



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی



رسالت
علیهما الصلوة
والتسلیمة

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

آموزش فلسفه

جلد ۲



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آموزش فلسفه

نویسنده:

محمد تقی مصباح یزدی

ناشر چاپی:

سازمان تبلیغات اسلامی

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵ فهرست
۱۸ آموزش فلسفه جلد دوم
۱۸ مشخصات کتاب
۱۸ بخش چهارم
۱۸ درس سی و یکم
۱۸ علت و معلول
۱۸ مقدمه
۱۸ مفهوم علت و معلول
۱۹ کیفیت آشنایی ذهن با این مفاهیم
۱۹ تقسیمات علت
۲۱ خلاصه
۲۲ پی نوشت
۲۲ درس سی و دوم
۲۲ اصل علیت
۲۲ اهمیت اصل علیت
۲۳ مفاد اصل علیت
۲۴ ملاک احتیاج به علت
۲۴ خلاصه
۲۵ درس سی و سوم
۲۵ رابطه علیت
۲۵ حقیقت رابطه علیت
۲۶ راه شناختن رابطه علیت
۲۷ مشخصات علت و معلول

۲۸	خلاصه
۲۹	درس سی و چهارم
۲۹	رابطه علیت در میان مادیات
۲۹	منشا اعتقاد به رابطه علیت در مادیات
۳۰	ارزیابی اعتقاد مزبور
۳۰	راه شناختن علت‌های مادی
۳۱	خلاصه
۳۲	درس سی و پنجم
۳۲	وابستگی معلول به علت
۳۲	تلازم علت و معلول
۳۳	تقارن علت و معلول
۳۴	بقاء معلول هم نیازمند به علت است
۳۵	خلاصه
۳۵	درس سی و ششم
۳۵	مناسبات علت و معلول
۳۶	سنخیت علت و معلول
۳۶	حل یک شبهه
۳۷	وحدت معلول در صورت وحدت علت
۳۸	وحدت علت در صورت وحدت معلول
۳۸	خلاصه
۳۹	درس سی و هفتم
۳۹	احکام علت و معلول
۳۹	نکاتی پیرامون علت و معلول
۴۰	محال بودن دور

- ۴۱ مجال بودن تسلسل
- ۴۲ خلاصه
- ۴۲ درس سی و هشتم
- ۴۳ علت فاعلی
- ۴۳ مقدمه
- ۴۳ علت فاعلی و اقسام آن
- ۴۴ نکاتی پیرامون اقسام فاعل
- ۴۵ اراده و اختیار
- ۴۶ خلاصه
- ۴۷ پی‌نوشت
- ۴۷ درس سی و نهم
- ۴۷ علت غائی
- ۴۷ تحلیلی در باره افعال اختیاری
- ۴۸ کمال و خیر
- ۴۸ غایت و علت غایی
- ۵۰ خلاصه
- ۵۱ درس چهارم
- ۵۱ هدفمندی جهان
- ۵۱ مقدمه
- ۵۱ نظریه ارسطو در باره علت غائی
- ۵۲ نقد
- ۵۲ حل چند شبهه
- ۵۳ هدفمندی جهان
- ۵۴ خلاصه

۵۵	پی‌نوشت
۵۵	بخش پنجم
۵۵	درس چهل و یکم
۵۵	مجرد و مادی
۵۵	مقدمه
۵۶	مفهوم واژه‌های مجرد و مادی
۵۶	ویژگیهای جسمانیات و مجردات
۵۷	خلاصه
۵۸	پی‌نوشت
۵۸	درس چهل و دوم
۵۸	مکان چیست؟
۵۸	مقدمه
۵۸	مسئله زمان و مکان
۵۹	فرق بین جای و کجائی و بین گاه و چه گاهی
۵۹	حقیقت مکان
۶۱	خلاصه
۶۱	پی‌نوشت
۶۱	درس چهل و سوم
۶۲	زمان چیست؟
۶۲	بحث درباره حقیقت زمان
۶۳	نظریه صدرالمتالهین
۶۴	بیان چند نکته
۶۵	خلاصه
۶۶	پی‌نوشت

۶۶	درس چهل و چهارم
۶۶	انواع جواهر شامل
۶۶	نظریات درباره انواع جواهر
۶۷	جوهر جسمانی
۶۷	جوهر نفسانی
۶۸	دو برهان بر مجرد نفس
۶۸	خلاصه
۶۹	درس چهل و پنجم
۶۹	دنباله بحث در انواع جواهر
۶۹	جوهر عقلانی
۷۰	قاعده امکان اشرف
۷۱	جوهر مثالی
۷۲	خلاصه
۷۳	درس چهل و ششم
۷۳	ماده و صورت
۷۳	نظریات فلاسفه در باره ماده و صورت
۷۴	دلیل نظریه ارسطوئیان
۷۴	نقد
۷۶	خلاصه
۷۷	پی‌نوشت
۷۷	درس چهل و هفتم
۷۷	اعراض
۷۷	نظریات فلاسفه درباره اعراض
۷۸	کمیت

۷۸	مقولات نسبی
۷۹	خلاصه
۸۰	پی‌نوشت
۸۰	درس چهل و هشتم
۸۰	کیفیت
۸۰	مقوله کیف
۸۱	کیف نفسانی
۸۱	کیف محسوس
۸۲	کیف مخصوص به کمیت
۸۲	کیف استعدادی
۸۳	نتیجه‌گیری
۸۳	خلاصه
۸۴	پی‌نوشت
۸۴	درس چهل و نهم
۸۴	حقیقت علم
۸۵	مقدمه
۸۵	اشاره‌ای به اقسام علم
۸۵	حقیقت علم حضوری
۸۶	ماهیت علم حصولی
۸۷	تجرد ادراک
۸۸	خلاصه
۸۸	درس پنجاهم
۸۹	اتحاد عالم و معلوم
۸۹	مقدمه

۸۹	تعیین محل نزاع
۸۹	توضیح عنوان مسئله
۹۰	انحاء اتحاد در وجود
۹۰	بررسی نظریه صدر المتالهین
۹۱	تحقیق در مسئله
۹۲	خلاصه
۹۲	پی‌نوشت
۹۲	بخش ششم
۹۲	درس پنجاه و یکم
۹۳	ثابت و متغیر
۹۳	مقدمه
۹۳	توضیحی پیرامون تغییر و ثبات
۹۳	اقسام تغییر
۹۴	اقوال فلاسفه درباره اقسام تغییر
۹۵	خلاصه
۹۵	درس پنجاه و دوم
۹۵	قوه و فعل
۹۶	مقدمه
۹۶	توضیحی پیرامون مفهوم قوه و فعل
۹۷	تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه
۹۷	رابطه بین قوه و فعل
۹۸	خلاصه
۹۹	پی‌نوشت
۹۹	درس پنجاه و سوم

۹۹	دنباله بحث در قوه و فعل
۹۹	تطبیق قوه و فعل بر موارد تغییر
۱۰۰	تسلسل حوادث مادی
۱۰۰	قاعده لزوم تقدم ماده بر حوادث مادی
۱۰۱	حدوث زمانی جهان مادی
۱۰۱	خلاصه
۱۰۲	پی‌نوشت
۱۰۲	درس پنجاه و چهارم
۱۰۲	کون و فساد
۱۰۲	مقدمه
۱۰۲	مفهوم کون و فساد
۱۰۳	اجتماع دو صورت در ماده واحده
۱۰۵	رابطه کون و فساد با حرکت
۱۰۵	خلاصه
۱۰۶	درس پنجاه و پنجم
۱۰۶	حرکت
۱۰۶	مفهوم حرکت
۱۰۷	وجود حرکت
۱۰۷	شباهت منکرین وجود حرکت و حل آنها
۱۰۸	خلاصه
۱۰۹	درس پنجاه و ششم
۱۰۹	ویژگیهای حرکت
۱۰۹	مقومات حرکت
۱۱۰	مشخصات حرکت

۱۱۰	لوازم حرکت
۱۱۲	خلاصه
۱۱۳	درس پنجاه و هفتم
۱۱۳	تقسیمات حرکت
۱۱۳	مقدمه
۱۱۳	تقسیم حرکت بر اساس شتاب
۱۱۴	تکامل متحرک در اثر حرکت
۱۱۶	خلاصه
۱۱۷	درس پنجاه و هشتم
۱۱۷	حرکت در اعراض
۱۱۷	مقدمه
۱۱۷	حرکت مکانی
۱۱۸	حرکت وضعی
۱۱۸	حرکت کیفی
۱۱۹	حرکت کمی
۱۲۰	خلاصه
۱۲۰	درس پنجاه و نهم
۱۲۰	حرکت در جوهر
۱۲۰	مقدمه
۱۲۱	شبهه منکرین حرکت در جوهر
۱۲۱	حل شبهه
۱۲۱	دلایل وجود حرکت در جوهر
۱۲۳	خلاصه
۱۲۴	درس شصتم

