احداث می‌کند نظر او میوه‌های شیرینی است که آخر می‌چیند، و میوه شیرین این عالم طبیعت اعم از سماویات و ارضیات، انسان کاملی است که به لقاء الله و مرتبه بالای کمال می‌رسد.

در جواب می‌گوید: این با آن جهت منافات ندارد؛ برای این که شرافت انسان کامل از جنبه عنصری او نیست، بلکه برای این است که دارای عقل مستفاد است و در عقل و تعقل خود به مرتبه‌ای از کمال رسیده که حقایق نظام هستی برایش آشکار گشته و نسبت به آن‌ها استحضار دارد و در قوس صعود از جبرئیل هم جلو می‌افتد، اما ما حالا در بحث فعلی خود، نظر به عناصر و جنبه عنصری موجودات عنصری داریم، انسان هم از همین عناصر خلق شده است، بعد به صورت نطفه در می‌آید و بعد علقه و مضغه و عظام می‌شود، و بعد ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾،^(۲) انسان می‌شود، و بعد انسان کامل می‌شود، این‌ها همه درست است، اما ما در بحث کنونی خود با قطع نظر از قوس صعودی کمالی انسان که انسان به مراتب عالی‌تر می‌رسد صحبت می‌کنیم.

۱- الجواهر السنیة، ص ۳۶۱؛ علم الیقین، ج ۱، ص ۳۸۱.

۲- سوره مؤمنون (۲۳)، آیه ۱۴.

توضیح متن:

«و كون العناصر و العنصریات بمنزلة حجر المثانة باعتبار حقارتها و تفاسدها بالنسبة إلى السبع الشداد»

و این که گفتیم: عناصر و عنصریات به اعتبار حقارت و کوچکی و فساد پذیریشان نسبت به هفت آسمان به منزله سنگ مثانه است.

«لا ینافی كون الإنسان المتولّد منها خليفة الله في الأرض و مظهر أسمائه و مجلی صفاته و مخلوقاً لله و الأشياء لأجله»

این سخن، منافاتی ندارد که انسانی که متولد و برخاسته از این عناصر است خلیفه الله در زمین باشد و مظهر اسماء و جلوه گاه صفات خدا باشد و خداوند او را برای خود و اشیا را برای او خلق کرده باشد.

این مفاد حدیث قدسی است که خدا به انسان خطاب می کند: «خَلَقْتُ الْأَشْيَاءَ لِأَجْلِكَ وَ خَلَقْتُكَ لِأَجْلِي».

«لأنّ ذلك باعتبار عقله المستفاد و اتّحاده بالعقل الفعال، و لا سیما أكمل أفراده الفانین في الحقّ المتعال»

برای این که انسانی که کامل است و این مقام را دارد به اعتبار عقل مستفاد او است نه به اعتبار این بدن عنصری او، «عقل مستفاد»، یعنی عقلی که از آن عالم بالا استفاده می شود، و انسان با حرکت تکاملی خود در قوس صعود به مراتب و مبادی عالیّه نظام هستی همچون فرشته گان می رسد و با عقل فعّال، که فرشته تعلیم علوم و افاضه حقایق و معارف به انسان است، می پیوندد، بلکه به گونه ای با او یکی می شود، مخصوصاً کامل ترین افراد انسان یعنی پیامبران که فانی در حق تعالی هستند و به اوج اتصال و فنای در حق تعالی و اتصاف به کمالات عالیّه حق تعالی رسیده اند.

پس این که ما گفتیم: عناصر و عنصریات مانند سنگ مثانه است، جسارت نکردیم، این در قوس نزول هستی است، اما در قوس صعود هستی، خداوند متعال چون فیاض علی الاطلاق است کاری کرده که موجود عنصری همچون انسان از همین عالم طبیعت که پست ترین مراتب این عالم است در اثر حرکت جوهری و تکاملی به مرحله عقول عالیّه برسد و مثل پیامبران و ائمه و انسان های بزرگ در آن پیدا بشود.

«و إذا عرفت ذلك، فبالنظام الجملي العالم)، أي العالم جملة ملحوظة متدلّية بعرش الله (شخص من الحيوان لا) حيوان فقط، (بل آدم) و إنسان كبير»

وقتی این مطالب را دانستی، پس با نظام جملگی و همگانی، یعنی اگر تمام نظام آفرینش را به عنوان یک مجموعه و به یک چشم نگاه کنیم که مجموع عالم متدلّی و وابسته به عرش خداست، به این لحاظ، عالم مثل یک شخص از حیوان است، نه حیوان تنها، بلکه آدم و انسان کبیر است، این عالم یک انسان کبیر است.

«(لكن لا رأس له)، كالإنسان البشري (و لا ذنب)، كالحيوان العنصري»

منتها عالم، آدم و انسان و حیوانی است که مثل انسان بشری نیست که سر داشته باشد و مثل حیوان عنصری نیست که دم داشته باشد، کمال حیوان و انسان هم به سر و دم داشتن نیست، به عقل و نفس اوست، و عالم هم عقل و نفس دارد.

«(كما) له ليس تشية و غضب) لبراءة السماوات منها»

همان طور که عالم، شهوت و غضب هم ندارد، شهوت و غضب برای انسان و حیوان است که ضعیف است و می خواهد تکامل پیدا کند و آسمان ها و موجودات آسمانی از این ها بری هستند.

«و ليس من شرط الحيوانية و الإنسانية المطلقتين هذه، بل الحياة و درك الكلّيات و هما

حاصلان له باعتبار اشتماله على النفوس و العقول»

و از شرایط حیوان بودن به طور مطلق و انسان بودن به طور مطلق، سر و دم و

شهوة و غضب داشتن نیست، بلکه زندگی و درک کلیات است و این دو برای عالم حاصل است، چون مشتمل بر نفوس و عقول است. تعبیر ابن سینا بهتر بود، گفت: عالم، نفس عقلیه و عقل مفارق دارد.

«و حينئذٍ (فمع تعدد)، أي تعدد إله العالم (توارد العلل) المستقلة (على) المعلول (المشخص) من الإنسان الكبير الشخصي (الذي قد انفعل) و تأثر، و هذا محال، فتعدّد الإله محال»

حال که این عالم یک موجود واحد مثل یک انسان شد، اگر بنا باشد إله و خالق عالم، متعدد باشد، لازم می آید علت های مستقل، بر یک معلول واحد مشخص، وارد شود، معلول واحد مشخصی که همان انسان کبیر شخصی است که معلول و متأثر است، و این محال است که یک معلول، چند علت داشته باشد.

چرا؟ برای این که علیت و معلولیت یک امر تشریفاتی نیست که بگوییم: حالا به جای این که معلول به یک علت مربوط باشد به دو تا علت مربوط است؛ زیرا معلول، عین ارتباط به علت است، و وقتی معلول عین ارتباط به علت است، معلول که واحد باشد علت آن هم واحد است.

خلاصه: این جا خواستیم بگوییم: این یک عالم که از آن بالا تا پایین مثل یک انسان واحد است، عقل و نفس دارد و این موجود واحد یک علت بیشتر ندارد، وابسته به یک خداست و إله عالم واحد است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس صد و سی و یکم ﴾

غررٌ في دفع شبهة الثنوية بذكر قواعد حكمية

ثمّ الوجود اعلم بلا التباس خيراً هو النفسي و القياسي
و الخير كالشرّ احتمالاً حوياً المحض و الكثير و المساويا
فالمحض كالعقول و الذي كثر خيراته مثل المعاليل الأخر
إذ الكثير الخير مع شرّ أقلّ في تركه شرّ كثير قد حصل
ترجيح مرجوح و ما تماثلاً شرّاً كثيراً مع مساوٍ أبطلاً
و الشرّ أعدام فكم قد ضلّ من يقول باليزدان ثمّ الأهرمن
و إن عليك إعتاص تأثير العدم مز سلب قرن منك عن سلب النعم

غررٌ في دفع شبهة الثنوية بذكر قواعد حكمية

(ثمّ الوجود) - مفعول أوّل لقولنا - : (اعلم بلا التباس خيراً) - مفعول ثان - (هو)، أي الخير (النفسي و القياسي)، أي الإضافي، فكلّ وجود و لو كان إمكانيّاً خير بذاته و خير بمقايسته إلى غيره، و هذه المقايسة قسمان: أحدهما: مقايسته إلى علّته، فإنّ كلّ معلول ملائم لعلّته المقتضية إياه. و ثانيهما: مقايسته إلى ما في عرضه ممّا ينتفع به و في هذه المقايسة الثانية يقتحم شرّ ما في بعض الأشياء الكائنة الفاسدة في أوقات قليلة و نتكلّم في كيفية وقوعه بتقسيم الشيء إلى الأقسام المنقول في الكتب الحكمية عن أرسطو في دفع هذه الشبهة، و بأنّ الشرّ عدم، فقلنا: (والخير كالشرّ احتمالاً)، أي بحسب الاحتمال العقلي (حويّا المحض و الكثير و المساويا)، فالشيء إمّا خير محض، و إمّا خيره كثير غالب على شرّه، و إمّا مساوٍ له، و كذا في جانب الشرّ فالأقسام خمسة، إذ المساوي من كلّ منهما قسم واحد، كما أنّ الغالب من كلّ منهما يستلزم مغلوب الآخر، فلم يعدّ قسماً آخر.

ثمّ القسمة، إمّا بحسب الخير و الشرّ الذاتيين، و إمّا بحسب الإضافيين، كما في «القبسات»، حيث اعتبرها بحسب الإضافة و جعل المقسم هو الموجود بأنّ الموجود، إمّا خير محض لكلّ شيء لا يستضرّ بوجوده شيء، و إمّا شرّ محض يستضرّ بوجوده كلّ شيء، و إمّا نفعه غالب، و إمّا ضرّه غالب، و إمّا هما متساويان كلّ ذلك بالنسبة إلى الغير.

(فالمحض)، أي الخير المحض، (كالعقول) فإنّها موجودات بالفعل ليس لها حالة منتظرة و كلمات تامّة جامعة لا تنفذ و لا تبعد، فهي خير محض بكلا المعنيين (و الذي كثر خيراته، مثل المعاليل الأخر) من الكائنات التي فيها نقائص قليلة و إضرارات نادرة و إنّما وجد هذا القسم من المبدأ الخير المحض، (إذ الكثير الخير مع شرّ أقلّ) فيه بحسب أوقات قليلة (في تركه)، أي ترك إيجاده (شرّ كثير قد حصل)، كما قالوا إنّ ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرّ كثير، فيكون من القسم المقابل غير الموجود، و أمّا الأقسام الثلاثة الأخر فلا يمكن وجودها، كما قلنا: (ترجيح مرجوح و) ترجيح (ما تماثلا)، أي المساوي على المساوي بلا مرجح (شرّاً كثيراً مع) شرّ (مساوٍ أبطلا)، أي لزوم ذينك بالتوزيع على تقدير وجود ذين أبطل وجودهما، فإذا لم يكونا موجودين لم يكن الشرّ المحض موجوداً بطريق أولى و لم يحتج إلى دليل.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

شرک در الوهیت حق تعالی و پاسخ آن

بحث در توحید الوهیت و اله عالم بود. در این جا شبههٔ ثنویه و دو انگاران اله عالم به میان می آید، ثنویه قائل به دو مبدأ شده اند: یزدان که فاعل خیرات است، و اهریمن که فاعل شرور است؛ آن ها می گویند: ما می بینیم در این عالم خیلی از شرور وجود دارد، مرگ، بیماری، زلزله، سیل، این همه قتل، غارت، جنگ و مانند این طور چیزها، این ها را اگر بخواهیم به خدای تعالی نسبت بدهیم خلاف شأن ربوبی و رحمت و رأفت او است و با او سنخیتی ندارد، پس لابد مبدأیی دیگر دارد. بنابراین قائل به دو مبدأ شدند: مبدأ خیرات، و مبدأ شرور، خداوند که یزدان باشد فاعل خیرات است و در عرض او اهریمن فاعل شرور است؛ پس توحید در الوهیت و خالقیت و ربوبیت عالم، غلط است، این اهریمن را با شیطانی که خداوند و انبیای الهی به آن اشاره کرده اند یکی ندانید و بر آن تطبیق نکنید؛ زیرا شیطان مخلوق خداست که مأموریتی داشت ولی انجام نداد و مطرود بارگاه الهی شد و به خدا گفت: به من تا روز قیامت مهلت بده تا یک کارهایی بکنم، خداوند هم به او مهلت داد، او هم یک سری کارهایی را انجام می دهد، ولی همپا و در عرض خداوند نیست، اما ثنویه نمی گویند اهریمن مخلوق خداست، بلکه یزدان و اهریمن را در عرض هم می دانند، آن مبدأ خیرات است، این هم مبدأ شرور است، این حرفی است که ثنویه زده اند. گاهی هم

تعبیر می‌کنند که: ذات اهریمن قداست دارد، مثل یزدان که قداست دارد، اما در عین حال، شرور منسوب به اوست. در این جا می‌خواهیم بگوییم: این حرف درست نیست؛ یک قواعدی را این جا ذکر می‌کنیم که در ضمن آن‌ها پاسخ ثنویه هم داده می‌شود.

خیر بودن وجود و شبهه وقوع شرور

یکی از آن قواعد این است که وجود به خودی خود، خیر و امری مطلوب است؛ لذا می‌بینیم هر موجودی به وجود خود علاقه دارد و برای بقای خویش از خود دفاع می‌کند.

خیر هم یا خیر نفسی است و یا خیر اضافی و قیاسی؛ بنابراین، وجود هر موجودی ذاتاً برای خود آن موجود خیر است، نسبت به دیگر موجودات هم خیر است، و به اصطلاح، وجود هم خیر نفسی است، هم خیر اضافی و قیاسی. حالا در این قیاس، یک وقت وجود شیء را نسبت به علت آن شیء ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم هر معلولی با علت خود سنخیت و مناسبت دارد، چنان‌که اگر وجود علت را با معلول خودش ملاحظه کنیم، می‌بینیم که هر علتی هم با معلولش سنخیت و مناسبت دارد، و هر دو نسبت به هم خیر و مطلوب هستند.

بنابراین، به طور مسلم هر علت و معلولی نسبت به یکدیگر خیر بالقیاس است، اما نسبت به اشیای دیگر هم نوعاً خیر و ملایم و مطلوب است و اضرار به غیر ندارد؛ ولی ما می‌بینیم که گاهی از اوقات یک موجوداتی نسبت به یکدیگر ناسازگار و نامطلوب هستند و شرّ دارند، مثلاً ما را یا عقرب ما را می‌گزد و گزیدن آن سبب می‌شود ما متألم شویم و چه بسا جان ببازیم، بالأخره برخی از موجودات به یکدیگر ضرر می‌رسانند. این را چه جوابی بدهیم؟

این جا یک جواب افلاطون دارد، و یک جواب هم ارسطو، افلاطون می‌گوید: اصلاً شرّ عدم است، و عدم علت نمی‌خواهد، شرّ را در هر جا حساب بکنی واقعاً عدم است، وقتی عدم شد علت نمی‌خواهد؛ چون علت عدم معلول هم عدم علت است، وجود نیست. این جوابی است که افلاطون داده است، اما این که چگونه همه شرور را به اعدام برگردانده است بعد می‌گوییم.

پاسخ ارسطو به شبهه شرور

اما ارسطو گفته است: برای نسبت هر موجودی نسبت به موجود دیگر، یکی از این پنج حالت فرض می‌شود: یا نسبت به آن خیر محض است، یا نسبت به آن شرّ محض است، یا خیرش بیشتر از شرّش است، یا نسبت به آن شرّش بیشتر از خیرش است، یا نسبت به آن خیر و شرّش مساوی است.

خلاصه پنج قسم می‌شود: یا خیر محض باشد یا شرّ محض، یا خیر اکثر، یا شرّ اکثر، یا مساوی، آن وقت باید بینیم که کدام یک از این اقسام می‌تواند موجود باشد، کدام یک نمی‌تواند موجود باشد.

توضیح متن:

«(ثمّ الوجود) - مفعول أوّل لقولنا - : (اعلم بلا التباس خيراً) ^(۱) - مفعول ثانٍ - (هو)، أي الخیر (النفسي و القياسي)، أي الإضافي»

این «الوجود» مفعول اوّل برای «اعلم» و «خيراً» مفعول دوّم برای آن است. یعنی

۱- محیی‌الدین ابن عربی، در فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۴۷، می‌فرماید: إنّ الحقّ تعالی له إطلاق الوجود من غیر تقييد و هو الخیر المحض الذي لا شرّ فيه، فيقابلة إطلاق العدم الذي هو الشرّ المحض الذي لا خیر فيه؛ فهذا معنى قولهم: «إنّ العدم هو الشرّ». سخن او هشدار و تنبیهی نیک برای چگونگی خیر بودن وجود و شرّ بودن عدم است. (اسدی)

بدون اشتباه و تردید، وجود را خیر بدان، و خیر یا نفسی است، یعنی ذاتی شیء است، یا قیاسی است، یعنی اضافی و نسبت به غیر است.

«فکل وجود و لو کان امکاناً خیر بذاته و خیر بمقایسته إلى غیره، و هذه المقایسة قسماً: أحدهما: مقایسته إلى علته، فإن كل معلول ملائم لعلته المقتضية إياه»

پس هر وجودی (از این جهت که موجود است)، هر چند وجود امکانی باشد، هم ذاتاً خیر است و هم نسبت به غیر و با مقایسه با غیر خیر است؛ و این مقایسه دو قسم است: یک وقت وجودی را نسبت به علت خودش مقایسه می‌کنیم، خوب، هر معلولی با علت مقتضی خود ملایم است، از کوزه همان برون تراود که در اوست، معلول با علت سنخیت دارد پس با هم ملایم هستند.

«و ثانيهما: مقایسته إلى ما في عرضه مما ينتفع به و في هذه المقایسة الثانية يقتحم شر ما في بعض الأشياء الكائنة الفاسدة في أوقات قليلة»

و قسم دوم این‌که: وجود شیء را مقایسه کنیم با اشیایی که در عرض آن شیء هستند و از آن شیء نفع و بهره می‌برند.

و در این مقایسه دوم، می‌بینیم شرّ در بعضی از اشیایی که کون و فساد می‌پذیرند، در زمان‌هایی اندک، راه پیدا می‌کند، مراد در بعضی اشیایی است که در عالم کون و فساد، یعنی در مادون فلک قمر است، یعنی در عالم عقول و آسمان‌ها و موجودات آسمانی اصلاً شرّ نیست. این جاست که ما می‌بینیم عقرب نسبت به ما بعضی اوقات شرّ و ضرر دارد، وجود عقرب برای خودش خیلی هم خوب است، سیخ آن هم برای خود آن کمال است و اگر سیخ نداشته باشد نمی‌تواند از خود دفاع بکند، اما وجود عقرب نسبت به ما و در مقایسه با ما به طور اندک و گاهی شرّ می‌شود، عقرب دائماً مردم را نمی‌گزد.

«و تتكلم في كيفية وقوعه بتقسيم الشيء إلى الأقسام المنقول في الكتب الحكيمة عن

أرسطو في دفع هذه الشبهة و بأن الشرّ عدم فقلنا:»

حالا ما در این جا صحبت می‌کنیم که این شرّ چطور واقع می‌شود، به یکی از این دو راه: یکی راه ارسطو، یکی راه افلاطون. اول راه ارسطو است که تقسیم شیء به اقسام پنج‌گانه‌ایست که در کتب حکمت از ارسطو در دفع شرّ شبهه نقل شده است، و دوم راه افلاطون است که در دفع شبهه گفته است: اصلاً شرّ عدم و نیستی است، و عدم، علت و جودی نمی‌خواهد، علت عدم هم عدم است. این‌ها دو جواب است. پس در این باره گفتیم:

«(و الخیر کالشرّ احتمالاً)، أي بحسب الاحتمال العقلي (حَوَيَا المحض و الكثير و المساویا)، فالشيء إما خير محض، و إما خيره كثير غالب على شرّه، و إما مساوٍ له و كذا في جانب الشرّ»

و خیر همانند شرّ، به حسب احتمال عقلی سه احتمال را در بر می‌گیرد: خیر محض و بدون شرّ، خیر زیادتر از شرّ، خیر مساوی با شرّ.

پس یک شیء، یا خیر محض است، یا خیرش بیشتر و غالب بر شرّش هست، یا خیرش مساوی با شرّش است. و همچنین است در جانب شرّ، یعنی یک شیء، یا شرّ محض است، یا شرّش بیشتر از خیرش هست، یا شرّش مساوی با خیرش است.

«فالأقسام خمسة، إذ المساوي من كلّ منهما قسم واحد، كما أنّ الغالب من كلّ منهما يستلزم مغلوب الآخر، فلم يعدّ قسماً آخر»

پس به حسب احتمال و فرض عقلی، اقسام پنج قسم می‌شود. شما می‌گویید: این‌ها شش قسم شد، می‌گویید: پنج قسم می‌شود؛ چون مساوی از خیر با مساوی از شرّ یکی محسوب می‌شود، چنان‌که غالب هر یک از خیر و شرّ، مستلزم مغلوب دیگری است، پس آن مغلوب، قسم دیگری حساب نمی‌شود.

بنابراین، به حسب احتمال، پنج قسم داریم.

«ثمَّ القسمة إمَّا بحسب الخیر و الشرِّ الذاتیین، و إمَّا بحسب الإضافیین، كما فی
«القبسات» حیث اعتبرها بحسب الإضافة»

سپس این قسمت یا به حسب خیر ذاتی و شرِّ ذاتی است، که شیء به حسب ذات،
یک قسم از پنج قسم خیر یا شرِّ است و یا این قسمت به حسب خیر اضافی و شرِّ
اضافی است، که یک موجود نسبت به موجود دیگری خیر یا شرِّ است همانگونه که
میرداماد در «قبسات» این تقسیم پنجگانه را در خیر و شرِّ اضافی آورده است. میرداماد
این تقسیم پنجگانه را به حسب اضافه به غیر، اعتبار و لحاظ کرده است، یعنی هر
موجودی نسبت به موجود دیگر یا خیر محض است یا شرِّ محض است، یا این اکثر
است، یا آن اکثر است یا مساوی است.

«و جعل المقسم هو الموجود بأنَّ الموجود، إمَّا خیر محض لكلِّ شیء لا یستضرُّ بوجوده
شیء»

و «موجود» را مقسم این تقسیم قرار داده است و آن را تقسیم کرده است به این که:
موجود، برای همه اشیا یا خیر محض است و هیچ چیزی به واسطه وجود آن ضرری
نمی بیند.

«و إمَّا شرِّ محض یستضرُّ بوجوده كلِّ شیء، و إمَّا نفعه غالب، و إمَّا ضرره غالب، و إمَّا
هما متساویان كلِّ ذلك بالنسبة إلى الغیر»

و یا موجود، شرِّ محض است که همه چیز از آن آسیب پیدا می کند، و یا نفع آن
نسبت به دیگر موجودات غالب است یا ضرر آن نسبت به دیگر موجودات غالب
است، و یا نفع و ضرر آن نسبت به دیگر موجودات مساوی است، همه این ها نسبت به
غیر است.

«(فالمحض)، أي الخیر المحض (كالعقول)، فإنَّها موجودات بالفعل لیس لها حالة

منتظرة»

اکنون برای آن اقسام مثال می‌زند می‌فرماید: خیر محض، مثل عقول؛ چون آن‌ها موجوداتی بالفعل هستند که هیچ حالت منتظره ندارند و هر کمالی را که برایشان ممکن باشد بالفعل دارند، این موجودات فقط خیر هستند و هیچ شرّ و کاستی و ضرری ندارند.

این‌ها هیچ حالت منتظره‌ای ندارند، یعنی اگر حالت منتظره داشتند امکان داشت خیر آن‌ها شرّ بشود، چون تغییر در آن پیدا می‌شد و طبعاً ممکن بود شرّ پیدا کند، مثل موجودات عالم عناصر و اجسام عنصری.

«و کلمات تامّة جامعة لا تنفد و لا تبید، فهی خیر محض بکلا المعنیین»

این عقول، کلمات وجودی تام و جامع خدا هستند هیچ زوال و هیچ عدمی ندارند، پس عقول به هر دو معنا خیر محض است، هم ذاتاً و برای خودشان خیر محض است و هم نسبت به اشیا دیگر خیر محض است، برای این‌که نفع می‌رسانند و ضرر نمی‌رسانند.

کلمات ما آشکار کننده مقاصد و نیات باطنی ماست، موجودات نظام آفرینش هم نسبت به خداوند این چنین هستند؛ لذا همه عالم را نسبت به حق تعالی کلمات الله می‌گویند، یعنی ذات و کمالات حق تعالی به واسطه موجودات عالم ظاهر می‌شود و همه عالم هم مظهر خدا هستند.

«(و الذي كثر خيرا، مثل المعاليل الأخر) من الكائنات التي فيها نقائص قليلة و

إضرارات نادرة»

و آن قسمتی که خیرات آن زیاد است، مثل معلولات دیگر، از قبیل کائناتی که در آن‌ها نقایص کمی هست و اضرار اندکی دارند؛ هر کدام از ما نفع می‌رسانیم و ضرر هم به یکدیگر می‌رسانیم، عقرب هم نفع می‌رساند و هم ضرر می‌رساند.

به این موجوداتی که در این عالم عناصر وجود دارند و وجودشان مسبوق به ماده

و زمان است کائنات می‌گویند؛ در مقابل مجردات که وجودشان مسبوق به ماده و زمان نیست و به آن‌ها مبدعات می‌گویند، این موجودات عالم عناصر را کائنات می‌گویند؛ چون این‌ها کون و فساد و تغییر و تحول دارند.

«و إنّما وجد هذا القسم من المبدأ الخیر المحض»

این جا اگر کسی بگوید: چرا آنچه خیر آن بیشتر از شرّ آن است از طرف حق تعالی که خیر محض است موجود می‌شود؟ می‌گوید: برای این که اگر خدا به آن وجود ندهد و آن را در کتم عدم رها کند، ترک آن و موجود نکردن آن منجر به شرّ بیشتری می‌شود، و این به حسب عقل درست نیست.

اگر امر دائر شود بین این که آن چیزی که خیر آن زیادتر از شرّش است را موجود کنیم، یا وجود آن را ترک کنیم، که ترک وجود آن در حقیقت ترک خیر اکثر است، و ترک خیر اکثر مستلزم شرّ اکثر می‌شود، در این صورت نباید برای این که آن چیز ضرر کمی دارد وجودش را ترک کنیم؛ چون آن وقت شرّ بیشتری می‌شود؛ لذا می‌گوید:

«إذ الكثير الخیر مع شرّ أقلّ) فیه بحسب أوقات قليلة (فی ترکه)، أي ترک ایجاد (شرّ

کثیر قد حصل)، كما قالوا إنّ ترک الخیر الكثير لأجل الشرّ القليل شرّ کثیر فیکون من القسم المقابل غیر الموجود»

زیرا کثیر الخیر یعنی چیزی که خیر آن بیشتر است و شرّ کم تری در آن به حسب اوقات اندک باشد در ترک ایجاد آن خیر کثیر، شرّ کثیر پیدا می‌شود، همان‌طور که حکما گفته‌اند: ترک خیر کثیر به خاطر شرّ اندکی که دارد خودش شرّ کثیر است و از قسم مقابل، یعنی شرّ کثیر محسوب می‌شود که حکم آن اکنون بیان می‌شود.

«أمّا الأقسام الثلاثة الآخر فلا یمکن وجودها، كما قلنا: (ترجیح مرجوح و ترجیح

ما تماثلا)، أي المساوي علی المساوي بلا مرجح (شرّاً کثیراً مع) شرّاً (مساوٍ أبطالا)»

و اما سه قسم دیگر، یعنی شرّ محض و شرّ اکثری و خیر و شرّ مساوی امکان وجود

ندارند، چنان‌که ما در شعر گفتیم: «ترجیح مرجوح»، یعنی آن چیزی که شرّ آن بیشتر است اگر آن را ایجاد کنی ترجیح مرجوح می‌شود؛ «وَ تَرْجِيحُ مَا تَمَآثِلًا»، یعنی آن چیزی که خیر و شرّ آن مساوی است اگر آن را ایجاد کنی ترجیح مساوی بر مساوی و ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید؛ این دو امر، یعنی ترجیح مرجوح و ترجیح بلا مرجح که قبیح، بلکه محال هستند، شرّ کثیر و شرّ مساوی را باطل می‌کنند.

پس چون ترجیح مرجوح و ترجیح مساوی در نظر عقل قبیح، بلکه محال هستند این قسم باطل است و وجود خارجی ندارند.

این - شَرّاً كَثِيراً مَعَ شَرِّ مُسَاوٍ - مفعول ابطلا است.

«أَي لَزُومِ ذِيْنِكَ بِالتَّوْزِيْعِ عَلٰى تَقْدِيْرِ وَجُودِ ذِيْنِ اَبْطَلِ وَجُودِهِمَا»

یعنی لازم آمدن این دو به نحو توزیع و ترتیب: ترجیح مرجوح و ترجیح مساوی و بدون مرجح، (اگر شرّ کثیر را موجود کنی ترجیح مرجوح است، اگر خیر و شرّ مساوی را ایجاد کنی ترجیح مساوی و بلا مرجح می‌شود). وجود این دو را، یعنی وجود شرّ کثیر و خیر و شرّ مساوی را باطل می‌کند.

«فَإِذَا لَمْ يَكُنْ الشَّرُّ الْمَحْضُ مَوْجُوداً بِطَرِيقِ أَوْلٰى وَ لَمْ يَحْتِجْ إِلَى

دلیل»

پس وقتی که شرّ کثیر و خیر و شرّ مساوی موجود نیستند، شرّ محض نیز به طریق اولی موجود نیست، و موجود نبودن آن دلیل دیگری نمی‌خواهد.

پس از اقسام پنج‌گانه‌ای که ارسطو فرض کرده است تنها دو صورت آن موجود است: خیر محض و خیر اکثر، و سه صورت دیگر موجود نیستند.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس صد و سی و دوّم ﴾

(و الشرّ أعدام) - و الجمعية باعتبار أفراد الشرّ - و قد حكموا ببداهة هذه المسألة و نبّهوا عليها بأمثلة مسطورة في الكتب، و مع ذلك فقد ذكر العلامة الشيرازي رحمته في شرح «حكمة الإشراق» دليلاً عليها نقلناه في مواضع أخر غير هذا المختصر.

ثمّ هذا الكلام إشارة إلى مشرب أفلاطون في الدفع، كما كان الأوّل مشرب أرسطو، و إذا عرفت ذلك (فكم قد ضلّ من يقول باليزدان ثمّ الأهرمن) - عطفه بثمّ لدناءة رتبته و لو عند الثنوية - و ضلالهم. أمّا على مشرب أفلاطون، فلأنّ تلك الشرور القليلة إذا كانت أعداماً لا تحتاج إلى العلة الموجودة، كما قالوا بها فإنّ العدم يرجع إلى العدم، كما أنّ الوجود يرجع إلى الوجود، و أمّا على مشرب أرسطو، فلأنّها و إن كانت موجودة، و لكن لما كانت كثيرة الخير طفيفة الشرّ لا يليق بالحكيم إهمالها، كما علمت، فهي مستندة إلى مبدأ الخيرات، فأية حاجة إلى مبدأ موجود على حدة.

و لما توجه على قولنا: «الشرّ أعدام» أنّ العدم لا تأثير له و هذه الشرور مؤثّرات دفعناه بقولنا: (و إن عليك اعتاص تأثير العدم مز سلب قرن منك عن سلب النعم) منك مثل سلب البصر و سلب مالكية الدينار و الدرهم و نحوهما، يعني أنّ الشرور أعدام ملكات لها حظّ ضعيف من الوجود لا سلوب إيجابات، كسلب القرن من الإنسان، بل كسلب البصر منه ففرق بين عدم الشيء مطلقاً و بين عدمه عن موضوع قابل.

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

بعد از این که توحید در الوهیت و اله و خالق عالم را اثبات کرد، شبههٔ ثنویه به میان می‌آید، ثنویه گفتند: ما می‌بینیم در نظام وجود خیلی از شرور وجود دارد، و این شرور را نمی‌شود به خدا نسبت بدهیم، پس لابد مبدأیی دیگر دارد؛ بنابراین قائل به دو مبدأ شدند: مبدأ خیرات، به نام یزدان، و مبدأ شرور، به نام اهریمن؛ و این‌ها در عرض هم هستند، یعنی یکی مخلوق دیگری نیست. این حرفی است که ثنویه زده‌اند.

این جا دو جواب به شبههٔ شرور داده شده است؛ یک جواب از افلاطون است، یک جواب از ارسطو. مرحوم حاجی جواب ارسطو را اول ذکر کرد، گفت: به حسب تقسیم عقلی هر چیزی یا خیر محض است، یا شرّ محض است، یا خیر آن بیش از شرّ آن است، یا شرّ آن بیش از خیر آن است، یا خیر و شرّ مساوی هستند، پس به حسب تقسیم عقلی پنج قسمت می‌شود؛ آنچه خیر محض باشد، مثل عقول این اشکال ندارد و قطعاً باید موجود باشد، و آن چیزی که خیر آن زیادتر از شرّش است، مثل موجودات این عالم عناصر، که خیر زیاد دارند، اما احیاناً یک شرور قلیلی هم بر آن‌ها مترتب است، این جا عقل می‌گوید: خدا باید آن را ایجاد کند، چرا؟ برای این که اگر آن را ایجاد نکند ترک ایجاد آن، یعنی ایجاد نکردن آن، شرّ کثیر می‌شود؛ چون خیر کثیر فدای شرّ قلیل می‌شود و طبعاً ترک آن، شرّ کثیر محسوب می‌شود.

و اگر یک چیزی خیر و شرّ آن مساوی یا شرّ آن بیشتر باشد، این دو به حکم عقل نباید موجود شود، چرا؟ برای این که اگر شرّ آن بیش از خیر آن باشد، ایجاد آن ترجیح مرجوح بر راجح می‌شود، و اگر خیر و شرّ آن متساوی باشند، ایجاد آن ترجیح بلا

مرجّح است، و هم ترجیح بلا مرجّح و هم ترجیح مرجوح، عقلاً قبیح، بلکه محال است، بنابراین، این دو قسم موجود نیست، و به طریق اولی آنچه شرّ محض باشد هم موجود نیست، و تنها خیر محض و خیر بیشتر از شرّ می تواند وجود پیدا کند و پیدایش آن‌ها از خداوند هم هیچ محذور عقلی ندارد؛ و بر این پایه، پای موجودی به نام اهریمن در بین نیست. این جوابی است که مبتنی بر مبنای ارسطو است.

پاسخ افلاطون به شبهه شرور

اما افلاطون تمام شرور را به عدم برگردانده است، مثلاً شمر ملعون، امام حسین علیه السلام را شهید کرد، دیگر بالاتر از این شرّ، شرّی در ذهن ما نیست، ما این‌جا بررسی می‌کنیم، می‌بینیم خود شمر یک انسان است، انسان قدرت داشته باشد بهتر است یا عاجز باشد؟ البته قدرت داشته باشد بهتر است، آدم عاجزی که یک‌جا افتاده باشد به درد نمی‌خورد، بنابراین وجود شمر کارهای زیادی می‌تواند بکند، هم برای خود، هم برای زن و بچّه خودش، هم برای جامعه، بالأخره وجود شمر خیر است؛ همچنین شمشیر او برّنده باشد بهتر است یا کند باشد و نبرد؟ روشن است که کمال شمشیر در بریدن است، این همه مردم شمشیر می‌خرند به جا هم مصرف می‌کنند و اگر کارد و شمشیر برّنده نبود اصلاً کار جامعه فلج می‌شد، بنابراین کمال کارد و شمشیر هم به بریدن است؛ و نیز گلوی امام حسین علیه السلام لطیف و نرم باشد بهتر است یا این‌که خیلی سفت باشد که هیچ چیزی در آن اثر نکند؟ خوب، گلوی انسان هرچه نرم و لطیف باشد بهتر است؛ همچنین شمر با اراده باشد بهتر است یا بی‌اراده؟ بدیهی است که اراده کمال انسان است، بنابراین این‌ها همه خیر است؛ پس چه چیزی شرّ است؟ آن چیزی که شرّ است، این است که: حیات دنیوی امام حسین علیه السلام از دست رفته است، و این امر عدمی است، پس آن چیزی که شرّ بالذات است قطع حیات امام حسین علیه السلام است، اما چیزهای دیگر که شما می‌گویید شرّ است، مثلاً می‌گویید: شمشیر

شرّ است، شمر شرّ است، این‌ها شرّهای بالعرض است و شرّ حقیقی نیست، این‌ها ذاتاً وجوداتی هستند که هر کدام آثار و نتیجه‌های خوب دارد و انسان هرچه کامل‌تر باشد بهتر است، با اراده باشد بهتر است، شمشیر نیز هرچه برنده‌تر بهتر، آن چیزی که بالذات شرّ است قطع حیات امام حسین علیه السلام یعنی عدم حیات امام حسین است و علت آن هم عدم است؛ برای این‌که اگر شمر عقل معاد و ایمان داشت امام حسین علیه السلام را شهید نمی‌کرد، پس عدم حیات امام حسین و قطع حیات او علتش عدم ایمان شمر است، علت عدم، عدم است، بنابراین وجودی که شرّ باشد نداریم، همه وجودات خیر است هرچند احیاناً کاستی‌ها و عدم‌هایی هم ملازم با آن است؛ و بر این اساس، شرور، علت موجودی همانند اهریمن ندارد، و بر این پایه، ثنویت هم باطل می‌شود. این هم جوابی است که مبتنی بر مبنای افلاطون می‌باشد.

اشکال و جواب

شما اشکال می‌کنید که: اگر شرّ عدم است، پس چرا دارای تأثیر است؟ چرا ما از قطع حیات امام حسین علیه السلام ناراحت می‌شویم، یا مثلاً سرما درختان را می‌زند و ده‌ها منفعت درخت در این عالم را از بین می‌برد.