۱۲۴	دنباله بحث در حرکت جوهریه
۱۲۴	یادآوری چند نکته
۱۲۵	اقسام حرکت جوهریه
۱۲۵	رابطه حرکت جوهریه با قوه و فعل
۱۲۶	پیوستگی حرکات جوهریه
۱۲۶	پیوستگی طولی
۱۲۷	پیوستگی عرضی
۱۲۷	خلاصه
۱۲۸	بخش هفتم
۱۲۸	درس شصت و یکم
۱۲۸	راه شناختن خدا
۱۲۸	مقدمه
۱۲۹	علم خدانشناسی و موضوع آن
۱۲۹	فطری بودن شناخت خدا
۱۳۰	امکان استدلال برهانی بر وجود خدا
۱۳۰	برهان لمی و انی
۱۳۱	خلاصه
۱۳۱	درس شصت و دوم
۱۳۱	اثبات واجب الوجود
۱۳۱	مقدمه
۱۳۲	برهان اول
۱۳۳	برهان دوم
۱۳۳	برهان سوم
۱۳۴	خلاصه

۱۳۵	درس شصت و سوم
۱۳۵	توحید
۱۳۵	معانی توحید
۱۳۵	توحید در وجوب وجود
۱۳۶	نفی اجزاء بالفعل
۱۳۶	نفی اجزاء بالقوه و مکان و زمان
۱۳۷	نفی اجزاء تحلیلی
۱۳۷	خلاصه
۱۳۷	پی‌نوشت
۱۳۸	درس شصت و چهارم
۱۳۸	توحید افعالی
۱۳۸	مقدمه
۱۳۸	توحید در خالقیت و ربوبیت
۱۳۹	توحید در افاضه وجود
۱۴۰	نفی جبر و تفویض
۱۴۰	خلاصه
۱۴۱	درس شصت و پنجم
۱۴۱	صفات الهی
۱۴۱	مقدمه
۱۴۱	حدود شناخت خدا
۱۴۲	نقش عقل در شناخت خدا
۱۴۲	صفات ثبوتیه و سلبیه
۱۴۳	صفات ذاتیه و فعلیه
۱۴۴	خلاصه

۱۴۵	درس شصت و ششم
۱۴۵	صفات ذاتیه
۱۴۵	مقدمه
۱۴۵	حیات
۱۴۶	علم
۱۴۶	علم به ذات
۱۴۶	علم به مخلوقات
۱۴۷	قدرت
۱۴۷	خلاصه
۱۴۸	پی‌نوشت
۱۴۸	درس شصت و هفتم
۱۴۸	صفات فعلیه
۱۴۹	مقدمه
۱۴۹	سمیع و بصیر
۱۴۹	متکلم
۱۴۹	اراده
۱۵۰	مفهوم اراده
۱۵۰	حقیقت اراده
۱۵۱	حکمت و نظام احسن
۱۵۱	خلاصه
۱۵۲	پی‌نوشت
۱۵۲	درس شصت و هشتم
۱۵۲	هدف آفرینش
۱۵۲	مقدمه

- ۱۵۲ هدف و علت غائی
- ۱۵۳ یادآوری چند نکته
- ۱۵۴ هدفداری خدای متعال
- ۱۵۵ خلاصه
- ۱۵۶ پی‌نوشت
- ۱۵۶ درس شصت و نهم
- ۱۵۶ قضاء و قدر الهی
- ۱۵۶ مقدمه
- ۱۵۶ مفهوم قضاء و قدر
- ۱۵۷ تبیین فلسفی قضاء و قدر
- ۱۵۷ مراتب فعل
- ۱۵۸ رابطه قضاء و قدر با اختیار انسان
- ۱۵۹ فایده این بحث
- ۱۵۹ خلاصه
- ۱۶۰ پی‌نوشت
- ۱۶۰ درس هفتادم
- ۱۶۰ خیر و شر در جهان
- ۱۶۰ مقدمه
- ۱۶۱ مفهوم خیر و شر
- ۱۶۱ تحلیل فلسفی خیر و شر
- ۱۶۳ راز شرور جهان
- ۱۶۴ خلاصه
- ۱۶۴ درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

آموزش فلسفه جلد دوم

مشخصات کتاب

عنوان و نام پدیدآور: آموزش فلسفه مولف محمدتقی مصباح یزدی مشخصات نشر: تهران سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت فرهنگی ۱۳۶۴. مشخصات ظاهری: ج: جدول شماره کتابشناسی ملی: ۲۴۸۷۶۶۲

بخش چهارم

درس سی و یکم

علت و معلول

شامل: مقدمه مفهوم علت و معلول شامل کیفیت آشنایی ذهن با این مفاهیم تقسیمات علت

مقدمه

با پذیرفتن کثرت در موجودات این سؤال پیش می‌آید که آیا موجودات مختلف ارتباطی با یکدیگر دارند یا نه و آیا وجود برخی از آنها متوقف بر وجود بعضی دیگر هست یا نه و اگر هست چند نوع وابستگی وجودی داریم و احکام و ویژگیهای هر کدام چیست. اما اگر کسی کثرت حقیقی موجودات را نپذیرفت چنانکه ظاهر کلام صوفیه همین است دیگر جایی برای بحث درباره ارتباط وجودی میان موجودات متعدد باقی نمی‌ماند چنانکه بحث در باره سایر تقسیمات وجود و موجود هم موردی نخواهد داشت. در مبحث سابق اشاره کردیم که اثبات تشکیک خاصی در وجود متوقف بر اصولی است که باید در مبحث علت و معلول ثابت شود اینک وقت آن فرا رسیده که به مسائل مربوط به علت و معلول بپردازیم و اصول نامبرده را نیز ثابت کنیم ولی قبل از پرداختن به این مطالب باید توضیحی پیرامون مفهوم علت و معلول و کیفیت آشنایی ذهن با آنها بدهیم

مفهوم علت و معلول

واژه علت در اصطلاح فلاسفه به دو صورت عام و خاص بکار می‌رود مفهوم عام علت عبارت است از موجودی که تحقق موجود دیگری متوقف بر آن است هر چند برای تحقق آن کافی نباشد و مفهوم خاص آن عبارت است از موجودی که برای تحقق موجود دیگری کفایت می‌کند. به عبارت دیگر اصطلاح عام علت عبارت است از موجودی که تحقق یافتن موجود دیگری بدون آن محال است و اصطلاح خاص آن عبارت است از موجودی که با وجود آن تحقق موجود دیگری ضرورت پیدا می‌کند. چنانکه ملاحظه می‌شود اصطلاح اول اعم از اصطلاح دوم است زیرا شامل شروط و معدات و سایر علل ناقصه هم می‌شود بخلاف اصطلاح دوم و توضیح علت تامه و ناقصه و سایر اقسام آن خواهد آمد. نکته‌ای را که باید خاطر نشان کنیم این است که موجود وابسته معلول تنها از همان جهت وابستگی و نسبت به موجودی که وابسته به آن است معلول نامیده می‌شود نه از جهت دیگر و نه نسبت به موجود دیگر همچنین علت از همان جهتی که موجود دیگری وابسته به آن است و نسبت به همان موجود علت نامیده می‌شود نه از هر جهت و نسبت به هر موجودی. مثلاً حرارت از آن جهت که وابسته به آتش است و نسبت به علت خودش معلول است نه از جهت دیگر و آتش از آن جهت که منشا پیدایش حرارت می‌شود و نسبت به همان حرارت ناشی از آن علت است نه از جهت دیگر بنا بر

این منافاتی ندارد که یک موجود معین نسبت به یک چیز علت و نسبت به چیز دیگری معلول باشد و حتی منافاتی ندارد که حرارتی که معلول آتش خاصی است علت برای پیدایش آتش دیگری بشود چنانکه منافاتی ندارد که یک موجود علاوه بر حیثیت علیت یا حیثیت معلولیت دارای حیثیتهای دیگری باشد که با مفاهیم دیگری بیان می‌شوند مثلا آتش علاوه بر حیثیت علیت دارای حیثیتهای دیگری است که مفاهیم جوهر جسم تغییر پذیر و ... از آنها حکایت می‌کنند و هیچکدام از آنها عین حیثیت علیت آن نیست