در جواب می‌گوید: ما دو نوع عدم داریم: یک عدم مطلق، که عدمی است که موضوع قابل در آن معتبر نیست، یک عدم ملکه که عدم کمال از موضوعی است که قابلیت آن کمال را دارد، ولی آن کمال را بالفعل ندارد، عدم مطلق اثری ندارد، ولی عدم ملکه می‌تواند تأثیرگذار باشد؛ چون عدم ملکه، عدم مطلق نیست، بلکه از وجود هم بهره‌ای دارد و بر این اساس می‌تواند اثرگذار باشد، مثلاً انسان شاخ ندارد و از این شاخ نداشتن که یک امر عدمی است ناراحت نمی‌شود؛ برای این‌که در انسان استعداد و زمینه شاخ داشتن نیست تا نبودن شاخ برای او فقدان کمال باشد و از آن فقدان، رنج برده و ناراحت بشود، اما انسان استعداد دیدن دارد، استعداد این‌که غذا داشته باشد،

خانه داشته باشد، آن وقت از این که چشم نداشته باشد یا خانه نداشته باشد و نعمت‌هایی از او سلب شده باشد رنج می‌برد؛ این‌ها عدم است، اما عدم ملکه است، یعنی عدم کمالی است که زمینه آن در ما هست؛ برای این که ذاتاً انسان استعداد این‌ها را دارد، به خاطر همین، حکما می‌گویند: عدم ملکه یک بهره و حظی از وجود دارد^(۱) و ناراحتی و تأثیر از ناحیه این وجود است.^(۲)

۱- برای این که عدم ملکه، نبودن کمال در چیزی است که قوه و استعداد آن کمال را داشته باشد، و قوه و استعداد یک کمال، خود همان کمال به طور ضعیف و مرتبه ضعیفه آن کمال است، و چون قوه و استعداد یک کمال، وجود ضعیف آن کمال است می‌گویند: عدم ملکه، بهره ضعیفی از وجود دارد؛ همچنین است معنای این که می‌گویند: عدم مضاف، بهره ضعیفی از وجود دارد؛ نه این که صرف اضافه شدن لفظ یا مفهوم «عدم» به لفظ یا معنایی وجودی، موجب شود که عدم بهره‌ای از وجود پیدا کند، چنان که به غلط، بسیاری در این پندارند. (اسدی)

۲- گویا هر یک از دو روش افلاطون و ارسطو در توجیه و تبیین شرور، مکمل دیگری است و به تنهایی نمی‌تواند پاسخ موجهی قلمداد شود، برای این که اگر فقط به مسلک افلاطون اکتفا کرده و شر را عدم یا امر عدمی بدانیم، باز این پرسش به جاست که چرا در نظام هستی آن چیزی که خیرش غالب بر شرش هست و جنبه وجودی‌اش بیشتر از جنبه عدمی‌اش می‌باشد موجود می‌شود؟ و چرا به آن چیزی که خیر محض است و جنبه عدمی ندارد بسنده نمی‌شود تا همه نظام هستی خیر محض باشد و هیچ شری در آن نباشد؟ در این جاست که مسلک ارسطو خود را نشان داده و طبق آن می‌توان به این پرسش پاسخ گفت که: چون وجود پیدا نکردن آن چیزی که خیر و جنبه وجودی‌اش غالب بر شر و جنبه عدمی‌اش هست مستلزم وقوع شر کثیر است. همچنین اگر فقط به مسلک ارسطو اکتفا کرده و تقسیم وی را در این باب بپذیریم، این پرسش به جاست که: چه سنخیتی هست بین خیر محض که حق تعالی است و بین شر اندکی که در چیزی است که خیرش بیشتر است تا خیر کثیر همراه با شر قلیل بتواند از خیر محض صادر شود؟ این جاست که مسلک افلاطون می‌تواند پاسخ دهد که: شر، عدم یا امر عدمی است که بالمآل هیچ واقعیتی ندارد تا اشکال صدور آن از خیر محض مطرح شود. در هر صورت، مخفی نماند که هر دو مسلک خالی از اضطراب و تأمل نیست.

اما تأمل در مسلک افلاطون از این جهت است که عدم و عدمی بودن شر، مورد پذیرش همگان نیست، و بر فرض پذیرش آن هم هر چند می‌توان بر آن اساس شبهه ثنویه و احتیاج داشتن شر به مبدایی به نام اهریمن را ابطال نمود، ولی اصل شبهه وقوع شرور و چرایی آن را نمی‌توان به درستی پاسخ گفت؛ زیرا این سؤال هست که: بالأخره شر، هر چند تحت عنوان عدم یا امر عدمی

باشد، گونه‌ای نقص و کاستی نامطلوب و جانگاہ و رنج آور و انسان‌گریز است، پس چرا در نظام آفرینش این نقص و کاستی جبران و ترمیم نگردیده است؟ ممکن است در پاسخ گفته شود: جبران نشدن این نقص و کاستی به خاطر نقص در قابل و مخلوق است نه نقص در فاعل و خالق که خداوند حکیم است. ولی در جواب می‌توان گفت: ما نقل کلام در نقص قابل می‌کنیم که چرا آن نقیصه قابلی برطرف و جبران نشده است، و بالأخره این معما بی‌جواب می‌ماند.

اما تأمل در مسلک ارسطو به این جهت است که آن چیزی که خیرش بیشتر از شرش هست و تحقق آن لازم شمرده شده است، اگر مراد از غلبه خیر بر شر در آن چیز، غلبه به حسب نوع آن چیز باشد، مثلاً غلبه خیر در باران سیل آسا و مار و عقرب گزنده جان ستان، به حسب نوع باران و مار و عقرب باشد، روشن است که نوع وجود خارجی ندارد و آنچه در خارج وجود دارد افراد و اشخاص نوع است؛ و اگر مراد از غلبه خیر در آن چیز، غلبه به حسب شخص باشد، مثلاً غلبه خیر در باران سیل آسا و مار و عقرب که جان بی‌گناهان را می‌گیرند به حسب شخص آن باران و مار و عقرب باشد، واضح است که پذیرش چنین ادعایی که در این اشخاص، خیر غالب بر شر است، به این راحتی نیست، مگر برای کسی که علم غیب به تمام جوانب و لواحق و مقارنات آن امر شخصی داشته باشد و آن کس تنها خدا و مآذونین در ورود به بارگاه علمی او هستند، و بالأخره شبهه وقوع شرّ کثیر یا شرّ محض بودن آن چیز شخصی، مثل باران، مار و عقرب ویرانگر و کشنده، برای کسی که آن علم غیب را ندارد، دفع نمی‌شود. علاوه بر این، با اغماض از آنچه گذشت، در نهایت آن چیزی که می‌توان بر اساس فرمایش آن دو حکیم فرید تصویر کرد، توجیه وقوع شرور، بر پایه حکمت نظری و نگاه هستی‌شناسانه است، ولی توجیه مقبول آن بر پایه حکمت عملی و نگاه اخلاق مدار که چگونه در ملک و مملکت خالق رؤف و رحیم چنین شروری رخ می‌دهد، هنوز مورد تأمل باقی می‌ماند. و شاید به همین جهت برخی دیگر به صد پاسخ و توجیهی دیگر برای شرور بر آمده و گفته‌اند: شرّ اساساً وجود خارجی ندارد؛ چون وقوع شرور و وجودات ناگوار و سهمگین در عالم، موجب تزکیه نفس انسان، یا کیفر گناهان او یا آزمایش و شکوفایی استعدادهای وی است و این چنین چیزی نمی‌تواند شرّ محسوب شود. البته این جواب هم با دقتی که در آن هست و مقبولیت اجمالی که دارد، به این پرسش پاسخ نمی‌دهد که: چرا تربیت و تکامل انسان حتماً باید از طریق این حوادث و امور دردآور انجام گیرد؟ آیا راه دیگری برای پالایش و ارتقای وجودی انسان و... وجود ندارد؟ صدرالدین قونوی به همین نکته نظر دارد و می‌گوید: «وحدیث أن المحن إنما كانت لمزيد الترقیات و رفع الدرجات و نیل ما قُدّر أن لا ینال إلا بعوض، و کلّ العوض هو المرض أو غیره، فهذا وإن کان داخلاً فی دائرة الجمع و واقعاً فی جملة أحكام المقام المنبّه علیه، لکن لیس هو السبب الحقيقي ولا الغایة المقصودة، و من اقتصر علی هذا و مثله و وقف إدراکه عنده فهو من القاصرین و الجاهلین بکنه الأمر و جليلة

﴿الْحَال﴾، (الفحات الإلهية، نفعه ۳۴).

تحقیق مطلب این است که: می‌توان به شبهه شرور دو پاسخ دیگر داد که البته این دو پاسخ مانعاً الجمع نیستند؛ پاسخ اول مربوط به خصوص شروری است که متوجه انسان می‌شود، و پاسخ دوم دایره‌اش گسترده‌تر است و شامل تمامی شرور می‌گردد. اما پاسخ اول این‌که: وجود هر انسانی محدود به زندگی دنیوی چندین ساله او نیست، بلکه وجودی ممتد و دائمی است که درازای آن، زندگی دنیوی، برزخی و آخروی او را در بر می‌گیرد؛ و تمام افکار، اخلاق، کردار، مصائب و رنج‌ها، و هر آنچه به طور اختیاری یا غیر اختیاری برای او در دنیا رخ می‌دهد، برای او در برزخ و آخرت نیز نقاب بر کشیده و به چهره‌ای دیگر متناسب با رخسار دنیوی، به صورت ثواب یا عقاب خود را نشان می‌دهد؛ بر این اساس، در تحلیل و تفسیر شرور و بلاها و ناگواری‌ها باید دو چهره دنیوی ملکی و آخروی ملکوتی آن امور را ملاحظه نمود و سپس درباره آن‌ها داوری نمود؛ چون چستی حقیقی اشیا، مرتبط با تمام سوابق و لواحق و مقارنات آن اشیاست، یعنی مرتبط با همه علل و نتایج آن‌هاست، چنان‌که در منطق‌های عالی گفته شده است: بهترین تعریف برای هر چیزی تعریفی است که در بردارنده علل مادی، صوری، فاعلی و غایی آن چیز باشد؛ بر این پایه بسیاری از اموری که شرّ پنداشته می‌گردد خیر دیده می‌شود، چنان‌که در بعضی از روایات وارد شده است که: در آخرت شخص نابینا جایگاهی دارد که مورد حسرت دیگران است، از امیر اولیاء الله چنین رسیده است: «ما خیر بخیر بعده النار و ما شرّ بشر بعده الجنة، و کلّ نعیم دون الجنة حقیر، و کلّ بلاء دون النار عاقیه»، (نهج البلاغه، حکمت ۳۸۷)، و حقّ جلّ جلاله فرمود: ﴿عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ﴾، (سوره بقره (۲)، آیه ۲۱۶). نامتناهی بودن حق تعالی و عدم کاستی در او و دارا بودن او همه کمالات را نیز اقتضا می‌کند که عدالت در تمام گیتی و نظام هستی بر قرار بوده و تمام مصائب و ناگواری‌ها و هر آنچه شرور پنداشته می‌شود از روی جهالت یا ضعف یا جزاف یا انتقام جویی از سوی حق تعالی نباشد، بلکه این رخ دادها چنان‌که در دنیا چهره جلال حق تعالی را نمایان می‌کند در سرایی دیگر چهره جمال او را آشکار می‌نماید؛ و از این رو انسان‌های کامل و اکمل همچون انبیا و اولیای معصومین علیهم‌السلام و خاتم آن‌ها صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و همچنین تالی تلو آنان که انسان‌های صالح دیگرند، همگی به سخت‌ترین محنت‌ها و گرفتاری‌ها و بلاهای دنیوی مبتلا می‌گردند و این چنین نیست که در دنیا و آخرت، متنعم به نعمت‌های الهی باشند و هیچ‌گزندی به آنان نرسد، وعده‌ای دیگر هم در دنیا هم در آخرت دچار ناگواری و مصیبت گشته و بی‌بهره از طیبات باشند، بلکه کمال حق تعالی در تمام ابعاد: ذات، صفات، افعال، و تمامیت نظام هستی و قابلیت بروز و ظهور صفات حق تعالی در اشیا به ویژه انسان که شکوفه نظام آفرینش است خصوصاً انسان کامل که کون جامع و شکوفه شکوفا شده است اقتضا می‌کند که دو چهره جلال و جمال حق تعالی به صورت بلاها و محنت‌ها و رنج‌ها

توضیح متن:

«(و الشرّ أعدام) - و الجمعية باعتبار أفراد الشرّ -»

شرّ عدم است این که «اعدام» را به صیغه جمع آوردیم به اعتبار افراد شرّ است، چون افراد شرّ زیاد است.

«و قد حکموا ببداة هذه المسألة و تبّوها علیها بأمثلة مسطورة في الكتب، و مع ذلك فقد ذکر العلامة الشیرازی رحمته اللّٰه في شرح «حکمة الإشراق» دليلاً علیها نقلناه في مواضع أخر غير هذا المختصر»

و فلاسفه گفته‌اند: این که شرّ امری عدمی است، از بدیهات است، و بر بداهت این مسأله تنها به مثال‌هایی که در کتاب‌ها ذکر شده است اشاره کرده و هشدار داده‌اند، مثل

و خوشی‌ها و پاداش‌های پایدار نمایان شود. همان‌طور که صدرالمحققین قونوی در «نفحات» برای رنج و محنتی که کمّلین و انبیا و اولیای الهی در دنیا می‌کشند دو علت و سبب بیان کرده و سبب دوّم را همین نکته مزبور دانسته و فرموده است: «و السبب الآخر المقتضي للمحنة كمال العدل الاعتدالي الذي به قامت السموات و الأرض، فإنّه ليس من العدل الأتم أن يحظى بالسعادة الباطنة الأخرافية طائفة و يصفو لهم الدنيا دون كدر و لا تبعة و يحرم آخرون كل ذلك من كل وجه، مع صحّة هذا الأصل، و هو أنّ هذا الدار دار الجمع الأتم، و مع صحّة أنّ كل شيء فيه كل شيء لا محالة...» (النفحات الإلهية، نفحة ۳۴). مراد او از «أنّ هذه الدار دار الجمع الأتم»، و همچنین عبارتی که قبلاً از او نقل شد، تمامیت نظام هستی است، و مرادش از «صحّة أنّ كل شيء فيه كل شيء» قابلیت بروز و ظهور همه صفات حق تعالی در همه اشیا به ویژه انسان است، چنان‌که به آن اشاره گردید.

اما پاسخ دوّم که تحقیق اتم در پاسخ به شبهه همه شرور می‌باشد، و سخن سر بسته با حریفان است این است که: وحدت مطلقه حق تعالی و صرافت وجود و نامتناهی بودن او، جایی برای غیر به عنوان سائل و مورد سؤال باقی نمی‌گذارد، و بر این پایه است که: «هو الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن»، پس او است که به صورت همه چیز جلوه کرده و در آینه هر چیزی، در دنیا و آخرت، چهره افکنده است.

این همه عکس می و نقش نگارین که نمود یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد فلا یسئل عمّا یفعل، این پاسخی است که ریشه همه اشکالات مربوطه را می‌خشکاند، ولی فهم آن میسور همگان نیست، و کلّ میسر لما خلق له، و اللّٰه هو الهادی. (اسدی)

همان مثال شمر و قطع حیات امام حسین علیه السلام و سرما زدن درختان، شرور در این‌ها همه امور عدمی است، با این حال، علامه قطب الدین شیرازی در شرح «حکمة الإشراق» دلیلی بر این مسأله ذکر کرده که ما در جاهای دیگر غیر از این مختصر، یعنی «شرح منظومه»، آن دلیل را ذکر کردیم.

«ثمّ هذا الكلام إشارة إلى مشرب أفلاطون في الدفع، كما كان الأوّل مشرب أرسطو، وإذا عرفت ذلك (فکم قد ضلّ من يقول باليزدان، ثمّ الأهرمن)»

این‌که گفتیم: شرّ از اعدام است، اشاره به مشرب افلاطون در دفع شبهه ثنویه است، همان‌طور که مشرب اولی در دفع شبهه مزبور، مشرب ارسطو بود، پس ما دو جواب دادیم: یکی بر مشرب افلاطون، یکی بر مشرب ارسطو، اکنون که این مطالب را فهمیدید می‌گوییم: پس چقدر گمراه است کسی مانند ثنویه که قائل به یزدان و اهرمن شده‌اند.

«عطفه بشمّ لدناءة رتبته و لو عند الثنوية»

می‌گوید: این‌که «اهرمن» را با «ثمّ» عطف بر «یزدان» کردیم، از این باب است که رتبه اهرمن پست است حتی نزد ثنویه.

«و ضالاهم أمّا على مشرب أفلاطون، فلأنّ تلك الشرور القليلة إذا كانت أعداماً لا تحتاج إلى العلة الموجودة، كما قالوا بها، فإنّ العدم يرجع إلى العدم، كما أنّ الوجود يرجع إلى الوجود»

و گمراهی ثنویه، اما بر طبق مشرب افلاطون، به جهت این است که آن شرور اندک وقتی به عدم برگردد، دیگر علت وجودی نمی‌خواهد آن‌طور که ثنویه پنداشته و گفتند که: اهرمن علت شرور است؛ چون علت عدم، عدم است و عدم به عدم برمی‌گردد، چنان‌که علت وجود، وجود است و وجود به وجود برمی‌گردد.

این جواب، طبق فرمایش افلاطون است.

«و أمّا على مشرب أرسطو، فلأنّها و إن كانت موجودة، و لكنّ لما كانت كثيرة الخیر

طفيفة الشرّ لا يليق بالحكيم إهمالها، كما علمت، فهي مستندة إلى مبدأ الخيرات، فأية حاجة إلى مبدأ موجود على حدة»

اما گمراهی ثنویه طبق مشرب ارسطو، به این جهت است که فرض کنید آن شرور هم موجود و از امور وجودی است، اما آن شرور چون خیرش زیادتر است و شرّ آن کم است شایسته شأن شخص حکیم نیست که آن را مهمل بگذارد و موجود نکند، بلکه باید آن را موجود کند، چرا؟ برای این که اگر آن را ترک کند، ترک آن شرّ کثیر می شود، چنان که قبلاً دانستی؛ پس همه این شرور مستند به مبدأ خیرات است، پس دیگر چه نیاز به یک مبدأ موجود جداگانه به نام اهرمن هست؟

«و لَمَّا توجّه على قولنا: «الشرّ أعدام» أنّ العدم لا تأثير له و هذه الشرور مؤثرات دفعناه بقولنا:»

و چون بر قول ما که گفتیم: شرّ عدم است، این اشکال متوجه و وارد می گردد که: «عدم هیچ اثری ندارد، در حالی که این شرور در بدن و جان ما انسانها اثر دارد و ما را ناراحت می کند»، به خاطر همین، این اشکال را جواب دادیم به قول خودمان که گفتیم: «(و إن عليك اعتاص تأثير العدم مز سلب قرن منك عن سلب النعم) منك، مثل سلب البصر و سلب مالكية الدينار و الدرهم و نحوهما»

«اعتاص» باب افتعال از ماده عویصه به معنای مشکل بودن است.

یعنی اگر اثر داشتن عدم بر تو مشکل است، فرق بگذار و تمیز بده شاخ نداشتن خودت را از سلب سایر نعمت ها از خودت، مثل چشم نداشتن یا پول و دینار و درهم نداشتن و مانند این ها؛ چون ما استعداد و زمینه شاخ نداشتن نداریم، این سلب محض است، اما استعداد پول داشتن را داریم، وقتی پول نداریم ناراحت می شویم، این سلب و عدم ملکه است.

«يعني أنّ الشرور أعدام ملكات لها حظّ ضعيف من الوجود»

یعنی شرور، عدم هستند، اما عدم ملکه هستند، و عدم ملکه بهره اندکی از وجود

دارد، چون زمینه و استعداد ملکه آن در ما هست از عدم آن ملکه ناراحت می شویم، انسان چون استعداد و زمینه چشم دارد آن وقت اگر کور باشد ناراحت می شود، اما انسان استعداد شاخ ندارد و لذا از شاخ نداشتن ناراحت نمی شود.

«لا سلب إيجابات، كسلب القرن من الإنسان، بل كسلب البصر منه ففرق بين عدم الشيء مطلقاً و بين عدمه عن موضوع قابل»

چنین نیست که شروری که ما را ناراحت می کند سلب های ایجابی باشد، یعنی سلب^(۱) موجب، مانند سلب شاخ از انسان نیست، بلکه این اعدامی که ما از آن ناراحت می شویم، مثل سلب بینایی از انسان است که انسان از کور بودن ناراحت می شود، پس فرق است بین عدم مطلق شیء، یعنی سلب محض، و بین عدم شیء از موضوعی که قابلیت وجود دارد. این خلاصه جواب ثنویه است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

۱- یعنی عدمی بودن این شرور به گونه قضیه سالبه محصلة المحمول، مانند: «انسان شاخ ندارد» نیست که احتیاج به موضوع قابل نداشته باشد، بلکه به گونه قضیه موجبه معدولة المحمول، مثل «انسان نابیناست» می باشد که محتاج به موضوع قابل است و قهراً موضوع قابل، از فقدان آن چیزی که قابلیت آن را دارد رنجور می شود. (اسدی)

﴿ درس صد و سى و سوّم ﴾

غررٌ في بساطته تعالى

كما هو الواحد إنّه الأحد	ليس له الأجزاء لا أجزاء حدّ
و مدّة و صورة عينية	ذهنية كذا و لا كمّية
لو وجبت خلف بلا التباس	إذ بينها الإمكان بالقياس
و احتاج في الوجود أو تقوّمًا	كما إذا أمكنت أيضاً لزما

غررٌ في بساطته تعالى

(كما هو الواحد)، أي لا شريك له مطلقاً، و لا فرد لطبيعة الوجود سواه، كذلك (إنّه الأحد)، و بيانه أنّه (ليس له الأجزاء) مطلقاً، تفصيله (لا أجزاء حدّ)، أي الجنس و الفصل (و) لا (مدّة و صورة عينيّة)، كما في المركّبات الخارجية (ذهنية كذا)، أي و لا مادّة و صورة ذهنية، كما في الأعراض (و لا أجزاء كميّة)، أي مقدارية.

و وجه الضبط في تقسيم الأجزاء إلى أقسامها الأربعة أن يقال: الأجزاء إمّا موجودة بوجود واحد في العين، و إمّا موجودة بوجودات متعدّدة، و على الأوّل إمّا أن تعتبر في الذهن لا بشرط فهي الأجزاء الحملية، و الأولى التعبير عنها بالأجزاء الحديّة لوقوعها أجزاء لحدّ المركّب، و أمّا التسمية بالأجزاء الحملية فعنوان الجزئية ينافي الحمل، و إمّا أن تعتبر في الذهن بشرط لا فهي الأجزاء الوجودية الذهنية، أعني المادّة و الصورة الذهنيّتين، و على الثاني إمّا أن تكون متباينة في الوضع فهي الأجزاء المقدارية أو لا فهي الأجزاء الخارجية، أعني المادّة و الصورة الخارجيّتين.

ثمّ أشرنا إلى البرهان بقولنا: (لو وجبت) الأجزاء على تقدير ثبوتها للواجب تعالى، فذلك (خلف بلا التباس) من حيث إنّنا فرضنا واحداً ذا أجزاء و إذا كانت الأجزاء واجبات لزم تعدّد الواجب و كون كلّ واحد بسيطاً، إذ بينها

الإمكان بالقياس) و الصحابة الاتفاقيه، فهذا بيان للملازمة بما تقرّر أنه إذا فرض واجبان لم يكن بينهما تلازم، و إلاّ لزم معلوليتهما أو معلولية أحدهما، و حينئذٍ لم يكن تركيب حقيقي مؤدّ إلى الوحدة، لعدم افتقار فيما بين الأجزاء، وهذا ما ادّعيناه من اللازم (و احتاج) الواجب (في الوجود)، هذا إذا كانت الأجزاء وجودية فعلية، (أو) احتاج (تقوّمًا)، أي في التقوّم، هذا إذا كانت حدّية تحليلية، و ذلك محذور آخر، يلزم على تقدير وجوبها، (كما إذا أمكنت) الأجزاء على تقدير ثبوتها للواجب تعالى (أيضاً لزمًا)، أي لزم ذلك الاحتياج، لأنّ الاحتياج من لوازم التركيب، فكلّ مركّب محتاج إلى أجزائه و يمكن أن يكون الألف للتثنية، أي لزم الخلف و الاحتياج جميعاً على تقدير إمكان الأجزاء، لكن لزوم الخلف على وجه آخر و هو صيرورة الغنيّ المحض مشوباً بالحاجة، و الحقّ الصرف ملتئمًا من الباطلات الصرفة و الواجب البحت مختلطاً بالممكنات العدمية.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ و به نستعین

بسیط بودن ذات حق تعالی

در این غرر می خواهیم بگوییم: خداوند علاوه بر این که واحد است، احد هم هست. معنای واحد بودن او چنان که گذشت این است که: او در واجب الوجود بودن و اله بودن برای عالم شریک ندارد و تنها و یک است و متعدد نیست؛ و أحد یعنی او واحد بسیط است و مرکب نیست، اجزاء ندارد، به خلاف ما که اجزاء خارجی داریم، چشم، گوش، دست، پا داریم و هم هیولا و صورت داریم، یعنی قوه و استعدادی داریم که صورت‌گیری می‌شود، نطفه‌ای که منشأ تکوّن ما است علقه می‌شود، علقه، مضغه می‌شود، مضغه، انسان می‌شود، در ضمن همه این صورت‌ها یک هیولایی است که در همه حالات باقی است و صورت‌ها همواره عوض می‌شود، پس جواهر طبیعی این عالم ماده، مرکب از قوه و فعل و هیولا و صورت است؛ و همین‌طور این جواهر جنس و فصل دارد، مثلاً ما انسان‌ها حیوان ناطق هستیم حیوان، جنس، و ناطق، فصل ما است، که به این‌ها اجزاء حدّیه یا حمله می‌گویند، بنابراین موجوداتی همچون ما اجزائی خارجی که ماده و صورت آن‌هاست و اجزائی حدّی که جنس و فصل آن‌ها شمرده می‌شود دارند، اما خداوند هیچ یک از این اجزاء را ندارد.

اقسام مختلف اجزاء

مرحوم حاجی اول، اقسام اجزاء را ذکر می‌کند؛ می‌گوید: اجزاء بر چهار قسم

است، برای این که اجزاء یک شیء یا به حسب وجود خارجی یک وجود دارند و همگی به یک وجود موجودند، یا به حسب وجود خارجی وجودشان متعدّد است. قسم اول که اجزاء در خارج به وجود واحد موجودند دو قسم است: یک وقت این اجزاء در ذهن نسبت به هم به طور لا بشرط ملاحظه می شوند و بدین لحاظ قابل حمل بر یکدیگرند و اجزاء حدّ و تعریف هم واقع می شوند، این اجزاء به این اعتبار همان جنس و فصل هستند، مثل حیوان و ناطق که در خارج به وجود واحد موجودند، اما در ذهن متعدّدند و بر هم حمل می شوند و اجزاء تعریف و حدّ انسان هستند، و بر همین اساس به آن ها اجزاء حملیه و اجزاء حدّیه می گویند.

یک وقت این اجزاء در ذهن نسبت به هم به طور بشرط لا ملاحظه می شوند و بدین لحاظ، ماده و صورت ذهنی هستند. و چنان که قبلاً گفتیم جنس و فصل در حقیقت با ماده و صورت ذهنی یکی هستند، فرق آن ها فقط در لا بشرط و بشرط لا بودن است، اگر هر کدام از جنس و فصل را که نسبت به هم لا بشرط هستند بشرط لا فرض کنید ماده و صورت ذهنی می شوند، حال فرق نمی کند این اجزائی که به طور لا بشرط جنس و فصل هستند و به طور بشرط لا ماده و صورت ذهنی هستند از ماده و صورت خارجی انتزاع شده باشند، چنان که در جواهر جسمانی مانند انسان این چنین است، یا این که این اجزاء از ماده و صورت خارجی انتزاع نشده باشند، بلکه اجزاء اعتباری برای شیء باشند، چنان که در اعراض این چنین است، اعراض در خارج بسیط هستند و ماده و صورت خارجی ندارند، ولی ما برای آن ها اجزاء ذهنی اعتبار می کنیم، مثلاً در تعریف بیاض می گوئیم: کَيْفٌ لَوْنٌ مُفْرَقٌ لِلْبَصْرِ، و جنس و فصل برای آن درست می کنیم، کیف و لون را جنس آن و مفرّق للبصر را فصل آن اعتبار می کنیم و همین ها را اگر نسبت به هم بشرط لا لحاظ کنیم ماده و صورت ذهنی بیاض می شوند.

پس اعراض ماده و صورت ذهنی دارند، جوهر جسمانی، مثل انسان هم ماده و صورت ذهنی دارد، منتها جوهر جسمانی، ماده و صورت خارجی هم دارد، ولی اعراض ندارد.

لذا این که مرحوم حاجی در شرح می گوید: ماده و صورت ذهنی کما فی الاعراض، مراد این نیست که ماده و صورت ذهنی داشتن منحصر به اعراض می باشد؛ چون در جواهر جسمانی هم ماده و صورت ذهنی وجود دارد، بلکه مراد این است که در اعراض، ماده و صورت خارجی نیست، و فقط ماده و صورت ذهنی است. پس جنس و فصل و همین طور ماده و صورت ذهنی در خارج به وجود واحد موجود هستند.

قسم دوم که اجزاء در خارج به وجودهای متعدد موجود هستند و وجود آنها از یکدیگر جداست، آن قسم هم دو قسم است: یک وقت است که هر جزئی از آن اجزاء، قابل اشاره حسی مخصوص و جداست، در این صورت به این اجزاء، اجزاء مقداری می گویند، مثل اجزای یک خط، و یا مثل اجزای بدن، مانند سر و دست و پا، این ها هر کدام دارای وجود و اشاره حسی جدا هستند؛ یک وقت است که هر جزئی از آن اجزاء، قابل اشاره حسی مخصوص و جدا نیست، هر چند همگی در خارج موجود هستند، در این صورت به این اجزاء، اجزاء خارجی می گویند، مثل هیولا و صورت خارجی. البته این بنا بر نظر برخی از فلاسفه است که می گویند: ترکیب بین هیولا و صورت ترکیب انضمامی است نه اتحادی؛ اما بنا بر نظر آن دسته ای که ترکیب هیولا و صورت را اتحادی می دانند و می گویند این دو در خارج به یک وجود موجودند، این مثال درست نیست.

بنابراین، اجزاء، یا به حسب وجود خارجی، موجود به وجود واحد است، مثل جنس و فصل و ماده و صورت ذهنی، یا به حسب وجود خارجی، موجود به

وجودهای متعدد و از هم جداست، مثل هیولا و صورت خارجی، و همین طور اجزائی که به حسب وضع و اشاره حسی از هم جدا هستند، مثل اعضای انسان چشم ما، دست ما، گوش ما؛ اما هیولا و صورت دیگر در وضع و اشاره حسی از هم جدا نیست، یعنی نمی شود آن‌ها را نشان داد، اما چشم و گوش و دست و پا را می توان نشان داد.

به جنس و فصل، اجزاء حدّیه می گویند، از باب این که مثلاً انسان را که تعریف می کنند و می گویند: انسان حیوان ناطق است، حیوان و ناطق که جنس و فصل هستند جزء حدّ و تعریف آن هستند.

به آن اجزاء حملیه هم می گویند، برای این که جنس و فصل بر یکدیگر و بر نوعی که مرکب از آن‌هاست حمل می شوند؛ منتها مرحوم حاجی می گوید: اگر به جنس و فصل بگوییم: اجزای حدّیه بهتر است، یعنی این‌ها جزء حدّ و تعریف هستند، اما این که به جنس و فصل بگوییم: اجزای حملیه، این تعبیری متناقض گونه است؛ برای این که معنای حمل، اتحاد است، یک چیز را حمل بر چیز دیگر می کنیم، چون متحدند، ولی تعبیر به اجزاء که می کنیم، یعنی دو جزء و دو چیز متغایزند و بر هم دیگر قابل حمل نیستند. لذا در تعبیر به اجزاء حملیه یک مقداری مسامحه است؛ اما اجزای حدّیه یعنی اجزاء حدّ و تعریف، دیگر حمل در آن لحاظ نشده است تا متناقض نما باشد.

توضیح متن:

«عُرر في بساطته تعالی»

این غرر در بسیط بودن حق تعالی است.

«(کما هو الواحد)، أي لا شريك له مطلقاً و لا فرد لطبيعة الوجود سواه، كذلك (إنّه

الأحد)، و بيانه أنّه (ليس له الأجزاء) مطلقاً»

همان طور که خدا یکی است، یعنی هیچ شریکی ندارد و هیچ فردی برای طبیعت و جوب وجود، غیر از خدا نیست همین طور او احد است، یعنی بسیط است. بیان اجمالی این مطلب این است که: خداوند به طور کلی اجزاء ندارد.

«تفصیله (لا أجزاء حدّ)، أي الجنس و الفصل، (و لا مدّة و صورة عینیة)، كما في

المركبات الخارجية»

تفصیل آن این است که: اجزاء حدّی، یعنی جنس و فصل ندارد، و ماده و صورت خارجی هم که همان هیولا و صورت باشد که در مرکبات خارجی وجود دارد، ندارد. «ذهنیة کذا»، أي و لا مادّة و صورة ذهنیة، كما في الأعراس (و لا أجزاء کمیة)، أي

مقداریة»

همچنین اجزاء ذهنی، یعنی ماده و صورت ذهنی که حتی در اعراض که بسیط هستند هم وجود دارد، حق تعالی آن‌ها را هم ندارد. اجزاء ذهنی را که همان جنس و فصل است اگر بشرط لا ملاحظه کنید، ماده و صورت ذهنی می‌شود. «کما فی الأعراس» اعراض هیولا و صورت خارجی ندارد، لذا جنس و فصل حقیقی هم که از ماده و صورت خارجی انتزاع می‌شود، ندارد، بلکه جنس و فصل آن ساختگی و اعتباری است، ولی همان جنس و فصل اعتباری آن را اگر بشرط لا ملاحظه کنید همان ماده و صورت ذهنی می‌شود.

همچنین حق تعالی اجزاء کمی، یعنی اجزاء مقداری ندارد. مقدار یعنی بُعد، امتداد، مثل یک متر، دو متر که برای آن می‌توان اجزاء فرض کرد، یا مثل یک بدن که دست و پا و گوش دارد، خداوند این‌گونه اجزاء را ندارد.

پس خداوند این چهار قسم اجزاء را ندارد.

«و وجه الضبط في تقسیم الأجزاء إلى أقسامها الأربعة أن يقال: الأجزاء إمّا موجودة

بوجود واحد في العین، و إمّا موجودة بوجودات متعدّدة»

و وجه ضبط و قانونمند کردن در تقسیم اجزاء به اقسام چهارگانه‌اش این است که گفته شود: اجزاء در خارج یا موجود به وجود واحد است و یا موجود به وجودات متعدد است.

«و علی الأوّل، إمّا أن تعتبر في الذهن لا بشرط فهي الأجزاء الحملية و الأولى التعبير عنها بالأجزاء الحدّية لوقوعها أجزاء لحدّ المركّب»

و بنابر اوّل که اجزاء در خارج به وجود واحد موجود است، یا این اجزاء در ذهن به طور لا بشرط ملاحظه می‌شوند، پس در این صورت به آن‌ها اجزاء حملیه گفته می‌شود، یعنی این اجزاء به این لحاظ بر همدیگر حمل می‌شوند و این اجزاء همان جنس و فصل می‌باشد، و اولی و شایسته‌تر آن است که به آن‌ها بگوییم: اجزاء حدّیه و نگوییم: اجزاء حملیه، برای این که جزء حدّ واقع می‌شوند، مثل حدّ انسان که مرکب از حیوان و ناطق است، حیوان یک جزء از تعریف و حدّ آن است و ناطق هم یک جزء آن است.

«و أمّا التسمية بالأجزاء الحملية، فعنوان الجزئية ينافي الحمل»

و اما نام گذاری آن اجزاء به اجزاء حملیه، چندان مطلوب نیست، چرا؟ برای این که وقتی می‌گویید: اجزاء، یعنی این‌ها متعددند، در صورتی که معنای حمل، اتّحاد و یگانگی است، گویا در تعبیر به اجزاء حملیه، یک نحو تناقضی هست؛ چون معنای جزئیت با حمل که اتّحاد است منافات دارد.

«و إمّا أن تعتبر في الذهن بشرط لا فهي الأجزاء الوجودية الذهنية، أعني المادّة و

الصورة الذهنيّتين»

و یا آن اجزاء که در خارج موجود به وجود واحد هستند، در ذهن به طور بشرط لا ملاحظه می‌شوند، در این صورت، آن اجزاء، اجزای وجودی ذهنی، یعنی ماده و صورت ذهنی هستند، مثلاً همان حیوان ناطق را اگر بشرط لا ملاحظه کنید، یعنی هر

کدام را منحاز و جدا از یکدیگر و مغایر با هم در نظر گیرید به آن ماده و صورت ذهنی می‌گویند. این دو قسم آن جا است که اجزاء در خارج به وجود واحد موجود هستند. اما آن جا که اجزاء در خارج به وجودات متعدده موجود هستند آن هم باز دو قسم است؛ لذا می‌گوید:

«و علی الثاني، إمّا أن تكون متباينة في الوضع فهي الأجزاء المقدارية»

و بنابر دوّم، یعنی فرض این که اجزاء در خارج به وجود واحد موجود نباشند، بلکه به وجودهای متعدد موجود باشند، یا این است که آن اجزاء در وضع و اشاره حسی، متباین و جدا هستند، مثل اجزای بدن انسان که هر کدام قابل اشاره حسیه جدا و در وضع متباین هستند، مثلاً آدم که دو متر است هر جزء آن از دیگری جداست، در این صورت می‌شوند اجزاء مقداریه.