کیفیت آشنایی ذهن با این مفاهیم

با توضیحی که در باره مفهوم علت و معلول داده شد روشن گردید که این مفاهیم از قبیل مفاهیم ماهوی و معقولات اولی نیستند و چنان نیست که در خارج موجودی داشته باشیم که ماهیت آن علیت یا معلولیت باشد همچنین مفاهیم مزبور از قبیل معقولات ثانیه منطقی نیز نیستند زیرا صفت برای موجودات عینی واقع می‌شوند و به اصطلاح اتصافشان خارجی است پس این مفاهیم از قبیل معقولات ثانیه فلسفی هستند و بهترین شاهدش این است که برای انتزاع آنها باید دو موجود را با یکدیگر مقایسه کرد و حیثیت وابستگی یکی از آنها را به دیگری در نظر گرفت و تا این ملاحظه انجام نگیرد این مفهوما انتزاع نمی‌شوند چنانکه اگر کسی هزاران بار آتش را ببیند ولی آن را با حرارت ناشی از آن مقایسه نکند و رابطه آنها را با یکدیگر در نظر نگیرد نمی‌تواند مفهوم علت را به آتش و مفهوم معلول را به حرارت نسبت دهد. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که اساسا ذهن ما از کجا با این مفاهیم آشنا شده و به وجود چنین رابطه‌ای بین موجودات پی برده است. بسیاری از فلاسفه غربی پنداشته‌اند که مفهوم علت و معلول از ملاحظه تقارن یا تعاقب دو پدیده بطور منظم بدست می‌آید یعنی هنگامی که می‌بینیم آتش و حرارت پیوسته با یکدیگر یا پی در پی تحقق می‌یابند مفهوم علت و معلول را از آنها انتزاع می‌کنیم و در حقیقت محتوای این دو مفهوم چیزی بیش از همزمانی یا پی در پی آمدن منظم دو پدیده نیست. ولی این پندار نادرستی است زیرا در بسیاری از موارد دو پدیده منظم با هم یا پی در پی تحقق می‌یابند در حالی که هیچکدام از آنها را نمی‌توان علت دیگری بحساب آورد چنانکه نور و حرارت در لامپ برق همیشه با هم پدید می‌آیند و روز و شب همواره پی در پی بوجود می‌آیند ولی هیچکدام از آنها علت پیدایش دیگری نیست. (۱) ممکن است گفته شود هنگامی که پدیده‌ای را مورد آزمایشهای مکرر قرار می‌دهیم و می‌بینیم که بدون وجود دیگری تحقق نمی‌یابد در این صورت مفهوم علت و معلول را از آنها انتزاع می‌کنیم. ولی می‌دانیم که آزمایشگران پیش از اقدام به انجام آزمایش معتقدند که میان پدیده‌ها رابطه علیت برقرار است و هدفشان از آزمایش این است که علتها و معلولهای خاص را بشناسند و بفهمند چه چیزی علت پیدایش چه پدیده‌ای است پس سؤال به این صورت مطرح می‌شود که ایشان قبل از انجام دادن آزمایش از کجا به مفهوم علت و معلول پی برده‌اند و از کجا دانسته‌اند که در میان موجودات چنین رابطه‌ای وجود دارد تا بر اساس آن در صدد کشف روابط خاص علی و معلولی برآیند. بنظر می‌رسد که انسان نخستین بار این رابطه را در درون خود و با علم حضوری می‌یابد و مثلا ملاحظه می‌کند که فعالیت‌های روانی و تصمیم‌گیریها و تصرفاتی که در مفاهیم و صورت‌های ذهنی می‌کند کارهایی است که از خودش سر می‌زند و وجود آنها وابسته به وجود خودش می‌باشد در حالی که وجود خودش وابسته به آنها نیست و با این ملاحظه است که مفهوم علت و معلول را انتزاع می‌کند و سپس آنها را به سایر موجودات تعمیم می‌دهد

تقسیمات علت

وابستگی موجودی به موجود دیگر بصورت‌های مختلفی تصور می‌شود مثلا پیدایش صندلی از یک سوی وابسته به چوبی است که از آن ساخته می‌شود و از سوی دیگر به نجاری که آن را می‌سازد و از جهتی به دانش و هنری که نجار دارد و نیز به انگیزه‌ای که باید

برای ساختن آن داشته باشد و متقابلاً- برای علت هم اقسامی را می‌توان در نظر گرفت و چون احکام همه علتها یکسان نیست لازم است پیش از پرداختن به بیان قوانین علت و احکام علت و معلول اقسام علت و اصطلاحات آنها را یادآور شویم تا هنگام بررسی مسائل مربوطه دچار خلط و اشتباه نشویم. برای علت بمعنای عامش یعنی هر موجودی که موجود دیگری به نحوی وابسته به آن است تقسیماتی را می‌توان در نظر گرفت که مهمترین آنها از این قرار است علت تامه و ناقصه علت یا بگونه‌ای است که برای تحقق معلول کفایت می‌کند و وجود معلول متوقف بر چیز دیگری جز آن نیست و بعبارت دیگر با فرض وجود آن وجود معلول ضروری است و در این صورت آن را علت تامه می‌نامند و یا بگونه‌ای است که هر چند معلول بدون آن تحقق نمی‌یابد ولی خود آن هم به تنهایی برای وجود معلول کفایت نمی‌کند و باید یک یا چند چیز دیگر را بر آن افزود تا وجود معلول ضرورت یابد و در این صورت آن را علت ناقصه می‌گویند. بسیط و مرکب از نظر دیگر می‌توان علت را به بسیط و مرکب تقسیم کرد علت بسیط مانند مجرد تام خدای متعال و جوهرهای عقلانی که باید در جای خودش اثبات شود و علت مرکب مانند علت‌های مادی که دارای اجزاء مختلفی می‌باشند. علت بی‌واسطه و با واسطه از نظر دیگر می‌توان علت را به بی‌واسطه و با واسطه تقسیم کرد مثلاً تاثیر انسان را در حرکت دست خودش می‌توان بی‌واسطه دانست و تاثیر او را در حرکت قلمی که بدست دارد با یک واسطه و در نوشته‌ای که می‌نویسد با دو واسطه و بر معنایی که در ذهن خواننده پدید می‌آید با چند واسطه شمرد. علت انحصاری و جانشین پذیر گاهی علت پیدایش یک معلول موجود معینی است و معلول مفروض جز از همان علت خاص بوجود نمی‌آید و در این صورت علت مزبور را علت منحصربه می‌خوانند و گاهی معلولی از چند چیز علی‌البدل بوجود می‌آید و وجود یکی از آنها برای پیدایش آن ضرورت دارد چنانکه حرارت گاهی در اثر جریان الکتریکی در سیم برق و گاهی در اثر حرکت و گاهی هم در اثر فعل و انفعالات شیمیایی پدید می‌آید و در این صورت علت را جانشین پذیر می‌نامند. علت داخلی و خارجی علت گاهی بگونه‌ای است که با معلول متحد می‌شود و در ضمن وجود آن باقی می‌ماند مانند عناصری که در ضمن وجود گیاه یا حیوان باقی می‌ماند در این صورت آن را علت داخلی می‌نامند و گاهی وجود آن خارج از وجود معلول خواهد بود مانند وجود صنعتگر که خارج از وجود مصنوعش می‌باشد و در این صورت آن را علت خارجی می‌گویند. علت حقیقی و اعدادی علت گاهی به موجودی اطلاق می‌شود که وجود معلول وابستگی حقیقی به آن دارد بگونه‌ای که جدایی معلول از آن محال است مانند علت نفس برای اراده و صورتهای ذهنی که نمی‌توانند جدای از نفس تحقق یابند و یا باقی بمانند و در این صورت آن را علت حقیقی می‌نامند و گاهی به موجودی اطلاق می‌شود که در فراهم آوردن زمینه پیدایش معلول مؤثر است ولی وجود معلول وابستگی حقیقی و جدایی ناپذیر به آن ندارد مانند پدر نسبت به فرزند و در این صورت آن را علت اعدادی و یا معد می‌خوانند. مقتضی و شرط گاهی پیدایش معلول از علت متوقف بر وجود حالت و کیفیت خاصی است در این صورت ذات علت را مقتضی یا سبب و حالت و کیفیت لازم را شرط می‌نامند. نیز گاهی شرط را بر چیزی که موجب پیدایش حالت مزبور می‌شود اطلاق می‌کنند چنانکه نبودن مانع از تاثیر را شرط عدمی می‌خوانند. شروط نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند یکی شرط فاعلیت فاعل یعنی چیزی که بدون آن فاعل نمی‌تواند کار خود را انجام دهد و در واقع مکمل فاعلیت او است مانند تاثیر علم در افعال اختیاری انسان و دیگری شرط قابلیت قابل یعنی چیزی که باید در ماده تحقق یابد تا قابل دریافت کمال جدیدی از فاعل شود چنانکه جنین باید واجد شرایط خاصی شود تا روح در آن دمیده گردد. علت مادی و صوری و فاعلی و غائی تقسیم معروف دیگری برای علت هست که آن را بر اساس استقراء به چهار قسم تقسیم می‌کنند یکی علت مادی یا عنصری که زمینه پیدایش معلول است و در ضمن آن باقی می‌ماند مانند عناصر تشکیل دهنده گیاه دوم علت صوری که عبارت است از صورت و فعلیتی که در ماده پدید می‌آید و منشا آثار جدیدی در آن می‌گردد مانند صورت نباتی و این دو قسم از اقسام علل داخلی هستند و مجموعاً وجود معلول را تشکیل می‌دهند. قسم سوم علت فاعلی است که معلول از آن پدید می‌آید مانند کسی که صورت را در ماده ایجاد می‌کند و چهارم علت غائی است که انگیزه فاعل برای انجام دادن کار