«أو لا فهي الأجزاء الخارجية، أعني المادّة و الصورة الخارجيتين»

یا نه، یعنی آن اجزاء در وضع و اشاره حسی متباین نیستند، در این صورت می‌شوند اجزاء خارجی، یعنی ماده و صورت خارجی، که همان هیولا و صورت باشد. البته این بنابر این است که ترکیب بین ماده و صورت ترکیب انضمامی باشد.

پس اجزاء چهار قسم است. ^(۱) حالا می‌خواهیم بگوییم: این که می‌گوییم: خدا أحد

۱- مرحوم حاجی یک قسم ترکیب از اجزاء را که درحقیقت، زیر بنای دیگر اقسام است و اگر آن قسم نباشد دیگر اقسام هم قابل فرض نیست، یادآور نشده است، و آن قسم، ترکیب شیء از ماهیت و وجود است، که یک شیء، مرکب از ماهیت و وجود باشد، چنان که حکما گفته‌اند: «کلّ ممکن زوج ترکیبی مرکب من ماهیة و وجود». مگر این که ترکیب از ماده و صورت ذهنی را که یکی از اقسام بر شمرده در تقسیم مرحوم حاجی است، تعمیم داده و ماهیت را ماده تحلیلی و قابل وجود، و وجود را صورت تحلیلی آن، اعتبار و لحاظ کنیم. ترکیب شیء از ماهیت و وجود، به حسب کنکاش عقلی دقیق، به ترکیب از وجود و عدم باز می‌گردد، که به تعبیر خود

و بسیط است، یعنی این‌که: مرکب از هیچ‌کدام از این اجزاء نیست، و هیچ یک از این اجزای چهارگانه را ندارد. این اصل مدعا است، اما به چه دلیل و چرا؟

برهان بر بسیط بودن حق تعالی

قبل از اقامه برهان بر بساطت حق تعالی یک مقدمه‌ای را یاد آوری می‌کنیم، و آن این‌که: موجودات عالم را که نسبت به هم ملاحظه کنیم، یک وقت نسبت به یکدیگر امکان بالقیاس دارند، یک وقت وجوب بالقیاس، امکان بالقیاس این است که دو موجود، هیچ تلازم و ارتباط علت و معلولی با هم نداشته باشند، یعنی یکی از آن دو علت دیگری نباشد و هر دو هم معلول یک علت نباشند، به طوری که اگر از این موجود بررسی که اگر آن موجود باشد یا نباشد به تو ضرری می‌زند؟ می‌گوید نه، آن هم همین‌طور.

و وجوب بالقیاس این است که یکی از دو موجود، معلول دیگری است و احتیاج به دیگری دارد و یا هر دو معلول یک علت هستند، به طوری که هر یک از آن دو می‌گوید: اگر من هستم آن هم باید باشد و اگر آن هست من هم باید باشم، بین اجزای مرکب حقیقی، وجوب بالقیاس است؛ برای این‌که در یکدیگر تأثیر و تأثر دارند و اگر

مرحوم حاجی در برخی تعلیقاتش بر اسفار، شرّ التراکیب است. به هر تقدیر، اجزاء اعم از جنس و فصل، ماده و صورت ذهنی، ماده و صورت خارجی، اجزاء مقداری، همه این‌ها از حدود و تعینات موجودات محدود و دارای ماهیتند، و چنانچه موجودی حدّ و ماهیت نداشت هیچ یک از این اجزاء را نمی‌توان برای آن فرض کرد، چه رسد به این‌که آن اجزاء برایش ممکن باشد، چه رسد به این‌که چنین اجزائی را داشته باشد. بنابراین، خداوند متعال که بر اساس برهان اقامه شده در آغاز کتاب، حدّ و ماهیت ندارد و مرکب از ماهیت و وجود نیست و ماهیتش همان وجود او است، هیچ‌گونه ترکیبی از هیچ‌گونه اجزائی برای او متصور و قابل فرض نیست. این بهترین و قوی‌ترین و مختصرترین و روان‌ترین برهانی است که می‌توان در این جایگاه برای بساطت حق تعالی تقریر و اقامه کرد و از تکلفاتی که در گذرگاه دیگر دلایل است پرهیز نمود. (اسدی)

در یکدیگر هیچ تأثیر و تأثیری نداشته باشند مرکب حقیقی درست نمی‌شود؛ بنابراین، بین هر علت و معلول و بین دو معلول که یک علت دارند تلازم و وجوب بالقیاس وجود دارد.

اما اگر دو واجب الوجود فرض کردیم بین آنها امکان بالقیاس وجود دارد، نه وجوب بالقیاس؛ برای این که نه این علت آن است، نه آن علت این، و نه هر دو معلول یک علت می‌باشند. این یک مقدمه‌ای است که بر اساس آن، ما این جا می‌خواهیم دلیل بیاوریم که خداوند اجزاء ندارد و بسیط و أحد است.

بر این پایه می‌گوییم: اگر خداوند اجزاء داشته باشد، اجزای آن یا واجب هستند یا ممکن، اگر اجزای حق تعالی واجب باشند، پس هر کدام یک واجب مستقل می‌شوند؛ برای این که گفتیم: بین دو واجب الوجود امکان بالقیاس است؛ چون نسبت به هم رابطه علیت و معلولیت و تأثیر و تأثر ندارند، قهراً بین آنها ترکیب حقیقی هم که مشروط به تأثیر و تأثر اجزاء در یکدیگر است تحقق نخواهد داشت؛ بنابراین، خلف لازم می‌آید؛ برای این که فرض این بود که یک واجب الوجود هست که مرکب حقیقی است، یعنی مرکبی است که به خاطر تأثیر و تأثر اجزایش نسبت به همدیگر وحدت و یگانگی پیدا کرده است و یک چیزی غیر از اجزایش می‌باشد، خوب، بدیهی است در صورتی که هر کدام از اجزاء واجب الوجود باشند هر کدام برای خود مستقل هستند و وابسته به دیگری نمی‌باشند، بنابراین بین آنها امکان بالقیاس است. پس ۱. مرکب حقیقی از آنها محقق نخواهد شد، ۲. واجب الوجودی که بنا بر فرض یکی بود به تعداد اجزایش تعدد پیدا می‌کند؛ چون بین اجزاء علیت و تأثیر و تأثر نیست تا اجزاء یگانگی و وحدت پیدا کنند، قهراً هر یک از آنها واجب الوجود مستقلی خواهد بود. این یک اشکال که اشکال خلف است.

اشکال دیگر این که: اگر واجب الوجود اجزاء داشته باشد به جزء خودش احتیاج

دارد، برای این که هر کُلّی به اجزایش احتیاج دارد، و احتیاج با وجوب وجود تنافی دارد.^(۱) پس برای عدم ترکیب حق تعالی از اجزائی که واجب هستند دو دلیل آوردیم: یک دلیل این که: اگر اجزاء او واجب الوجود باشند بین آنها امکان بالقیاس است و لازمه امکان بالقیاس این است که اجزاء با هم تلازم وجودی ندارند، و تلازم وجودی که ندارند، یعنی در یکدیگر تأثیر و تأثر ندارند؛ پس مرکب حقیقی نمی شوند، واجب الوجود هم متعدد می شود. و دلیل دیگر این که: اگر واجب الوجود اجزاء داشته باشد به اجزاء خودش احتیاج دارد، در حالی که واجب الوجود نمی تواند احتیاج داشته باشد.

و اما اگر اجزای واجب الوجود، ممکن باشند، این واجب الوجود هیچ فایده‌ای ندارد، برای این که خودش به ممکن الوجود نیاز دارد، و اصلاً این دیگر نمی شود واجب الوجود باشد.

توضیح متن:

«ثمّ أشرنا إلى البرهان بقولنا: (لو وجبت الأجزاء على تقدير ثبوتها للواجب تعالى، فذلك (خلف بلا التباس) من حيث إنّنا فرضنا واحداً ذا أجزاء وإذا كانت الأجزاء واجبات لزم تعدّد الواجب وكون كلّ واحد بسيطاً)»

۱- قبلاً در تعلیقه‌ای که در ذیل «غرر فی توحیده» نگارش یافت، مرقوم نمودیم که: هر مرکبی، اعم از حقیقی و غیر حقیقی، چیزی جز اجزایش نیست، و اختلاف آن با اجزایش، تنها به حسب اعتبار اجزاء به شرط الاجتماع و اعتبار اجزاء لایبشرط الاجتماع است؛ بنابراین، احتیاج مرکب به اجزاء خودش احتیاج حقیقی نخواهد بود، و با فرض اغماض و تسلیم، این احتیاج، احتیاج به غیر و امر بیگانه که منافای با بی‌نیازی از غیر است، نمی‌باشد، چنان‌که احتیاج داشتن انسان به دست خود برای خاراندن اعضایش احتیاج به غیر نیست، هرچند اصل وجود انسان عین وابستگی به حق تعالی است، ولی وجود واجب تعالی عین استقلال از غیر است. (اسدی)

سپس اشاره کردیم به برهان بر این که چرا خداوند اجزاء ندارد، به این که گفتیم: چنانچه اجزائی برای واجب فرض کرده‌ایم، اگر این اجزاء واجب باشند، بدون شک این خلاف فرض است، چرا؟ برای این که ما یک واجب الوجود واحد که دارای اجزاست فرض کردیم، و وقتی که هر کدام از اجزاء واجب باشند لازم می‌آید واجب الوجود متعدد شود و هر کدام از این واجب‌ها هم بسیط باشند، یعنی دیگر ترکیب حقیقی حاصل نمی‌شود، و این خلاف فرض است، چرا خلف است؟

«(إذ بينها الإمكان بالقياس) و الصحابة الاتفاقية»

برای این که بین دو واجب، امکان بالقیاس است، معنای امکان بالقیاس این است که این هیچ اقتضایی نسبت به آن ندارد آن هم هیچ اقتضایی نسبت به این ندارد و به حسب اتفاق کنار هم قرار گرفته‌اند.

«فهذا بيان للملازمة بما تقرّر أنّه إذا فرض واجبان لم يكن بينهما تلازم و إلاّ لزم معلوليتهما أو معلولية أحدهما»

پس این که گفتیم: «بینها الامکان بالقیاس»، بیان برای ملازمه در قضیه شرطیه است که گفتیم: «لو وجبت خلف بلا التباس»، بیان ملازمه به آن مطلبی است که در جای خود مقرر شده است که: اگر دو واجب الوجود فرض کردیم بین آنها هیچ تلازمی نیست، وگرنه لازم می‌آمد یا هر دو معلول یک شیء باشند یا یکی معلول دیگری باشد.

«و حينئذٍ لم يكن تركيب حقيقي مؤدّ إلى الوحدة، لعدم افتقار فيما بين الأجزاء و هذا ما

ادّعيناه من اللازم»

وقتی که چنین باشد، دیگر ترکیب حقیقی که منجر به وحدت بشود در کار نیست؛ چون اجزاء به همدیگر احتیاج ندارند و بین آنها امکان بالقیاس است، و این که ترکیب حقیقی در کار نخواهد بود همان چیزی است که ما ادعا کردیم که گفتیم: اگر اجزاء واجب باشند خلاف فرض لازم می‌آید.

«(و احتیاج) الواجب (في الوجود)، هذا إذا كانت الأجزاء وجودية فعلية»^(۱)

و دلیل دیگر بر مرکب نبودن واجب الوجود این است که: اگر اجزای واجب الوجود، واجب بوده باشند، واجب الوجود در وجود خود احتیاج پیدا می‌کند؛ این در صورتی است که اجزاء، اجزای خارجی بالفعل باشد، یعنی در این صورت، واجب الوجود در وجود خارجی خود به این اجزاء احتیاج پیدا می‌کند.

دلیل اول این بود که: اگر اجزای واجب، واجب باشند بین آن‌ها امکان بالقیاس است و ترکیب حقیقی محقق نمی‌شود. دلیل دوم این است که: واجب به این اجزاء احتیاج پیدا می‌کند؛ چون این‌ها اجزای آن هستند و کلّ به اجزای خودش احتیاج دارد؛ پس لازم می‌آید واجب الوجود محتاج باشد.

«(أو) احتیاج (تقوّمًا)، أي في التقوّم هذا إذا كانت حدیة تحليلية»^(۲) و ذلك محذور آخر

يلزم علی تقدیر وجوبها»

و در صورتی که این اجزاء، اجزای حدی باشد، مثل جنس و فصل، لازم می‌آید واجب الوجود در تقوّم و قوام ذات خودش احتیاج به این اجزاء داشته باشد؛ و این محذور دیگری است غیر از محذور اول و دوم که به آن اشاره کردیم به این‌که: «خلف بلا التباس» و «و احتیاج فی الوجود». این سه محذور بنابر فرض این است که اجزاء واجب، واجب باشند.

«(كما إذا أمكنت) الأجزاء علی تقدیر ثبوتها للواجب تعالی (أیضاً لزماً)، أي لزم ذلك

الاحتیاج»

۱- أي إذا كانت الأجزاء متعدّدة في الخارج فعلية فيه، كالمادّة و الصورة الخارجيتين لا كالأجزاء المقدارية فإنّها أجزاء بالقوّة لا بالفعل، كما تقرّر في مبحث الجواهر و الأعراض. (اسدی)
 ۲- و هي الأجزاء المتّحدة الوجود في الخارج، المتعدّدة في الذهن، سواء أخذت لا بشرط و حينئذٍ تسمّى أجزاء حدیة، كالجنس و الفصل، أو أخذت بشرط لا، و حينئذٍ تسمّى أجزاء وجودية ذهنية و هي المادّة و الصورة الذهنيان. (اسدی)

همین طور اشکال احتیاج داشتن واجب الوجود به اجزائش لازم می آید در صورتی که اجزائی که برای واجب الوجود فرض می شود ممکن الوجود بوده باشند.

«أيضاً لزمًا» یعنی همین طور احتیاج به اجزاء لازم می آید، چرا؟

«لأنّ الاحتیاج من لوازم ترکیب، فکلّ مرکّب محتاج إلى أجزائه»

چون احتیاج از لوازم ترکیب است، پس هر مرکبی محتاج به اجزاء خودش می باشد.

پس اگر بگوییم: واجب الوجود مرکب از اجزاء ممکن الوجود است، پس او به اجزائش محتاج است. این در صورتی است که الف «لزمًا» را الف اطلاق بگیریم و بگوییم: یعنی «لزم الاحتیاج».

«و يمكن أن يكون الألف للثنائية، أي لزم الخلف و الاحتیاج جميعاً على تقدير إمكان

الأجزاء»

و ممکن است بگوییم: الف «لزمًا» تشبیه باشد، یعنی اگر اجزای واجب الوجود ممکن هم باشند باز دو تا اشکال و محذور لازم می آید، هم خلف لازم می آید هم احتیاج؛ اما احتیاج لازم می آید؛ برای این که اگر واجب الوجود مرکب از اجزاء باشد، چه اجزاء او واجب باشند و چه ممکن، در هر صورت، محتاج به آن اجزاست.

«لكن لزوم الخلف على وجه آخر و هو صيرورة الغني المحض مشوباً بالحاجة»

ولی در صورتی که اجزاء واجب الوجود ممکن باشند لزوم خلف به گونه دیگری است غیر از گونه لزوم خلف در آن جایی که اجزاء واجب الوجود واجب باشند، آن جا خلف لازم می آید، برای این که گفتیم: واجبی که فرض کرده ایم مرکب حقیقی است مرکب حقیقی نشد؛ ولی این جا خلف لازم می آید؛ برای این که فرض کرده ایم که یک موجودی که واجب الوجود و غنی بالذات است و هیچ وابستگی به هیچ چیزی ندارد مرکب از اجزای ممکن الوجود است، خوب روشن است که وجود اجزای ممکن، با

فرض خالص بودن و جوب واجب و بی نیازی مطلق و عدم وابستگی او، هیچ سازگار نیست؛ لذا می‌گوید: لکن لزوم خلف در این جا به بیان دیگری است، و آن این‌که: اگر اجزای واجب الوجود ممکن باشد لازم می‌آید واجب و بی‌نیاز محض با ممکنات و حاجت آمیخته شود، یعنی صحبت از خدا و واجب الوجود بود، ولی شما آن را به امکان رساندید، و این خلاف فرض است.

«و الحقّ الصّرف ملتئماً من الباطلات الصّرفة و الواجب البحت مختلطاً بالممكنات

العدمية»

و لازم می‌آید واجب الوجود که حقّ خالص است از باطلات صرف که همان ممکنات هستند ترکیب شده باشد و واجب بحت و محض، آمیخته به ممکنات عدمیه باشد؛ برای این‌که برای او اجزای ممکنه فرض کردید؛ پس این جا هم احتیاج لازم می‌آید و هم خلف، چرا خلف؟ برای این‌که وقتی فرض کردید واجب یک واجبی است که به ممکنات محتاج است، این خلاف فرض شما است.^(۱)

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

۱- در آغاز درس بعدی، استاد رضوان الله تعالی علیه، به مناسبت بحث توحید، اشاره‌ای کوتاه به حدیث فرجه نمودند و به طور گذرا و اختصار به توضیح آن پرداختند، ولی چون آن حدیث رادر درس پنجاه و پنجم با تفصیل و توضیح بیشتر بیان نمودند خوانندگان عزیز را به آن جا ارجاع می‌دهیم. (اسدی)

الفريدة الثانية

في أحكام صفاته علت آياته

﴿ درس صد و سی و چهارم ﴾

غررٌ في تقسيمها

بالسلب و الثبوت نعته انشعب	ثان حقیقیاً بدا أو من نسب
قسّم حقیقیاً إلى محض و ذي	إضافة كالحیّ و العلم خذي
ثمّ الإضافة و السلبية	كـعالمية و قدوسیة

غررٌ في تقسيمها

اعلم: أن كل ما في الشهادة آية لما في الغيب، كما قال مولانا الرضا صلوات الله عليه: «قد علم أولو الأبواب أن ما هنا لك لا يعلم إلا بما هاهنا»، فإذا نظرنا إلى ما هنا وجدنا زيداً مثلاً أن له صفات سلبية، ككونه ليس بحجر، و صفات ثبوتية وهي إما حقيقية محضة، كحياته و بياضه أو حقيقية ذات إضافة، كعلمه بما سواه و قدرته، وإما إضافية محضة، كأبوتَه لعمرو و أخوته لبكر. فاعلم: أن للحق تعالى هذه الأصناف الأربعة من الصفات، كما قلنا: (بالسلب و الثبوت نعتُه انشعب)، و يقال لنعوتَه السلبية صفات الجلال و لنعوتَه الثبوتية صفات الجمال، (ثان) و هو الثبوتِي إمّا (حقيقياً بدأ أو من نسب)، أي إضافياً، ثمّ (قسّم حقيقياً إلى محض)، أي قسّم الثبوتِي إلى الحقيقِي المحض الذي لا يكون الإضافة إلى الغير نفسه و لا لازمة له (و) إلى حقيقي (ذِي إضافة) لازمة، الأوّل (كالحَيِّ) و هو الحياة، إذ لا يعتبر الذات في المشتقّ و لا سيّما ما يطلق عليه تعالى، و كالوجوب الذاتي و علم ذاته بذاته و ابتهاج ذاته بذاته و نحوها. (و) الثاني مثل (العلم) بالغير، و القدرة عليه، و الإرادة له و أمثالها، (خذي) - و الياء للإطلاق - . (ثمّ) النعوت (الإضافية و السلبية كعالمية) فإنّ العالمية نفس النسبة التي للعلم إلى المعلوم، و كالتقديرية التي هي نفس النسبة التي بين القدرة و المقدور (و قدوسية) و هي سلب المادّة بالمعنى الأعمّ و لواحقها عنه، بل الماهية أيضاً، فالصفة السلبية أعمّ ممّا يتنطقّ فيها بحرف السلب و ممّا كان له لفظ بسيط، كما في ليس بكاتب في زيد فإنّه يعبر عنه بالأمية.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

الفريدة الثانية: في أحكام صفاته علت آياته

غررٌ في تقسيمها

فريده دوّم در اثبات احكام صفات خداوند است، اين جا مرحوم حاجی می گوید: «في أحكام صفاته»، قاعده اين بود که بگويد: «في صفاته و أحكام صفاته»، اول بايد اثبات کند که حق تعالی صفاتی دارد بعد از آن احكام صفات او را بيان کند، ولي ايشان اول احكام صفات حق تعالی را ذکر کرده و بعد از آن به اثبات برخی از صفات او مانند علم، قدرت، حیات، و ديگر صفاتی که به طور معمول مورد بحث قرار گرفته، پرداخته اند. غرر اول از اين فريده درباره تقسيم و اقسام صفات حق تعالی می باشد.

اقسام صفات حق تعالی

مرحوم حاجی اول، صفات خدا را تقسيم می کند، و در توضیح اين تقسيم می فرماید: اين عالم شهادت، يعنی اين عالم طبيعت ظلّ و پرتو و نمونه و جلوه عالم بالا است، پس آنچه در اين عالم است در آن عالم بالا هم هست، چون جلوه با صاحب جلوه مشابهتی دارند؛^(۱) لذا ما در اين عالم که نگاه می کنيم، مثلاً زيد را می بينيم، اگر

۱- و به زبان فلسفی، عالم بالا علت و فاعل الهی، يعنی معطی الوجود برای اين عالم طبيعت است، و معطی شیء، فاقد شیء نیست؛ بنابراین، کمالاتی که در طبقه زیرين هست در طبقه بالا هم وجود دارد؛ و بر همين پایه است که تمام مخلوقات آیات الهی بوده و انسان را از کثرت به آستانه وحدت و وجود جامع واحد أحد حقّ جلّ جلاله رهسپار می نمايند. (اسدی)

بخواهیم صفاتی را برای او فرض کنیم، چهار نوع صفت می‌توان برایش فرض کرد: صفات سلبیه، مثلاً می‌گوییم: «زید سنگ نیست، درخت نیست»، این صفات سلبیه زید است، یک دسته صفات ثبوتیه هم دارد؛ صفات ثبوتیه نیز چند قسم است: یک وقت است صفت ثبوتی یک صفت واقعی و حقیقی است و هیچ اضافه و نسبتی با غیر موضوعش ندارد، مثل حیات زید، زید واقعاً و حقیقتاً حیات دارد، و حیات او به چیزی اضافه و نسبت ندارد؛ یک وقت، صفت ثبوتی یک صفت واقعی و حقیقی است که به غیر از موضوعش نیز نسبت و اضافه دارد، مثل علم زید، قدرت زید، زید واقعاً و حقیقتاً علم و قدرت دارد، ولی علم او معلوم می‌خواهد، قدرت او مقدور می‌خواهد، یا اراده او مراد می‌خواهد، پس علم و قدرت و اراده به چیزی غیر از زید که موصوف آنهاست اضافه شده‌اند.

یک وقت، صفت ثبوتی یک صفت واقعی و حقیقی نیست، بلکه صفتی انتزاعی و اضافه محض است، مثل ابوت و بنوت و پدر بودن زید برای عمرو، یا اخوت و برادربودنش برای بکر، که اموری انتزاعی بوده و صرفاً اموری نسبی و اضافی می‌باشند، یا مثل عالمیت زید و قادریت زید که از علم و قدرت او نسبت به غیر انتزاع می‌شوند، این‌ها همگی صفات اضافی و یک طرف متضایفین هستند؛ برای این که ابوت بدون بنوت نمی‌شود، و اخوت بدون اخوت نمی‌شود؛ و قادریت بدون مقدوریت نمی‌شود، عالمیت بدون معلومیت نمی‌شود. به این‌ها صفات اضافیه محض می‌گویند، چنان که به قسم اول از صفات ثبوتیه، صفات حقیقیه محضه می‌گویند، و به قسم دوم از صفات ثبوتیه هم صفات حقیقیه ذات اضافه می‌گویند. پس همین طور که زید که در عالم طبیعت است، می‌تواند چهار قسم صفت داشته باشد: صفات سلبی، ثبوتی حقیقی بدون اضافه، ثبوتی حقیقی با اضافه، ثبوتی اضافی محض، خداوند هم همین چهار قسم صفت را دارد، خدا هم صفات

سلبیه دارد، که به آن صفات جلال هم می‌گویند، جلال یعنی جلیل بودن و منزّه بودن، مثل این که خدا منزّه است از این که شریک داشته باشد، خداوند صفات ثبوتیه هم دارد، که به آن صفات جمال نیز می‌گویند، یعنی صفاتی که کمال و زیبایی برای ذات باری تعالی است، صفات ثبوتی بدون اضافه او، مثل حیات او، صفات ثبوتی با اضافه او، مثل علم و قدرت او، صفات اضافه محض او، مثل عالمیت او، قادریت او، خالقیت او، عالمیت و قادریت غیر از علم و قدرت است، پس ذات باری تعالی چهار نوع صفت دارد (۱). (۲)

۱- استاد علیه السلام داستانی را که با شهید مطهری علیه السلام درباره صفات سلبيه حق تعالی داشته‌اند، در درس هفتاد و هفتم، نقل نموده‌اند، و مجدداً در این جا نیز به آن اشاره کرده‌اند، منتها برای پرهیز از تکرار آن داستان در این جا حذف گردید. (اسدی)

۲- این که صفات اضافیه محضه، مثل عالمیت از صفات حق تعالی به شمار رود، از دو جهت: ثبوت و اثبات، جای تردید است، اما ثبوتاً؛ چون صفات دیگر، یعنی صفات حقیقیه محضه و صفات حقیقیه ذات الاضافه، صفاتی هستند که حق تعالی به حسب عالم ثبوت و واقع، قطع نظر از اعتبار و لحاظ ما، به آن‌ها موصوف می‌باشد؛ ولی صفات اضافیه محضه آن‌گونه نیستند، بلکه صفاتی هستند که حق تعالی فقط به حسب عالم اثبات و ذهن، و با توجه به اعتبار و لحاظ ما به آن‌ها موصوف می‌گردد؛ چون این صفات، چنان که خود مرحوم حاجی نیز در غرر بعدی به آن تصریح می‌نماید، صفاتی اعتباری و انتزاعی می‌باشند.

اما اثباتاً؛ چون موصوف شدن حق تعالی به صفات اضافیه محضه، به حمل «مواطاة» و «هو هو» نیست، بلکه به حمل «اشتقاقی» و «ذو هو» می‌باشد؛ زیرا مثلاً «عالمیت» را بدون تأویل و ارجاع به «ذو عالمیت» نمی‌توان وصف حق تعالی قرار داده و حمل نمود؛ بنابراین، صفت حقیقی حق تعالی آن چیزی است که به کلمه «ذو» به آن اشاره می‌شود، منتها ارتباط آن و تقیدش به عالمیت، ملحوظ و معتبر است. شاید از نقطه نظر اشکال اثباتی بوده است که محقق تفتازانی برای صفات اضافیه حق تعالی به اوصافی چون العلیّ و العظیم، و الأوّل و الآخر، مثال زده است؛ و از نقطه نظر اشکال ثبوتی هم گفته است: اتصاف حق تعالی به صفات اضافیه، مقتضی ثبوت این صفات برای او نیست، چنان که در «شرح المقاصد» می‌گوید: «لا خفاء و لا نزاع في أن اتّصاف الواجب بالسلبيات، مثل كونه واحداً ليس في جهة و حيز، لا يقتضي ثبوت صفات له، و كذا بالإضافات و الأفعال، مثل كونه تعالى: العليّ و العظیم و الأوّل و الآخر و القابض و الباسط و الخافض و الرفع، و نحو ذلك؛ و إنّما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية، مثل كونه العالم و

توضیح متن:

«اعلم: أن كل ما في الشهادة آية لما في الغيب، كما قال مولانا الرضا صلوات الله عليه:
قد علم أولو الألباب أن ما هنالك لا يعلم إلا بما هاهنا»

بدان که هرچه در این عالم شهادت است، یعنی عالم طبیعت که مشهود و مورد ادراک مستقیم ما است، نشانه‌ایست برای آنچه در عالم غیب است، این عالم جلوه آن عالم است، و یک نحو تناسبی هم دارند.

همان‌طور که مولانا الرضا رحمته فرمود: عقلا می‌دانند به آنچه در آن جا است، یعنی در عالم غیب است، نمی‌توان آگاهی و اطلاع یافت، مگر به آن چیزهایی که این جا است،^(۱) یعنی از این جا نمونه می‌گیریم تا آن جا را درک کنیم، مثلاً این جا که می‌بینیم زید چهار نوع صفت دارد می‌فهمیم خداوند هم چهار نوع صفت دارد.

«فإذا نظرنا إلى ما هنا وجدنا زيدا مثلاً أن له صفات سلبية، ككونه ليس بحجر، و صفات ثبوتية»

پس وقتی ما به موجودات این عالم نگاه می‌کنیم می‌بینیم، مثلاً زید صفات سلبیه دارد، مانند این که سنگ نیست، و صفات ثبوتیه هم دارد.

«و هي إما حقيقية محضة، كحياته و بياضه، أو حقيقية ذات إضافة، كعلمه بما سواه و قدرته، و إما إضافية محضة كأبوتّه لعمره و أخوته لبكر»

و صفات ثبوتیه او سه قسم است: یا حقیقیه محضه است، یعنی صفت واقعی و

﴿ القادر... ﴾، (شرح المقاصد، مقصد پنجم، فصل سوم، بحت اول) خلاصه: عبارات قوم در باره صفات اضافیه محضه مضطرب است و صفت شمردن آن‌ها خالی از ابهام نیست؛ مگر این که گفته شود: مراد از این صفات، مفاهیمی هستند که از مرتبه فعل حق تعالی و فیض عام و اضافه اشراقیه او بر اشیاء به اعتبارات گوناگون انتزاع می‌گردند، و اضافه اشراقیه حق تعالی هم در قبال وجود مطلق و نامتناهی حق تعالی امری اعتباری و انتزاعی است؛ فتأمل. (اسدی)
۱- عیون اخبار الرضا رحمته، ج ۱، ص ۱۷۵.

حقیقی است که هیچ اضافه و نسبتی به غیر از موصوف ندارد، مانند حیات زید، یا سفیدی زید، زید واقعاً حیات و سفیدی دارد و حیات او و سفیدی او، هیچ اضافه‌ای به چیزی غیر از زید ندارد؛ و یا صفات ثبوتی زید، صفات حقیقی ذات اضافه است، مانند علم و قدرت او نسبت به غیر خودش، که صفتی واقعی و حقیقی است، اما علم بالأخره معلوم می‌خواهد و قدرت مقدور می‌خواهد؛ و یا صفات ثبوتی او، صفات اضافیه محضه است، که صرف اضافه و از مقوله اضافه است که نسبت مکرره باشد، مثل ابوت او برای عمرو و اخوت او برای بکر.

«فاعلم: أن للحق تعالی هذه الأَصناف الأربعة من الصفات، كما قلنا: (بالسلب و الثبوت

نعتة انشعب)»

پس بدان این چهار قسم صفاتی که برای زید هست، برای خداوند هم هست، چنان‌که در شعر مان گفتیم: به سلبیه و ثبوتیه، صفت خداوند منشعب و تقسیم شده است. نعت یعنی صفت.

«و يقال لنعوته السلبية صفات الجلال و لنعوته الثبوتية صفات الجمال، (ثان) و هو

الثبوتي إما (حقيقاً بدا أو من نسب)، أي إضافياً»

و به صفات سلبیه خداوند صفات جلال هم می‌گویند، جلال یعنی منزّه بودن، صفات جلال، یعنی صفاتی که دلالت بر منزّه بودن از نقص می‌کند، مثل این‌که می‌گوییم: خدا شریک ندارد؛ و به صفات ثبوتیه او صفات جمال نیز می‌گویند. دو می‌که صفت ثبوتی است یا صفت حقیقی است. «بدا»، یعنی ظاهر شده است. یا صفت ثبوتی از صفات اضافیه محضه است. «مِنْ نِسْب»، یعنی صفت ثبوتی اضافه محضه می‌باشد.

«ثمّ (قسّم حقيقاً إلى محض)، أي قسّم الثبوتي إلى الحقيقي المحض الذي لا يكون

الإضافة إلى الغير نفسه و لا لازمة له (و إلى حقيقي (ذی إضافة) لازمة»

سپس صفت حقیقی را تقسیم کن به محض، یعنی صفات ثبوتی را تقسیم کن به دو قسم: ۱. صفات حقیقیه محضه، یعنی صفتی که نه اضافه عین آن است و نه اضافه لازمه آن است، مثل حیات که نه عین اضافه است و نه به چیزی اضافه دارد. ۲. به صفات حقیقی ذات اضافه، که اضافه، لازمه آن است، مثل علم و قدرت و اراده، چون اینها صفات حقیقی هستند که اضافه عین آنها نیست، ولی اضافه لازمه آنهاست؛ زیرا که علم معلوم می‌خواهد، قدرت مقدور می‌خواهد، اراده مراد می‌خواهد.

«الأوّل (کالحيّ) و هو الحياة، إذ لا يعتبر الذات في المشتقّ، و لا سيّما ما يطلق عليه

تعالی»

اوّل که صفت ثبوتی حقیقی محض باشد، مثل حیّ، یعنی همان حیات، خداوند صفت حیّ دارد، شما می‌گویید: حیّ صفت است، حیات، مصدر است، پس چرا حیّ را به حیات تفسیر کردید؟ می‌گویید: چون در مشتق، ذات معتبر و مأخوذ نیست، پس خداوند حیّ است، یعنی خداوند تبارک و تعالی عین حیات است، نه این که او یک ذات دارای حیات است، حتّی ابیض هم، همین طور است، یعنی خود بیاض هم ابیض است، بیاض را که به طور لابلش شرط بگیریم می‌شود ابیض، مخصوصاً مشتقی که بر حق تعالی اطلاق می‌شود.

«و کالوجوب الذاتی و علم ذاته بذاته و ابتهاج ذاته بذاته و نحوها»

و مثال‌های دیگر برای صفات حقیقیه محضه، مانند وجوب ذاتی و علم ذات خداوند به ذاتش و ابتهاج و شادمانی ذات خداوند به خودش و مانند اینها، مثل حب ذاتی، اینها صفاتی هستند که هیچ اضافه به غیر ندارند.

«(و) الثاني مثل (العلم) بالغير و القدرة عليه و الإرادة له و أمثالها، (خُذِي) و الياء

للإطلاق»

و دوّمی که حقیقی ذات اضافه است، مثل علم حق تعالی به غیر خودش و قدرت او

بر غیر و اراده او نسبت به غیر، که صفات حقیقی هستند، ولی بالأخره علم معلوم می‌خواهد، قدرت مقدور می‌خواهد و امثال این‌ها. «خُذِي» یعنی این مطالب را بگیر. می‌گوید: یا در خذی، یا تأنیث نیست، بلکه یا اطلاق است، می‌خواستیم شعر درست بشود گفتیم: «خُذِي».

«ثمّ النعوت (الإضافية و السلبية كالعالمية)، فإنّ العالمية نفس النسبة التي للمعلم إلى المعلوم، و كالتقديرية التي هي نفس النسبة التي بين القدرة و المقدور»
سپس صفات اضافیه و سلبیه، مثال آن عالمیت و قدوسیت است، عالمیت، که مثال برای صفت ثبوتی اضافی محض است، عین همان نسبت علم به معلوم است و مثل قادریت که عین همان نسبت بین قادر و مقدور است، عالمیت و قادریت غیر از علم و قدرت است، عالمیت و قادریت مثل ابوت و بنوت است که نسبت مکرره است، این‌ها عین ذات حق تعالی نیست.

«(و قدوسیّة) و هي سلب المادّة بالمعنى الأعمّ و لواحقها عنه، بل الماهية أيضاً»
و صفات سلبیه، مثل قدوسیت، قدوس یعنی منزّه، قدوسیت یعنی منزّه بودن از عیب و نقص، که مفاد همان صفات جلال حق تعالی است؛ لذا می‌گوید: قدوسیت به معنای سلب ماده به معنای اعم است؛ ماده سه قسم است: یک ماده به معنای اخص است که همان هیولاست که محل برای صورت است، یک ماده به معنای اعم است که شامل ماده به معنای اخص می‌شود، و شامل موضوع که محل اعراض است نیز می‌گردد، مثل جسم برای سفیدی، سفیدی روی جسم می‌آید، موضوع، محل و ماده اعراض است، ماده به معنای اعم، علاوه بر آن، شامل متعلّق نفس، یعنی آن چیزی که نفس به آن تعلق می‌گیرد که همان بدن است، نیز می‌گردد، مثل بدن انسان نسبت به نفس خود که متعلّق است، از باب این که نفس، تعلق به بدن دارد، پس بدن نسبت به نفس ماده است، بنابراین، ماده به معنای اعم، یعنی چه محل صور، چه موضوع

اعراض، چه بدن نسبت به نفس که متعلق نفس است. و لواحق ماده، یعنی تجزیه و ترکیب، فصل و وصل، تغیر و... پس قدوسیت یعنی سلب ماده به معنای اعمّ و سلب لواحق ماده از حق تعالی، بلکه و حتی سلب ماهیت از او که ماهیت را هم از او سلب کنی، اینها همگی از صفات سلبيه است.

«فالفصة السلبية أعمّ ممّا يتنطّق فيها بحرف السلب و ممّا كان له لفظ بسيط، كما في ليس بكاتب في زيد، فإنّه يعبر عنه بالأُمّية»

برای صفات سلبيه، به قدوسیت مثال زد؛ برای این که می خواهد بفهماند که: ممکن است صفات سلبيه، حرف سلب نداشته باشد، بلکه به یک لفظ ایجابی که مفادش سلبي است ذکر بشود، مثلاً می گوییم: زید سواد ندارد، این سلب است، یک وقت می گوییم: زید اُمّی است، اُمّی هم به معنای سواد نداشتن است، قدوس هم یعنی منزّه از نقایص، پس قدوس از صفات سلبيه است.