می‌باشد مانند هدفی که انسان برای افعال اختیاری خودش در نظر می‌گیرد و برای رسیدن به آن کارهایش را انجام می‌دهد و این دو قسم اخیر از اقسام علل خارجی بشمار می‌روند. بدیهی است که علت مادی و علت صوری مخصوص معلولهای مادی مرکب از ماده و صورت است و اساساً اطلاق علت بر آنها خالی از مسامحه نیست. لازم به تذکر است که علت فاعلی دو اصطلاح دارد یکی فاعل طبیعی که در طبیعات بنام علت فاعلی شناخته می‌شود و منظور از آن منشا حرکت و دگرگونیهای اجسام است و دیگری فاعل الهی که در الهیات مورد بحث واقع می‌شود و منظور از آن موجودی است که معلول را به وجود می‌آورد و به آن هستی می‌بخشد و مصداق آن فقط در میان مجردات یافت می‌شود زیرا عوامل طبیعی فقط منشا حرکات و دگرگونیهای در اشیاء می‌شوند و هیچ موجود طبیعی نیست که موجود دیگری را از نیستی به هستی بیاورد. در میان فاعلهای الهی و ایجاد کننده فاعلی که خودش نیاز به ایجاد کننده نداشته باشد بنام فاعل حق اختصاص می‌یابد و مصداق آن منحصر به ذات مقدس الهی می‌باشد. نکته‌ای را که باید در پایان این درس خاطر نشان کنیم این است که همه تقسیمات علت به استثناء تقسیم اخیر تقسیمی عقلی و دایر بین نفی و اثبات است و همه آنها بصورت قضیه منفصله حقیقه بیان می‌شود و اما مقتضی و شرط در واقع دو قسم خاص از علت ناقصه می‌باشند و نباید آنها را بعنوان تقسیم مستقلی تلقی کرد

خلاصه

۱- موجودی که وابسته به موجود دیگری است و بدون آن تحقق نمی‌یابد معلول و طرف وابستگی آن علت نامیده می‌شود. ۲- علت اصطلاح اخصی دارد و آن عبارت است از موجودی که برای تحقق موجود دیگری کافی باشد و وجود معلول بواسطه آن ضرورت پیدا کند. ۳- علت و معلول دو عنوان متضایف هستند که در رابطه خاص و نسبت به طرف اضافه خودشان صدق می‌کنند و چیزی که علت برای چیز دیگری است می‌تواند در رابطه دیگر و نسبت به موجود سومی معلول باشد چنانکه شخص واحدی نسبت به یک فرد پدر و نسبت به فرد دیگری فرزند است. ۴- مفهوم علت و معلول از معقولات ثانیه فلسفی است و چنان نیست که ماهیت موجودی علیت یا معلولیت باشد. ۵- بعضی از فلاسفه غربی پنداشته‌اند که مفهوم علت و معلول از ملاحظه تقارن یا تعاقب منظم دو پدیده انتزاع می‌شود و اساساً محتوای آنها چیزی بیش از تقارن و تعاقب منظم نیست. ۶- برای ابطال این پندار همین بس که بسیاری از پدیده‌ها همواره با هم یا پی در پی بوجود می‌آیند در حالی که هیچکدام علت برای دیگری نیستند. ۷- ممکن است منشا انتزاع این دو مفهوم را تجاربی بدانند که وابستگی پدیده‌ای را به پدیده دیگر اثبات می‌کنند. ۸- ولی این وجه هم صحیح نیست زیرا علاوه بر اینکه تجارب حسی چیزی را بیش از تقارن یا تعاقب دو پدیده ثابت نمی‌کنند تجربه کنندگان هم قبل از اقدام به آزمایش از وجود اصل این رابطه آگاه هستند و تجارب علمی را برای تشخیص مصادیق علت و معلول انجام می‌دهند. ۹- انسان نخستین بار مصداق علت و معلول را در درون خودش با علم حضوری می‌یابد و از مقایسه آنها با یکدیگر مفهوم علت و معلول را انتزاع می‌کند و سپس آنها را به سایر موجودات تعمیم می‌دهد. ۱۰- اگر علت برای وجود معلول کافی باشد آن را علت تامه و در غیر این صورت آن را علت ناقصه می‌نامند. ۱۱- اگر علت دارای اجزائی باشد مرکب و در غیر این صورت بسیط خواهد بود. ۱۲- اگر علت مستقیماً در پیدایش معلول مؤثر باشد بی‌واسطه و در غیر این صورت با واسطه خواهد بود. ۱۳- علت‌هایی که می‌توانند علی البدل در پیدایش معلول مؤثر باشند جانشین پذیر و در غیر این صورت انحصاری نامیده می‌شوند. ۱۴- علتی که جزء معلول باشد داخلی و گر نه خارجی می‌باشد. ۱۵- علتی که باید همواره با معلول باشد علت حقیقی و علت قابل انفکاک علت اعدادی یا معد نامیده می‌شود. ۱۶- اگر موجودی تنها در حالت و وضعیت خاصی بتواند مؤثر واقع شود آن را مقتضی یا سبب و حالت مزبور را شرط می‌خوانند و گاهی واژه شرط بر چیزی که موجب پیدایش وضعیت لازم می‌شود نیز اطلاق می‌گردد همچنین نبودن مانع از تاثیر را شرط عدمی می‌نامند. ۱۷- اگر وضعیت لازم باید در فاعل بوجود بیاید آن را شرط فاعلیت فاعل می‌گویند و اگر باید در

ماده مورد تاثیر پدید آید آن را شرط قابلیت قابل می‌خوانند . ۱۸- علت مادی و علت صوری همان ماده و صورت در مرکبات جسمانی هستند که وقتی نسبت به مجموع سنجیده شوند نام علت بر آنها اطلاق می‌شود به این لحاظ که هر یک از آنها در پیدایش کل مؤثر است . ۱۹- علت فاعلی همان منشا پیدایش معلول است و منظور از آن در طبیعات منشا حرکت و دگرگونی اجسام و در الهیات منشا وجود می‌باشد و فاعلی که وجودش نیازمند به فاعل دیگری نباشد فاعل حق نامیده می‌شود . ۲۰- علت غائی همان هدف و انگیزه‌ای است که فاعل را وادار به انجام دادن کار می‌کند

پی نوشت

۱- در این باره توضیح بیشتری در درس سی و پنجم خواهد آمد .

درس سی و دوم

اصل علیت

شامل : اهمیت اصل علیت مفاد اصل علیت ملاک احتیاج به علت

اهمیت اصل علیت

همانگونه که در درس نهم بیان شد محور همه تلاشهای علمی را کشف روابط علی و معلولی بین پدیده‌ها تشکیل می‌دهد و اصل علیت بعنوان یک اصل کلی و عام مورد استناد همه علوم است که در باره احکام موضوعات حقیقی بحث می‌کنند و از سوی دیگر کلیت و قطعیت هر قانون علمی مرهون قوانین عقلی و فلسفی علیت است و بدون آنها نمی‌توان هیچ قانون کلی و قطعی را در هیچ علمی به اثبات رسانید و این یکی از مهمترین نیازهای علوم به فلسفه می‌باشد . بعضی از کسانی که منکر اصالت عقل و احکام عقلی مستقل از تجربه هستند و یا اساسا برای مسائل فلسفی و متافیزیکی ارزش علمی و یقینی قائل نیستند تلاش می‌کنند که اعتبار اصل علیت را از راه تجربه ثابت نمایند اما چنانکه بارها اشاره شده اینگونه تلاشها بیهوده و نازا است زیرا از سویی اثبات وجود حقیقی برای اشیاء عینی و خارج از نفس مرهون اصل علیت است و بدون آن راهی برای اثبات حقایق عینی باقی نمی‌ماند و همیشه جای این شبهه وجود خواهد داشت که از کجا فراسوی ادراکات و صور ذهنی حقایق وجود داشته باشد تا مورد تجربه قرار گیرد و از سوی دیگر اثبات مطابقت ادراکات با اشیاء خارجی بعد از پذیرفتن آنها نیازمند به قوانین فرعی علیت است و مادامی که این قوانین به ثبوت نرسیده باشد جای این شبهه باقی است که از کجا ادراکات و پدیده‌های ذهنی ما مطابق با اشیای خارجی باشند تا بتوان از راه آنها حقایق خارجی را شناخت و سرانجام با شک در قوانین علیت نمی‌توان کلیت و قطعیت نتایج تجربه را اثبات کرد و اثبات قوانین علیت از راه تجربه مستلزم دور است یعنی کلیت نتایج تجربه متوقف بر قوانین علیت است و فرض این است که می‌خواهیم آن قوانین را از راه تعمیم نتایج تجربه و کلیت آنها ثابت کنیم . به دیگر سخن استفاده از تجربه در صورتی ممکن است که وجود اشیاء مورد تجربه ثابت باشد و نتایج تجربه هم بطور قطعی شناخته شود و این هر دو متوقف بر پذیرفتن اصل علیت قبل از اقدام به تجربه است زیرا در صورتی که آزمایشگر به اصل علیت معتقد نباشد و بخواهد آن را از راه آزمایش اثبات کند نمی‌تواند وجود حقیقی اشیاء مورد تجربه را احراز نماید چون در پرتو این اصل است که ما از راه وجود معلول پدیده‌های ادراکی به وجود علت آنها اشیاء خارجی پی می‌بریم چنانکه در درس بیست و سوم توضیح داده شد و نیز تا به کمک قوانین علیت ثابت نشود که علت پدیده‌های ادراکی مختلف و متغیر و حاکی از ابعاد و اشکال گوناگون اشیاء مادی متناسب با آنها است نمی‌توانیم صفات و