لذا مرحوم حاجی می گوید: صفات سلبيه اعمّ است از این که مرکب از حرف سلب باشد و در مورد این صفات با حرف سلب به آن تکلم و تلفظ شود، یا لفظ بسیط داشته باشد، یعنی حرف سلب نداشته باشد، مثل «لیس بکاتب» درباره زید، که می گوییم: «زید لیس بکاتب»، یعنی زید بی سواد است، گاهی هم به جای آن می گوییم: زید اُمّی، یعنی زید بی سواد است.

پس قدوس، حرف سلب ندارد، ولی از صفات سلبيه است، یعنی از صفاتی که دلالت بر منزّه بودن حق تعالی از نقایص دارد.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

﴿ درس صد و سی و پنجم ﴾

غررٌ في أنّ أيّاً من النعوت عين و أيّاً منها زائد؟

زيد على الذات بلا خلاف	إنّ الحقيقي من المضاف
ترجع ذي نسبة إشراقية	لكن مباديها لقيومية
في سلب الاحتياج كلاً أدرجا	و وصفه السليبي سلب السلب جا
بشعبتها هي عين ذاته	إنّ الحقيقية من صفاته
و جهة القبول غير الفعل	إذ ذاته مطابق للحمل

غررٌ في أن أياً من النعوت عين و أياً منها زائد؟

(إنّ الحقيقي من المضاف) إشارة إلى أنّ الصفة الإضافية، كالتقديرية مضاف حقيقي و الحقيقية ذات الإضافة، كالتقديرية مضاف مشهوري (زيد على الذات بلا خلاف)، إذ لو كان عيناً لزم كون الذات نسبة اعتبارية تعالي عن ذلك علواً كبيراً. (لكن مباديها)، أي مبادي النعوت الإضافية (القيومية)، أي إلى القيومية (ترجع) و (ذي)، أي القيومية ليست نسبة عقلية، بل هي (نسبة إشراقية)، أي إنّها إشراق الحقّ تعالي و مرتبة ظهوره و تسميته إضافة إشراقية، مع أنّه أصل كلّ وجود و عماد كلّ ظهور و نور باعتبار كونه برزخ البرازخ واقعاً بين مرتبة الخفاء المطلق المعبر عنه بالكنز المخفي في الحديث القدسي و بين الوجودات المقيدة من المجردات و المادّيات منسبطاً عليها، كإضافة بين شيئين.

(و وصفه السلبي سلب السلب جا)، فإذا قلت: هو تعالي ليس بجوهر مثلاً فالجوهر فيه استقلال و وجود و هما ليسا مسلوبين عنه تعالي، بل حقّ الاستقلال و الوجود عنده و فيه أيضاً ماهية، كما يقال: الجوهر ماهية إذا وجدت كانت لا في الموضوع و لوجوده حدّ، فإذا سلبت الجوهر عنه، سلبت تلك الماهية، و ذلك الحدّ و غيرهما من النقائق (في سلب الاحتياج كلاً) من الصفات السلبية (أدرجا)، يعني سلوبه تعالي ترجع إلى سلب واحد، هو سلب الاحتياج، كما أنّ إضافاته ترجع إلى إضافة واحدة إشراقية هي القيومية و صفاته الحقيقية ترجع إلى صفة واحدة هي الوجود و الوجود إلى الوجود الشديد الغير المتناهي عدّة و مدّة و شدّة و هو عين الذات، إذ الماهية فيه هي الإنية.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

یگانگی صفات با ذات و زیادی آنها بر ذات

پیش از این گفته شد که: خداوند چهار نوع صفت دارد: صفات سلبیه و صفات ثبوتیه، صفات ثبوتیه نیز سه قسم است: صفات اضافی محض، صفات حقیقی محض، صفات حقیقی ذات الاضافه. اکنون می‌خواهیم ببینیم کدام قسم از این چهار صفت عین ذات حق تعالی است و کدام زائد بر ذات اوست.

زائد بودن صفات اضافیه بر ذات حق تعالی

صفات اضافیه محضه، مثل قادریت، عین اضافه و نسبت و به اصطلاح مضاف حقیقی بوده و معنایی اعتباری و انتزاعی می‌باشند، و طبعاً این صفات نمی‌توانند عین ذات حق تعالی باشند؛ برای این که خداوند، عین خارج و یک واقعیت خارجی است، یک امر اعتباری مثل نسبت نیست، اما مثل صفت قادریت، نسبت است؛ بنابراین، صفات اضافیه عین ذات حق تعالی نیست بلکه زائد بر ذات اوست.

این جا نکته‌ای وجود دارد و آن این که: صفات اضافی محض خداوند، مثل قادریت و عالمیت او، درحقیقت دلالت بر نسبت بین خدا و بین موجودات می‌کند، خدا قادر است، موجودات مقذور، خدا عالم است، موجودات معلوم، قادریت و مقدوریت، رابطه بین خدا به عنوان قادر، و بین موجودات به عنوان مقذور است، عالمیت و معلومیت، اضافه بین خدا به عنوان عالم و بین موجودات به عنوان معلوم

است. این رابطه، که این صفات اضافی محض بر آن دلالت دارد، همان صفت قیومیت حق تعالی است، یعنی همه این صفات به قیومیت برمی‌گردد.

قیومیت حق تعالی دو معنا دارد: یکی خداوند قیوم است، یعنی بسیار قائم بالذات است؛ چون قیوم مبالغه قائم است. این یک معنا. معنای دیگر این که خداوند قیوم است، یعنی به پا دارنده موجودات و خالق موجودات است، و در این جا معنای دوم مراد است؛ و بنابراین، قیومیت حق تعالی همان اضافه اشراقی حق تعالی نسبت به موجودات است که منشأ پیدایش موجودات است. خداوند تبارک و تعالی یک وجود غیر متناهی است که یک ظهور و یک خفایی دارد، اسم آن خفا را چنان که در حدیث قدسی آمده است «کَنْزاً مَخْفِیاً» می‌گذارند؛ و یک جلوه‌ای دارد که به آن، وجود منبسط می‌گویند، از باب تشبیه، مانند خورشید که ذاتاً نورانی است و افاضه نور می‌کند، یک عمود نوری از خورشید می‌آید و به همه جا منبسط می‌شود، آن عمود نور که از خورشید می‌آید موجب ارتباط خورشید با اتاق ما شده است، همچنین با مکان‌های دیگر، به هر جا که نور خورشید می‌تابد، پس این اتاق ما یک قسمت مختصری از نور خورشید را دارد، خانه شما هم همین طور، خانه زید هم همین طور، خانه عمرو، خانه بکر، همه این‌ها هر کدام قسمتی از نور را دارد؛ آن چیزی که سبب ارتباط خورشید با همه اماکنی که نور دارد شده است همان عمود نوری است که از خورشید افاضه می‌شود و می‌آید در این خانه‌ها به صورت متعدد و متکثر نمودار می‌شود، این عمود نوری، اضافه اشراقی خورشید است، یعنی اشراق خورشید است؛ همین طور که این عمود نوری که از خورشید می‌آید یک امر واحد است و وسیله ارتباط خورشید با خانه من و خانه شما و خانه عمرو است و این خانه‌ها را روشن می‌کند، ذات باری تعالی هم که وجود بی‌پایانی است و عین کمالات و جودی، مثل علم و قدرت است یک اشراقی دارد که به آن وجود منبسط می‌گویند، و این وجود منبسط، امر تکوینی و فرمان جودی و فعل عام و واحد حق تعالی است، و مراد از ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا

وَاحِدَةً^(۱) همین است، یک وجود از ناحیه حق تعالی اشراق پیدا می‌کند، و از عقل اول تا هیولای اولی، همه را موجود می‌کند، زید را موجود می‌کند، حجر را موجود می‌کند، درخت را موجود می‌کند، بر همه موجودات انبساط و گسترش می‌یابد؛ پس این اشراق حق تعالی اضافه او به همه موجودات است، منتها نه اضافه مقولی که مفهوم نسبی اعتباری است، بلکه اضافه اشراقی است که واقعیت عینی داشته و واسطه بین حق تعالی و دیگر موجودات است و ارتباط عینی و خارجی موجودات به خدا به واسطه این اضافه اشراقی و وجود منبسطی است که همان افاضه و فیض عام حق تعالی و امر واحد تکوینی اوست؛ و همان طور که گفتیم: عمود نور خورشید یک عمود است، اما به اعتبار خانه‌ها متکثر می‌شود، اشراق واحد حق تعالی هم به حسب ماهیات که قالب‌ها و قابل‌های آن اشراق هستند، متعدد و متکثر می‌شود. مرحوم حاجی می‌گوید: این اضافه اشراقیه همان قیومیت حق تعالی است. پس چنان که گفتیم: قیومیت دو معنا دارد؛ یک معنا این که خود ذات بسیار پایدار و قائم بالذات است، یکی هم این که خداوند گویا یک نحو قیومیت برای موجودات دارد، نسبت به موجودات اضافه اشراقی دارد، در این جا این معنای دوم قیومیت مراد است. مرحوم حاجی می‌گوید: صفات اضافی محض حق تعالی، مثل قادریت، عالمیت، مریدیت، یک سری مبادی دارند که این صفات از آن‌ها انتزاع می‌شود، مثلاً قادریت حق تعالی از ارتباط وجودی حق تعالی با مقدمات انتزاع می‌شود، عالمیت او از ارتباط وجودی او با معلومات انتزاع می‌شود، این مبادی که همان ارتباطات و اضافات حق تعالی به موجودات است، به قیومیت حق تعالی که همان اضافه اشراقی او است باز می‌گردد، اضافه اشراقی که واسطه بین او و موجودات است و اصلاً وجود موجودات به واسطه این اضافه اشراقیه است، و اگر این اضافه و ارتباط از حق تعالی قطع شود هیچ چیزی

غیر از حق تعالی باقی نمی ماند؛ چون اضافه اشراقی، حقیقتی خارجی است، نه امر اعتباری ذهنی.

توضیح متن:

«غررٌ في أنّ أيّاً من النعوت عين و أيّاً منها زائد؟»

این غرر درباره این است که کدام یک از این چهار قسم صفت، عین ذات است و کدام زائد بر ذات است؟

«(إنّ الحقيقي من المضاف)، إشارة إلى أنّ الصفة الإضافية، كالتقديرية مضاف حقيقي و الحقيقية ذات الإضافة، كالتقديرية مضاف مشهوري»

صفات حقیقی از مضاف، یعنی صفاتی که حقیقتی جز اضافه ندارند و اضافه محض هستند، و به اصطلاح مضاف حقیقی می باشند؛ این که گفتیم: حقیقی از مضاف، اشاره است به این که صفت اضافی محض، مثل قادریت، مضاف حقیقی است، یعنی عین اضافه است، و اما صفت حقیقی ذات الاضافه که اضافه ای هم دارد، مثل قدرت و علم، مضاف مشهوری است. فرق بین مضاف حقیقی و مشهوری در مباحث جواهر و اعراض، در ضمن بحث از مقوله اضافه، گذشت.

«(زيد على الذات بلا خلاف)، إذ لو كان عيناً لزم كون الذات نسبة اعتبارية تعالی عن ذلك علواً كبيراً»

صفات اضافی محض که مضاف حقیقی است زائد بر ذات حق تعالی است، و در زائد بودنش بر ذات حق تعالی هیچ خلافتی در بین اهل نظر نیست؛ چون اگر این صفات اضافی، عین ذات حق تعالی باشد، لازم می آید که ذات حق تعالی نسبت اعتباری باشد. خداوند، متعالی و بسیار برتر از این است که یک امر اعتباری باشد.

«(لكن مباديها)، أي مبادي النعوت الإضافية (لقيومية)، أي إلى القیومية (ترجع) و (ذی)، أي القیومية لیست نسبة عقلية، بل هي (نسبة إشراقية)»

ولی مبادی این‌ها، یعنی مبادی صفات اضافی، همگی به قیومیت حق تعالی برمی‌گردد، و این، یعنی قیومیت حق تعالی، نسبت عقلی و ذهنی، مثل ابوت و بنوت که نسبت اعتباری می‌باشد نیست، بلکه نسبت اشراقی و خارجی است و همان وجود منبسط و فیض عام حق تعالی می‌باشد، مثل عمود نور خورشید که به خودی خود واحد است و به اعتبار صحن خانه‌ها متعدد می‌شود، اشراق حق تعالی هم یک واحد این چنینی است.

«أَيُّهَا إِشْرَاقُ الْحَقِّ تَعَالَى وَ مَرْتَبَةُ ظَهْرِهِ»

یعنی این قیومیت، اشراق حق تعالی و مرتبه ظهور حق و جلوه حق است، که او از آن طریق در آینه اغیار نمایان می‌گردد.

«و تسميته^(۱) إضافة إشراقية، مع أنه أصل كل وجود و عماد كل ظهور و نور باعتبار كونه برزخ البرازخ واقعاً بين مرتبة الخفاء المطلق المعبر عنه بالكنز المخفي في الحديث القدسي، و بين الوجودات المقيّدة من المجردات و الماديات منبسطاً عليها»

و نام گذاری اشراق حق تعالی به اضافه اشراقیه - با این که این اشراق، اصل هر وجودی و تکیه گاه همه ظهورات و نور وجودی است - به اعتبار این است که این اشراق، برزخ همه برازخ و واسطه بین ذات حق تعالی و همه موجودات است و این اشراق بین مرتبه خفاء مطلق - که همان ذات حق تعالی می‌باشد و در حدیث قدسی از آن مرتبه خفی به کنز مخفی تعبیر شده است، چنان که در حدیث قدسی آمده است: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخُلُقَ لِكَيْ أُعْرَفَ». (۲) - و بین وجودات

۱- دفع دخل مقدر، و الدخل هو: أن الإضافة ذات الطرفين متفرّعة عليهما قائمة بهما وإشراق الحق ليس كذلك، لأن أحد طرفيه هو الحق والإشراق قائم بهذا الطرف، و لكن طرفه الآخر الموجودات الممكنة القائمة بهذا الإشراق المتفرّعة عليه، فتسمية هذا الإشراق بالإضافة و التعبير عنه بالإضافة الاشراقية ممّالا وجه له بل مزلة الأقدام.

و الدفع هو: أن تسميته بذلك باعتبار كونه برزخ البرازخ... (اسدی)

۲- بحار الأنوار، ج ۸۸، ص ۱۹۹.

مقیّده، اعم از مجردات و مادیات قرار گرفته و بر همه این موجودات انبساط پیدا کرده است و سبب شده که این موجودات وجود پیدا کنند.

«کإضافة بين شيئين»

شبيه به همان اضافه مقولی بین دو شیء که مفهومی انتزاعی و ذهنی است؛ این اشراق و وجود منبسط هم بین مقام ذات حق تعالی که گنج مخفی است و بین همه دیگر موجودات، اعم از مجرد و مادی، واسطه شده و اینها را به خدا مرتبط می کند.

بازگشت صفات سلبيه به صفات ثبوتيه

تا این جا بحث درباره صفات اضافیه بود. و اما صفات سلبي حق تعالی برگشت به سلب السلب دارد، و در نهایت به صفات ثبوتی باز می گردد؛ چرا؟ برای این که وقتی می گوئیم: خداوند جوهر نیست، جوهر جهاتی دارد، وجود دارد، وجودش هم حدّ دارد؛ حال، این که می گوئیم: خدا جوهر نیست، آیا یعنی استقلال و وجودی را که جوهر دارد خدا ندارد؟ خیر این طور نیست، بلکه جهات عدمی و نقایص جوهر، که ماهیت و حدّ باشد، را ندارد، ماهیت و حدّ امر عدمی هستند، خدا اینها را ندارد؛ پس وقتی می گوئیم: او جوهر نیست، نمی خواهیم بگوئیم: خدا حتّی جهات کمالی جوهر که استقلال و وجود آن باشد را ندارد؛ خیر، خدا آن را دارد، ولی جهات سلبي جوهر را ندارد، ماهیت آن را که امر اعتباری است و حدّ و محدودیت آن را ندارد. پس درحقیقت، صفات سلبيه، سلب السلب است؛ چون سلب امور عدمی است.

توضیح متن:

«(و وصفه السلبی سلب السلب جا)، فإذا قلت: هو تعالی لیس بجوهر مثلاً فالجوهر فيه استقلال و وجود و هما لیسا مسلوبین عنه تعالی، بل حقّ الاستقلال و الوجود عنده»
و صفات سلبي او سلب السلب آمده است، یعنی به سلب السلب برمی گردد؛ چون

مثلاً وقتی می‌گویید: خدا جوهر نیست؛ جوهر استقلال دارد و وجود هم دارد، نمی‌خواهیم بگوییم: خدا استقلال و وجود ندارد؟ این که نمی‌شود، جهت وجودی و استقلال جوهر که کمال آن هستند از حق تعالی سلب شدنی نیستند، بلکه استقلال حقیقی و وجود واقعی نزد خدا و مال خداست.

«و فيه أيضاً ماهية، كما يقال: الجوهر ماهية إذا وجدت كانت لا في الموضوع و لوجوده حدّ»

و در جوهر، امور سلبي و نقائصی هم هست، مثل ماهیت، چنان‌که وقتی می‌خواهند جوهر را تعریف کنند می‌گویند: جوهر ماهیتی است که وقتی در خارج موجود شود، مستقل است و حال در موضوع نیست، بنابراین جوهر از سنخ ماهیات است، ماهیت هم به خودی خود و قطع نظر از وجود، هیچ و پوچ است.

همچنین وجود جوهر حدّ دارد، معنای حدّ این است که این شیء تا این جا هست، از این به بعد نیست؛ این که از این به بعد نیست حدّ آن است؛ این دو جهت عدمی (ماهیت و حدّ) را جوهر دارد، خداوند این جهات عدمی جوهر را ندارد، نه این که جهات وجودی آن را نداشته باشد؛ لذا می‌گوید:

«فإذا سلبت الجوهر عنه سلبت تلك الماهية و ذلك الحدّ و غيرهما من النقائص»

پس وقتی شما جوهر را از خدا سلب می‌کنید، آن ماهیت و حدّ و غیر آن دو از دیگر نقایص را از او سلب می‌کنید. پس صفات سلبيه، سلب السلب است.

بعد مرحوم حاجی می‌گوید: می‌توانیم اصلاً تمام صفات سلبيه حق تعالی را به این برگردانیم که خداوند احتیاج ندارد، احتیاج ندارد به این معناست که ماهیت ندارد، حدّ ندارد، هیچ عیب و نقصی را ندارد؛ لذا می‌فرماید:

«(في سلب الاحتياج كلاً) من الصفات السلبية (أدرجا)، يعني سلوبه تعالی ترجع إلى

سلب واحد هو سلب الاحتياج»

تمام صفات سلبيه را در سلب الاحتياج درج کن، یعنی همه سلب‌ها و صفات

سلبیه او به یک سلب بر می‌گردد، و آن سلب احتیاج است؛ یعنی چون حق تعالی هیچ احتیاجی ندارد تمام نقص‌ها از او سلب می‌شود و عاری از همه کاستی‌هاست. (۱)

«کما أنّ إضافاته ترجع إلى إضافة إشرافية هي القيومية»

همان‌طور که قبلاً گذشت، اضافات حق تعالی به موجودات، به یک اضافه اشراقیه که همان قیومیت است بازگشت می‌کند.

«و صفاته الحقيقية ترجع إلى صفة واحدة هي الوجود و الوجود إلى الوجود الشديد الغير المتناهي عدّة و مدّة و شدّة»

و صفات حقیقی حق تعالی، مثل علم و قدرت و حیات و اراده، هم به یک صفت واحد که وجوب ذاتی او است باز می‌گردد، و وجوب ذاتی او هم به وجود شدید غیر متناهی او بر می‌گردد، که غیر متناهی عدّی و مدّی و شدّی است. (۲)

۱- بهتر این بود که بفرماید: چون حق تعالی حدّ و ماهیت ندارد، صفات سلبیه دارد و همه نقص‌ها از او سلب می‌شود؛ برای این که احتیاج نداشتن او به غیر نیز به این جهت است که او حدّ و ماهیت ندارد؛ زیرا حدّ و ماهیت نداشتن اوست که موجب می‌شود جایی برای غیر در مقابل او باقی نماند و او هیچ نقص و کاستی و احتیاجی به غیر نداشته باشد، نه این که احتیاج نداشتن او به غیر، موجب سلب حدّ و ماهیت و دیگر نقائص از او گردد. (اسدی)

۲- توضیح کامل «غیر متناهی عدّی و مدّی و شدّی» در جلد اول صفحه ۲۷۸ ذکر شد. اما توضیح این که چگونه صفات حقیقی حق تعالی به وجوب وجود او و وجوب وجود او به وجود شدید او باز می‌گردد؟ این است که: وجوب وجود که همان ضرورت ازلی و موجود بودن شیء بدون حیثیت تقییدی و تعلیلی است و ویژگی وجودی است که حدّ و ماهیت نداشته و وجود صرف باشد، چنین وجودی است که در قبال آن اساساً هیچ چیز دیگری قابل فرض نیست تا احتمال داده شود آن چیز، حیث تقییدی یا تعلیلی برای آن وجود باشد؛ بنابراین، صرف بودن و حدّ و ماهیت نداشتن چنین وجودی، مستلزم نامتناهی بودن و مطلق بودن اوست، و این وجود، وجودی شدید است که در شدت خود هیچ حدّ و مرزی ندارد.

خلاصه: وجودی که نامتناهی است و دوّمی برای آن قابل فرض نیست حیث تقییدی و تعلیلی نداشته و واجب الوجود بالذات است، چنین وجودی تمام کمالات وجودی و صفات حقیقی را در بر داشته و هیچ یک از این کمالات و صفات از حیطه ذات او بیرون نبوده و زائد بر ذات او نیست، بلکه همگی آن‌ها در متن ذات او تحقق دارند. مآل استدلال بعدی مرحوم حاجی درباره عینیت صفات حقیقی حق تعالی با ذات او نیز به همین بیان است. (اسدی)

«و هو عين الذات، إذ الماهية فيه هي الإينية»

و این وجود شدید عین ذات حق تعالی است؛ برای این که ماهیت در ذات حق تعالی عین آئیت و وجود اوست، چنان که قبلاً گفته شد: «وَ الْحَقُّ مَاهِيَّتُهُ إِيَّتُهُ»،^(۱) ماهیت حق تعالی همان وجود اوست؛ موجودات دیگر، مثل انسان، ماهیت دارد، و وجود آن‌ها زائد بر ذات و مغایر با ماهیت آن‌هاست، اما خداوند تبارک و تعالی ماهیت او همان وجود اوست، یعنی او اصلاً ماهیت به معنای خاص که همان حدّ وجود است را ندارد، اما این ماهیتی که بر خدا اطلاق می‌شود با ماهیتی که بر ممکنات اطلاق می‌شود تفاوت دارد، ماهیتی که بر ممکنات اطلاق می‌شود، یعنی «ما يقال فی جواب ما هو»، چیزی که در جواب «ما هو» گفته می‌شود، اما ماهیت حق تعالی، یعنی «ما به الشيء هو هو»، چیزی که حقیقت ذات شیء است و حقیقت ذات حق تعالی همان وجود اوست.

خلاصه: صفات اضافی به قیومیت برمی‌گردد، و صفات سلبی هم سلب السلب است؛ اما صفات حقیقی حق تعالی که دو قسم است: صفات حقیقی محض که اضافه ندارد، مثل حیات، و صفات حقیقی ذات الاضافه که اضافه دارد، مثل علم و قدرت و اراده، این‌ها عین ذات حق تعالی هستند که ان شاء الله استدلال آن در جلسه بعد بیان می‌شود.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس صد و سی و ششم ﴾

(إنَّ الحقیقیة من صفاته بشعبتیها)، أي الحقیقیة المحضة و ذات الإضافة (هي عین ذاته، إذ ذاته مطابق) - بفتح الباء - أي مصداق (للحمل). بیانه أنَّ ذاته تعالی لا بدَّ أن يكون بذاته كاملاً مستحقاً لحمل الصفات الكمالیة و تجمّله و بهاؤه في مرتبة ذاته بذاته، إذ لو كان مرتبة الذات خالیة عن الكمالات و معلوم أنَّها خالیة عن مقابلاتها أيضاً و إلاَّ لكانت عین السلوب لهذه الكمالات كان الخلو إمکاناً، و الإمکان إن كان موضوعه الماهیة التعملیة كان ذاتياً، لكن لا ماهیة للواجب تعالی سوى الوجود الصرف الذي هو حاق الواقع و متن الأعیان، فالإمکان الذي موضوعه الأمر الواقعی استعدادی و حامله مادة لا بدَّ لها من صورة و المركّب منهما جسم تعالی عن ذلك فوجب أن يكون هو تعالی عالماً بذاته لا بالعلم الزائد، قادراً بذاته لا بالقدرة الزائدة و هكذا في سائر الكمالات. (و جهة القبول)، أي قبول ذاته للصفات لو كانت عرضیة معلّلة (غير الفعل)، أي غیر جهة فاعلیته لتلك الصفات. هذا برهان آخر تقریره: أنَّه لو كانت الصفات زائدة على ذاته كانت معلّلة بذاته، إذ لا واجب آخر لدلائل التوحید و لا ینفعل عن مجعولاته أيضاً، فیلزم أن يكون فاعلاً و قابلاً من جهة واحدة لكونه بسیطاً غاية البساطة و هو محال.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

عینیت صفات حقیقی با ذات حق تعالی

بحث در این بود که خداوند چهار نوع صفت دارد: ۱. صفات اضافیه محضه که نمی تواند عین ذات او باشد؛ چون لازمه عین بودن آنها با ذاتش این است که ذات او یک امر نسبی و اعتباری باشد. ۲. صفات سلبيه که سلب السلب است. ۳ و ۴. دو نوع صفت دیگر، صفات حقیقیه ذات الاضافه که اضافه به غیر دارد، مثل علم و قدرت و اراده، و صفات حقیقیه محضه که هیچ اضافه ای به غیر ندارد، مثل حیات. مرحوم حاجی درباره این دو قسم اخیر می فرماید:

إِنَّ الْحَقِيقِيَّةَ مِنْ صِفَاتِهِ بِشَعْبَتِيَّهَا هِيَ عَيْنُ ذَاتِهِ

هر دو قسم از صفات حقیقی حق تعالی عین ذات او است.

ذات باری تعالی که حقیقت وجود است ماهیت ندارد، برای این که ماهیات، حدود و جودات است، و وجود خدا حد ندارد و وجود شدید غیر متناهی است، و قهراً همان ذات حق تعالی که عین وجود است عین علم و قدرت و اراده و حیات هم هست. همان طور که پیش از این گفتیم، تمام صفات کمالیه به حقیقت وجود برمی گردد، حقیقت وجود هم حقیقتی است که در قبال آن هیچ حقیقتی نیست، غیر او یا عدم است که هیچ و پوچ است، یا ماهیت است که امری اعتباری و انتزاعی است و واقعیت ندارد؛ لذا از این جا نتیجه می گیریم که: هر موجودی به همان اندازه که از وجود بهره دارد، از علم و قدرت و حیات و اراده هم بهره دارد و این صفات عین وجود آن

هستند، پس اگر وجودی نامتناهی بود همان وجود، علم نامتناهی، قدرت نامتناهی، حیات نامتناهی، و دیگر صفات کمالی به طور نامتناهی است. بنابراین، ذات و وجود حق تعالی که وجود بسیط غیر متناهی است، مطابق و مصداق علم و قدرت و حیات و اراده است، یعنی ذات او عین علم و قدرت و حیات و اراده است، علم یعنی کشف اشیا، برای ذات حق تعالی هم اشیا منکشف است؛ قدرت یعنی توانایی، ذات حق تعالی نیز توانایی دارد، همچنین ذات حق تعالی حیات دارد، اراده دارد؛ پس صفات حق تعالی عین ذات حق تعالی هستند.

ادله عینیت صفات با ذات

مرحوم حاجی دو دلیل می آورد برای این که نمی شود این صفات، زائد بر ذات حق تعالی باشد.

دلیل اول: اگر این صفات، زائد بر ذات حق تعالی باشد، معنای آن این است که ذات حق تعالی در متن خود خالی از این صفات باشد، یعنی ذات او علم و قدرت و حیات و اراده نداشته باشد و این صفات در مرتبه متأخر از ذات و عارض بر ذات باشد، قهراً ذات، نسبت به این ها حالت و جهت امکانی داشته و به خودی خود از این صفات خالی باشد و ممکن العلم، ممکن القدرة، ممکن الحیاة باشد، یعنی ذات امکان دارد این ها را داشته باشد.

حال این سؤال پیش می آید که مراد از این امکان چه امکانی است؟

اگر مراد امکان ذاتی و ماهوی است که از لوازم ماهیت است و موضوع و موصوف آن ماهیت است که یک امر اعتباری انتزاعی ذهنی است که به حسب تحلیل عقلی به امکان متصف و موصوف می گردد، مثل این که می گوئیم: انسان ممکن الوجود است، آن وقت لازم می آید که ذات باری تعالی دارای ماهیت باشد، در حالی که حق تعالی ماهیت ندارد. و اگر مراد از امکان، امکانی باشد که موضوع و موصوفش امر واقعی

خارجی است، نه مثل ماهیت که امر اعتباری انتزاعی ذهنی است، در این صورت، این امکان همان امکان استعدادی است که موضوع و موصوفش ماده و هیولاست. امکان ذاتی به تبع موضوعش یک امر ذهنی اعتباری است، اما امکان استعدادی، یعنی آن قوه‌ای که در هیولا وجود دارد، به تبع موضوعش که ماده و هیولاست یک امر خارجی است. اگر بگوییم: مراد از امکان، امکان استعدادی است، خوب، امکان استعدادی موضوعش ماده است، بنابراین چنانچه خداوند نسبت به این صفات جهت امکانی داشته باشد و مراد از این امکان، امکان استعدادی باشد، قهراً حق تعالی باید ماده و هیولا داشته باشد تا در دامن این ماده و هیولا، امکان و استعداد پذیرش این صفات را داشته باشد، و بدیهی است که ماده و هیولا صورت هم می‌خواهد، و مجموع هیولا با صورت، جسم می‌شود، پس باید حق تعالی جسم داشته باشد، در حالی که او منزله از جسمانیت است؛ پس بالأخره نه امکان ذاتی در این جا صحیح است نه امکان استعدادی؛ پس ذات حق تعالی مصداق و مطابق این صفات است و این صفات عین ذات اوست، نه این که ذات او خالی از این صفات باشد و این صفات عارض و زائد بر ذات او باشد. این یک دلیل آن است.

دلیل دوم: اگر این صفات، عین ذات او نباشند و زائد و عارض بر ذات او باشند، ثبوت آنها برای ذات علت می‌خواهد؛ چون هر عرضی، معلل و محتاج به علت است؛ نمی‌توانیم بگوییم: معلول حق تعالی علت آنها باشد، برای این که حق تعالی از معلولات خود اثر پذیر نیست، به ویژه در صفات کمالی خودش؛ و فرض هم این است که غیر ذات باری تعالی واجب الوجود دیگری موجود نیست؛ پس باید خود ذات حق تعالی علت برای ثبوت این صفات برای خودش باشد، یعنی ذات او علم نداشته باشد، بعد خود ذات، علت علم داشتن ذات باشد، خود ذات، علت قدرت داشتن ذات باشد، آنگاه لازم می‌آید که ذات حق تعالی از جهت واحد دو حیث داشته باشد: یک حیث فاعلی، یک حیث قابلی، یعنی ذات بسیط او هم قابل این صفات باشد

و هم فاعل این صفات برای خودش. بنابراین، ذات او از این جهت که فاعل است و فاعل شیء و معطی شیء، فاقد آن شیء نیست، بلکه واجد آن است، پس باید ذات بسیط او آن صفات را داشته باشد، و از این جهت که قابل است و قابل شیء به خودی خود فاقد شیء است، در نتیجه باید ذات بسیط او آن صفات را نداشته باشد، پس ذات بسیط او هم این صفات را دارد و هم ندارد، این تناقض است. پس ذات او خالی از این صفات نیست، بلکه عین آنهاست.

توضیح متن:

«إِنَّ الْحَقِيقَةَ مِنْ صِفَاتِهِ بِشَعْبَتَيْهَا»، أَي الْحَقِيقَةُ الْمُحَضَّةُ وَ ذَاتُ الْإِضَافَةِ (هي عین ذاته، إذ ذاته مطابق) - بفتح الباء - أي مصداق (للحمل)

صفات حقیقی حق تعالی، هر دو قسمش، یعنی حقیقیه محضه، مثل حیات، و ذات الاضافه، مثل علم و قدرت، اینها عین ذات حق تعالی هستند، زائد بر ذات حق تعالی نیستند؛ زیرا ذات خداوند متعال مطابق علم و قدرت، یعنی مصداق حمل این طور چیزهاست، ذات او عین علم است، عین قدرت است، عین حیات است، عین اراده است.

«بیانه: أن ذاته تعالی لا بد أن یكون بذاته كاملاً مستحقاً لحمل الصفات الكمالية و تجمله و بهاؤه في مرتبة ذاته بذاته»

بیان مطلب (این که صفات حقیقی عین ذات می باشد) این است که: حق تعالی باید به ذات خود کامل باشد^(۱) و هیچ نقصی نداشته باشد و مستحق حمل صفات کمالیه

۱- «بذاته»، (به ذات خود)، یعنی بدون حیثیت تقییدیه و تعلیلیه، یعنی این صفات حقیقی نباید زائد بر ذات حق تعالی باشد تا اتصاف او به این کمالات به اضافه و قید این کمالات باشد، و نیز این صفات نباید از سوی امر دیگری به او اعطا شده باشد تا اتصافش به آنها به سبب و علتی باشد، بلکه او باید در مرتبه ذات، یعنی بدون حیث تقییدی، و بذاته، یعنی بدون حیث تعلیلی آراسته به این کمالات بوده و نورانیت به اینها داشته باشد. (اسدی)

باشد، و تجمّل و اتصافش به صفات جمال و روشنی او در مرتبه ذات، به خود ذات است؛ یعنی این صفات چون روشنی و تجمّل و بهاء و ارزش است، باید در مرتبه ذات باشد. «إذ لو كان مرتبة الذات خالية عن الكمالات و معلوم أنّها خالية عن مقابلاتها أيضاً و

إلا لكانت عين السلوب لهذه الكمالات»

زیرا اگر مرتبه ذات حق تعالی، خالی از این کمالات باشد و این کمالات در مرحله متأخر از ذات و زائد بر ذات باشد، و معلوم است که ذات، خالی از امور مقابل با این کمالات هم هست، مقابل علم، جهل است، مقابل قدرت، عجز است، و ذات، خالی از این مقابلات است، برای این که اگر ذات خالی از این مقابلات نباشد و دارای این سلوب باشد، یعنی ذات عدم علم (جهل)، عدم قدرت (عجز) باشد، معنایش این می شود که او ذاتاً جهل و ضعف دارد.

«كان الخلو إمكاناً»

این «کان» جواب آن «لو کان» است، یعنی اگر مرتبه ذات، خالی از این صفات باشد، از طرفی هم از مقابل این صفات خالی است، این خالی بودن از وجود و عدم صفات، همان امکان است، و معنایش این است که ذات حق تعالی ممکن است این صفات را در مرتبه متأخر از ذات داشته باشد. حال، این امکان دوگونه فرض می شود: یا امکان ذاتی است که موصوفش و موضوعش ماهیات است که اموری اعتباری و ذهنی هستند یا امکان استعدادی که موصوف و موضوعش ماده موجود در خارج است. این است که می گوید:

«و الإمكان إن كان موضوعه الماهية التعمُّلية كان ذاتياً»

اگر موضوع این امکان، ماهیت عملیه باشد این امکان، امکان ذاتی است.

به ماهیت، ماهیت تعمّلی می گویند، برای این که ماهیت با کوشش ذهنی و تحلیل عقلی از وجود خارجی انتزاع می شود، هر وجودی که محدود است و حدّی دارد از حدّش ماهیت انتزاع می کنند. «تعمُّل» یعنی ذهن را به کار می بریم تا از وجود محدود،

یک ماهیتی انتزاع کنیم وگرنه ماهیت چیز واقعی نیست که مشخص باشد.
 «لکن لا ماهیة للواجب تعالی سوی الوجود الصرف الذي هو حاق الواقع و متن
 الأعیان»

لکن ماهیتی برای واجب تعالی نیست، جز وجود صرفی که حاق واقع و متن
 خارج و عین حقیقت خارجی است. چنانکه قبلاً گفتیم: «الحقُ ماهیته ائیته»،^(۱) ماهیت
 حق تعالی همان وجود اوست، ماهیت دو معنا داشت: یکی «ما به الشيء هو هو» که
 ماهیت به معنای عام است، و یکی هم «ما یقال فی جواب ماهو؟»، که ماهیت به معنای
 خاص و یک امر اعتباری و حد وجود محدود است، و خدا چون غیر متناهی است،
 حد ندارد، پس ماهیت به معنای خاص هم ندارد. این در صورتی است که بگوییم:
 امکان در این جا امکان ذاتی است.

«فالإمكان الذي موضوعه الأمر الواقعي استعدادي»

پس اگر امکان، امکان ذاتی که موضوعش ماهیت اعتباری است نباشد، بلکه
 امکانی باشد که موضوعش امر واقعی خارجی است، این امکان همان امکان
 استعدادی می باشد که امر خارجی است. امکانی که موضوعش امر واقعی خارجی
 باشد به آن امکان استعدادی می گویند؛ چون هیولا و ماده که موضوع آن می باشد
 استعداد دارد، لذا می گویند: امکان استعدادی غیر از امکان ذاتی است که موصوفش
 ماهیات است.