ویژگیهای اشیاء مورد تجربه را بطور قطعی و یقینی بشناسیم تا در باره نتایج تجربه‌های مربوط به آنها قضاوت کنیم گذشته از اینها نهایت چیزی که از تجارب حسی بدست می‌آید تقارن یا تعاقب منظم دو پدیده در حوزه تجربه‌های انجام یافته است ولی چنانکه دانستیم تقارن یا تعاقب پدیده‌ها اعم از علیت است و از راه آنها نمی‌توان رابطه علیت را اثبات کرد و سرانجام این اشکال باقی می‌ماند که تجربه حسی هر قدر هم تکرار شود نمی‌تواند امکان تخلف معلول را از علت نفی کند یعنی همواره این احتمال وجود خواهد داشت که در موارد تجربه نشده معلولی بدون علت تحقق یابد یا اینکه با وجود علت معلول آن تحقق نیابد یعنی تجربه حسی از اثبات رابطه کلی و ضروری بین دو پدیده هم عاجز است چه رسد به اینکه قانون کلی علیت را در مورد همه علل و معلولات اثبات نماید. از این روی کسانی مانند هیوم که علیت را بمعنای تقارن یا تعاقب دو پدیده دانسته‌اند راهی برای رهایی از این شکوک و شبهات ندارند و به همین جهت اینگونه مسائل فلسفی را لاینحل قلمداد کرده‌اند و همچنین کسانی که گرایشهای پوزیتیویستی دارند و تنها به داده‌های حواس اکتفاء می‌کنند نمی‌توانند هیچ قانون کلی و قطعی را در هیچ علمی اثبات کنند. بنا بر این لازم است توضیح بیشتری پیرامون مفاد اصل علیت و ارزش و اعتبار آن داده شود

مفاد اصل علیت

اصل علیت عبارت است از قضیه‌ای که دلالت بر نیازمندی معلول به علت دارد و لازمه‌اش این است که معلول بدون علت تحقق نیابد این مطلب را می‌توان در قالب قضیه حقیقه به این شکل بیان کرد هر معلولی محتاج به علت است و مفاد آن این است که هرگاه معلولی در خارج تحقق یابد نیازمند به علت خواهد بود و هیچ موجودی نیست که وصف معلولیت را داشته باشد و بدون علت بوجود آمده باشد پس وجود معلول کاشف از این است که علتی آن را بوجود آورده است. این قضیه از قضایای تحلیلی است و مفهوم محمول آن از مفهوم موضوعش بدست می‌آید زیرا مفهوم معلول چنانکه توضیح داده شد عبارت است از موجودی که وجود آن متوقف بر موجود دیگر و نیازمند به آن باشد پس مفهوم موضوع معلول مشتمل بر معنای احتیاج و توقف و نیاز به علت است که محمول قضیه مزبور را تشکیل می‌دهد و از این روی از بدیهیات اولیه و بی‌نیاز از هر گونه دلیل و برهانی است و صرف تصور موضوع و محمول برای تصدیق به آن کفایت می‌کند. اما این قضیه دلالتی بر وجود معلول در خارج ندارد و به استناد آن نمی‌توان اثبات کرد که در جهان هستی موجود نیازمند به علت وجود دارد زیرا قضیه حقیقه در حکم قضیه شرطیه است و بخودی خود نمی‌تواند وجود موضوعش را در خارج اثبات کند و بیش از این دلالتی ندارد که اگر موجودی به وصف معلولیت تحقق یافت ناچار علتی خواهد داشت. این اصل را می‌توان بصورت دیگری بیان کرد که دلالت بر وجود مصادیق موضوع در خارج داشته باشد مانند این شکل معلولهایی که در خارج وجود دارند نیازمند به علت می‌باشند این قضیه را نیز می‌توان از قضایای بدیهی دانست زیرا منحل به دو قضیه می‌شود که یکی همان قضیه سابق و از بدیهیات اولیه است و دیگری قضیه‌ای که دلالت بر وجود معلولاتی در خارج دارد و آن هم با علم حضوری به معلولات درونی بدست می‌آید یعنی از قضایای وجدانی و بدیهی می‌باشد. ولی این قضیه هم نمی‌تواند مصادیق معلول را تعیین کند و همین اندازه دلالت دارد که موجوداتی در خارج هستند که دارای عنوان معلول بوده نیازمند به علت می‌باشند اما کدامیک از موجودات خارجی دارای چنین عنوان و حکمی هستند از خود این قضیه بدست نمی‌آید. به هر حال شناختن مصادیق علت و معلول جز آنچه با علم حضوری درک می‌شود بدیهی نیست و احتیاج به برهان دارد و نخست باید اوصاف علت و معلول را تعیین کرد و با تطبیق آنها بر موجودات خارجی مصادیق علت و معلول را در میان آنها تشخیص داد. بعضی از فلاسفه غربی که مفاد اصل علیت را درست دریافته‌اند پنداشته‌اند که مفاد آن این است که هر موجودی نیازمند به علت است و از این روی به گمان خودشان در برهانی که بر اساس اصل علیت برای اثبات وجود خدای متعال اقامه شده مناقشه کرده‌اند که طبق اصل مزبور خدا هم باید آفریننده‌ای داشته باشد غافل از اینکه موضوع اصل علیت موجود بطور مطلق نیست بلکه موجود

معلول است و چون خدای متعال معلول نیست نیازی هم به علت و آفریننده نخواهد داشت

ملاک احتیاج به علت

فلاسفه اسلامی بحثی را تحت عنوان ملاک احتیاج به علت مطرح کرده‌اند که نتیجه آن تعیین موضوع برای اصل علیت است و حاصل آن این است. اگر موضوع این قضیه موجود بطور مطلق باشد معنایش این است که موجود از آن جهت که موجود است نیاز به علت دارد و لازمه‌اش این است که هر موجودی نیازمند به علت باشد ولی چنین مطلبی نه تنها بدیهی نیست بلکه دلیلی هم ندارد و بالاتر آنکه برهان بر خلاف آن داریم زیرا براهینی که وجود خدای متعال را اثبات می‌کنند بیانگر این مطلب هستند که موجود بی‌نیاز از علت هم وجود دارد پس موضوع قضیه مزبور مقید است اکنون باید ببینیم که قید آن چیست. متکلمین پنداشته‌اند که قید آن حادث است یعنی هر موجودی که حادث باشد و در یک زمانی موجود نباشد و بعد بوجود بیاید نیازمند به علت خواهد بود و از این روی موجود قدیم را منحصر به خدای متعال دانسته‌اند و چنین استدلال کرده‌اند که اگر موجودی ازلی باشد و سابقه عدم نداشته باشد نیازی ندارد که موجود دیگری آن را بوجود بیاورد. در برابر ایشان فلاسفه معتقدند که قید موضوع در قضیه یاد شده ممکن است یعنی هر موجودی که ذاتا امکان عدم داشته باشد و فرض نبودن آن محال نباشد نیازمند به علت خواهد بود و کوتاه بودن یا دراز بودن عمرش او را بی‌نیاز از علت نمی‌سازد بلکه هر قدر عمرش طولانی‌تر باشد نیاز بیشتری به علت خواهد داشت و اگر فرض شود که عمر آن بی‌نهایت باشد نیازش هم به علت بی‌نهایت خواهد بود بنا بر این عقلا محال نیست که موجود معلولی قدیم باشد. ولی باید دانست امکانی که بعنوان قید موضوع و ملاک احتیاج به علت ذکر شده صفت ماهیت است و بقول فلاسفه ماهیت است که خود بخود اقتضائی نسبت به وجود و عدم ندارد و به دیگر سخن نسبتش به وجود و عدم یکسان است و باید چیز دیگری آن را از حد تساوی خارج سازد و آن چیز همان علت است و از این روی ملاک احتیاج به علت را امکان ماهوی قلمداد کرده‌اند. اما این بیان با اصالت ماهیت سازگار است و کسانی که قائل به اصالت وجود هستند سزاوار است که تکیه‌گاه بحثهای فلسفی خود را وجود قرار دهند و به همین جهت است که صدرالمتهلین فرموده است که ملاک احتیاج معلول به علت نحوه وجود آن است و بعبارت دیگر فقر وجودی و وابستگی ذاتی بعضی از وجودها ملاک احتیاج آنها به وجود غنی و بی‌نیاز می‌باشد پس موضوع قضیه مزبور موجود فقیر یا موجود وابسته خواهد بود و هنگامی که مراتب تشکیکی وجود را در نظر بگیریم که هر مرتبه ضعیفتری وابسته به مرتبه قویتر است می‌توانیم موضوع قضیه را موجود ضعیف قرار دهیم و ملاک احتیاج به علت را ضعف مرتبه وجود بدانیم. با دقت در بیان صدرالمتهلین بدست می‌آید که اولاً رابطه علیت را باید در میان وجود علت و وجود معلول جستجو کرد نه در ماهیت آنها و این همان نتیجه طبیعی قول به اصالت وجود است بر خلاف کسانی که پنداشته‌اند که علت ماهیت معلول را محقق می‌سازد و یا آن را متصف به موجودیت می‌کند و به اصطلاح جعل به ماهیت تعلق می‌گیرد و یا به انصاف ماهیت به وجود و این هر دو قول مبتنی بر اصالت ماهیت است و با ابطال آن جایی برای اینگونه نظرها باقی نمی‌ماند. ثانیاً معلولیت و وابستگی معلول ذاتی وجود آن است و وجود وابسته هیچگاه مستقل و بی‌نیاز از علت نخواهد شد و بعبارت دیگر وجود معلول عین تعلق و وابستگی به علت هستی‌بخش است و بر این اساس است که وجود عینی به دو قسم مستقل و رابط تقسیم می‌شود و این همان مطلب نفیسی است که قبلاً به آن اشاره کرده‌ایم و آن را از ارزشمندترین ثمرات حکمت متعالیه دانسته‌ایم و در این مبحث باید به تبیین آن پردازیم

خلاصه

۱- اصل علیت اصلی عقلی و متافیزیکی است و از راه تجربه بدست نمی‌آید. ۲- استفاده از تجربه در صورتی ممکن است که

وجود اشیاء مورد تجربه یقینی باشد و شناخت دقیق آنها نیز میسر باشد و اثبات یقینی این دو مطلب نیازمند به قبول اصل علیت و قوانین فرعی آن است. ۳- از سوی دیگر تجربه تنها می‌تواند تقارن یا تعاقب پدیده‌ها را در قلمرو خودش اثبات نماید ولی نه علیت مساوی با تقارن یا تعاقب است و نه با تجربه می‌توان امکان تصادف را در خارج از حوزه اشیاء تجربه شده نفی کرد. ۴- بنابر این کسانی که علیت را بمعنای تقارن یا تعاقب پدیده‌ها دانسته‌اند و همچنین کسانی که گرایش پوزیتیویستی دارند نمی‌توانند هیچ قانون کلی و قطعی را ثابت کنند. ۵- این قضیه که هر معلولی نیازمند به علت است قضیه‌ای تحلیلی و از بدیهیات اولیه و بی‌نیاز از برهان است. ۶- وجود موجود معلول و وابسته را می‌توان فی الجمله با علم حضوری دریافت و با ترکیب کردن مفاد آن با قضیه بالا قضیه بدیهی دیگری به این مضمون بدست آورد معلولاتی که در خارج وجود دارند نیازمند به علت هستند. ۷- اما هیچکدام از این دو قضیه نمی‌توانند مصادیق علت و معلول را تعیین کنند. ۸- بعضی پنداشته‌اند که موضوع اصل علیت مطلق موجود است و از این روی بر برهان *عله العلل* خرده گرفته‌اند که طبق اصل علیت باید خدا هم آفریننده‌ای داشته باشد غافل از اینکه موضوع اصل مزبور موجود معلول است نه مطلق موجود. ۹- متکلمین موضوع این قضیه را موجود حادث گرفته‌اند و موجود قدیم را منحصر به خدای متعال دانسته‌اند به گمان اینکه اگر موجودی همیشه باشد نیازی به ایجاد کننده نخواهد داشت. ۱۰- فلاسفه معتقدند که موضوع اصل مزبور موجود ممکن است و بر این اساس هر موجود ذی‌ماهیتی را محتاج به علت می‌دانند هر چند از نظر زمانی قدیم باشد. ۱۱- صدرالمتألهین ملاک احتیاج به علت را فقر وجودی دانسته موضوع اصل علیت را موجود فقیر شمرده است و این بیانی است که با اصالت وجود سازگار است. ۱۲- لازمه بیان مزبور این است که اولاً رابطه علیت در وجود دانسته شود نه در ماهیت و ثانیاً فقر و وابستگی برای موجود معلول امری ذاتی و تخلف ناپذیر باشد

درس سی و سوم

رابطه علیت

شامل: حقیقت رابطه علیت راه شناختن رابطه علیت مشخصات علت و معلول

حقیقت رابطه علیت

هنگامی که گفته می‌شود علت به معلول وجود می‌دهد چنین تصویری را در ذهن تداعی می‌کند که کسی چیزی را به دیگری می‌دهد و او آن را دریافت می‌دارد یعنی در این فرایند سه ذات و دو فعل و به تعبیر دیگر پنج موجود فرض می‌شود یکی ذات علت که اعطاء کننده وجود است و دیگری ذات معلول که دریافت کننده آن است و سومی خود وجود که از طرف علت به معلول می‌رسد و چهارم فعل دادن که به علت نسبت داده می‌شود و پنجم فعل گرفتن که به معلول اسناد داده می‌شود. ولی حقیقت این است که در جهان خارج چیزی غیر از ذات علت و ذات معلول تحقق نمی‌یابد و حتی با نظر دقیق نمی‌توان گفت که علت به ماهیت معلول وجود می‌دهد زیرا ماهیت امری اعتباری است و قبل از تحقق معلول وجود مجازی و بالعرض هم ندارد. همچنین مفهوم دادن و گرفتن هم چیزی جز تصویر ذهنی نیست و اگر دادن وجود و ایجاد کردن یک امر حقیقی و عینی بود خودش معلول دیگری می‌بود و بار دیگر می‌بایست رابطه علیت را بین فعل و فاعل در نظر گرفت و دادن دیگری را اثبات کرد و همچنین تا بی‌نهایت نیز در جایی که هنوز وجود معلول تحقق نیافته است گیرنده‌ای نیست تا چیزی را بگیرد و بعد از تحقق آن هم دیگر گرفتن وجود از علت معنی ندارد پس در مورد ایجاد معلول چیزی جز وجود علت و وجود معلول بعنوان یک امر حقیقی و عینی وجود ندارد. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که رابطه علیت میان آنها به چه شکلی است آیا پس از تحقق معلول یا همراه آن چیز دیگری بنام

رابطه علی و معلولی تحقق می‌یابد یا قبل از تحقق آن چنین چیزی وجود دارد و یا اساساً یک مفهوم ذهنی محض است و ابتدا مصداقی در خارج ندارد. کسانی که حقیقت علیت را همان تعاقب یا تقارن دو پدیده دانسته‌اند علیت را یک مفهوم ذهنی می‌دانند و برای آن مصداقی جز همان اضافه همزمانی یا پی در پی آمدن اضافه‌ای که یکی از مقولات نه گانه عرضی شمرده می‌شود قائل نیستند ولی تفسیر علیت بعنوان اضافه تقارن یا تعاقب اشکالاتی دارد که به بعضی از آنها اشاره شده است و در اینجا می‌افزاییم اصولاً اضافه واقعیت عینی ندارد و بنابر این تفسیر علیت بصورت نوعی اضافه در واقع بمعنای انکار علیت بعنوان یک رابطه عینی و خارجی است چنانکه هیوم و طرفداران وی به آن ملترم شده‌اند. و به فرض اینکه مطلق اضافات یا این اضافه خاص امری عینی و قائم به طرفین دانسته شود پیش از وجود معلول موردی نخواهد داشت زیرا چیزی که قائم به طرفین و طفیلی آنها است بدون دو طرف مزبور نمی‌تواند تحقق یابد و اگر فرض شود که بعد از تحقق معلول یا همراه آن بوجود می‌آید لازم‌اش این است که معلول در ذات خودش ارتباطی با علت نداشته باشد و تنها بوسیله یک رابط خارجی با آن پیوند یابد گویی رابطه مزبور ریسمانی است که آنها را بهم می‌بندد بعلاوه اگر این رابطه یک امر عینی باشد ناچار خودش معلول خواهد بود و سؤال در باره کیفیت ارتباط آن با علتش تکرار می‌شود و باید در مورد یک علت و یک معلول بی‌نهایت رابطه تحقق یابد. پس هیچکدام از فرضهای یاد شده صحیح نیست و حقیقت این است که وجود معلول پرتوی از وجود علت و عین ربط و وابستگی به آن است و مفهوم تعلق و ارتباط از ذات آن انتزاع می‌شود و به اصطلاح وجود معلول اضافه اشراقیه وجود علت است نه اضافه‌ای که از مقولات شمرده می‌شود و از نسبت مکرر بین دو شیء انتزاع می‌گردد. بدین ترتیب وجود به دو قسم مستقل و رابط ربطی تقسیم می‌گردد و هر معلولی نسبت به علت ایجاد کننده‌اش رابط و غیر مستقل است و هر علتی نسبت به معلولی که ایجاد می‌کند مستقل است گو اینکه خودش معلول موجود دیگر و نسبت به آن رابط و غیر مستقل باشد و مستقل مطلق عبارت است از علتی که معلول وجود دیگری نباشد. و این همان مطلبی است که برای اثبات تشکیک خاصی در وجود بعنوان اصل موضوع مورد استناد واقع شد