ظاهراً اگر «و الإمكان» بود بهتر بود، به نظر می رسد «فالإمكان» درست نیست؛
 برای این که تردید داریم می گوییم: یا امکان ذاتی است یا امکان استعدادی است.
 گفت: اگر مراد امکان ذاتی باشد که خدا ماهیت ندارد، حالا باید بگوید: «و الإمكان
 الذي موضوعه»، بالأخره با او باشد بهتر است، اگر با فاء باشد شاید معنا با قدری

مسامحه، این طور درست شود که بگوییم: امکان اگر امکان ذاتی باشد لازم می آید خداوند ماهیت داشته باشد، پس لابد امکان باید امکان استعدادی باشد. این گونه فاء درست می شود، اما اگر واو بود بهتر بود.

«و حامله مادّة لا بدّ لها من صورة و المركّب منهما جسم، تعالی عن ذلك»

و حامل امکان استعدادی و موضوعش ماده است که حتماً باید دارای صورت باشد؛ چون ماده بدون صورت تحقق ندارد، و مرکب از ماده و صورت جسم است، جسم عبارت است: از هیولا و صورت که با هم ترکیب شده اند؛ پس اگر مراد از امکان، امکان استعدادی باشد باید حق تعالی جسم داشته باشد، و خداوند متعالی و منزّه است از جسم داشتن.

نتیجه این که: اگر ذات حق تعالی خالی از صفات حقیقی باشد، باید نسبت به این صفات امکان داشته باشد و اگر امکان داشت باید یا ماهیت و یا جسم داشته باشد.

«فوجب أن يكون هو تعالی عالماً بذاته لا بالعلم الزائد، قادراً بذاته لا بالقدرة الزائدة،

و هكذا في سائر الكمالات»

پس واجب است که او به ذات و خودی خود عالم باشد، نه به علم زائد بر ذات، و به ذات و خودی خود قادر باشد نه به قدرت زائد بر ذات، و همین طور نسبت به دیگر کمالات، ذات او اراده است، نه این که اراده زائد بر ذات داشته باشد. این یک دلیل.

«(و جهة القبول)، أي قبول ذاته للصفات لو كانت عرضية معلّلة (غير الفعل)، أي غير

جهة فاعليته لتلك الصفات»

و دلیل دیگر این که: حیثیت قبول غیر از حیثیت فعل است، یعنی اگر صفات حقیقی حق تعالی صفات زائد بر ذات و عرضی و قهراً معلول و معلّل باشند، در این صورت، باید خداوند نسبت به این صفات، قابل باشد، و جهت قبول این صفات در او هم باید غیر از جنبه فاعلیت آن صفات باشد، باید یک جهت قابلیت داشته باشد و یک جهت فاعلیت، طبعاً ذات حق تعالی مرکب می شود، در حالی که او بسیط است.

«هذا برهان آخر تقريره أنه لو كانت الصفات زائدة على ذاته كانت معللة بذاته، إذ لا واجب آخر لدلائل التوحيد»

این برهان دیگری برای اثبات عینیت صفات حقیقی با ذات حق تعالی است، تقریر آن این است که: اگر این صفات، زائد بر ذات حق تعالی باشند، این صفات، معلل به ذات او و معلول ذات اوست، یعنی باید خود ذات او علت این صفات باشد؛ چرا؟ برای این که ما واجب الوجود دیگری غیر از ذات باری تعالی نداریم که علت این صفات باشد؛ چون ما جلوتر دلیل‌هایی آوردیم که یک واجب الوجود بیشتر وجود ندارد.

«و لا ینفعل عن مجعولاته أيضاً»

اگر بگوییم: معلول‌های حق تعالی این صفات را به او داده‌اند، این هم نمی‌شود، چون خداوند از معلول‌های خود هم منفعل و متأثر نمی‌شود؛ بنابراین خود حق تعالی باید فاعل و به وجود آورنده این صفات برای خودش باشد.

«فیلزم أن یکون فاعلاً و قابلاً من جهة واحدة لکونه بسیطاً غاية البساطة و هو محال»

پس لازم می‌آید که خداوند از جهت واحد، هم فاعل آن صفات باشد هم قابل آن‌ها، چون قبلاً گفتیم: حق تعالی بسیط است، لازمه‌اش این است که حیثیت فاعلیت با حیثیت قابلیت یکی باشد، و حال این که می‌دانیم حیثیت قابلیت غیر حیثیت فاعلیت است؛ زیرا حیثیت قابلی، حیثیت ناداری است، و حیثیت فاعلی، حیثیت دارایی است، و این دو با هم تقابل دارند و اجتماع این دو در شیء واحد بسیط من جمیع الجهات، مستلزم اجتماع نقیضین است.

بنابراین، ذات حق تعالی که عین حقیقت وجود است، عین این صفات کمالیه است. از این جا نتیجه می‌گیریم که: «وجود بما هو وجود» عین این صفات کمالیه است و هر موجودی به هر اندازه‌ای که از وجود بهره دارد، به همان اندازه هم از علم و قدرت و حیات و اراده و دیگر صفات کمالیه، بهره دارد.

غررٌ في أنّها متّحدة كلّ مع الأخرى

و اتّحدت في الذات لا مفهوما ككونك المقدور و المعلوما
فصرف كون ظاهر ظهور و مظهر للغير فهو نور
و إذ إفاضة الشعاع ظاهر لزومها للنور فهو قادر
و الحيّ درّاكا و فعّالا بدا فالنور حي حيث فيه وجدا
و إذ ظهور مرجع العلم فهو علم و قس سائر الأوصاف له

غررٌ في أنّها متّحدة كلّ مع الأخرى

كما كانت الكلّ متّحدة مع ذات الموصوف بها، (و اتّحدت في الذات) و الوجود (لا مفهوما) حتّى يكون ألفاظها مترادفة و هو باطل، (ككونك المقدور) لله تعالى (و المعلوما) لله. هذا تنظير للمقام و تنوير يرتفع به ظلام أوهام اختلط عليهم المفهوم و المصداق فيرون اختلاف مفاهيمها و يتوهّمون اختلاف وجودها و مصداقها بحسبها، و كأنّهم لم يقرع أسماعهم جواز انتزاع مفاهيم مختلفة من مصداق واحد، فهم مع القائلين باتّحادها في المفهوم أيضاً في شقاق.

و تقرير التنظير أنّه يصدق عليك أنّك مقدور لله و معلوم و مراد و معلول له إلى غير ذلك من المضايقات لإضافاته تعالى و أنت شخص واحد و مصداق فارد و لا يمكنك أن تقول: أنا مقدور له من جهة و معلوم له من جهة أخرى مثلاً، إذ يلزم أن يكون حيثية مقدوريّتك غير معلومة له، مع أنّه: «لا يعزب عن علمه مثقال ذرة»، أو حيثية معلوميّتك غير مقدورة له، مع ثبوت عموم قدرته على أنّ الكثرات و المركّبات لا بدّ أن تنتهي إلى الوحدات و البسائط و كلّ واحد بسيط منها شيء و موجود و واحد و معلوم و مقدور لله إلى غير ذلك من جهة واحدة. فظهر أنّ اتّحاد مفاهيم كثيرة في الوجود و المصداق واقع.

غررٌ في أنّها متّحدة كلّ مع الأخرى

اتحاد صفات حقيقي حق تعالی با یکدیگر

گفتیم: صفات حقیقی حق تعالی عین ذات اوست. در این غرر می خواهیم بگوییم: این صفات با هم متحد و یکی هستند، برای این که وقتی ذات خداوند که حقیقت وجود اوست عین علم، عین قدرت، عین اراده باشد، پس علم و قدرت و اراده او عین هم هستند. بله، مفهوماً با هم تفاوت دارند، مفهوم علم، انکشاف است، مفهوم قدرت، توانایی است، مفهوم حیات، مجموع دانایی و توانایی است، مفهوم اراده، خواستن است، مفاهیم این‌ها مختلف است، اما وجودشان واحد است، و هیچ مانعی ندارد که از حقیقت واحده، مفاهیم مختلفی انتزاع شود.^(۱) نظیر این که: شما هم

۱- در گذشته در برخی از تعلیقات مرقوم گردید که: چنان که از امور متباینه بما هی متباینه نمی توان مفهوم واحدی را انتزاع کرد، همچنین به حسب حدّ نظر، از امر واحد بما هو واحد نمی توان مفاهیم متعددی را انتزاع نمود؛ زیرا رابطه مفهوم و مصداق و متزاع و متزاع منه، رابطه حاکی و محکی است، و حاکی در مقام حکایت، فانی در محکی و متحد با محکی است، طبعاً به حسب وحدت و کثرت نمی توانند با هم اختلاف داشته باشند؛ بنابراین، مفاهیم متعدد و متکثر، منشأ انتزاع متعدد و متکثر دارند، هر چند منشأهای مختلف و متعدد و متکثر، همگی به یک وجود موجود باشند، ولی بی تردید این وجود واحد، آغشته به جهات و حیثیات متعدد و متکثر است. خلاصه: درباره منشأ انتزاع مفاهیم متعدد و متکثر، باید مرز بین وجود و مصداق، و وجود و موجود، تفکیک و نمایان شود، ممکن است منشأ انتزاع این مفاهیم متعدد، همگی به یک وجود موجود باشند، ولی موجودهای متعدد و مصداق‌های متعددی باشند. بر همین اساس است که محی الدین ابن عربی با این که قاعده الواحد را پذیرفته است، ولی در تحقق صغرای آن تأمل کرده است، چنان که گفته است: «لا یصدر عن الواحد من کل وجه الا واحد، و هل ثم من هو علی هذا

معلوم خدا هستید، هم مقدور خدا هستید، هم مراد خدا هستید، معلومیت و مقدوریت و مراد بودن، بر شما منطبق است، و نمی توانیم بگوییم که حیثیت معلومیت شما مقدور خدا نیست، یا حیثیت مقدوریت شما برای خدا معلوم نیست، پس معلوم می شود شما با این که ذات واحد هستید به تمام ذات خود هم معلوم خدا هستید، هم مقدور خدا هستید، هم مراد خدا هستید. بله، مفاهیم آن ها مختلف است.

بعضی گفته اند: مفاهیم آن ها هم یکی است.

مرحوم حاجی می گوید: این حرف نادرستی است؛ برای این که بدیهی است که مفهوم علم غیر از مفهوم قدرت است، و این مفاهیم مترادف نیستند. بعضی هم خواسته اند بگویند: اگر این صفات در خدا، جدا جدا باشد و عین هم نباشد، لازم می آید ذات باری تعالی مرکب باشد؛ پس همه این صفات عین ذات اوست و خود این صفات هم در ذات او متحد هستند، اما مفهوماً از هم جدا هستند.

توضیح متن:

«كما كانت الكلّ متّحدة مع ذات الموصوف بها (و اتّحدت في الذات)، و الوجود (لا مفهوما) حتّى يكون ألفاظها مترادفة و هو باطل»

همان طور که همه این صفات با ذات متحداند، خود این صفات هم در ذات و

الوصف أم لا، في ذلك نظر للمنصف»، سپس وحدت در حق تعالی را به وحدانیت در الوهیت و یگانگی مقام و مرتبه واحدیت و اسماء و صفات باز گردانده و چنین استدلال کرده است که: «لأنّه سبحانه ما تخلّص عند قوم و فرقة عن نحو كثرة و لا أقلّ من كونه عالماً، قادراً، مريداً و... فإثبات الوحدانية إنّما ذلك في الألوهية، أي لا إله إلا هو»، (الفتوحات المكية، ج ۱، ص ۴۲). فتأمل جيّداً، فإنّ مقام ذات الحقّ غير مقام الأسماء و الصفات عند العارف المحقّق فإنّ ذاته سبحانه واحد بسيط و لا اسم له و لا رسم، و اسمائه و صفاته الموجودة في مرتبة متأخّرة عن مرتبة الذات تسمّى بمرتبة الواحدية و هي متعدّدة متكثّرة و إن اتّحدت وجوداً. (اسدی)

وجود خارجی با هم متحد هستند، نه مفهوماً تا لازم بیاید که الفاظ آن صفات مترادف باشند، در حالی که ترادف الفاظ آن‌ها باطل است، نه، بلکه مفاهیم آن صفات مختلف است.

«ككونك المقدور لله تعالى (و المعلوم ما لله)»

نظیر این که خود شما، هم مقدور خدا و هم معلوم و هم مراد خدا هستید، و معلومیت و مقدوریت و مرادیت در شما ذاتاً یکی است، اما مفاهیم آن‌ها مختلف است، در خدا هم عالمیت و قادریت و مریدیت ذاتاً یکی است، و تنها مفاهیم آن‌ها مختلف است.

«هذا تنظير للمقام و تنوير يرتفع به ظلام أوهام»

این نظیر آوردنی برای این مقام و نورانی کردنی است که به واسطه آن تاریکی و هم‌هایی که مفهوم و مصداق را با هم یکی کرده‌اند مرتفع می‌شود؛ برخی اوهام تصوّر کرده‌اند چون مفهوم علم با مفهوم قدرت دو تا است ذات آن‌ها هم باید دو تا باشد، غافل از این که ممکن است مفاهیم مختلفی از ذات واحد انتزاع شود.

«اختلط عليهم المفهوم و المصداق، فيرون اختلاف مفاهيمها و يتوهمون اختلاف وجودها و مصداقها بحسبها، و كأنهم لم يقرع أسماعهم جواز انتزاع مفاهيم مختلفة من مصداق واحد»

این اوهام بین مفهوم و مصداق خلط کرده‌اند؛ برای این که اختلاف مفاهیم را می‌بینند و می‌پندارند که وجود و مصداق آن مفاهیم هم باید مثل خود مفاهیم متعدد باشد، یعنی می‌پندارند که به اندازه مفاهیم باید وجود و مصداق باشد؛ گویا به گوش آن‌ها نخورده که انتزاع مفاهیم مختلف از مصداق واحد جایز است. پس اگر بگوییم: چون مفاهیم مختلف است ذات و مصداق آن‌ها هم مختلف است، این سخن، نادرست است.

یک عدّه برای فرار از اشکال گفته‌اند: پس مفاهیم، واحد است، مرحوم حاجی می‌گوید: این هم نادرست است، برای این که علم و قدرت با هم تفاوت مفهومی دارند، چنان که می‌فرماید:

«فهم مع القائلین باتّحادهای فی المفهوم أيضاً فی شقاق»

پس کسانی که می‌گویند: چون مفاهیم صفات مختلف است، پس ذات آن‌ها هم مختلف است، با کسانی که می‌گویند: صفات در مفهوم هم اتحاد دارند، یعنی مفهوم آن‌ها هم یکی است «فی شِقَاق»، یعنی این دو دسته در مقابل هم هستند. اما حقیقت مطلب این است که ما نه می‌توانیم بگوییم مفاهیم واحد است، نه می‌توانیم بگوییم ذات متعدّد است.

«و تقریر التنظیر أنّه یصدق علیک أنّک مقدور لله و معلوم، و مراد و معلول له الی غیر

ذلك من المضایفات لإضافاته تعالی»

بیان و تقریر تنظیر این است که: بر شما صادق است که مقدور و معلوم و مراد و معلول خداوند هستی، و غیر این‌ها از دیگر اموری که از مضایفات بوده و طرف‌های اضافه‌های حق تعالی واقع می‌شوند، مثل مرزوق، مخلوق، مرحوم... که طرف اضافه رازق، خالق، رحیم قرار می‌گیرند.

«و أنت شخص واحد و مصداق فارد و لا یمکنک أن تقول: أنا مقدور له من جهة و

معلوم له من جهة أخرى مثلاً، إذ یلزم أن یكون حیثیة مقدوریتک غیر معلومة له، مع أنّه

لا یعزب عن علمه مثقال ذرة أو حیثیة معلومیّتک غیر مقدورة له مع ثبوت عموم قدرته»

در حالی که شما شخص واحد و مصداق فارد و فرد هستید، و برای شما امکان

ندارد که مثلاً بگویید: من از جهتی مقدور حق تعالی هستم و از جهت دیگری معلوم

اویم؛ زیرا اگر چنین بگویید، لازم می‌آید که حیثیت مقدوریت شما غیر از حیثیت

معلومیّت شما برای خداوند باشد، با این که از حیطة علم او مثقال ذره‌ای بیرون

نیست، یا لازم می‌آید که حیثیت معلومیت شما غیر از مقدوریت شما برای حق تعالی باشد، با این که قدرت خداوند عمومیت داشته و فراگیر است.

«علی أنّ الكثرات و المركّبات لا بدّ أن تنتهي إلى الوحدات و البسائط و كلّ واحد بسيط منها شيء و موجود و واحد و معلوم و مقدور لله إلى غير ذلك من جهة واحدة. فظهر أنّ اتحاد مفاهيم كثيرة في الوجود و المصداق واقع»

علاوه بر این، باید همه کثرات و مرکبات به وحدات و بسائط برگردند، و هر یک از این وحدات و بسائط، از حیثیت و جهت واحد هم شیء است، هم موجود است، هم واحد است، هم معلوم و هم مقدور خداست، و همین طور دیگر صفات؛ پس روشن شد که اتحاد مفاهیم کثیره و متعدده در وجود و مصداق واحد، تحقق و واقعیت دارد. این «وَأَقِيعٌ» یعنی واقعیت دارد، شما یک نفرید هم معلوم هستی، هم مقدور، هم موجود، و صفات دیگری هم داری؛ بنابراین، همه این عناوین بر یک چیز صادق می‌شوند.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس صد و سی و هفتم ﴾

ثمّ أشرنا إلى كون صرف الوجود بذاته مصداقاً لجميع صفات الكمال بقولنا:
(فصرف كون هو ظاهر) بذاته و (ظهور) فبملاحظة أن لا ذات هنا طراً عليه
الظهور، فهو نفس الظهور، و إذ هو ظهور قائم بذاته فهو ظاهر، كما أنّ البياض
لو كان قائماً بذاته كان أبيض (و مظهر للغير) الذي هو الماهيات، (فهو نور)، لأنّ
النور هو الظاهر بذاته المظهر لغيره (و إذ) - توقيتي - أي لَمَّا كان الوجود نوراً و
(إفاضة الشعاع ظاهر لزومها) - فاعل ظاهر - (للنور)، كما ترى في النور
العرضي أنّه فيّاض للشعاع إلّا أنّ شعاع النور المعنوي الأنوار القاهرة و
الأسفهدية و هي حيّة عالمة ناطقة إلى أن يبلغ في النزول إلى الأنوار العرضية
بخلاف العرضي و شعاعه، (فهو قادر) إذ القدرة هي الإفاضة بالشعور و المشيئة
(و الحي درّاكاً و فعّالاً بدا فالنور) الذي هو الوجود الصرف (حيّ حيث) - تعليلي
- (فيه)، أي في النور (وجدا)، أي الدرّاك و الفعّال - فالألف للتثنية - أو هذا
التعريف - فالألف للإطلاق - (و إذ ظهور مرجع العلم)، لأنّ العلم انكشاف
الأشياء و ظهورها بين يدي العالم و على تعريف شيخ الإشراق: العلم كون
الشيء نوراً لنفسه و نوراً لغيره»، (فهو)، أي النور الحقيقي و الهوية الصرفة
(علم، و قس) على صحّة كونه مصداقاً لهذه الأوصاف صحّة مصداقية (سائر
الأوصاف له) فالإرادة هي الرضا بالمراد و الوجود الصرف عين الرضا و العشق
بذاته و بآثاره.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

جامعیت حق تعالی نسبت به صفات کمال

مرحوم حاجی فرمودند: صفات خداوند چهار قسم است: صفات سلبيه، که به آن‌ها صفات جلال هم می‌گویند، و صفات ثبوتیه که به آن‌ها صفات جمال هم می‌گویند، و این‌ها سه قسم است: صفات اضافی محض، و صفات حقیقی محض و صفات حقیقی ذات اضافه. بعد ایشان فرمودند: صفات حقیقی، همگی عین ذات حق تعالی است، سپس گفتند: همان‌طور که صفات حقیقی عین ذاتند عین یکدیگر هم هستند.

اکنون می‌فرمایند: خداوند متعال که وجود صرف و بی‌ماهیت و عین حقیقت هستی است، مصداق همه کمالات است؛ چون همه صفات کمالیه امور واقعی هستند و فرض این است که واقعیت در عالم غیر از حقیقت هستی نیست؛ برای این‌که ماهیات امور اعتباری هستند، اعدام هم چیزی نیستند؛ بنابراین، تمام حقایقی که در عالم وجود دارد به حقیقت وجود برمی‌گردد، و صفات کمالیه، مثل علم و قدرت و حیات و امثال این‌ها نیز واقعیاتی هستند که به حقیقت هستی برمی‌گردد.

آن وقت می‌توان نتیجه گرفت که: هر موجودی به هر اندازه‌ای که حظ و بهره از وجود دارد به همان اندازه علم و قدرت و حیات و امثال این‌ها را هم دارد؛ منتها وجودات مادی بسیار ضعیف هستند، ولی بالأخره وجود مساوق با همه این کمالات است؛ اما ذات باری تعالی که حقیقت هستی صرف و نامتناهی است همه کمالات را به

طور نامتناهی داراست، او هم ظهور است، هم ظاهر است، هم مُظهِر غیر است، ماهیت چون به خودی خود و قطع نظر از وجود، هیچ بروز و ظهوری ندارد پنهان و در خفا است، اما وجود خودش به خودی خود بروز و ظهور دارد و نیز سبب ظهور اشیا است؛ همان حقیقت هستی که ظهور است، ظاهر هم هست؛ به این دلیل که در مشتق، ذات، مأخوذ نیست، چنان که قبلاً گفتیم: ماهیت موجود است، خود وجود هم موجود است، اما خود وجود، موجود بالذات است، ولی موجود بودن ماهیت به تبع وجود و با قید و حیثیت تقییدی وجود است، یعنی موجود وقتی بر ماهیت حمل می شود به معنای شیء ثبت له الوجود است، اما وقتی بر وجود حمل می شود به این معنا نیست؛ چون وجود، ذات و شیئی که غیر از وجود باشد و وجود برای آن ثابت شده باشد نیست، بنابراین، لازم نیست که مشتق ذاتی باشد غیر از وجود که وجود عارض آن شود، بلکه خود وجود، بالذات موجود است؛ در همه مشتقات این طور است، مثلاً ما می گوئیم: گچ ابیض است، واقع امر این است که ابیض بالذات خود بیاض است، اگر ما می توانستیم بیاض را از گچ جدا کنیم، گچ این طرف بود، بیاض آن طرف بود، کدام بالذات و به خودی خود ابیض بودند؟ بدیهی است که خود بیاض؛ پس این که می گوئیم: گچ ابیض است، این درحقیقت یک نحو اسناد مجازی است، آن چیزی که واقعاً به نحو اسناد حقیقی ابیض است خود بیاض است، فرق بین ابیض و بیاض تنها در این است که اگر بیاض را بشرط لا فرض کنیم می شود بیاض، که مصدر و مبدأ اشتقاق است، و اگر آن را لا بشرط فرض کنیم، که قابل حمل بر غیر باشد، آن وقت می شود ابیض، که مشتق است.

بنابراین، ذات باری تعالی چون حقیقت هستی مستقل و واجب بالذات است، این حقیقت، بالذات و به خودی خود، یعنی بدون حیثیت تقییدی و انضمام وجود دیگر و نیز بدون حیثیت تعلیلی و علیت شیء دیگری، هم ظهور است، هم ظاهر است، علاوه بر این، مُظهِر غیر هم هست؛ برای این که تمام ماهیات به واسطه وجودها ظاهر

شدند؛ و وجودهای امکانی هم همگی پرتو نور حق تعالی هستند، پس ذات باری تعالی نور است؛ برای این که نور را تعریف کردند به: «هو الظاهر بالذات و المظهر للغير»، مثلاً نور خورشید ظاهر بالذات است، ما خود نور را بدون واسطه نور دیگر می بینیم و اشیای دیگر را هم به واسطه نور می بینیم، این کتاب یا این میز، به واسطه نور ظاهر شدند؛ ذات باری تعالی هم نور حقیقی است که خودش به خودی، موجود و ظهور و ظاهر است و موجد و مظهر ماهیات است و بر آن‌ها نور وجود را افاضه می کند و شعاع خود را می افکند، همان طور که خورشید که نور و منبع نور است، افاضه شعاع می کند و نور خود را در این اتاق و آن اتاق و بر دیگر موجودات می افکند و موجودات را برای ما منکشف می کند؛ حق تعالی هم که نور است به این گونه، ظاهر بالذات و ظاهر کننده اغیار است و بر اغیار افاضه شعاع دارد، منتها افاضه شعاع خورشید بدون علم و اختیار خورشید است، اما ذات باری تعالی با علم و اراده و مشیت همه موجودات را ایجاد کرده و بر آن‌ها افاضه شعاع کرده است.

و بر همین اساس، خداوند متعال، قادر هم هست؛ چون معنای قدرت، افاضه از روی علم و اراده است، و چون خداوند از روی علم و اراده موجودات را ایجاد کرده و بر آن‌ها افاضه وجود و کمالات وجودی می کند، پس او قادر است.

و چنان که نور خورشید مراتب دارد، و از این رو آن چیزهایی که به خورشید نزدیک تر هستند، روشن تر هستند و هرچه اشیا از منبع نور دور می شوند روشنی آن‌ها کمتر می شود، مثلاً نور که از این اتاق به آن اتاق می رود ضعیف تر می شود، از داخل اتاق به صندوق خانه بیفتد ضعیف تر می شود، اشیا موجود در آن هم روشنایی کمتری دارند؛ این جا هم ذات باری تعالی افاضه نور دارد، در مرتبه اول، عقول و تعبیر حکمای اشراقی انوار قاهره، نور وجود را از حق تعالی دریافت می کنند، و در مرتبه بعد، نفوس، و به تعبیر حکمای اشراقی انوار اسپهبدیه، که سپهد و سرلشکر عالم طبیعت هستند، نور وجود را از حق تعالی اخذ می نمایند، و همین طور دیگر مراتب،

یکی پس از دیگری، از کانون هستی مطلق نور ستانی می‌کند تا برسد به نورهای ضعیف که همان موجودات مادی و نورهای عَرَضی محسوس هستند، که در این عالم ماده که صَفّ نعال هستی است و در حاشیۀ عدم قرار دارد، بروز و ظهور می‌نمایند.

توضیح متن:

«ثمَّ أشرنا إلى كون صرف الوجود بذاته مصداقاً لجميع صفات الكمال بقولنا: (فصرف كون هو ظاهر) بذاته و (ظهور)»

بعد از بیان این که صفات حقیقی عین یکدیگرند اشاره کردیم به این که صرف الوجود، یعنی حقیقت وجود حق تعالی که حدّ و ماهیت ندارد و وجود خالص است، بذاته^(۱) مصداق جمیع صفات کمالیه است، به قولمان که گفتیم: صرف کون، یعنی صرف وجود، بذاته ظاهر و ظهور است. چطور هم ظاهر هم ظهور است؟
«فبملاحظة أن لا ذات هنا طراً عليه الظهور فهو نفس الظهور و إذ هو ظهور قائم بذاته فهو ظاهر، كما أن البياض لو كان قائماً بذاته كان أبيض»

به ملاحظۀ این که این جا ذاتی نیست که ظهور عارض آن شده باشد پس او خود ظهور است و چون او ظهوری است که قائم به ذات خودش است پس ظاهر هم هست، چنان که بیاض را اگر قائم به ذات خودش فرض کنیم ابیض است، یعنی خود سفیدی است که سفید است.

در ماهیات وجود عارض آن‌ها می‌شود، اما خداوند صرف وجود و حقیقت هستی

۱- «بذاته»، یعنی بدون حیثیت تقییدی و تعلیلی، یعنی صفات زائد بر ذات او نیستند و از ناحیه سبب و علتی هم نیستند، و این مقتضای صرافت وجود او و نامتناهی بودن او و نفی ما سوای او است. بنابراین، اضافه «صرف» به «وجود» در عبارت مرحوم حاجی، که از باب اضافه صفت به موصوف است، مشعر به علیت است؛ یعنی چون وجود حق تعالی صرف و بی حدّ و ماهیت است و طبعاً جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد تا آن غیر حیث تقییدی یا تعلیلی او برای اتصاف به صفات کمالی باشد او بذاته و بدون حیثیتین مصداق همه صفات کمالی است. (اسدی)

است، این که می‌گوید «لا ذات هُنَا»، یعنی باری تعالی مثل ماهیت نیست که ذاتی است که وجود عارض و زائد بر آن است، پس «هُوَ نَفْسُ الظُّهُورِ»، و چون ذات باری تعالی یک ظهوری است که قائم به ذات خودش است «فَهُوَ ظَاهِرٌ»، فرق آن‌ها به اعتبار لابشرط و اعتبار بشرط لا است، ظهور را که بشرط لا ملاحظه کنید، قابل حمل نیست، اما اگر لابشرط فرض کنید قابل حمل است و در این صورت به لفظ «ظاهر» از آن تعبیر می‌شود تا اشاره به اعتبار لابشرطی باشد؛ چنان‌که گفتیم: در مشتق ذات مأخوذ نیست، فرق بین مبدأ و مشتق به دو اعتبار: لابشرط و بشرط لا است.

«(و مظهر للغير) الذي هو الماهيات (فهو نور)، لأنَّ النور هو الظاهر بذاته المظهر لغيره (و إذ) - توقيتی - أي لَمَّا كان الوجود نوراً و (إفاضة الشعاع ظاهر لزومها) - فاعل ظاهر - (للنور)»

حق تعالی علاوه بر این که ظهور و ظاهر است مظهر غیر که ماهیات باشند هم هست، پس او نور است به جهت این که نور «الظاهر بذاته المظهر لغيره» است. می‌گوید «إذ» توقيتی است و «لُزُومُهَا» فاعل «ظَاهِرٌ» است، جواب «إذ» هم آن «فهو ظاهر» است که بعد می‌آید، یعنی وقتی که وجود نور است و لازم بودن افاضه شعاع برای نور آشکار است، یعنی بدیهی است که هر نوری افاضه شعاع دارد؛ برای این که لازمه نور افاضه شعاع است در نتیجه نور حق تعالی هم افاضه شعاع دارد.

«كما ترى في النور العرضي أَنَّهُ فَيَاضٌ للشعاع، إِلَّا أَنَّ شعاع النور المعنوي الأنوار القاهرة و الأسفهبديّة و هي حيّة عالمة ناطقة إلى أن يبلغ في النزول إلى الأنوار العرضية بخلاف العرضي و شعاعه»

چنان‌که در نور عَرَضِيّ، مانند نور خورشید مشاهده می‌کنید که افاضه شعاع می‌کند، جز این که شعاع نور معنوی، انوار قاهره، یعنی عقول، و انوار سپهبديّ، یعنی نفوس هستند، و این‌ها حیّ و عالم و ناطق‌اند، تا این که در سیر نزولی برسد به انوار عَرَضِيّ، به خلاف نور مادی عَرَضِيّ و شعاع آن، مثل نور لامپ، نور شمع، نور

خورشید، این‌ها دیگر حی و عالم و قادر نیستند.

پس خداوند افاضه شعاع دارد، آن وقت افاضه شعاع اگر با علم و اراده و مشیت باشد اسم آن قدرت می‌شود، خورشید را قادر نمی‌گوییم؛ برای این‌که طبع آن این است که نور از آن ظاهر شود و ظهور و افاضه نور از سوی آن از روی علم و اراده آن نیست، اما خداوند با علم و اراده خود افاضه شعاع می‌کند و موجودات را ایجاد می‌کند، پس او قادر است؛ چنان‌که می‌گوید:

«(فهو قادر)، إذ القدرة هي الإفاضة بالشعور و المشيئة»

این «فهو قادر» جواب «إذ» است، یعنی وقتی که لازم بودن افاضه شعاع برای نور آشکار است، پس خداوند که نور است قادر هم هست، چرا؟ زیرا قدرت عبارت است از افاضه‌ای که با شعور و اراده باشد، خورشید هم افاضه شعاع دارد اما افاضه شعاع از آن با علم و اراده نیست، اما از خداوند با علم و اراده است.

«(و الحي درآكاً و فعلاً بدا)»

حی و زنده به معنای درآک و فعّال ظاهر شده است. درآک و فعّال، یعنی بسیار آگاه و توانا است، یعنی موجودی که زیاد درک دارد و فعّالیت دارد موجود زنده است. آدم حیات دارد، یعنی چه؟ یعنی هم قوه درک دارد، هم کار می‌کند، قوه مدرکه و قوه محرکه دارد، درحقیقت، درآک و فعّال یعنی فعّال با علم و اراده؛ آن وقت چون خداوند تبارک و تعالی با اراده فعّالیت دارد، پس حی است.

«(فالنور) الذي هو الوجود الصرف (حي حيث) - تعليلي - (فيه)، أي في النور (وجدا)،

أي الدراك و الفعّال - فالألف للتثنية - أو هذا التعريف، فالألف للإطلاق»

پس نوری که وجود صرف است حی است، این «حيث» تعلیلی است و علت حی بودن را بیان می‌کند، یعنی نوری که وجود صرف حق تعالی است حی است؛ زیرا در آن نور، درآک و فعّال یافت شده‌اند. می‌گوید: «وَجِدَا» می‌تواند الف برای تثنیه باشد که ضمیر آن به درآک و فعّال بر گردد، می‌تواند هم الف آن، الف اطلاق باشد که آخر

شعر می آید، در این صورت، ضمیر «وُجِدَ» که مفرد است به تعریف حیّ که همان «الحیّ ذَرَاكًا و فعلاً بدا» باشد برمی گردد.

بالآخره «حیّ»، یعنی ذَرَاک و فعّال، و چون خداوند ذَرَاک و فعّال است پس حیّ است. «(و إذ ظهور مرجع العلم)، لأنّ العلم انکشاف الأشياء و ظهورها بین یدی العالم و علی تعریف شیخ الإشراق: العلم کون الشيء نوراً لنفسه و نوراً لغيره (فهو)، أي النور الحقيقي و الهویة الصرفة (علم)»

و چون ظهور، مرجع و بازگشتگاه علم است، یعنی حقیقت علم همان ظهور است، پس حق تعالی که ظهور است علم است؛ به جهت این که معنای علم انکشاف اشیا و ظهور آنها در پیشگاه عالم است، و بر طبق تعریف شیخ اشراق، علم به این معنا است که: یک چیزی خودش برای خودش نور باشد، برای غیر هم نور باشد، یعنی علم بدین معناست که یک چیزی برای خودش آشکار و روشن باشد و دیگر اشیا را هم آشکار و روشن نماید؛ پس نور حقیقی و هویت صرفه که حق تعالی است علم است؛ برای این که معنای علم، انکشاف و ظهور است، ذات او هم برای خودش منکشف و ظاهر است، موجودات دیگر هم برای او منکشف و ظاهر هستند، و اوست که آنها را منکشف و آشکار کرده است.

در این جا می خواهد علم خداوند را ثابت کند، می گوید: معنای علم انکشاف است، شما به این کتاب علم داری، یعنی چه؟ یعنی کتاب برای تو منکشف است، ظاهر است، خداوند هم ذاتش برای خودش ظاهر است، موجودات دیگر را هم اظهار کرده است، یعنی موجودات دیگر به واسطه حق تعالی منکشف هستند. بعداً به طور مفصّل می آید که: خدا دو نحو علم دارد: یک علم ذاتی که عین ذات اوست؛ برای این که ذات او برای خودش منکشف است، ما هم همین طور هستیم به ذات خود علم داریم، ذات ما برای خود ما منکشف است؛ یک علم دیگر هم خدا دارد که علم فعلی اوست و عین موجودات خارجی است، نظیر این که شما در ذهن خود یک چیزهایی

را ایجاد می‌کنید، مثلاً یک گنبد طلا در ذهن خود ایجاد می‌کنید، این هم علم شما است، نفس ما به خودش علم دارد و این علم ذاتی است، و به آن چیزهایی که مجعول اوست، مثل همان گنبد طلایی که در ذهن خود ایجاد می‌کند به آن‌ها هم علم دارد و این علم فعلی او است، آن گنبد طلا در عین حال که مصنوع و محصول و معلول نفس است، علم نفس هم هست، منتها علم فعلی آن است؛ همه نظام آفرینش هم چون مخلوق خداست، مانند صور ذهنیه‌ای است که مخلوق نفس شما است، پس موجودات که مخلوق خدا هستند، علم خدا هم هستند؛ برای این‌که علم یعنی انکشاف، و همه این‌هایی که خداوند خلق کرده برای خدا منکشف است.

«(و قس) علی صحّة کونه مصداقاً لهذه الأوصاف صحّة مصداقية (سائر الأوصاف له)»
و باقی صفات را هم بر همین صفات قیاس کن، یعنی همان‌طور که صحیح است بگوییم: خدا مصداق اوصاف حیات و علم و قدرت است، مصداق دیگر اوصاف هم هست.

عبارت «سَائِرِ»، غلط است، باید «لِسَائِرِ»^(۱) باشد، یعنی حق تعالی صحیح است که مصداق برای سایر اوصاف باشد برای خود او، یعنی سایر اوصافی که مال خودش هست.
«فالإرادة هي الرضا بالمراد و الوجود الصّرف عين الرضا و العشق بذاته و بآثاره»
پس معنای اراده راضی و خوشنود بودن به مراد است و وجود صرف که حق تعالی است عین رضا و خوشنودی و عشق به ذات خودش و به آثار خودش است.
و همین‌طور است صفت تکلم او.
ان شاء الله توضیح آن باشد برای جلسه بعد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

۱- «مصداقية» هم باید «مصداقته» باشد. اگر عبارت این‌گونه بود بهتر بود: «و قس سائر الاوصاف له» ای قس علی صحّة کونه مصداقاً لهذه الاوصاف صحّة مصداقته لسائر الاوصاف التي ثبتت له.
(اسدی)

﴿ درس صد و سی و هشتم ﴾

و التكلّم هو الإعراب عمّا في الضمير و الوجود الذي هو المعرفية و المحبّة الأفعالية إعراب عن المكنون الغيبي و المكنون الغيبي أيضاً إظهار و إعراب بذاته لذاته و هو التكلّم الذاتي فاجعله مقياساً لما لم نذكره، و لذلك ترى العرفاء يطلقون الاسم على نفس الوجود ملحوظاً بتعيّن من التعيّنات الكمالية و المسمّى على الوجود الصرف ملحوظاً بلا تعيّن.

بسم الله الرحمن الرحيم
و به نستعين

اشاره‌ای به بحث گذشته و ادامه آن

مرحوم حاجی در مقام بیان اثبات صفات کمالیه برای خداوند بود و صفاتی مانند: ظهور، نور، حیات، علم، قدرت را برای او اثبات کرد. بعد گفت: سایر صفات هم به همین معیار است؛ از جمله صفات، اراده است. اصل اراده از «راد، یروُد» به معنای طلب است، «راده»، یعنی «طلبه»، عرب‌ها به کسی که طالب و جستجوگر آب است و می‌رود آب پیدا کند که گله خود را آن‌جا ببرد و زندگی کند راند می‌گویند، آن وقت «اراده»، مصدر باب افعال از همان ماده است؛ و طبعاً انسان وقتی یک شیئی را طلب و اراده می‌کند به آن رضایت دارد، و آن را می‌پسندد؛ چون چیزی را که انسان به آن رضایت ندارد طلب نمی‌کند.

خداوند تبارک و تعالی همان‌طور که دو علم ذاتی و علم فعلی، اراده او هم دوگونه است، ذات حق تعالی نسبت به ذات خودش اراده و رضایت دارد و عاشق ذات خودش است؛ برای این که ذات حق تعالی کمال مطلق است و کمال مطلق مورد رضایت و محبوب خداست. علاوه بر این، نظام آفرینش را هم خدا اراده کرده است، یعنی به وجود آن رضایت دارد.

و همین‌طور است دیگر صفات خدا، مثل دو صفت سمیع و بصیر؛ خدا گوش و چشم ندارد اما تمام مبصرات و مسموعات نزد او حاضر است و خداوند به آن‌ها احاطه دارد.

باز یکی از صفات خدا تکلم است، خدا متکلم است، معنای تکلم، اظهار مافی الضمیر است، من که حرف می‌زنم ما فی الضمیر خود را ابراز و اظهار می‌کنم، این معنای تکلم است. آن وقت هم خود ذات خداوند مظهر ذاتش است، «یا من دلّ علی ذاته بذاته»؛^(۱) «آفتاب آمد دلیل آفتاب» و هم موجوداتی که خدا ایجاد کرده است، مظهر ذات حق تعالی است؛ بنابراین، یک تکلم ذاتی داریم همان‌طور که ذات مظهر ذات است، یک تکلم فعلی داریم که زائد بر ذات است چنان‌که نظام آفرینش کلام الله و اظهار کننده وجود و کمالات وجودی حق تعالی است، حضرت عیسی کلمة الله است، همه نظام وجود کلمات الله است، اما ائمه علیهم السلام کلمات تامات حق تعالی هستند؛ بالآخره این‌ها مبرز و مظهر ذات و کمالات حق تعالی هستند. خلاصه: صفات خدا دو مرتبه دارد: یک مرتبه آن عین ذات است، یک مرتبه آن عین فعل حق تعالی است.

توضیح متن:

«و التکلم هو الإعراب عما فی الضمیر و الوجود الذی هو المعرفیة و المحیة الأفعالیة إعراب عن المکنون الغیبی، و المکنون الغیبی أيضاً إظهار و إعراب بذاته لذاته و هو التکلم الذاتی»

و تکلم آشکار کردن آن چیزی است که در نهان است، و وجودی که عین معرفیت و محبت افعالی خداست، یعنی وجود منبسط، اظهار کننده مکنون غیبی است، مراد از مکنون غیبی یعنی آن پوشیده غیبی که ذات حق تعالی باشد.^(۲) بعد

۱- بحار الأنوار، ج ۸۴، ص ۳۳۹.

۲- حق تعالی در مرتبه ذات خود که همان وجود مطلق است که حتی از قید اطلاق نیز عاری است، و به اصطلاح وجود لا بشرط مقسمی است که لا بشرط نسبت به تقیید و سلب تقیید و اطلاق است،

می‌گوید: خود مکنون غیبی هم که ذات حق تعالی است خودش به خودی خود و بدون واسطه اظهار کننده و آشکار کننده خود است، و این همان تکلم و کلام ذاتی است، چنان‌که وارد شده است که: «یا من دلّ علی ذاته بذاته».

«فاجعله مقياساً لما لم نذكره»

مرحوم حاجی می‌گوید: آنچه را بیان کردیم مقیاس قرار بده برای آن صفاتی که ذکر نکردیم، مثل «سمیع» و «بصیر»، ذات خداوند علم به مسموعات و مبصرات دارد، این سمع و بصر ذاتی اوست، خود مسموعات و مبصرات خارجی هم علم خدا هستند، منتها این‌ها سمع و بصر فعلی او هستند.

«و لذلك ترى العرفاء يطلقون «الاسم» على نفس الوجود ملحوظاً بتعيين من التعيينات

الکمالیة»

می‌گوید: و براساس همان چیزی که ما گفتیم که: موجودات کلام حق تعالی است، از باب این که اعراب ما فی الضمیر است، می‌بینید که عرفاً لفظ «اسم» را بر وجود مطلق که همان ذات حق تعالی است اطلاق نمی‌کنند، بلکه لفظ «اسم» را بر وجودی که با یک تعیین از تعیینات کمالی لحاظ شده و مقید به یکی از آن‌هاست اطلاق می‌کنند، مثلاً به وجود مقید به قید و تعیین علم، اسم علیم حق تعالی می‌گویند، و به وجود مقید به قید قدرت، اسم قدیر حق تعالی می‌گویند، و براین اساس، تمام وجودهای مقید اسامی

غیب و خفای مطلق است، ولی به واسطه وجود منبسط، که فعل و فیض عام اوست، در قالب ماهیات و تعیینات، از اسماء و صفات و عقل اول گرفته تا هیولای اولی نزولاً، و از هیولای اولی تا بالا صعوداً، تجلی نموده و معروف و آشنا و آشکار شده است، بنابراین، وجود منبسط نمایان کننده کمالاتی است که در نهاد و نهان غیب مطلق حق تعالی است؛ پس مراد از وجودی که معروفیت و محبت افعالی است همان وجود منبسط است که فعل عام حق تعالی است و محبوب او و مرتبه‌ای است که او در آن معروف و شناخته می‌شود، چنان‌که در حدیث معروف آمده است: «كنت كنزاً مخفياً فاحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف»، این همان تکلم و کلام فعلی حق تعالی است. (اسدی)

عینی حق تعالی هستند و لفظ «علیم»، «قدیر» و دیگر الفاظی که دلالت بر وجودهای مقید می‌کنند اسم الاسم می‌باشند.^(۱)

«والمسمی» علی الوجود الصّرف ملحوظاً بلا تعین»

و لفظ «مسمی» را بر خود وجود صرف و مطلق حق تعالی اطلاق می‌کنند که بدون تعین لحاظ شده است، و در زبان عرفا از آن به «ذات» تعبیر می‌شود، آن ذات همان مسمی است.

۱- در تفسیر البرهان چنین آمده: «عن ابن سنان، قال: سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن الاسم ما هو؟ فقال: صفة لموصوف»، تفسیر البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۰۶. در این روایت اسم به همان معنایی که در اصطلاح عارفان رایج است تفسیر شده است، «صفة لموصوف» همان مجموع تعین و وجود و به عبارتی دیگر: وجود بشرط تعین است، موصوف وجود است و صفت تعین وجود. (اسدی)

غررٌ في ذكر أقوال المتكلمين في هذا الباب

و الأشعري بازدياد قاتلة
و نعمة الحدوث في الطنبور
و قال بالنيابة المعتزلة
و نعمة الحدوث في الطنبور
قد زادها الخارج عن مفطور
ما واجب وجوده بذاته
فواجب الوجود من جهاته

(و الأشعري بازدياد) في صفاته الحقيقية (قائلة) - التأنيث باعتبار الطائفة
كقول الشاعر: «و إنَّ مالك كانت كرام المعادن» - و إلزامهم بالقدماء الثمانية
مشهور (و قال بالنيابة المعتزلة)، أي ذاته نائية مناب الصفات، بمعنى أنَّ
خاصية العلم مثلاً إتقان الفعل و هي تترتب على نفس ذاته بلا صفة علم حقيقة و
قد اشتهر: أنَّه «خذ الغايات و دع المبادي»، و بالحقيقة هم نافون للصفات.
و منشأ غلظهم أنَّ الصفة هي المعنى القائم بالغير فكيف تكون ذاتاً مستقلة و لم
يتفطنوا أنَّ حقيقة كلِّ صفة هي الوجود و الوجود مقول بالتشكيك، فكلِّ صفة له
عرض عريض، كما مرَّ في العلم أنَّ مرتبة منه كيف، و مرتبة منه واجب بالذات،
و قس عليه القدرة و الإرادة و غيرهما. فالمرتبة الأعلى من كلِّ صفة هي حقيقة
تلك الصفة بلا مجاز و الألفاظ موضوعة للمعاني العامة. (و نعمة الحدوث)، أي
حدوث صفاته الحقيقية (في الطنبور)، أي طنبور معرفة الصفات (قد زادها)
القائل (الخارج عن مفطور)، أي مفطور العقل الإنساني تعبير و تقرير للكرامية
حيث زادوا وقاحة و فظاعة، فجمعوا بين زيادة الصفات الحقيقية و حدوثها، و لا
يرضى به فطرة العقل. ثمَّ أشرنا إلى تزييف هذا المذهب بقولنا: (ما واجب
وجوده بذاته فواجب الوجود من) جميع جهاته، فكما أنَّه واجب الوجود،
كذلك واجب العلم و القدرة و الإرادة و نحوها، و ليس هذا تزييفاً لمذهب
الأشعري، إذ هو أيضاً يقول صفاته واجبة لذاته لقوله بقدمها، فهذه القاعدة؛
أعني قولنا: «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات» أعمَّ من
العينية.

غررٌ في ذكر أقوال المتكلمين في هذا الباب

نظریه‌های مختلف متکلمان درباره صفات خداوند

ما گفتیم: صفات حقیقی خداوند عین ذات اوست. البته با این بیانی که ما کردیم، بعد هم خود مرحوم حاجی بیان می‌کند، تمام اسماء حق تعالی دو قسم هستند: یک قسم از آن‌ها عین ذاتش است، که به آن‌ها صفات ذاتی می‌گویند، یک قسم از آن‌ها هم عین فعل حق تعالی است، که به آن‌ها صفات فعل می‌گویند؛ زیرا از مرتبه فعل حق تعالی انتزاع می‌شوند. پس ما که گفتیم: صفات حق تعالی عین ذات اوست، مرادمان صفات ذاتی است، یعنی نفس ذات در انتزاع این صفات کافی است، مثلاً عالم یعنی کسی که اشیا برای او منکشف باشد، ذات حق تعالی هم خودش منکشف برای خودش است، هم موجودات منکشف برای او هستند؛ پس خدا حقیقتاً علم است، این مجاز نیست؛ چون در عالم نخواهید که یک ذاتی باشد و علم عارض آن بشود؛ البته ما این‌طور هستیم که یک ذاتی هستیم که علم عارض نفس ما می‌شود، لذا می‌گوییم: علم ما از مقوله کیف است؛ اما ذات حق تعالی عین علم است، یعنی چه؟ یعنی عین انکشاف است. پس اطلاق صفات بر ذات حق تعالی مجاز نیست؛ برای این‌که همه معانی این صفات در ذات حق تعالی محقق است.

نظریه اشاعره

اما اشاعره نتوانستند این معنا را خوب تصوّر و هضم کنند، و گفتند: چطور ذات حق تعالی عین علم و دیگر صفات کمالی است؟ همین‌طور که علم ما زائد بر ذات ما

است و به ما که عالم می‌گویید، یعنی ما یک ذاتی هستیم که علم دارد، خداوند هم همین طور است؛ پس هفت صفت ثبوتی که برای خدا هست همه زائد بر ذات او است، و همگی آن‌ها هم قدیم هستند؛ لذا این‌ها قائل به قدمای ثمانیه بودند،^(۱) هفت صفت، یکی هم ذات، که مجموعاً هشت تا می‌شوند. آن وقت، به اشاعره اشکال کردند که مسیحی‌ها به اقایم ثلاثه: اب و ابن و روح القدس قائل بودند و هر سه را قدیم می‌دانستند، شما اشاعره هم آن‌ها را مسخره می‌کنید و می‌گویید: این شرک است، شما که خودتان به قدمای ثمانیه قائل شدید، آیا مشرک نیستید؟ بالأخره اشاعره گفتند: صفات خداوند قدیم و زائد بر ذات اوست، و قائل به قدمای ثمانیه شدند.

نظریه معتزله

معتزله پنداشته‌اند که اساساً صفت، معنایی قائم به غیر است و نمی‌تواند استقلال داشته باشد و چنانچه عین ذات باشد لازم می‌آید مستقل بوده باشد، و این خلاف معنای صفت بودن است، از طرفی نیز قول به قدمای ثمانیه درست نیست، قدیم فقط ذات حق تعالی است؛ بنابراین، نه نظر فلاسفه که قول به عینیت است صحیح می‌باشد، و نه نظر اشاعره که قول به زیادت و مستلزم وجود قدمای ثمانیه است، پس این صفات را چه کار کنیم؟ لذا گفتند: ذات خدا نایب و جانشین این صفات است؛ پس خدا علم ندارد، اما ذات خودش کافی از علم است، مگر علم می‌خواهد چه کار بکند؟ ثمره و نتیجه علم، اتقان صنع و نظم و استواری کار است، این ثمره و نتیجه در کار حق تعالی نیز وجود دارد، اما او علم ندارد. آن‌ها گفتند: «خُذِ الْغَايَاتِ وَ اَتْرُكِ الْمَبَادِئِ»، مبادی را ترک کن غایات را بگیر؛^(۲) غایت علم، انکشاف و آشکار شدن اشیا است،

۱- مراجعه شود به جلد اول، صفحه ۹۱. (اسدی)

۲- به تعبیر برخی از امروزی‌ها: «هدف وسیله را توجیه می‌کند». (اسدی)

خوب، برای خدا هم اشیا منکشف و آشکار است، معنای قدرت توانایی است، و ثمره آن این است که کاری را که ممکن است، بتوان موجود کرد، خوب، خدا هم می تواند ممکنات را موجود کند؛ بنابراین، خداوند علم و قدرت و اینها را ندارد، اما ذاتش نائب همه این صفات است. این هم حرف معتزله.

نظریه کرامیه

کرامیه^(۱) که یک دسته دیگر از متکلمین هستند گفتند: چرا خود را به زحمت می اندازید، اصلاً این صفات، هم عارض و زائد بر ذات خداوند است و هم حادث است، و خداوند هم از اول این صفات را نداشته است، نه علم داشته است، نه قدرت داشته است، مثل ما که اول علم نداریم، قدرت نداریم بعد بزرگ می شویم، قدرت پیدا می کنیم، علم پیدا می کنیم، صفات خدا هم زائد بر ذات خدا و حادث است.^(۲)

۱- اینها مشبّه و مرجئه از اهل سنت هستند، و گفته شده اینها گروهی از اشاعره اند. (اسدی)
 ۲- چنانکه مکرراً اشاره شد، در نزد عارفان محقق، وجود حق تعالی، وجودی بی حد و بی ماهیت و طبعاً وجودی مطلق، و به اصطلاح وجود لابشرط مقسمی است؛ و بر این پایه هیچ چیزی در قبال آن قابل فرض نیست، و هر موجودی و وجودی غیر از او فرض شود به همان وجود مطلق او باز می گردد، چنانکه گفته شده است: «کُلُّ ما فرضت له ثانیاً عاد اوّلاً»، در قبال وجود مطلق، تنها عدم مطلق است که هیچ و پوچ است؛ بنابراین، اگر برای او صفتی، مثل علم، اراده... و هرگونه تعینی دیگر فرض شود با اطلاق آن وجود و نامتناهی بودن آن سازگار نیست، پس در مرتبه اطلاق آن وجود، هیچ وصف و اسم و رسمی نمی توان فرض نمود، آن مرتبه که عنقای مغرب است همه تعینات و اوصاف را به غروب می کشد؛ و این بدان معنا نیست که آن مرتبه، این کمالات را ندارند، بلکه به این معناست که این کمالات در آنجا مستهلک و در خفای مطلق به سر می برند، نظیر قطره های باران که پس از بارش بر دریا و ورود در آب دریا معدوم نمی گردند، بلکه فقط امتیاز و تعین خود را می بازند، در آن مرتبه نیز همه کمالات، همانند خود هستی مطلق، بی تعین و مطلق بوده و نه تنها از یکدیگر امتیاز وجودی ندارند، بلکه حتی امتیاز مفهومی هم ندارند؛ چرا که نهنگ «لا»ی صرافت و اطلاق او همه تعینات و اوصاف را به کام خود فرو می برد و غیرت اطلاق و بی تعینی اش جایی برای غیر باقی نمی گذارد.

آری، پس از مرتبه اطلاق، به تحلیل و اعتبار و نحوه نگاه ما، تعینات و اوصافی، مانند حیات، علم،... و هرگونه تعینی دیگر، جداگانه لحاظ می‌شود، و پس از جدایی اعتباری و تحلیلی آن‌ها، اگر وجود، نسبت به این تعینات و اوصاف به طور بشرط لا ملاحظه شود، به این وجودی که بشرط لای از تعینات و اوصاف است، مرتبه احدیت وصفی گویند، در مقابل احدیت ذاتی که همان وجود لای بشرط مقسمی است. و اگر وجود، نسبت به این تعینات و اوصاف به طور بشرط شیء ملاحظه شود، به این وجود بشرط تعینات و اوصاف، مرتبه واحدیت و اسماء و صفات گویند. و اگر وجود نسبت به این تعینات و اوصاف به طور لای بشرط ملاحظه شود، و نه مقید به عدم آن‌ها بود و نه مقید به وجود آن‌ها، به این وجود لای بشرط قسمی و وجود منبسط و وجود مقید به قید اطلاق و فعل و فیض عام حق تعالی می‌گویند. با توجه به این مقدمه می‌توان گفت: اگر مراد اشاعره که قائل به زائد بودن صفات حق تعالی بر ذات او شده‌اند، زائد بودن صفات در مرتبه واحدیت و وجود بشرط شیء باشد که متأخر از مرتبه ذات و وجود مطلق است، در این صورت، سخن آنان می‌تواند مقبولیت پیدا کند. همچنین اگر مراد معتزله که قائل به نفی صفات شده‌اند، نفی صفات در مرتبه ذات و اطلاق باشد، کلام آن‌ها نیز قابل پذیرش است. نیز اگر فلاسفه که قائل به اتحاد صفات حقیقی حق تعالی با ذات او شده‌اند، مرادشان هرگونه اتحاد حتی اتحاد مفهومی در مقام ذات و اطلاق باشد، که هیچ تمایز مفهومی هم در آن مرتبه ندارند، ولی در مرتبه واحدیت و اسماء و صفات، فقط اتحاد وجودی دارند و به وجودی واحد موجودند، بر این تقدیر، گفتار فلاسفه نیز صحیح است. البته ظاهر برخی از سخنان این سه گروه با این تأویلات همخوانی ندارد و این تأویلات چه بسا تفسیر بما لا یرضی صاحبه، بلکه تفسیر بما لا یفهمه صاحبه باشد، ولی به هر حال، چنانچه مراد جدی اینان آن چیز باشد که گفته شد، در این صورت می‌توان یک مصالح و تراضی بین سه گروه برقرار نمود. و گرنه، با فرض نامحدود بودن وجود حق تعالی و ماهیت نداشتن او، کلام فلاسفه هم تام و صحیح نمی‌باشد؛ زیرا فرض وجود صفتی برای او مستلزم محدودیت او و واحد عددی بودنش می‌گردد. از این رو امیر الاولیاء و یعسوب التوحید فرمود: «و کمال توحیده الإخلاص له و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه لشهادة کُلِّ صفة أنها غیر الموصوف و شهادة کُلِّ موصوف أنه غیر الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه و من ثناه فقد جزأه و من جزأه فقد جهله و من جهله فقد أشار إليه و من أشار إليه فقد حدّه و من حدّه فقد عدّه» (نهج البلاغه، خطبه اول).

کمال یگانه دانستن او تنزیه او از هرگونه تعین و قید است و کمال تنزیه او نفی همه صفات از او است؛ زیرا هر صفتی خودش شهادت می‌دهد که غیر از موصوف است، و هر موصوفی نیز خود گواهی می‌دهد که غیر از صفت است، پس وصف کردن او با توحید کامل سازگاری ندارد؛ چون کسی که او را موصوف به صفتی نماید او را مقارن با آن وصف قرار داده و قهراً او را به صفت و

موصوف، دوگانه کرده، و کسی که او را دوگانه نمود او را تجزیه کرده و کسی که او را تجزیه نمود، درحقیقت، او را نشناخته و به او جهل ورزیده است و آن کس که به او جهل ورزید، به او اشاره حسی یا عقلی کرده و او را چیزی جدای از وصف قرار داده و او را به آن طرف مورد اشاره، محدود کرده است، در حالی که او بی حد و بی ماهیت است و برای او دومی قابل فرض نیست و نمی تواند واحد عددی باشد؛ «لأن ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد»، (توحید صدوق، باب ۳، حدیث ۳). پس شناخت درست او به این که او وجودی بی حد و بی ماهیت است جایی برای غیر او حتی به عنوان وصفی از اوصاف او باقی نمی گذارد. البته گاه گفته می شود که: مراد امام علی علیه السلام که فرمود: «کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه» نفی صفات زائد بر ذات است، و شاهد بر این مطلب جمله «لشهادة كل صفة...» می باشد؛ چون آن وصفی که شاهد بر مغایرت خود با موصوف است صفت زائد بر ذات است. غافل از این که این گفته نه تنها مصادره بر مطلوب است، بلکه اساساً با صریح فرمایش آن حضرت که به طور کلی هر صفتی را زائد بر ذات دانسته است منافات دارد، و این که مراد «نفی الصفات الزائدة»، و «لشهادة كل صفة زائدة» باشد، اجتهاد در مقابل نص و از غرائب تفاسیر و تأویلات است. مؤید دیگر بر این که ذات و وجود مطلق حق تعالی جایی برای غیر باقی نمی گذارد و موصوف به هیچ وصفی نمی شود این دو روایت شریف است: «عن جمیع بن عمیر قال: قال أبو عبد الله علیه السلام: أئی شیء الله أكبر؟ فقلت: الله أكبر من كل شیء، فقال: وکان ثم شیء فیکون أكبر منه؟ فقلت: و ما هو؟ قال: الله أكبر من أن یوصف»، (الکافی، کتاب التوحید، باب ۱۶، حدیث ۹)؛ جمیع بن عمیر نقل می کند که امام صادق علیه السلام سؤال فرمود: الله اکبر به کدامین معناست؟ من گفتم: یعنی این که خداوند بزرگ تر از هر چیزی است، آن حضرت از روی انکار فرمود: مگر در عالم واقع، چیزی غیر از خداوند هم وجود دارد تا خداوند از آن بزرگ تر باشد؟ گفتم: پس معنای الله اکبر چیست؟ آن حضرت فرمود: یعنی خداوند بزرگ تر از این است که موصوف به وصفی گردد، باز «عن أبي عبد الله علیه السلام قال: قال رجل عنده: الله أكبر، فقال: الله أكبر من أئی شیء؟ فقال: من كل شیء، فقال أبو عبد الله علیه السلام: حدّته، فقال الرجل: كيف أقول؟ قال: قل: الله أكبر من أن یوصف»، (الکافی، کتاب التوحید، باب ۱۶، حدیث ۸)؛ راوی از امام صادق علیه السلام نقل می کند که: مردی نزد آن حضرت گفت: الله اکبر، آن حضرت از او پرسید: خداوند بزرگ تر از کدام چیز است؟ آن مرد گفت: از هر چیز، امام فرمود: با این تفسیر خداوند را محدود کردی، آن مرد گفت: پس چگونه بگوییم؟ آن حضرت فرمود: بگو: خداوند بزرگ تر از این است که موصوف به وصفی گردد. در روایت اول، آن حضرت، وجود چیزی غیر از حق تعالی را نفی کرده است، و در روایت دوم هم فرض وجود چیزی غیر از حق تعالی را مستلزم محدود شدن خداوند دانسته است. بنگر که از کدامین دهان می تواند چنین دُرر توحیدی برآید؟! الحمد لله الذي جعلنا من المتمسكين بولایتهم. (اسدی)

توضیح متن:

«(و الأشعري بازدياد) في صفاته الحقيقية (قائلة) - التأييث باعتبار الطائفة كقول الشاعر:
و إنَّ مالك كانت كرام المعادن - و إلزامهم بالقدماء الثمانية مشهور»
و متكلّم اشعری گفته است: صفات حقیقه خداوند زائد بر ذات اوست. این که می گوید: صفات حقیقی؛ برای این است که صفات اضافی و سلبیه حکمشان روشن و مورد اتفاق است، که زائد بر ذات حق تعالی است، آنچه مورد بحث است صفات حقیقی است. چرا «قائلة» را مؤنث آورد، در حالی که «الاشعری» مذکر است، می گوید: به اعتبار جماعت و طائفه که مؤنث است، آن را مؤنث آوردیم، یعنی «الطائفة الأشعرية بازدياد قائلة» نظیر این که شاعر می گوید. «و إنَّ مالك كانت كرام المعادن»، یعنی به تحقیق مالک یعنی طایفه مالک. «كانت كرام المعادن»، یعنی اصل آن ها کریم بوده است، این جا کانت گفته است با این که مالک مذکر است، اما مراد طایفه مالک است که مؤنث است. و مشهور است که اشاعره را بر اساس این نظریه که دارند ملزم می کنند که شما قائل به قدمای ثمانیه شدید.

«(و قال بالنيابة المعتزلة)، أي ذاته نائبة مناب الصفات»

و معتزله که یک دسته دیگر از متکلمین هستند، دیدند اگر بخواهند بگویند: صفات زائد بر ذات است، قدمای ثمانیه لازم می آیند، آن وقت خدا شریک پیدا می کند، اگر هم بخواهند بگویند که: خدا کاری به علم و قدرت و مانند آن ندارد، این هم که سخن خیلی بی پایه است، پس گفتند: ذات خدا نائب از همه صفات است، عالم نیست اما کار عالمانه از او می آید.

«بمعنى أنَّ خاصية العلم مثلاً إتقان الفعل و هي تترتب على نفس ذاته بلا صفة علم

حقیقه»

یعنی آن خاصیتی که مثلاً علم دارد، انکشاف حقایق و اتقان صنع است و این از ثمره‌های علم است، این ثمره بر ذات خداوند هم مترتب است، بدون این که خداوند حقیقتاً علمی داشته باشد، علم ندارد اما کار علم از او برمی آید.

«و قد اشتهر أنه: خذ الغايات و دع المبادي. و بالحقیقة هم نافون للصفات»

لذا مشهور است که معتزله می‌گویند: غایات و هدف‌ها را بگیر و مبادی را رها کن. بالأخره کارهای عالمانه قادرانه و... از خدا بر می آید، اما او این صفات را ندارد. و درحقیقت، معتزله صفات حق تعالی را نفی می‌کنند؛ چرا چنین اشتباهی را کردند؟

«و منشأ غلطهم أنّ الصفة هي المعنى القائم بالغير فكيف تكون ذاتاً مستقلة»

منشأ اشتباه آن‌ها این است که: خیال کردند که صفت یک معنایی است که قائم به غیر است، یعنی ذات که موصوف است جداست، آن وقت صفت آن، زائد و عارض بر آن شده و وابسته به آن است، با این گمان غلط گفته‌اند: چطور می‌شود صفات عین ذات باشد و قهراً مثل ذات، مستقل و قائم به خودش باشد؟

«و لم يتفطنوا أنّ حقيقة كلّ صفة هي الوجود و الوجود مقول بالتحكيك فكلّ صفة له

عرض عريض»

اما این‌ها زیرکی نداشتند و به این معنا توجه نکردند که: حقیقت همه صفات کمالیه همان وجود است و وجود هم یک امر واحد مقول به تحکیک و دارای مراتب مختلف است؛ پس برای هر صفتی عرض عریضی هست، یعنی هر صفتی مراتب دارد، همان‌طور که وجود، عرض عریضی دارد صفات هم همان‌طور است. لذا من عرض کردم: از این جا ما استنباط می‌کنیم که: هر جایی که وجود راه پیدا کرد، این صفات هم همراه آن هست، منتها صفات در عالم ماده و طبیعت ضعیف است؛ چون وجود موجودات مادی ضعیف است.

«کما مرّ في العلم أنّ مرتبة منه كيف و مرتبة منه واجب بالذات و قس عليه القدرة و الإرادة و غيرهما، فالمرتبة الأعلى من كلّ صفة هي حقيقة تلك الصفة بلا مجاز و الألفاظ موضوعة للمعاني العامّة»

چنان‌که قبلاً درباره علم گفتیم: یک مرتبه‌ای از علم، کیف نفسانی است، مثل علم ما به اشیای دیگر، و مرتبه‌ای از آن واجب بالذات است، مثل علم ذاتی حق تعالی، و بر همین منوال قیاس کنید قدرت و اراده و غیر این دو از دیگر صفات را، پس مرتبه‌ی اعلی از هر صفتی، حقیقت همان صفت است،^(۱) یعنی همان مرتبه‌ی مستقل و قائم به ذات آن صفت است، بدون این‌که مجاز باشد، و الفاظ برای معانی عام، وضع شده است، مثلاً لفظ «علم» وضع شده است برای مفهوم و معنای «انکشاف». چه علم، زائد بر ذات و کیف باشد، مثل علم ما به اشیای دیگر یا علم، عین ذات باشد، بر همه این‌ها لفظ علم اطلاق می‌شود.

«(و نعمة الحدوث)، أي حدوث صفاته الحقيقية (في الطنبور)، أي طنبور معرفة الصفات (قد زادها) القائل (الخارج عن مَفْطُور)، أي مَفْطُور العقل الإنساني؛ تعبير و تقریر للكرامية»

اما کرامیه که گروهی دیگر از متکلمان هستند آهنگ حدوث سرداده و گفتند: همه صفات خداوند زائد بر ذات او و حادث هستند؛ خداوند مثل ما که علم نداریم یک مدتی تنها نشسته بود، بعد کم‌کم علم و قدرت و دیگر صفات را پیدا کرد، و بر اساس آن‌ها موجودات را آفرید، و حاجی این‌جا در آغاز، کرامیه را مسخره می‌کند، بعد می‌گوید: اصلاً واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات است، یعنی خدایی که واجب الوجود است باید واجب العلم باشد، واجب القدره باشد، چرا؟ برای این‌که اگر این صفات را به طور وجوب نداشته باشد، پس ذات حق تعالی

۱- و مراتب پایین از آن، رقایق و مراتب ضعیفه آن صفت هستند. (اسدی)

باید این صفات را به طور امکان و در مرتبه متأخر از ذات واجب خود داشته باشد، پس ذات او واجب است، در عین حال، استعداد علم و قدرت دارد؛ چون هر حادث زمانی استعداد می‌خواهد، استعداد هم در دل ماده وجود دارد، ماده هم صورت می‌خواهد؛ پس آن وقت خداوند مرکب و جسم می‌شود؛ بنابراین، حرف کرامیه غلط است. و آواز حدوث، یعنی حدوث صفات حقیقیه حق تعالی را در تنبور، یعنی تنبور معرفت صفات، یک کسی مثل کرامیه که از فطرت انسانی بدور بوده، نواخته و زیاد کرده است.

«طنبور» معرب تنبور و یک آلت موسیقی است که با نواختن آن آهنگ پدید می‌آید. مرحوم حاجی در این جا شناخت صفات را به تنبوری تشبیه کرده است که محل پدید آمدن آهنگ‌های گوناگون است. بعد می‌گوید: این عبارت ما سرزنش و عیب‌گویی و کوبیدن کرامیه است که یک دسته از متکلمین هستند، چرا؟

«حيث زادوا وقاحة و فظاعة، فجمعوا بين زيادة الصفات الحقيقية و حدوثها، و لا يرضى به فطرة العقل»

برای این که این ها کم حیایی و ننگی را افزوده و بین قول اشاعره و حدوث صفات با هم جمع کرده و گفته‌اند: صفات حقیقیه حق تعالی هم زائد بر ذات اوست و هم حادث است؛ در حالی که فطرت عقل و عقل فطری سلیم به این سخن رضایت و تن نمی‌دهد.

«ثم أشرنا إلى تزييف هذا المذهب بقولنا:»

مرحوم حاجی می‌گوید: ما می‌خواهیم این نظریه را تزییف و نقد کنیم. لذا به این نقد اشاره کردیم به این که گفتیم:

«(ما واجب وجوده بذاته فواجب الوجود من جميع جهاته)، فكما أنه واجب الوجود

كذلك واجب العلم و القدرة و الإرادة و نحوها»

چیزی که واجب الوجود بالذات است، پس واجب الوجود از تمام جهات است، پس همان طوری که واجب الوجود است، واجب العلم و واجب القدرة و واجب الاراده است، تمام صفات کمالی آن به نحو وجوب است. این یک قاعده فلسفی است، که ما دلیلش را به طور سربسته ذکر کردیم.

«و ليس هذا تزييفاً لمذهب الأشعري، إذ هو أيضاً يقول صفاته واجبة لذاته لقوله

بقدمها»

و این قاعده فلسفی که گفتیم «ما واجب وجوده بذاته فواجب الوجود من جميع جهاته» تزییف و ابطال مذهب اشعری نیست؛ زیرا اشعری هم مانند فلاسفه هم می‌گوید: صفات برای ذات حق تعالی واجب است؛ چون می‌گوید: صفات او قدیم است.

«فهذه القاعدة، أعني قولنا: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات،

أعم من العينية»

پس این قاعده که گفتیم: «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات» اعم است از عینیت، یعنی طبق این قاعده صفات واجب الوجود باید واجب باشند، اعم از این که عین ذات واجب الوجود باشند، چنان که فلاسفه می‌گویند، یا زائد بر ذات او باشند، چنان که اشاعره می‌گویند، پس این قاعده با حرف اشاعره هم سازگار است و منافاتی با آن ندارد؛ بنابراین برای ابطال قول اشاعره دلیلی دیگر غیر از این دلیل لازم است.^(۱)

۱- بلکه با این قاعده می‌توان نظر اشاعره را نیز تزییف و نقد نمود؛ زیرا اگر صفات حق تعالی عین ذات او نباشد از سه فرض خارج نیست:

۱- اساساً این صفات، معدوم باشند.

۲- این صفات، مستقل از ذات حق تعالی باشند.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

۳- این صفات، قائم و وابسته به ذات او باشند. فرض اول واضح البطلان است؛ فرض دوم هم مستلزم این است که این صفات، صفات حق تعالی نباشند، بلکه موجوداتی مستقل و واجب الوجود باشند و رابطه حق تعالی با آنها امکان بالقیاس باشد، همان طور که رابطه بین دو واجب الوجود فرضی امکان بالقیاس است؛ فرض سوم، که همان نظریه اشاعره است و به این مقدار نیز مورد پذیرش کرامیه واقع گردیده است، مستلزم این است که ذات حق تعالی خالی از این صفات باشد، چنان که ذات او از نقیض این صفات هم خالی است، بنابراین، ذات حق تعالی، هم از وجود این صفات و هم از عدم آنها خالی است، و خالی بودن از دو طرف نقیض همان امکان است، حال اگر این امکان، امکان استعدادی باشد که موجودی خارجی و موضوعش ماده است لازمه اش این است که:

۱- ذات حق تعالی مرکب از ماده و صورت باشد.

۲- صفات حق تعالی حادث زمانی باشند، همان گونه که ظاهر سخن کرامیه است. و اگر این امکان، امکان ذاتی باشد که امری انتزاعی و از معقولات ثانیه است که موضوعش ماهیت است، لازم می آید که حق تعالی ماهیت داشته باشد.