راه شناختن رابطه علیت

رابطه علیت بصورتی که مورد تحلیل و تحقیق قرار گرفت مخصوص علت ایجاددی و هستی‌بخش با معلول آن است و شامل علت‌های اعدادی و مادی نمی‌شود اکنون دو سؤال مطرح می‌شود یکی آنکه رابطه مزبور را میان فاعلهای هستی‌بخش و معلولهای آنها از چه راهی می‌توان شناخت دیگری آنکه روابط علی و معلولی بین امور جسمانی که از قبیل علت و معلولهای اعدادی هستند به چه وسیله اثبات می‌شوند. قبلاً اشاره شد که انسان بعضی از مصادیق علت و معلول را در درون خودش با علم حضوری می‌یابد و هنگامی که افعال بی‌واسطه نفس مانند اراده و تصرف در مفاهیم ذهنی را با خودش مقایسه می‌کند و آنها را وابسته به نفس می‌یابد مفهوم علت را برای نفس و مفهوم معلول را برای افعال نفس انتزاع می‌نماید سپس ملاحظه می‌کند که مثلاً اراده یک کار منوط به علوم تصویری و تصدیقی خاصی است و تا چنین ادراکاتی تحقق نیابد اراده از نفس صادر نمی‌شود با توجه به اینگونه وابستگیها که میان علم و اراده وجود دارد مفهوم علت و معلول را توسعه می‌دهد و مفهوم معلول را بر هر چیزی که بنوعی وابستگی به چیز دیگری دارد اطلاق می‌کند و همچنین مفهوم علت را به هر چیزی که بنوعی طرف وابستگی می‌باشد تعمیم می‌دهد و بدین ترتیب مفهوم عام علت و معلول شکل می‌گیرد. به دیگر سخن یافتن مصادیق علت و معلول نفس را مستعد می‌کند که مفاهیمی کلی از آنها انتزاع نماید که شامل افراد مشابه نیز بشود و این خاصیت مفاهیم کلی است چنانکه در بحث شناخت‌شناسی توضیح داده شد. مثلاً مفهوم علت که از نفس انتزاع می‌شود نه به لحاظ وجود خاص آن و نه به لحاظ نفس بودن آن است بلکه به لحاظ این است که موجود دیگری وابسته به آن است پس هر موجود دیگری که چنین باشد مصداق مفهوم علت خواهد بود خواه مجرد باشد یا مادی و خواه ممکن الوجود باشد یا واجب الوجود همچنین مفهوم معلول که از اراده یا هر پدیده دیگری انتزاع می‌شود نه از آن جهت است که

دارای وجود یا ماهیت خاصی می‌باشد بلکه از آن جهت که وابسته به موجود دیگری است پس بر هر چیز دیگری هم که نوعی وابستگی داشته باشد صدق خواهد کرد خواه مجرد باشد یا مادی و خواه جوهر باشد یا عرض. بنابراین درک یک یا چند مصداق برای انتزاع مفهوم کلی کفایت می‌کند ولی درک مفهوم کلی برای شناختن مصادیق آن کافی نیست و از این روی برای شناختن مصادیقی که با علم حضوری شناخته نشده‌اند باید در صدد یافتن ملاک و معیاری برآمد. نیز رابطه علت که در مورد علت هستی‌بخش از ذات معلولش انتزاع می‌شود و وجود معلول عین این اضافه اشراقیه بشمار می‌رود باید در ماورای نفس با برهان اثبات شود یعنی این سؤال وجود دارد که از کجا وجود نفس نسبت به موجود دیگری رابط و غیر مستقل باشد و از کجا وجود کل جهان از موجود دیگری پدید آمده باشد و خودش مستقل و قائم به ذات نباشد نظیر این سؤال در باره روابط اعدادی هم تکرار می‌شود که اولاً از کجا ثابت می‌شود که در میان موجودات مادی روابط علی و معلولی و سبب و مسببی برقرار است و ثانیاً از چه راهی می‌توان وابستگی یک پدیده مادی را به دیگری ثابت کرد. با توجه به اینکه علت هستی‌بخش در میان مادیات یافت نمی‌شود شناختن چنین علتی و چنین رابطه علتی در خارج از حوزه علم حضوری تنها با روش تعقلی امکان پذیر است و روش تجربی را راهی بسوی ماوراء طبیعت نیست یعنی نمی‌توان انتظار داشت که با وسایل آزمایشگاهی و تغییر شرایط و کنترل متغیرات علت هستی‌بخش آنها را شناخت علاوه بر اینکه رفع و نفی مجردات امکان ندارد تا بوسیله وضع و رفع و تغییر شرایط تاثیر آنها شناخته شود پس تنها راه این است که خواص عقلی چنین علت و معلولهایی از راه برهان عقلی خالص اثبات شود و بوسیله آنها مصادیق هر یک تعیین گردد به خلاف علت و معلولهای مادی که شناختن آنها با روش تجربی تا حدودی امکان پذیر است. نتیجه آنکه برای شناختن رابطه علت بطور کلی سه راه وجود دارد یکی علم حضوری در مورد آنچه در دایره نفس و پدیده‌های روانی تحقق می‌یابد و دیگری برهان عقلی محض در مورد علت‌های ماوراء طبیعی و سومی برهان عقلی مبتنی بر مقدمات تجربی در مورد علت و معلولهای مادی

مشخصات علت و معلول

فلاسفه پیشین بحث مستقلی را در باره کیفیت شناختن علت و معلول مطرح نکرده‌اند و تنها چیزی که از بیانات ایشان بدست آورده‌ایم این است که علت نخستین یا علتی که معلول نباشد دارای ماهیت نخواهد بود بر عکس سایر موجودات که دارای ماهیت می‌باشند و چون اهیت خود بخود اقتضائی نسبت به وجود و عدم ندارد طبعاً محتاج به علتی خواهد بود که آن را از حد تساوی خارج سازد به دیگر سخن هر موجودی که دارای ماهیت باشد و مفهوم ماهوی از آن انتزاع شود ممکن الوجود و محتاج به علت خواهد بود. ولی این بیان علاوه بر اینکه با اصالت ماهیت مناسب است چندان کارساز و مشکلی گشا نیست زیرا فقط می‌تواند معلول بودن همه ممکنات را اثبات کند و از ارائه معیاری برای تشخیص علت بعضی از آنها نسبت به بعضی دیگر قاصر است. اما بر اساس اصولی که صدرالمتهالین اثبات کرده است می‌توان معیار روشنتری برای شناختن علت ایجاد کننده و معلول آن بدست آورد و آن اصول عبارتند از اصالت وجود و رابط بودن معلول نسبت به علت هستی‌بخش و تشکیکی بودن مراتب وجود. بر اساس این اصول سه گانه که هر یک در جای خودش ثابت شده است نتیجه گرفته می‌شود که هر معلولی مرتبه ضعیفی از علت ایجاد کننده خودش می‌باشد و علت آن نیز به نوبه خود مرتبه ضعیفی از موجود کاملتری است که علت ایجاد کننده آن می‌باشد تا برسد به موجودی که هیچ ضعف و قصور و محدودیتی نداشته باشد و بی نهایت کامل باشد که دیگر معلول چیزی نخواهد بود. پس مشخصه معلولیت ضعف مرتبه وجود نسبت به موجود دیگر و متقابلاً مشخصه علت قوت و شدت مرتبه وجود نسبت به معلول است چنانکه مشخصه علت مطلق نامتناهی بودن شدت و کمال وجود است و اگر ما نتوانیم فرد فرد علت و معلولهای ایجاد کننده را بشناسیم ولی می‌توانیم بفهمیم که هر علت ایجاد کننده‌ای نسبت به معلول خودش کاملتر و نسبت به علت ایجاد کننده‌اش ناقصتر