این استدلال همان استدلالی است که مرحوم حاجی نیز آن را ذیل «غرر فی أنّ أیاً من النعوت عین و ایاً منها زائد» تقریر کرد. بنابراین، همان طور که با قاعده مزبور می توان نظر کرامیه را نقد کرد می توان نظر اشاعره را هم نقد نمود. بر این پایه، سخن مرحوم حاجی که این جا فرمود: «ولیس هذا تزییفاً لمذهب الاشعری»، با آن استدلالی که در آن غرر بیان داشت، منافات دارد. و تعلیلی هم که برای آن به دنبالش ذکر نموده است که: «اذ هو ایضاً یقول صفاته واجبه لذاته لقوله بقدمها»، مخدوش است؛ برای این که درست است که طبق نظر اشاعره این صفات قدیم و واجب هستند، ولی به طور مستقیم این وجوب هیچ منافاتی با رابطه امکان ذات باری تعالی با آن صفات واجبه، به لحاظ زائد بودن آن صفات بر ذات حق تعالی، ندارد. و امکانی بودن رابطه حق تعالی با آن صفات که لازمه زائد بودن آن صفات بر ذات حق تعالی است، با آن قاعده ابطال می شود، وقتی لازم، یعنی امکانی بودن رابطه حق تعالی با آن صفات، باطل شد، ملزوم، یعنی زائد بودن صفات بر ذات نیز باطل خواهد شد. (اسدی)

﴿ درس صد و سی و نهم ﴾

غررٌ في أنَّه تعالى عالم بذاته

و هو تعالى عالم بالذات إذ منه وجود عالمي الذات أخذ

برهان آخر:

و كلّ ما جرّد عاقل كما	تجرّد العاقل أيضاً حتما
إذ عقله إمّا له الإمكان	أو لا و هذا الظاهر البطلان
ثمّ الجواز إن بتغيير فذا	خلف إذ الموضوع عقلاً أخذاً
و دونه بالفعل معقول فهو	عاقله بالفعل إذ ضايفه
ما غير معقولية حصولاً	لم يلف عقل عاقلاً معقولا

غررٌ في أنَّه تعالى عالم بذاته

(و هو تعالى عالم بالذات). أي بذاته، (إذ منه) سبحانه و تعالى (وجود عالمي الذات)، أي العالمين بذواتهم (أخذ) و معطي الكمال ليس فاقداً له. برهان آخر:

(و كلّ ما جرّد عاقل، كما تجرّد العاقل أيضاً حتماً)، أي كلّ مجرّد عاقل، كما أنّ كلّ عاقل مجرّد لا من باب انعكاس الموجبة الكلّية كنفسها، بل من باب مبرهنية كلّ من القاعدتين على حدة، فقلنا في بيان الأوّل، (إذ عقله) - مبني للمفعول - أي معقوليته (إمّا له الإمكان أو لا) إمكان له، (و هذا الظاهر البطلان) - هذا من باب رفع الصفة فاعلها كالحسن الوجه - و لا ينبغي أن يقرأ بالإضافة، إذ لا يوافق الروي السابق في الإعراب. و ظهور بطلانه، لأنّ كلّ موجود يمكن أن يعقل بوجه و لو بالوجه العامّة مثل أنّه موجود و واجب أو ممكن أو غير ذلك.

(ثمّ الجواز)، أي الإمكان الذي هو الشقّ الأوّل (إن) كان (بتغيير) بأن يقشّره العقل و يعريه عن مقارناتها حتّى يصير معقولاً (فذا خلف، إذ الموضوع عقلاً) مجرّداً (أخذا). فهو بلا مؤونة تعريّة معرّ معرّى (و دونه)، أي الجواز بدون التغيير إمكان عامّ في ضمن الوجوب فهو (بالفعل معقول فهو)، أي ذلك المجرّد المعقول بالفعل (عاقله)، أي عاقل نفسه (بالفعل) لا بالقوّة، (إذ ضايفه)، أي ضايف العاقل المعقول و المتضائفان متكافئان قوّة و فعلاً.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

علم حق تعالی به ذات خویش

از این غرر تا چندین غرر بعد، بحث درباره صفات خداوند است، یکی از صفات او علم است، خداوند به ذات خودش علم دارد. این جا مقدمتاً عرض می‌کنم که علم دو قسم است: علم حصولی و علم حضوری.

علم حصولی

علم حصولی، حضور صورت شیء در پیش عالم است نه خود شیء، مثلاً شما به یک کتاب یا گنبد علم دارید، خود گنبد خارجی که پیش نفس شما حاضر نیست، یا این کتاب خارجی پیش نفس شما حاضر نیست، بلکه آن چیزی که پیش نفس شما حاضر است صورت کتاب و گنبد است، نه خود کتاب خارجی و گنبد خارجی، کتاب خارجی یا گنبد خارجی معلوم بالعرض است، معلوم بالذات که پیش نفس شما حاضر است همان صورت کتاب و صورت گنبد است که در نفس است. به این صورتی که از اشیا در پیش عالم حاضر است علم حصولی می‌گویند، یعنی خود شیء پیش نفس حاضر نیست، صورت آن پیش نفس حاضر است.

علم حضوری

علم حضوری به معنای حضور خود شیء پیش عالم است، مثل خود صورت اشیا

که در نفس شما است، شما به صورت کتاب یا صورت گنبد، علم حضوری دارید؛ برای این که آن صورت، یک صورت دیگر ندارد، خود آن صورت، پیش نفس حاضر است، پس علم شما به کتاب خارجی علم حصولی است، ولی علم شما به صورت کتاب که در نفس است علم حضوری است، یعنی خود آن صورت، پیش نفس شما حاضر است، چنان که شما به نفس خودتان علم دارید، یعنی نفس شما پیش خودش حاضر است، یعنی شما وجود خارجی خود را می‌یابید، این علم نفس به خودش علم حضوری است؛ پس ما به نفس خود و به صورت اشیا که پیش نفس ما است علم حضوری داریم، و به موجودات خارجی علم حصولی داریم.

علم حضوری باری تعالی به ذات خویش

ذات باری تعالی به خود و به مخلوقات، علم حضوری دارد، همین طور که نفس شما پیش خودش حاضر است، و شما نفس خود را می‌یابید، خداوند هم خود را می‌یابد، خود خدا پیش خودش حاضر است، همچنین مخلوقات خدا هم با این که موجودات خارجی هستند پیش خدا حاضرند، مثل آن‌ها مثل صور ذهنیه‌ای است که در نفس شما است که به آن‌ها هم علم حضوری دارید، تمام نظام آفرینش هم پیش خدا مثل صور ذهنیه شما پیش نفس شما است؛ لذا می‌گویند: «صفحات الأعیان عند الله كصفحات الأذهان عندنا»^(۱)، پس خداوند هم به ذات خودش علم حضوری دارد؛ برای این که علم، یعنی حضور چیزی نزد چیزی، خود خدا هم پیش خودش حاضر است؛ مخلوقات خدا هم چون مخلوق خدا هستند آن‌ها هم پیش حق تعالی حاضر هستند، منتها علم حضوری حق تعالی به ذات خودش را علم ذاتی می‌گویند، و علم حضوری خدا به مخلوقات را علم فعلی می‌گویند؛ برای این که این‌ها فعل خدا است.

۱- شرح المنظومة (قسم المنطق)، ج ۱، ص ۳۷۳.

برهان عالم بودن حق تعالی به ذات خویش

در این جا بحث ما دربارهٔ این است که خداوند علم به ذات خود دارد، علم او به موجودات دیگر را بعد بحث می‌کنیم. ادعای ما در این جا این است که خداوند، علم حضوری به ذات خود دارد؛ مرحوم حاجی دو دلیل برای این مدعا ذکر می‌کند:

معطی شیء فاقد شیء نیست

دلیل اول: خداوند مخلوقاتی را خلق کرده است که این‌ها عالم به ذات خودشان هستند؛ مثل انسان‌ها، جن‌ها، ملائکه این‌ها همه عالم به ذات خود هستند، خود ما خود را می‌یابیم و علم به ذات خود داریم، این را نمی‌توانیم انکار کنیم که ذات ما پیش خود ما حاضر است، وقتی خدا خالق آن موجوداتی است که علم به ذات دارند، و علم به ذات هم خودش کمال است، پس خود خداوند به طریق اولی، کمال علم به ذات خود را دارد، چرا؟ برای این که معطی شیء، فاقد شیء نیست، پس خدایی که این موجودات، مثل انسان و ملائکه و جن را خلق کرده که به ذات خود علم دارند، خود خدا هم به ذات خود علم دارد، چون علم به ذات را هم خداوند به آن‌ها داده است و معطی شیء فاقد شیء نیست. این دلیل اول.

هر مجردی به خودش علم دارد

دلیل دوم: خدا مجرد از ماده است، و هر مجردی عاقل ذات خودش است؛ همان‌طور که عکس این قضیه هم درست است که: هر عاقلی مجرد از ماده است. ماده است که غیبت می‌آورد اما مجرد همه‌اش حضور است؛ پس این دو قضیه: «هر مجردی عاقل است»، و «هر عاقلی مجرد است»، هر دو به نحو کلی صادق هستند،

این که می‌گوییم: همان طور که قضیه «هر مجردی عاقل است» درست است، عکس آن هم که «هر عاقلی مجرد است» باشد، صادق است، این از باب این که از نظر منطقی هر قضیه یک عکس دارد نیست، و به اصطلاح در این جا نظری به عکس منطقی نداریم تا کسی اشکال کند که: شما مگر در منطقی نخواندید که عکس قضیه موجبه کلیه، قضیه موجبه جزئی است، پس شما چرا این جا هر دو قضیه را به نحو کلی می‌گیرید، عکس «کُلُّ إنسان حیوان»، «کُلُّ حیوان انسان» نیست، بلکه «بعض الحیوان انسان» است؛ این جا هم که شما می‌گویید: «کُلُّ مجرد عاقل»، باید عکس آن را بگویید: «بعض العاقل مجرد». خوب، این اشکال با توجه به آنچه به آن اشاره کردیم وارد نیست؛ زیرا چنان که گفتیم: مراد عکس در این جا عکس منطقی نیست تا چنین اشکال وارد شود، بلکه مراد از عکس، عکس لغوی و عرفی است، و صدق آن دو قضیه از باب این است که صدق هر یک از دو قضیه در جای خود، با برهان قوی به اثبات رسیده است.

حالا آن چیزی که ما در این جا درباره آن بحث می‌کنیم و با آن کار داریم همان قضیه اول، یعنی «کُلُّ مجرد عاقل» است، چون ما می‌خواهیم از این طریق اثبات کنیم که خدا عالم به ذات خویش است، به این بیان که: خدا مجرد است، و هر مجردی عاقل ذات خویش است، پس خدا عاقل ذات خودش است. صغرای این قیاس قبلاً به اثبات رسیده و گفته شد که: خداوند بسیط محض است و هیچ‌گونه ترکیبی در آن راه ندارد، بنابراین او مجرد بلکه فوق مجرد است، حالا مرحوم حاجی می‌خواهد برای کبرای این قیاس دلیل بیاورد که چرا «کُلُّ مجرد عاقل»؟ یک دلیل دشواری هم می‌آورد.

می‌گوید: یا این است که معقول بودن و متعلق ادراک عقلانی بودن، برای موجود مجرد، ممکن است، یا نه. ما نمی‌توانیم بگوییم: اصلاً محال است که موجود مجرد، معقول باشد؛ برای این که می‌دانیم هر چیزی هر چند در دسترس ما نباشد به یک نحوی معقولیت آن ممکن است، مثلاً ما کنه ذات حق تعالی را نمی‌توانیم درک بکنیم،

موجودات مادی، محسوس اند نه معقول، ولی بالأخره همه این‌ها موجودند، و هر موجودی تحت عنوان کلی و معقول «موجود» و «شیء» قرار گرفته است، در این امر دیگر شکی نیست؛ بنابراین هر مجردی هم بالأخره موجود است و هر موجودی، شیء است، و عنوان «شیء» عنوانی کلی و معقول است؛ پس معقولیت مجرد، ممکن است.

مطلب دیگری که مرحوم حاجی این جا به آن اشاره می‌کند این است که: ما قبلاً خوانده‌ایم که برای این که افراد و اشیای محسوس را بتوانیم به صورتی معقول و عاری از ماده و به نحو کلی ادراک کنیم، مثلاً زید و عمرو را به صورت انسان کلی ادراک و تعقل کنیم، باید در ذهن عوارض مشخصه آن‌ها را از آن‌ها جدا کنیم تا کلی شود و در عقل بیاید. مرحوم حاجی می‌گوید: حالا که گفتیم: معقولیت مجرد ممکن است، این طور نیست که معقول بودن مجرد از طریق جدا کردن عوارض مشخصه اش باشد تا معقول بشود، مثل افراد انسان که این‌ها یکی یکی کلی و معقول نیستند بلکه جزئی و محسوس هستند، اما عوارض مشخصه افراد را دور می‌ریزیم، و مفهوم کلی «انسان» را از آن‌ها انتزاع می‌کنیم و آن انسان کلی می‌شود معقول؛ چون معقول یعنی کلی، این جا این طور نیست که معقول بودن مجرد محتاج به برهنه کردن و جدا کردنش از مشخصات باشد، چرا؟ برای این که خلاف فرض لازم می‌آید؛ چون اصلاً ما فرضمان درباره موجود مجرد است، و موجود مجرد اصلاً عوارض مشخصه ندارد، پس جدا کردن عوارض مشخصه از آن، تحصیل حاصل است، پس اگر بگویید: معقولیت مجرد بالقوه است و به واسطه جدا کردن عوارض مشخصه، معقول بالفعل می‌شود، و به اصطلاح به واسطه تجرید و تعریه، معقول بالفعل می‌گردد، این خلاف فرض است؛ چون موضوع بحث ما چیزی است که خودش بالفعل مجرد است، بنابراین، خود مجرد بالفعل معقول بالفعل است و معقولیت آن بالقوه نیست. حالا که

ثابت شد موجود مجرد، معقول بالفعل است، به حکم قانون تضایف، معقول بالفعل، عاقل بالفعل می‌خواهد؛ برای این‌که عاقلیت و معقولیت با هم تضایف دارند، و به عنوان قاعده کلی گفته‌اند: «المتضایفان متكافئان قوّة و فعلاً»، مثلاً اگر أبوت بالقوّه باشد بنوّت هم حتماً بالقوّه است، اگر أبوت بالفعل باشد بنوّت هم حتماً بالفعل است، عاقلیت و معقولیت هم این‌طور است، پس وقتی که یک چیزی معقول بالفعل است عاقل بالفعل می‌خواهد، بنابراین، خداوند هم که مجرد است، چون معقول بالفعل است عاقل بالفعل هم هست، یعنی خودش عاقل خودش است.

توضیح متن:

«(و هو تعالی عالم بالذات)، أي بذاته، (إذ منه) سبحانه و تعالی (وجود عالمي الذات)، أي العالمين بذواتهم (أخذ) و معطي الكمال ليس فاقداً له»

خدای تعالی عالم به ذات خودش است؛ زیرا از ناحیه خدا وجود موجوداتی، مثل انسان و ملائکه که به ذات خودشان علم دارند پدید آمده است، حتی حیوانات هم به خودشان علم دارند. «أُخِذَ»، یعنی وجود این‌ها از خدا گرفته شده و پدید آمده است، و معطی و عطاکننده یک کمال، خودش فاقد آن کمال نیست، پس وقتی که مخلوق، علم به ذات خودش دارد، خود خداوند هم به طریق اولی علم به ذات خودش دارد. این برهان اول.

«برهان آخر: (و کلّ ما جرّد عاقل، كما تجرّد العاقل أيضاً حتماً)، أي كلّ مجرد عاقل، كما أنّ كلّ عاقل مجرد»

برهان دیگر و دوّم این‌که: هر آنچه مجرد است عاقل است، چنان‌که مجرد بودن هر عاقلی حتمی است، یعنی هر مجردی عاقل است، چنان‌که هر عاقلی مجرد است. این جا گویا یک نفر اشکال می‌کند که شما مگر در منطق نگفته‌اید که: عکس قضیه

موجبه کلیه قضیه موجبه جزئیه است، پس چرا این جا هر دو قضیه اصل و عکس را به نحو کلی آوردید؛ مرحوم حاجی به چنین اشکالی پاسخ می دهد و می گوید:

«لا من باب انعکاس الموجبة الكلية لنفسها. بل من باب مبرهنية كل من القاعدتين على حدة»

این را از باب عکس شدن قضیه موجبه کلیه به مانند خودش، یعنی به موجبه کلیه نمی گوئیم، بلکه از باب این که هر یک از این دو قاعده - کُلُّ مجردٍ عاقل و کُلُّ عاقلٍ مجرد - به تنهایی و جداگانه برهانی شده است و هر کدام برهان خاص خودش را دارد.

«فقلنا في بيان الأوّل، (إذ عقله) - مبني للمفعول - أي معقوليته (إما له الإمكان أو لا) إمكان له»

پس ما درباره اثبات قاعده اول^(۱)، یعنی «کُلُّ مجرد عاقل» گفتیم: آن قاعده درست بودنش به این جهت است که معقول بودن مجرد یا ممکن است یا اصلاً ممکن نیست و محال است.

می گوید: این «عقله» که مصدر است، در این جا برای معقول بنا شده است، یعنی به معنای اسم مفعول است، پس عقله یعنی معقولیت، یعنی معقول بودن موجود مجرد. مصدر گاهی از اوقات به معنای مفعول می آید، این جا هم عقل به معنای معقولیت است.

«(و هذا الظاهر البطلان) - هذا من باب رفع الصفة فاعلها كالحسن الوجه - و لا ينبغي أن يقرأ بالاضافة، إذ لا يوافق الروي السابق في الإعراب»

و این فرض دوّم که بگویید: ممکن نیست مجرد، معقول واقع شود ظاهر البطلان است.

۱- اما قاعده دوّم، یعنی «کُلُّ عاقل مجرد»، در مباحث نفس مطرح و بیان خواهد شد. (اسدی)

این جا باز عبارت را توضیح می‌دهد می‌گوید: این «الظاهرُ البطلان» را به دو صورت می‌توان خواند، مثل «الحَسَنُ الوجه» که هم می‌شود بگوییم: «الحَسَنُ الوجه» که «الوجه» را فاعل بگیریم، هم می‌شود آن را به نحو اضافه بخوانیم، بگوییم: «الحَسَنُ الوجه» این جا هم در «الظاهرُ البطلان» دو وجه جایز است: یکی «الظاهرُ البطلان» که بطلان فاعل باشد، یکی «الظاهرُ البطلان» که ظاهر اضافه به بطلان شود، هر دو وجه جایز است، ولی مرحوم حاجی می‌گوید: این جا صفت که «الظاهر» باشد فاعل خودش را که «البطلان» باشد، رفع دهد بهتر است، مانند «الحسن الوجه» و سزاوار نیست که به صورت اضافه بخوانید که «الظاهر» را به «البطلان» اضافه کنید؛ چون اضافه با «روی»، یعنی آخر شعر متناسب نیست، چون عبارت قبل «إمّا له الإمكان» بود این هم باید «البطلان» باشد که آخر هر دو مضموم باشد.

«و ظهور بطلانه، لأنّ كلّ موجود يمكن أن يعقل بوجه و لو بالوجه العامّة، مثل أنّه

موجود و واجب أو ممكن أو غير ذلك»

دلیل ظهور بطلان فرض دوّم، که گفت: «الظاهرُ البطلان»، این است که: هر موجودی به یک نحوی ممکن است تعقل بشود و لو به عناوین عامّه، مثل عنوان «موجود» یا «واجب» یا «ممکن» و دیگر عناوین کلی، بنابراین معقولیت مجرد ممکن است، چون مجرد، موجود است و معقولیت هر موجودی هم ممکن است.

حالا که معقولیت مجرد، ممکن است، این جا مطلب دیگری مطرح می‌شود و آن این‌که: امکان معقول بودن مجرد یا به این‌گونه است که مجرد از عوارض مشخصه‌اش تجرید و جدا شود، مثل افراد انسان که اگر بخواهند معقول واقع شوند باید از عوارض مشخصه خود جدا شوند تا معقول بشوند، یا به این‌گونه نیست، بلکه خود مجرد، بدون تجرید از عوارض، معقول است؛ لذا می‌گوید:

«ثمّ الجواز، أي الإمكان الذي هو الشقّ الأوّل (إن) كان (بتغيير) بأن يقشّره العقل و

يعرّيه عن مقارناتها حتّى يصير معقولاً»

سپس جواز معقول بودن مجرد، یعنی امکانی که شقّ اول است که گفتیم: «إمّا له الإمكان»، به این نحو است که مجرد تغییر داده شود، به این که عقل پوست مجرد را بکند و آن را از عوارض و اموری که با آن مقارن و همراه است جدا کند تا این که کلی و معقول شود، مثل زید و عمرو و بکر، که اگر بخواهیم معقول بشوند باید مشخصات آن‌ها را بگیریم و انسان کلی درست کنیم.

«فذا خلف، إذ الموضوع عقلاً مجرداً (أخذاً). فهو بلا مؤونة تعريّة معرّ معرّی

(و دونه)، أي الجواز بدون التغيير إمكان عامّ في ضمن الوجوب»

اگر این چنین باشد تحصیل حاصل است، چرا؟ برای این که موضوع بحث ما موجودی به عنوان عقل مجرد اخذ و فرض شده است، چون می‌گوییم: «كُلُّ مجردٍ عاقل»، موضوع بحث ما خودش مجرد است، پس آن دیگر لازم نیست عریان و تجرید شود، بدون این که یک مُعَرِّی و عریان کنند و تجرید کننده بیاید آن را از عوارض لخت کند خودش مُعَرِّی و عریان شده از عوارض است چون مجرد است، «و دونه»، یعنی و اگر امکان و جواز معقول بودن مجرد بدون تغییر و تجرید از عوارض باشد، این جواز و امکان همان امکان عام در ضمن وجوب است.

پس خود مجرد «جائز المعقولة و ممکن المعقولة» است، این جواز و امکان که این جا می‌گوییم همان امکان به معنای عام است که با وجوب و حتمیت می‌سازد، پس این جا که می‌گوییم: مجرد، ممکن است معقول واقع شود، یعنی حتماً معقول است و اساساً مجرد نمی‌تواند معقول نباشد.

«فهو (بالفعل معقول فهو)، أي ذلك المجرد المعقول بالفعل (عاقله)، أي عاقل نفسه

(بالفعل) لا بالقوة، (إذ ضایفه)، أي ضایف العاقل المعقول»

پس مجرد، بالفعل معقول است، حالا که واجب المعقولة و معقول بالفعل است، واجب العاقلیة و عاقل بالفعل هم می‌باشد، این مجرد معقول بالفعل، عاقل بالفعل

خودش هم هست، نه عاقل بالقوه، چرا؟ چون عاقل اضافه به معقول دارد، یعنی عاقلیت و معقولیت متضایف هستند، پس باید هر دو بالفعل باشند، چرا؟ برای این که: «و المتضایفان متكافئان قوّة و فعلاً»

این یک قاعده کلی است که: متضایفان به حسب قوه و فعل متكافئان، یعنی هم آغوشند، یعنی هر دو باید مثل هم باشند، اگر یکی بالقوه است دیگری هم باید بالقوه باشد، اگر یکی بالفعل باشد دیگری هم باید بالفعل باشد، مثلاً ابوت و بنوت که تضایف دارند، اب بالفعل، ابن بالفعل می خواهد، اب بالقوه، ابن بالقوه می خواهد.

خلاصه: تا این جا گفتیم: چون خداوند مجرد است معقول بالفعل است و عاقل بالفعل هم هست، پس این که گفتیم: خداوند علم به ذات خود دارد، درست شد.

حالا یکی این جا اشکال می کند و می گوید: این که شما گفتید: مجرد معقول بالفعل است قبول کردیم، و این که گفتید: معقول بالفعل عاقل بالفعل می خواهد، این را هم قبول کردیم، اما این که گفتید: عاقل بالفعل هم در این جا خود موجود مجرد است، این را قبول نداریم؛ چون شاید موجود مجرد، معقول برای عاقل دیگری باشد، یعنی موجود مجرد، معقول بالفعل باشد ولی عاقل بالفعل آن، موجود دیگری باشد نه خودش، تا شما بگویید: هر موجود مجردی عاقل ذات خودش هست، این که شما این جا اتحاد عاقل و معقول درست کنید و بگویید: خود آن چیزی که معقول بالفعل است عاقل بالفعل خودش هم هست این از کجا است؟ این اشکال است، و باید این را جواب بدهیم، إن شاء الله در جلسه بعد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس صد و چهل ام ﴾

إن قلت: لم لا يجوز أن يكون معقوليته بالفعل في ضمن معقوليته للغير لا لذاته.

قلت: لو كان معقولاً لغيره و الغير عاقلاً له لكان موجوداً لذلك الغير، كما هو شرط المعقولة للغير عند المشائين، و هذا الدليل لهم فلم يكن مجرداً عن المادة بالمعنى الأعم من الموضوع و قد فرضناه مجرداً، هذا خلف.

إن قلت: هل يمكن التمسك بالتضاييف لإثبات معقولة ذاته لذاته، كما لإثبات فعلية العاقلية بأن يقال إذا كانت المعقولة في مرتبة ذات المجرد بحيث لا وجود له إلا المعقولة كانت العاقلية أيضاً في مرتبة ذاته، لأن المفروض قطع النظر عن جميع الأعيان في المعقولة.

قلت: نعم، قد استدلل صدر المتألهين عليه السلام بتكافؤ المتضاييفين في المشاعر و غيره على اتحاد العاقل و المعقول في العلم بالغير أيضاً، و لكن عندي أنه لا يثبت المطلوب بهذا إذا التكاؤ في المرتبة الذي هو من أحكام التضاييف لا يقتضي أزيد من تحقق أحد المتضاييفين مع الآخر و لو بنحو المقارنة لا مقدماً و لا مؤخراً لا الاتحاد، كيف و العلة مضايفة للمعلول و المحرك للمتحرك و التكاؤ لا يستدعي إلا ثبوت المعية في المرتبة بين طرفي كل منهما لا اتحادهما وجوداً و حيثية، و إلا اجتمع المتقابلان في موضوع واحد من جهة واحدة،

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

چکیده برهان دوّم

بحث دربارهٔ این بود که خداوند به ذات خود علم دارد، قهراً این علم او هم علم حضوری است، یعنی ذات حق، نزد ذات خود حاضر است.

مرحوم حاجی دو برهان بر این مطلب اقامه کردند، برهان دوّم آن این بود که: خداوند مجرد است، و هر مجردی عاقل است، پس خداوند عاقل است.

بعد برای بیان کبرای این قیاس فرمودند: موجود مجرد، ممکن المعقولیه است امکان معقول بودن آن هم به این نیست که یک کسی آن را از عوارض و مشخصات، تجرید و برهنه کند؛ برای این که مجرد خودش مجرد از عوارض است؛ بنابراین، مجرد که یکی از مصادیقش ذات حق تعالی است، معقول بالفعل است، معقول بالفعل هم عاقل بالفعل می‌خواهد؛ برای این که معقولیت و عاقلیت متضایفان هستند، «والمُتَضَايِفَانِ مُتَكَافِئَانِ قُوَّةً وَفِعْلاً» چون معقول بالفعل است، عاقل بالفعل می‌خواهد، عاقل بالفعل آن خودش هست، پس مجرد، عالم و عاقل ذات خویش است، یعنی ذات آن نزد ذات خودش حاضر است و ذات آن هم معقول است و هم عاقل. و از همین طریق نیز به قاعدهٔ «اتّحاد عاقل و معقول»، پی برده‌اند. بالأخره هر موجود مجردی که یکی از آنها هم ذات حق تعالی است، هم معقول خودش است، هم عاقل خودش.

اشکال:

آن وقت این جا یک اشکال سر درمی آورد، و آن این که: فرضاً ما قبول کردیم که موجود مجرد، معقول بالفعل است و عاقل بالفعل هم می خواهد، اما از کجا می گوئید که معقول برای ذات خودش و عاقل هم خودش باشد؟ ممکن است مجرد، معقول باشد ولی معقول برای غیر باشد و غیر خودش آن را تعقل کند و عاقلش باشد؛ بنابراین، خود مجرد، دیگر عاقل خویش نیست، بلکه آن غیر، عاقل آن است. این اشکال.

جواب:

مشائین، علم ذات به ذات، مثل علم نفس به خودش را علم حضوری می دانند، ولی علم به غیر، مثل علم نفس ما به غیر خودش را علم حصولی می دانند. آن وقت اگر موجود مجرد، معقول برای غیر باشد، علم آن غیر به موجود مجرد، علم حصولی خواهد بود، یعنی موجود مجرد، صورتی است که قائم به آن غیر است و عارض بر آن غیر است و آن غیر موضوعش می باشد، چنان که وقتی شما به یک چیزی غیر خودتان علم پیدا کنید و آن را تعقل و ادراک کنید، صورت این چیز برای شما حاصل می شود و این صورت کیف و عرض قائم به نفس و ذهن شما است و نفس شما موضوع این صورت است و این صورت کیف عارض بر آن است؛ چون عرض موضوع می خواهد؛ پس اگر بنا باشد موجود مجرد، از جمله ذات باری تعالی، معقول برای غیر باشد در این صورت، موجود مجرد، قائم به غیر و عارض بر آن غیر بوده و عرض می شود و آن غیر هم موضوعش خواهد بود؛ و این منافات با تجرد دارد؛ برای این که اگر چیزی عرض برای غیر باشد و وجودش برای غیر باشد، این دیگر مجرد نیست، و

این خلاف فرض است، چون بحث ما دربارهٔ موجودی است که مجرد است، بنابراین نمی‌شود که موجود مجرد، عاقلش غیر خودش باشد و معقول غیر خودش باشد. مرحوم حاجی می‌گوید: این برهان دوّم هم برهانی است که مشائین اقامه کرده‌اند و از راه معقولیت ذات، عاقلیت آن را اثبات نموده‌اند، و طبق مبنای این‌ها هم موجود مجرد نمی‌تواند معلوم برای غیر باشد.

پس ذات حق تعالی هم که موجودی مجرد است معقول بالفعل است، آن وقت نمی‌شود برای غیر معقول باشد؛ چون عرض می‌شود، پس برای ذات خودش معقول است، و ذات خود او عاقل ذات خودش است، و علم به ذات خودش دارد.

سؤال:

بعد دوباره یک سؤال دیگری را مطرح می‌کند، توضیح این‌که: (۱)

۱- با توجه به اشکال قبلی، برهان دوّم بر اساس مبنای مشائین تکمیل گردید، اکنون در این جا این سؤال مطرح می‌شود که: آیا می‌توان این برهان را بر مبنای اشراقیین نیز، که قائل به جواز معقول شدن موجود مجرد برای غیر خودش هستند، تکمیل نمود؟ به این بیان که: موجود مجرد، معقول بالفعل است، و بر پایهٔ قاعدهٔ تضایف، معقول بالفعل عاقل بالفعل می‌خواهد، و هر چند طبق نظر اشراقیین ممکن است عاقل بالفعل اش موجود دیگری باشد، ولی در عین حال، طبق قاعدهٔ تضایف نیز حتماً عاقل بالفعل اش هم خودش هم هست؛ برای این‌که موجود مجرد، در مرتبهٔ ذات خودش معقول است، یعنی عین معقولیت است و ذاتش معقولیت است، نه این‌که شیء ثبت له المعقولیه باشد و چیزی باشد که در مرتبهٔ متأخر از ذاتش معقولیت برایش ثابت باشد؛ زیرا اگر موجود مجرد، شیء ثبت له المعقولیه و چیزی باشد که معقولیت در مرتبهٔ متأخر از ذات برایش ثابت باشد، در این صورت، مجرد بالذات نخواهد بود، یعنی به خودی خود مجرد نیست، بلکه به واسطهٔ شیء دیگری معقول می‌گردد، و معقولیت عارضش می‌شود، پس خودش بالفعل مجرد نیست؛ و این خلاف فرض است؛ بنابراین، مجرد همان‌طور که در مرتبهٔ ذاتش معقول است و به اصطلاح، عین معقولیت و معقول بالذات و بالفعل است، خودش نیز در مرتبهٔ ذاتش عاقل خودش می‌باشد، وگرنه باید به سبب آن امر دیگری که بنا بر فرض عاقلش می‌باشد معقول بالفعل شود و خودش به خودی خود معقول بالفعل نباشد، و این خلاف فرض است. مرحوم حاجی در

ما از راه قاعده تضایف گفتیم: عاقلیت و معقولیت متضایفان هستند، و معقول بالفعل عاقل بالفعل می‌خواهد. به این مقدار را با تضایف اثبات کردیم، اما این‌که معقول بالفعل عاقل بالفعل اش خودش است را از این طریق اثبات کردیم که: اگر معقول بالفعل معقول برای غیر باشد و معقول بالفعل عاقل بالفعل اش خودش نباشد، این با تجرّد منافات دارد، پس ذات مجرد هم معقول بالفعل است، هم عاقل بالفعل است برای خودش. پس اتحاد عاقل بالفعل و معقول بالفعل را از این راه ثابت کردیم نه از راه تضایف؛ از راه تضایف فقط اثبات کردیم که معقول بالفعل عاقل بالفعل می‌خواهد.

حال سؤال این است که آیا می‌شود از راه تضایف نیز اثبات کنیم که معقول بالفعل عاقل بالفعل اش هم خودش هست یا نه؟

جواب:

مرحوم حاجی می‌گوید: مرحوم صدر المتألهین در دو کتاب «مشاعر» و «اسفار» خودش تضایف بین عاقلیت و معقولیت را دلیل بر اتحاد عاقل و معقول قرار داده است، بنابراین هر معقول بالفعلی، عاقل بالفعل می‌خواهد و عاقل بالفعل آن هم خود اوست، مثلاً الآن گنبد حضرت حرم معصومه را تصور می‌کنید و صورت آن در ذهن شما می‌آید، این‌جا صورت گنبد حرم حضرت معصومه که معقول شما است،

پاسخ به این سؤال می‌فرماید: آری، طبق نظر صدر المتألهین علیه السلام که یکی از براهین اتحاد عاقل و معقول را برهان تضایف دانسته است، تکمیل برهان مورد بحث خودمان نیز بر مبنای اشرافیین امکان پذیر است، ولی طبق نظر خودم که برهان تضایف را برای اثبات اتحاد عاقل و معقول، تام و درست نمی‌دانم، این تکمیل ممکن نیست. البته مرحوم حاجی پس از آن، سخن صدر المتألهین علیه السلام را پذیرفته و در همین‌جا در پایان نقد خود بر او با تعبیر «فتأمل» بر آن صحّه گذاشته و در تعلیقه‌اش «إلا أن يراد بإضافة المعقولة...» آن را تبیین نموده است. (اسدی)

درحقیقت عین ذات شما است. در باب وجود ذهنی، مرحوم حاجی نظیری هم بیان کرد گفت: ما وقتی که می‌گوییم: زید موجود در خارج است، به نظر می‌آید که خارج یک چیزی جدا است و زید در آن قرار گرفته است، ولی این طور نیست، زید موجود در خارج است، یعنی خود زید یک مرتبه‌ای از خارج است، خارج چیزی جز زید و عمرو و بکر و دیگر موجودات خارجی نیست، این طور نیست که خارج یک چیزی باشد و آن موجودات خارجی هم چیز دیگری باشند که در آن قرار گرفته‌اند؛ موجود در ذهن هم همین طور است، وقتی که می‌گوییم: صورت گنبد حرم حضرت معصومه در ذهن من است، نه این که ذهن من یک چیزی است و صورت گنبد حرم حضرت معصومه چیز دیگری که در آن قرار گرفته است، نه، بلکه یک مرتبه‌ای از ذهن من صورت گنبد حرم حضرت معصومه است، منتها در معقولات، صورت معقوله با مرتبه نفس که عاقل است متحد است، و در تخیلات، صورت متخیله با مرتبه نفس که متخیل است اتحاد دارد. این خلاصه فرمایش صدر المتألهین است که: طبق قاعده تضایف، معقول بالفعل عاقل بالفعل می‌خواهد و طبق همین قاعده نیز عاقل بالفعل اش هم خودش است.

نقد سخن صدر المتألهین

مرحوم حاجی می‌گوید: این چه حرفی است می‌زنید؟ این حرف، حرف درستی نیست؛ برای این که صرف تضایف اقتضا نمی‌کند که دو امر متضایف یکی باشند؛ اصلاً در برخی از موارد تضایف، محال است که دو امر متضایف با هم متحد باشند، مثل ابوت و بنوت، با هم تضایف دارند، با این که اب نمی‌تواند عین ابن باشد، یا مثل علیت و معلولیت که تضایف دارند ولی علت و معلول محال است یکی باشند، یا مثل محرکیت و متحرکیت که متضایفند ولی محال است محرک و متحرک، یکی باشند،

همچنین در موارد دیگری که بین دو امر متضایف تقابل وجود دارد. پس در تضایف نخواهید و معتبر نیست که دو امر متضایف متحد باشند؛ چون خیلی از جاها متعدّد هستند، مانند اب و ابن، محرک با متحرک، علت و معلول، بلکه تضایف فقط اقتضا می‌کند که دو امر متضایف با هم معیت داشته و هم آغوش باشند و نسبت به هم تقدم و تأخر نداشته باشند، همین اندازه که علت بالفعل معلول بالفعل می‌خواهد، معقول بالفعل عاقل بالفعل می‌خواهد، اما این که علت و معلول یکی است یا عاقل و معقول یکی است، این را دیگر اقتضا ندارد؛ تضایف نه مقتضی دوگانگی است، نه مقتضی یگانگی، هر چند دو امر متضایف مفهوماً دو مفهوم هستند، علیت و معلولیت دو مفهوم است، عاقل و معقول دو مفهوم است اما ممکن است به حسب خارج، تضایفان به یک وجود موجود باشند، و ممکن است تضایفان متعدّد باشند؛ بنابراین، صرف تضایف اقتضا نمی‌کند که عاقل و معقول یکی باشند، و این که مرحوم صدرالمتألهین در «اسفار» و «مشاعر» این را تعقیب کرده و از این راه خواسته است اتحاد عاقل و معقول را اثبات کند، درست نیست. این خلاصه فرمایش مرحوم حاجی است در نقد سخن صدرالمتألهین. البته خود حاجی بعد آن سخن را پذیرفته است.

توضیح متن:

«إن قلت: لم لا يجوز أن يكون معقوليته بالفعل في ضمن معقوليته للغير لا لذاته؟ قلت: لو كان معقولاً لغيره و الغير عاقلاً له لكان موجوداً لذلك الغير»

اگر بگویید: موجود مجرد که معقول بودنش بالفعل است، چه اشکالی دارد که معقول بودنش در ضمن معقول بودنش برای غیر خودش باشد، نه برای ذات خودش، پس نمی‌توانید بگویید: موجود مجرد، از جمله ذات حق تعالی که معقول بالفعل است، حتماً عاقل بالفعل اش هم خودش است.

در جواب می‌گوییم: اگر بنا باشد موجود مجرد، معقول برای غیر خودش باشد و غیر او عاقل او باشد، در این صورت، موجود مجرد، موجود برای غیر می‌شود، و وجودش قائم به غیر و عرض می‌شود.

«کما هو شرط المعقولة للغير عند المشائين، و هذا الدليل لهم فلم يكن مجرداً عن المادة بالمعنى الأعم من الموضوع و قد فرضناه مجرداً، هذا خلف»

چنان‌که نزد مشائین موجود برای غیر بودن شرط معقول بودن برای غیر است، و این دلیل دوم هم که این‌جا اقامه کردیم مال مشائین است؛ چون مشائین علم به غیر را علم حضوری نمی‌دانند، بلکه علم حصولی و ارتسامی می‌دانند و در علم حصولی و ارتسامی معلوم، قائم به عالم و عارض بر آن است؛ پس موجود مجرد، اگر معلوم و معقول برای غیر باشد لازم می‌آید که موجودی مرتسم در غیر و قائم به غیر باشد و دیگر مجرد از ماده نباشد، چون موضوع پیدا کرده است، موضوعش همان امر دیگر است که معقول آن شده است، مانند هر عرض دیگر که موضوع دارد، و این با مجرد بودن سازگار نیست و خلاف فرض می‌شود.

ماده دو اصطلاح دارد: یکی ماده در مقابل صورت، که به آن ماده به معنای اخص می‌گویند، یکی هم ماده به معنای وسیع‌تر که شامل ماده به معنای اخص، و موضوع برای عرض، و بدن برای نفس هم می‌شود، و به آن ماده به معنای اعم می‌گویند. این‌جا که می‌گوید: ماده به معنای اعم از موضوع هر سه قسم را شامل می‌شود، و ماده داشتن به طور کلی و عام، با تجرّد منافات دارد. در مورد بحث هم ما فرضمان موجودی است که مجرد از ماده است و این‌که موجود مجرد، معقول برای غیر و قائم به غیر باشد و غیر، موضوع و ماده به معنای اعم برای آن باشد، و طبعاً موجود مجرد، مادی باشد، این خلاف فرض است.

«إن قلت: هل يمكن التمسك بالتضایف لإثبات معقولة ذاته لذاته، كما لإثبات فعلية

العاقلیة؟»

اگر بگویید: آیا ممکن است به قاعده تضایف، تمسک کنیم برای اثبات معقول بودن ذات موجود مجرد برای خودش، همین طور که برای اثبات فعلیت عاقلیت به این قاعده تمسک شده است؟ به این که بگوییم: چون ذات موجود مجرد، معقول بالفعل است، خود آن ذات هم عاقل بالفعل است، که درحقیقت اتحاد عاقل و معقول را از راه تضایف ثابت کنیم.

ما از طریق تضایف گفتیم: موجود مجرد، معقول بالفعل است، و معقول بالفعل عاقل بالفعل می خواهد، اما از طریق تضایف نگفتیم: عاقل بالفعل عین خود معقول بالفعل است، آن را از راه دیگر ثابت کردیم، که اگر موجود مجرد، معقول برای غیر باشد خلاف فرض لازم می آید.

«بأن يقال: إذا كانت المعقولة في مرتبة ذات المجرد بحيث لا وجود له إلا المعقولة كانت العاقلية أيضاً في مرتبة ذاته، لأن المفروض قطع النظر عن جميع الأغيار في المعقولة»

این بیان کلام ملاصدرا است که اتحاد معقول بالفعل با عاقل بالفعل را از طریق تضایف ثابت کرده است. به این صورت که گفته شود: وقتی که معقول بودن در مرتبه ذات مجرد است، یعنی ذات مجرد عین معقولیت است که اصلاً وجودی غیر از معقولیت ندارد، در این صورت، عاقلیت هم در مرتبه ذات آن مجرد است؛ چون فرض این است که معقولیت مجرد با قطع نظر از غیر است، یعنی مجرد به خودی خود عاری از عوارض مادی است، نه این که به واسطه امر دیگری مجرد و تجرید از عوارض و غواشی مادی گردد.

«قلت: نعم، قد استدللّ صدر المتألهين عليه السلام بتكافؤ المتضايفين في المشاعر و غيره على اتحاد العاقل و المعقول في العلم بالغير أيضاً، و لكن عندي أنّه لا يثبت المطلوب بهذا»

ما می‌گوییم: بله، صدرالمتألهین رحمته در کتاب «مشاعر» و غیر آن، مانند «اسفار» به سبب تکافؤ دو امر متضایف استدلال کرده است بر این که عاقل و معقول متحدند، حتی در مواردی که علم، علم به غیر است نه علم به ذات، بنابراین، اگر صورت ذهنی شما صورت یک گاوی باشد، شما با آن صورت به حسب وجود متحد هستید؛ برای این که آن صورت یک مرتبه از نفس شما است؛ پس صدرالمتألهین از راه تضایف، اتحاد عاقل و معقول را ثابت کرده است، ولی به عقیده ما صرف تضایف اقتضا نمی‌کند که عاقل و معقول یکی باشند، و تضایف، اتحاد را ثابت نمی‌کند.

«إذ التكافؤ في المرتبة الذي هو من أحكام التضایف لا يقتضي أزيد من تحقق أحد المتضایفین مع الآخر و لو بنحو المقارنة لا مقدماً و لا مؤخراً لا الاتحاد»

زیرا تکافؤ در مرتبه که یکی از احکام تضایف است، چنان که می‌گویند: «المتضایفان متكافئان قُوَّة و فعلاً» بیش از این را طلب و اقتضا نمی‌کند که هر یک از دو امر متضایف همراه با دیگری محقق است، یعنی مثلاً اگر معقول بالفعل هست، عاقل بالفعل هم هست، هر چند همراهی آن دو به این گونه باشد که با هم مقارن باشند، پس تکافؤ بین دو امر متضایف، فقط اقتضا می‌کند هر یک از آن دو با دیگری همراه است، نه مقدم بر آن است و نه مؤخر از آن، اما این که هر دو با هم متحد باشند، این را دیگر اقتضا نمی‌کند.

«كيف و العلة مضایفة للمعلول و المحرك للمتحرک و التكافؤ لا يستدعي إلا ثبوت المعية في المرتبة بين طرفي كل منهما لا اتحادهما وجوداً و حیثية»

چطور تضایف، اتحاد دو امر متضایف را اقتضا می‌کند؟ در حالی که علت و معلول هم با یکدیگر تضایف دارند، محرک و متحرک هم همین طور، ولی متحد نیستند، و تکافؤ بین دو امر متضایف اقتضایی ندارد جز ثبوت معیت و همراهی بین دو طرف متضایف را در جایگاه و مرتبه‌ای که دارند، یعنی اگر یکی در ذهن است، دیگری هم

در ذهن است، اگر در خارج است، دیگری هم در خارج است، اگر یکی بالقوه است، دیگری هم بالقوه است، و اگر بالفعل، بالفعل، و همین‌طور در احکام دیگر، ولی تکافؤ، دیگر اقتضا نمی‌کند این دو از نظر وجود یکی باشند، یا از نظر جهت و حیثیت یکی باشند، که مثلاً اگر یکی علت دیگری است از همان جهت که علت است معلول دیگری هم باشد، یا اگر یکی عاقل دیگری است از همان جهت معقول آن هم باشد.

«و إلا اجتماع المتقابلان في موضوع واحد من جهة واحدة»

وگرنه لازم می‌آید که دو امر متقابل، مثل علت و معلول، یا ابوت و بنوت، یا متحرک و محرک، در موضوع واحد و از جهت واحد جمع شوند، در حالی که این محال است. پس نفس تضایف نه اقتضای اتحاد و یگانگی دارد، نه اقتضای کثرت و دوگانگی.

بنابراین، مرحوم صدرالمتألهین که خواسته است بگوید: نفس تضایف اقتضا می‌کند که معقول بالفعل همان عاقل بالفعل باشد، این درست نیست و تضایف این را اقتضا نمی‌کند و برای اثبات اتحاد دو امر متضایف دلیلی دیگر لازم است، تضایف بیش از معیت و همراهی را نمی‌رساند.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس صد و چهل و یکم ﴾

فما ذكر أنّ المفروض قطع النظر عن جميع الأغيار في المعقولة ممنوع إن سلك مسلك التضاييف، لأنّ مفهوم المعقول بالنظر إلى مفهوم العاقل معقول، كيف و المضاف أمر معقول بالقياس إلى الغير، و الغرض أنّ المفهومين المتضاييفين، كما أنّهما بمجرد تغاير مفهومهما لا يقتضيان تكثّر الوجود و الحيثية، كذلك لا يقتضي تكافؤهما الاتّحاد و لا التكتّر و إن لا يابى الاتّحاد بدليل من خارج، فتأمل.

(ما)، أي شيء (غير معقولة حصولاً) - مفعول - (لم يلف) و إن كان مبنياً للمفعول، فحصولاً تميز. و المراد أنّ ما كان وجوده في نفسه عين معقوليته و لم يوجد له وجود غيرها فهو (عقل) حال كونه (عاقلاً و معقولاً) أيضاً.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

ادامه نقد سخن صدر المتألهین رحمته الله

بحث این بود که خداوند به ذات خود علم دارد. دلیل دوّم آن هم این بود که هر موجود مجردی از جمله ذات باری تعالی، معقول بالفعل است، و معقول بالفعل هم عاقل بالفعل می خواهد و عاقل بالفعل اش هم خود او است. آن وقت این اشکال پیش آمد که: چرا موجود مجرد که معقول بالفعل است، عاقل بالفعل اش موجود دیگری نباشد؟ مرحوم حاجی در پاسخ گفت: ما اکنون روی دلیل مشایین داریم صحبت می کنیم، و مشایین در علم به غیر، علم را حضوری نمی دانند، آن وقت اگر مجرد بخواید معقول برای غیر باشد، این به معنای این است که موجود مجرد، علم حصولی و ارتسامی برای غیر باشد، و در نتیجه، عرض برای غیر شود، و این با مجرد منافات دارد. پس مرحوم حاجی از راه تضایف، فقط ثابت کرد که مجرد که معقول بالفعل است عاقل بالفعل می خواهد، اما اتحاد این عاقل و معقول را از راه دیگری اثبات نمود، ولی صدر المتألهین خواست از راه همین تضایف، اتحاد عاقل و معقول را هم ثابت کند.

اما مرحوم حاجی به ایشان اشکال کرد، گفت: صرف تضایف، اقتضا نمی کند که عاقل و معقول یکی باشند؛ برای این که ممکن است تضایف در دو موجود باشد، و ممکن است در یکی. تا این جا را خواندیم.

حالا می گوید: این که شما می گوئید: وقتی معقولیت در مرتبه ذات مجرد است پس

عاقلیت هم در مرتبه ذات آن است، و دلیل می‌آورید و می‌گویید: چون فرض این است که ما از هر چیزی غیر از موجود مجرد، صرف نظر و قطع نظر کرده‌ایم. این دلیلی که آورده‌اید درست نیست؛ برای این که شما خودتان می‌گویید: عاقل و معقول متضایف هستند؛ بنابراین، هر معقولی یک عاقل می‌خواهد، و مقتضای تضایف و اضافه طرفینی، تغایر دو طرف اضافه است و حداقل تغایر مفهومی است، پس باید مفهوماً معقول و عاقل، متغایر و جدا باشند، پس این که گفتید: موجود مجرد، با قطع نظر از چیز دیگر معقول است، این خلاف مقتضای تضایف است؛ چون تضایف یعنی یک چیزی نسبت به چیز دیگر ملاحظه شود، بنابراین، در تضایف حداقل باید مفهوماً دو چیز در کار باشد، هرچند این دو چیز وجوداً یکی باشند.

توضیح متن:

«فما ذکر أنّ المفروض قطع النظر عن جميع الأغيار في المعقولة ممنوع إن سلك مسلك

التضایف»

پس آنچه در «ان قلت» دوم ذکر شد، و در سخنان صدرالمتألهین هم آمده است که «فرض این است که درباره معقول بودن موجود مجرد، ما قطع نظر از جمیع اغیار آن موجود مجرد کرده‌ایم»، این سخن در صورتی که راه تضایف طی شود و از آن طریق کسی بخواهد اتحاد عاقل و معقول را اثبات کند، سخنی نادرست و ممنوع است، چرا؟

«لأنّ مفهوم المعقول بالنظر إلى مفهوم العاقل معقول»

برای این که مفهوم «معقول» نسبت به مفهوم «عاقل» معقول است، یعنی مفهوم «معقول» بدون در نظر گرفتن مفهوم «عاقل» معقول نمی‌شود؛ چون عاقل و معقول متضایف هستند، پس نمی‌توان یکی را قطع نظر از دیگری در نظر گرفته و تصور کرد.

«کیف و المضاف أمر معقول بالقياس إلى الغير»

چگونه این چنین نباشد؟ در حالی که مضاف، مثل اب، چیزی است که با در نظر گرفتن چیز دیگری، مثل ابن، تعقل و تصور می‌شود. یعنی تضایف، نسبت مکرره بین دو چیز است به گونه‌ای که تصوّر یک کدام مقتضی تصوّر دیگری است. اصلاً معنای اضافه این است که یک چیزی معقول نسبت به دیگری باشد؛ مثل معقول نسبت به عاقل یا عاقل نسبت به معقول.

«و الغرض أنّ المفهومين المتضایفین، كما أنّهما بمجرّد تغایر مفهومهما لا یقتضیان تکثّر الوجود و الحیثیة، كذلك لا یقتضی تکافؤهما الاتّحاد و لا التکثّر و إنّ لا یأبی الاتّحاد بدلیل من خارج، فتأمّل»

و غرض این است که: دو مفهومی که متضایف هستند، همان طور که این دو مفهوم به صرف تغایر مفهومی اقتضای تکثر در وجود و حیثیت را ندارند، همین طور تکافؤ آن دو مفهوم، اقتضای اتحاد و تکثر را ندارند و گرچه ابایی از اتحاد ندارد ولی این اتحاد را باید از دلیل دیگری خارج از تضایف، اثبات کرد؛ یعنی تضایف نه اقتضای اتحاد می‌کند نه اقتضای تعدّد، ممکن است که متضایفان وجوداً واحد باشند، مثل عاقل و معقول، ممکن است که متعدّد باشند، مثل علت و معلول؛ باید برای اتحاد دو امر متضایف دلیل خارجی بیاوریم، مثل این که ما ثابت کردیم و گفتیم: اگر معقول بخواهد معقول برای غیر باشد لازم می‌آید که وجودش لغیره و عرض باشد.

«(ما) أي شيء (غير معقولة حصولاً) - مفعول - (لم یلف) و إنّ کان مبنیاً للمفعول فحصولاً تمیز»^(۱)

۱- درحقیقت از این جا که مرحوم حاجی می‌فرماید: «ما غیر معقولة حصولاً...» تا آخر این غرر، پذیرش فرمایش صدر المتألهین؛ یعنی اثبات اتحاد عاقل و معقول از طریق تضایف است، و به گونه‌ای بیان وجه «فتأمل» در سخن خود حاجی است. بعید نیست این بخش را نظماً و شرحاً بعد از نقد سخن صدر المتألهین، به کتاب افزوده باشد. برای روشن شدن مقصود حاجی از این بخش، به تعلیقه پیشین و همچنین به تعلیقه خود حاجی که فرموده است: «إلا أن یراد بإضافة المعقولة...»، مراجعه شود. (اسدی)

چیزی که غیر از معقول بودن وجودی نیافته است، یعنی وجودش عین معقولیت است نه شیء ثبت له المعقولیه، این چیز عقل است، در حالی که این چیز عاقل و معقول هم هست. «یلف» از «إلفاء» به معنای یافتن است. می‌گوید: «لم یلف» را می‌شود به صیغه معلوم یا مجهول خواند، اگر معلوم خواندید «حصولاً» مفعول آن است، اگر مجهول خواندید «حصولاً» تمیز است، یعنی و اگر چیزی که غیر از معقولیت، از جهت حصول، «لم یُلف» یافت نشده است، و اگر معلوم باشد، یعنی «لم یلف حصولاً» حصولی را غیر از معقولیت نیافته است.

«و المراد أن ما كان وجوده في نفسه عين معقوليته و لم يوجد له وجود غيرها فهو (عقل) حال كونه (عاقلاً و معقولاً) أيضاً»

و مقصود این است که: چیزی که وجود فی نفسه آن عین معقول بودنش باشد و غیر از معقولیت وجودی نداشته باشد، یعنی معقولیت عین ذات آن باشد، این چنین وجودی در عین این که عاقل و معقول است عقل هم هست؛ برای این که معنای عقل همان علم است، عقل یک چیز جدایی نیست، عقل و علم یعنی حضور، یعنی این که چیزی خودش واضح و حاضر و ظاهر باشد، حضور و ظهور چیزی زائد بر ذات آن چیز نیست، پس موجود مجرد از جمله خداوند، هم علم است، هم عالم به ذات خود است، هم ذات خود او معلوم خودش است.

غررٌ في علمه بغيره

و عالم بغيره إذا استند إليه و هو ذاته لقد شهد
بالسبب العلم بما هو السبب علم بما مسبب به و جب

(عالم بغيره إذا استند غيره (إليه) تعالى، (و هو) تعالى (ذاته) مفعول لقولنا (لقد شهد) و (بالسبب) متعلق بقولنا: (العلم بما هو السبب علم بما هو مسبب به)، أي بالسبب (و جب). حاصله أن الأشياء في ذاتها مستندة إليه تعالى و هو تعالى علم، و شهد ذاته التي هي عين عليّة الأشياء لما مرّ أنّه عالم بذاته و العلم بالعلّة بما هي علّة يقتضي العلم بالمعلول، فهو تعالى ينال الكلّ من ذاته. ثمّ التقييد بقولنا: «بما هو السبب» إشارة إلى أن المراد من العلم بالسبب العلم بالجهة المقتضية للمسبّب، سواء كانت عين ذاته أو زائدة، و هي الأمر المقدّم على السببية الإضافية و على المسبّب و لا شك أنّها عين حيثية ترتّب المسبّب على السبب، إذ التخلف عن السبب التامّ محال، كما أشرنا إليه بقولنا: «به و جب» فكلّما حصلت في ذهن أو خارج حصل ذلك المسبّب فيه، إذ اللازم ممتنع الانفكاك عن الملزوم و حكم المنجم بما سيقع، أو الطبيب الحاذق حيث يقول: «الشيء الفلاني ينذر بكذا» من هذا الباب. و في عدم تخلّل لفظ الاقتضاء أو الاستلزام في المتن، إشارة إلى أن المعلول شأن من شؤون العلّة الحقيقية و لا سيّما الفاعل المصطلح للإلهي فالعلم بها هو العلم به.

علم حق تعالی به غیر خودش

تا این جا علم حق تعالی به ذات خودش را ثابت کردیم اکنون می خواهیم ثابت کنیم که خداوند به دیگر اشیا هم علم دارد، آن وقت علم به اشیا دو نوع است: علم ذاتی و علم فعلی.

اما علم ذاتی: خداوند چون به ذات خود علم دارد، و ذات او معطی و علت همه موجودات است، و معطی و علت شیء، فاقد شیء نیست، پس ذات او تمام موجودات و کمالات موجودات خارجی را واجد و دارا است، هر چند حدود آنها را ندارد، پس خداوند به ذات خودش که در بر دارنده همه وجودها و کمالات وجودی همه اشیاست علم ذاتی دارد و این علم، علم به همه موجودات و اشیاست؛ این علم ذاتی حق تعالی به اشیاست، یعنی علم اوست به اشیا، علمی که در مرتبه ذات خودش می باشد.

علاوه بر این حق تعالی به موجودات خارجی علم فعلی هم دارد، یعنی موجوداتی که در خارج هستند عین علم حق تعالی هستند، عین حضور نزد او هستند، مثل این که معلومات و صور جزئی اشیا که در ذهن شما است و شما آنها را در نفس خود ایجاد کرده اید، هم معلول نفس شما هستند، و هم معلوم برای نفس شما هستند؛ نظام آفرینش هم نسبت به حق تعالی مثل نظام ذهن ما است، چنان که از شیخ اشراق منقول است که: «صفحات الأعیان عند الله كصفحات الأذهان عندنا»^(۱).

دلیل بر علم فعلی حق تعالی در مباحث آینده مطرح می شود؛ فعلاً این جا

۱- شرح المنظومة (قسم المنطق)، ج ۱، ص ۳۷۳.

می‌خواهیم به طور اجمال، علم حق تعالی به غیرش در مرتبه ذات او را ثابت کنیم، که خلاصه: چنان‌که اشاره شد، حق تعالی به ذات خود علم دارد، این را ثابت کردیم، ذات او نیز علت و سبب موجودات نظام آفرینش است، این را هم قبلاً ثابت کردیم، علم به سبب بما هو سبب نیز علم به مسبب است، بنابراین خداوند که علم به ذات خودش دارد همان علم به ذات خودش علم به همه مسببات است. این‌که گفته شده: «علم بما هو سبب علم به مسبب است»، یعنی علم به سبب از حیثیت سببیت علم به مسبب است؛ برای این است که یک چیزی ممکن است جهات مختلف داشته باشد، مثلاً خورشید جهات مختلف دارد اما برای این‌که خورشید جنبه نورانیت دارد، آن جنبه نورانیت آن سبب شده است که نور از آن افاضه شود و از این جهت علت نور است، پس علم به سبب از آن جهت که سببیت دارد علم به مسبب است، پس خداوند هم از طریق علم به خودش علم به همه موجودات خارجی دارد، برای این‌که این‌ها منتهی به ذات او و معلول او هستند.

در علم حق تعالی به موجودات خیلی اختلاف است، در فصل بعد به طور تفصیل اقوال در این باره نقل می‌گردد.

توضیح متن:

«(عالم بغیره إذا استند) غیره (إلیه) تعالی (و هو) تعالی (ذاته) مفعول لقولنا (لقد شهد)»
خداوند به غیر خودش عالم است وقتی که غیرش مستند به او و معلول او است،
و او ذات خود را مشاهده می‌کند. مشاهده ذات مشاهده همه موجودات است، چرا؟
برای این‌که علم به سبب بما هو سبب علم به مسبب است.

این «ذاته» مفعول «لقد شهد» است.

«و (بالسبب) متعلق بقولنا: (العلم بما هو السبب علم بما هو مسبب به)، أي بالسبب

(وجب)»

و این «بالسبب» متعلق به «العلم» است، یعنی علم به سبب بما هو سبب، علم به مسبب است، آن مسبب که به واسطه سبب، واجب شده است، یعنی معلول به واسطه علت واجب شده است، چون «الشیء ما لم یجب لم یوجد». همه موجودات به واسطه حق تعالی واجب الوجود بالغیر شده و محقق شده‌اند، این است که می‌گوید: «بالسبب وَجَب» به واسطه سبب واجب شده است.

«حاصله: أنَّ الأشياء في ذاتها مستندة إليه تعالى و هو تعالى علم و شهد ذاته التي هي عين عليّة الأشياء لما مرّ أنّه عالم بذاته و العلم بالعلّة بما هي علّة يقتضي العلم بالمعلول فهو تعالى ينال الكلّ من ذاته»

حاصل مطلب این‌که: ذات اشیا و تار و پود آن‌ها مستند و وابسته به حق تعالی است و به همان دلایلی که در غرر پیشین گذشت خدا علم و شهود (علم حضوری) به ذات خود دارد، ذاتی که عین علیت برای اشیاست و علیت او زائد بر ذاتش نیست و علم به علت از آن جهت که علت است مقتضی و مستلزم علم به معلول است؛ پس خداوند همه موجودات را از طریق ذات خود می‌یابد و همه چیز در نزد او حاضر بوده و او به آن‌ها دانا است.

«ثمّ التقييد بقولنا: «بما هو السبب» إشارة إلى أنّ المراد من العلم بالسبب العلم بالجهة المقتضية للمسبب، سواء كانت عين ذاته أو زائدة»

این‌که سبب را مقید کردیم به «بما هو سبب» این اشاره است به این‌که مراد از علم به سبب، علم به آن جهتی است که در علت وجود دارد و مقتضی شده که معلول موجود بشود، فرقی نمی‌کند که این جهت مقتضی، عین ذات سبب باشد یا زائد بر ذات آن باشد.

البته در حق تعالی جهت مقتضی و سببیت عین ذات حق تعالی است، چون در خدا تکثر نیست.

«و هي الأمر المقدم على السببية الإضافية و على المسبب»

و آن جهتی که مقتضی وجود معلول می باشد امری است که ذاتاً مقدم بر «سببیت» است که یک امر اضافی انتزاعی ذهنی است و همین طور بر مسبب هم مقدم است. بعد می گوید: درحقیقت، حیثیت و جهت ترتب مسبب بر سبب همان جهت مقتضی است، یعنی این علت به نوعی است که این معلول از آن حاصل می شود، از این رو می گوید:

«و لا شك أنّها عين حثیة ترتب المسبب علی السبب»

و شکی نیست که این جهت مقتضی، عین حیثیت ترتب مسبب بر سبب است، یعنی اگر سؤال شود که: چطور شده است که این مسبب از این سبب حادث شده است؟ می گوید: برای این که این خصوصیت را داشته است.

«إذ التخلّف عن السبب التامّ محال، كما أشرنا إليه بقولنا: به وجب»

چون تخلّف از سبب تام، محال است و ما به این مطلب اشاره کردیم آن جا که گفتیم «به وجب»، یعنی به واسطه سبب، مسبب واجب و حتمی شده است. پس وقتی که سبب، محقق شد مسبب هم محقق و مترتب می شود، از باب این که انفکاک معلول از علت محال است.

«فكلّمّا حصلت في ذهن أو خارج حصل ذلك المسبب فيه، إذ اللازم ممتنع الانفكاك عن

الملزوم»

پس هر گاه این جهت مقتضی در ذهن یا در خارج، موجود شد، آن مسبب هم در همان موطن ذهن یا خارج موجود می شود، اگر آن جهت در ذهن باشد مسبب هم در ذهن است، اگر آن در خارج باشد مسبب هم در خارج است، چرا؟ چون انفکاک لازم از ملزوم محال است.

«و حکم المنجم بما سيقع أو الطيب الحاذق حيث يقول: الشيء الفلاني ينذر بكذا من

هذا الباب»

و حکم منجم که بر اساس محاسبات نجومی می گوید: باران می آید، یا مثلاً

می‌گوید: فردا کسوف یا خسوف می‌شود، برای این است که او سبب را یافته است، و همین طور طیب حاذق که می‌گوید: این حالتی که در مزاج تو یافتیم بیم سرطان مثلاً یا بیماری دیگری را می‌دهد، این‌ها از این باب است که علم به سبب، علم به مسبب است.

«و في عدم تخلّل لفظ الاقتضاء أو الاستلزام في المتن إشارة إلى أنّ المعلول شأن من شؤون العلة الحقيقية و لا سيّما الفاعل المصطلح للإلهي فالعلم بها هو العلم به»

و این‌که در متن، لفظ «اقتضاء» و «استلزام» وارد نشده و نگفتیم: «علم به سبب مقتضی یا مستلزم علم به مسبب است» اشاره به این است که معلول شأنی از شؤون علت حقیقی است و چیز جدایی از آن نیست، مخصوصاً علت و فاعل به اصطلاح حکیم الهی که به معنای فاعل الوجود و معطی الوجود است و در صدر آن خداوند تبارک و تعالی است که اصلاً نظام آفرینش عین پرتو و جلوه او است، علم به این علت حقیقی عین علم به معلول آن است که چیز جدایی از آن نیست.

این‌که می‌گوید: «لا سيّما الفاعل المصطلح للإلهي»، برای این است که ما یک فاعل الهی داریم، یک فاعل طبیعی، فاعل طبیعی، فاعل حرکت، یعنی محرک است، مثل بنا که آجرها و گچ‌ها را این طرف و آن طرف می‌کند، فاعل الهی آن است که شیء را از کتم عدم به عرصه وجود می‌آورد.

بالآخره مرحوم حاجی این‌جا می‌خواست بگوید: چون خداوند از ازل علم به ذات خودش دارد همان علم به ذات، علم به معلولات هم هست، با این‌که معلول، ممکن است بعد موجود شود اما از ازل در علم ذاتی خداوند بوده است که این معلول در فلان وقت موجود می‌شود.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

فهرست منابع

- ۱- از آغاز تا انجام «گفتگوی دو دانشجو»؛ حسینعلی منتظری، (۱۳۰۱-۱۳۸۸)، چاپ اول، تهران، نشر سراپی، ۱۳۸۲ ش.
- ۲- الاشارات و التنبيهات؛ شیخ الرئيس ابو علی حسین بن عبدالله بن سینا (۳۷۰-۴۲۷)، تحقیق مجتبی زارعی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
- ۳- بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الاطهار؛ علامه محمد باقر بن محمد تقی مجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۰)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
- ۴- البرهان فی تفسیر القرآن؛ سید هاشم بن سلیمان بن اسماعیل بن عبدالجواد الحسینی البحرانی، بیروت، مؤسسة البعثة، ۱۴۱۹ ق.
- ۵- الجواهر السنیه فی الاحادیث القدسیه؛ محمد بن الحسن شیخ حرّ العاملی (۱۰۳۳-۱۱۰۴)، قم، نشر یس، ۱۴۰۲ ق.
- ۶- الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه؛ صدرالمتألهین محمد بن ابراهیم شیرازی (م ۱۰۵۰)، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۸۷ ق.
- ۷- سفیر حق و صغیر وحی؛ حسینعلی منتظری (۱۳۰۱-۱۳۸۸)، چاپ اول، تهران، خرد آوا، ۱۳۸۷ ش.
- ۸- شرح الاشارات و التنبيهات؛ شیخ الرئيس ابو علی حسین بن عبدالله بن سینا (۳۷۰-۴۲۷)، چاپ دوّم، ۳ جلد، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
- ۹- شرح المقاصد؛ مسعود بن عمر بن عبدالله معروف بـ«سعد الدین تفتازانی» (۷۱۲-۷۹۳)، تحقیق عبدالرحمن عمیره، چاپ اول، قم، انتشارات شریف رضی، ۱۳۷۰-۱۳۷۱ ش.

- ۱۰- شرح المنظومه؛ مولی هادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹)، تصحیح و تعلیق و تحقیق حسن حسن‌زاده آملی و مسعود طالبی، تهران، نشر ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹ ش.
- ۱۱- الشفاء، الھیات؛ شیخ الرئیس ابو علی حسین بن عبدالله بن سینا (۳۷۰-۴۲۷)، قم، انتشارات بیدار، چاپ سنگی.
- ۱۲- علم الیقین؛ محمد بن مرتضی مولی محسن فیض کاشانی (۱۰۰۷-۱۰۹۱)، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۸۵ ش.
- ۱۳- عوالی اللآلی العزیزیه فی الاحادیث الدینیہ؛ ابن ابی جمهور محمد بن علی بن ابراهیم احسانی (م: اوائل قرن دهم)، تحقیق مجتبی عراقی، قم، سیدالشهداء، ۱۴۰۳ ق.
- ۱۴- الفتوحات المکیه؛ محیی الدین بن عربی (م ۶۳۸)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۵- الکافی؛ ابو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی رازی (م ۳۲۹)، تحقیق علی اکبر غفاری، طهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
- ۱۶- مثنوی معنوی؛ جلال الدین مولوی، تصحیح نیکلسون، چاپ پنجم، تهران، انتشارات پژوهش، ۱۳۸۸ ش.
- ۱۷- النفحات الالهیه؛ صدرالدین محمد بن اسحاق قونوی (۶۰۷-۶۷۳)، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۴۱۷ ق.
- ۱۸- نهایة الحکمة؛ علامه سید محمد حسین طباطبائی (۱۳۲۱-۱۴۰۲)، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
- ۱۹- نهج البلاغه؛ من کلام مولانا امیر المؤمنین علیه السلام. گردآوری شریف رضی، محمد بن الحسین (۳۵۹-۴۰۶)، به کوشش صبحی الصالح، قم، انتشارات هجره، ۱۳۹۵ ق.
- ۲۰- وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة؛ شیخ محمد بن الحسن الحرّ العاملی (۱۰۳۳-۱۱۰۴)، تحقیق مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.

کتابهای منتشر شده فقیه و مرجع عالیقدر آیت الله العظمی منتظری رحمته الله علیه

● کتابهای فارسی:

- ۱- درسهایی از نهج البلاغه (۱۱ جلد)
- ۲- خطبه حضرت فاطمه زهرا علیها السلام
- ۳- از آغاز تا انجام (در گفتگوی دو دانشجو)
- ۴- اسلام دین فطرت
- ۵- موعود ادیان
- ۶- مبانی فقهی حکومت اسلامی (۸ جلد)
جلد اول: دولت و حکومت
جلد دوم: امامت و رهبری
جلد سوم: قوای سه گانه، امر به معروف، حسبه و تعزیرات
جلد چهارم: احکام و آداب اداره زندانها و استخبارات
جلد پنجم: احتکار، سیاست خارجی، قوای نظامی و اخلاق کارگزاران حکومت اسلامی
جلد ششم: منابع مالی حکومت اسلامی
جلد هفتم: منابع مالی حکومت اسلامی، فیء، انفال
جلد هشتم: احیاء موات، مالیات، پیوستها، فهارس
- ۷- رساله توضیح المسائل
- ۸- رساله استفتائات (۳ جلد)
- ۹- رساله حقوق
- ۱۰- پاسخ به پرسش های دینی
- ۱۱- احکام پزشکی
- ۱۲- احکام و مناسک حج
- ۱۳- احکام عمره مفرده
- ۱۴- استفتائات مسائل ضمان

- ۱۵- حکومت دینی و حقوق انسان
- ۱۶- مجازاتهای اسلامی و حقوق بشر
- ۱۷- مبانی نظری نبوت
- ۱۸- معجزه پیامبران
- ۱۹- همآورد خواهی قرآن
- ۲۰- سفیر حق و سفیر وحی
- ۲۱- فراز و فرود نفس (درسهایی از اخلاق- شرحی بر جامع السعادات)
- ۲۲- کتاب خاطرات (۲ جلد)
- ۲۳- کتاب دیدگاهها (۳ جلد)
- ۲۴- انتقاد از خود (عبرت و وصیت)
- ۲۵- درس گفتار حکمت (شرح منظومه) (۴ جلد)
- ۲۶- مبانی مردم سالاری در اسلام (ترجمه کتاب نظام الحکم فی الاسلام)

● کتابهای عربی:

- ۲۷- دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية (۴ جلد)
- ۲۸- کتاب الزکاة (۴ جلد)
- ۲۹- دراسات في المكاسب المحرمة (۳ جلد)
- ۳۰- نهاية الأصول
- ۳۱- محاضرات في الاصول
- ۳۲- نظام الحکم في الإسلام
- ۳۳- البدر الزاهر (في صلاة الجمعة والمسافر)
- ۳۴- کتاب الصلاة
- ۳۵- کتاب الصوم
- ۳۶- کتاب الحدود

- ۳۷- کتاب الخمس
- ۳۸- کتاب الإجارة والغصب والوصیة
- ۳۹- التعليقة على العروة الوثقى
- ۴۰- الأحكام الشرعیة على مذهب أهل البيت عليهم السلام
- ۴۱- مناسك الحجّ والعمرة
- ۴۲- مجمع الفوائد
- ۴۳- من المبدأ إلى المعاد (في حوار بين طالبين)
- ۴۴- الأفق أو الآفاق (في مسألة الهلال)
- ۴۵- منية الطالب (في حكم اللحية والشارب)
- ۴۶- رسالة مفتوحة (رداً على دعايات شنيعة على الشيعة و تراثهم)
- ۴۷- موعود الأديان
- ۴۸- الإسلام دين الفطرة
- ۴۹- نظام الحكم الدّيني و حقوق الإنسان
- ۵۰- رسالة الحقوق في الإسلام

● کتابهای مربوطه:

- ۵۱- فلسفه سیاسی اجتماعی آیت الله منتظری
- ۵۲- ستیز با ستم (بخشی از اسناد مبارزات آیت الله العظمی منتظری) (۲ جلد)
- ۵۳- سوگنامه (پیامها، بیانیها، مقالات و اشعار به مناسبت رحلت فقیه عالیقدر) (۲ جلد)
- ۵۴- بهای آزادگی (روایتی مستند از حصر حضرت آیت الله منتظری)
- ۵۵- جلوه‌های ماندگار (پند، حکمت، سرگذشت)
- ۵۶- معارف و احکام نوجوان
- ۵۷- معارف و احکام بانوان



حضرت آیت‌الله العظمی منتظری
فقیه حکیم

درس گفتار حکمت



درس گفتار حکمت



فقیه حکیم
حضرت آیت‌الله العظمی منتظری
رضوانه تعالیه



آیت الله العظمی منتظری (رحمة الله عليه) علاوه بر این که از منابع نقلی دین در فهم و تفهیم رسالت دینی استفاده شایان می نمود و خود در علوم نقلی و به ویژه علم فقه، فقهی تحریر، متصلب و متصرف بود، از سرچشمه عقلی و به خصوص فلسفه اولی و قواعد آن، استمداد شایسته می کرد و خود از مدرّسان برجسته فلسفه مشاء و حکمت متعالیه بود، و در این رابطه «شرح اشارات» خواجه طوسی و «الهیات شفا»ی شیخ الرئیس و نیز «شرح منظومه» حکیم سبزواری و «اسفار» صدرالمتهین (قدس سرهم) را تدریس نموده بودند؛ همواره نیز به طلاب و شاگردان و دوستان اندیشمند خود بر تعلّم و تعلیم فلسفه، هرچند به انگیزه آموزش بهترین ابزار برای گفتگوی علمی فراگیر، سفارش اکید می نمودند.



ISBN: 978-964-7362-77-1



9 789647 362771

Amontazeri.com