است و تا ضعف و محدودیت وجودی باشد معلولیت هم ثابت خواهد بود و چون در جهان طبیعت هیچ موجود نامتناهی وجود ندارد همگی موجودات جسمانی معلول ماوراء طبیعت خواهند بود. ممکن است گفته شود آنچه از اصول یاد شده بدست می‌آید این است که هر گاه دو موجود داشته باشیم که یکی پرتو دیگری باشد و از مراتب وجود آن بشمار آید معلول آن دیگری خواهد بود ولی سخن در این است که ما از کجا ثابت کنیم که موجود کاملتری از موجودات مادی هست که این موجودات مرتبه ضعیفی از وجود آن بشمار آیند تا بفهمیم که معلول آن می‌باشند. پاسخ این سؤال از قاعده‌ای که قبلا به آن اشاره شد بدست می‌آید و آن قاعده عبارت است از اینکه معلولیت ذاتی وجود معلول و غیر قابل تخلف از آن است پس چنان نیست که تحقق موجودی دو فرض داشته باشد یکی اینکه معلول موجود کاملتری باشد و دیگری آنکه بی نیاز از علت بوده مستقلا تحقق یابد بلکه اگر چیزی امکان معلولیت داشت حتما معلول خواهد بود و هر موجودی که بتوان کاملتر از آن فرض کرد امکان معلولیت را دارد پس حتما معلول می‌باشد و دیگر امکان عدم معلولیت را نخواهد داشت زیرا اگر امکان عدم معلولیت هم در آن فرض شود معنایش اینست که ذاتا اقتضایی نسبت به معلولیت و عدم معلولیت ندارد یعنی اگر معلول باشد معلولیت آن ذاتی نیست در صورتی که در بحث سابق روشن شد که معلولیت ذاتی وجود معلول است پس چیزی که قابل معلولیت باشد یعنی بتوان موجودی کاملتر از آن فرض کرد ضرورتا معلول خواهد بود. در پایان این درس خاطر نشان می‌کنیم که ضعف مرتبه وجود آثار و نشانه‌هایی دارد که بوسیله آنها می‌توان معلولیت موجودی را شناخت و از جمله آنها محدودیت زمانی و مکانی و محدودیت آثار و تغییرپذیری و حرکت‌پذیری و فناپذیری را می‌توان بشمار آورد

خلاصه

۱- رابطه علیت تنها یک اضافه ذهنی نیست که مصداقی در خارج نداشته باشد. ۲- قبل از تحقق معلول نمی‌توان رابطه‌ای عینی بین علت و معلول فرض کرد زیرا هنوز یک طرف آن که معلول باشد تحقق نیافته است. ۳- بعد از تحقق معلول یا همراه آن هم چنین اضافه‌ای نمی‌تواند مبین کیفیت ارتباط معلول با علت باشد زیرا اضافه مزبور بفرض اینکه امر عینی هم باشد غیر از ذات طرفین است و لازمه‌اش این است که صرف نظر از آن وجود معلول ارتباطی با علت نداشته باشد بعلاوه اگر آن را امر عینی بدانیم ناچار باید وجود آن را معلول دیگری بشماریم و بار دیگر رابطه‌ای بین آن و علتش در نظر بگیریم و همچنین تا بی نهایت. ۴- پس رابطه علیت از خود وجود معلول انتزاع می‌شود و به دیگر سخن وجود معلول عین ربط و تعلق به وجود علت و شعاع و پرتوی از آن است. ۵- بدین ترتیب وجود عینی به دو قسم مستقل و رابط منقسم می‌شود و هر علتی نسبت به معلول خودش مستقل است و مستقل مطلق منحصر به خدای متعال می‌باشد. ۶- این رابطه مخصوص علت ایجاد کننده و معلول آن است و مصداق آن یا با علم حضوری شناخته می‌شود مانند علیت نفس نسبت به اراده یا بوسیله برهان عقلی محض ثابت می‌گردد اما رابطه علیت اعدادی میان موجودات مادی را می‌توان با کمک تجارب حسی تشخیص داد. ۷- آنچه از سخنان فلاسفه پیشین در باره مشخصات علت ایجاد کننده و معلول آن بدست می‌آید این است که هر موجود ذی‌ماهیتی معلول است و علتی که معلول نباشد ماهیت نخواهد داشت. ۸- اما این بیان علاوه بر اینکه مناسب با اصالت ماهیت است چندان کارساز نیست زیرا معیاری برای شناختن علت در غیر از واجب الوجود بدست نمی‌دهد. ۹- صدرالمتهلین بر اساس اصولی که اثبات کرده مشخصه معلول را ضعف وجود و مشخصه هر علت ایجاد کننده‌ای را شدت مرتبه وجودی آن نسبت به معلولش و مشخصه علت العلل را نامتناهی بودن مرتبه وجودی وی دانسته است. ۱۰- ممکن است اشکال شود که از اصول یاد شده استفاده نمی‌شود که موجودی کاملتر از موجودات مادی وجود دارد که علت آن باشد. ۱۱- جواب این است که همانگونه که قبلا اشاره شد معلولیت ذاتی وجود معلول است پس اگر موجودی امکان معلولیت داشت دیگر امکان عدم معلولیت را نخواهد داشت زیرا لازمه امکان هر دو این است که ذاتا اقتضایی نسبت به هیچکدام نداشته

باشد یعنی معلولیت ذاتی آن نباشد و چون جهان ماده دارای ضعف و محدودیت وجودی است معلولیت آن برای ماوراء طبیعت ثابت می‌شود. ۱۲- محدودیت زمانی و مکانی و تغییرپذیری و حرکت‌پذیری و فناپذیری از جمله نشانه‌های ضعف وجود و معلولیت است

درس سی و چهارم

رابطه علیت در میان مادیات

شامل: منشا اعتقاد به رابطه علیت در مادیات ارزیابی اعتقاد مزبور راه شناختن علت‌های مادی

منشا اعتقاد به رابطه علیت در مادیات

گاهی چنین گفته می‌شود که علم به رابطه علیت در میان همه موجودات و از جمله موجودات مادی علمی فطری است که عقل انسانی با آن سرشته شده و بر اساس آن در صدد تشخیص علت و معلول‌های خاص برمی‌آید ولی چنانکه در مبحث شناخت‌شناسی گذشت فطری بودن هیچ علم حصولی قابل اثبات نیست و بفرض ثبوت ضمانتی برای مطابقت با واقع نخواهد داشت. اما همانگونه که در درس بیست و سوم گفته شد پاره‌ای از علوم قریب به بداهت هستند که به یک معنی می‌توان آنها را فطری نامید مانند علم به وجود واقعیات مادی که در واقع از یک استدلال حقی و نیمه آگاهانه سرچشمه می‌گیرد علم به وجود رابطه علیت و وابستگی بعضی از موجودات مادی به بعضی دیگر نیز از همین قبیل است و هر چه به آغاز تولد نزدیکتر شویم ناآگاهانه‌تر می‌شود تا آنجا که شبیه ادراکات غریزی حیوانات می‌گردد و هر قدر آگاهی انسان رشد یابد بصورت آگاهانه‌تری ظاهر می‌شود تا بصورت استدلال منطقی درآید. مثلاً هنگامی که کودک همراه با برخورد دو جسم صدایی را می‌شنود وابستگی پیدایش صوت را با برخورد آنها بصورت مبهمی درک می‌کند و هنگامی که روشن شدن چراغ را همزمان با فشار دادن کلید مشاهده می‌کند وابستگی دیگری را به همان صورت درک می‌کند و بدین ترتیب نفس وی مستعد می‌شود که وجود رابطه علیت میان پدیده‌های مادی را بطور اجمال درک کند ولی چنان نیست که بتواند این رابطه را بصورت قضیه منطقی درک نماید و آن را در قالب الفاظ دقیق و گویایی بریزد تا هنگامی که قدرت تحلیل ذهنی او رشد کافی یابد و در آن صورت است که می‌تواند همان مطلب را بصورت قضیه منطقی درک کند و همان استدلال حقی و ارتکازی را در قالب برهان منطقی بیان نماید. البته ممکن است در آغاز کار مفاهیمی را بکار گیرد که از دقت کافی برخوردار نباشد یا دلایلی را اقامه نماید که از نظر منطقی مغالطه آمیز باشند و مثلاً چنین پندارد که هر چیزی وابسته به چیز دیگری است یا هر موجودی در زمان و مکان خاصی پدید می‌آید ولی این تعمیم‌های نابجا و دیگر نارسائیها در تفسیر مدرکات و استدلال‌ات معلول ضعف نیروی تحلیل‌کننده ذهن است و هر قدر با تمرین‌های منطقی و تحلیلهای فلسفی نیروی مزبور رشد و قوت بیشتری یابد کمتر دچار این اشتباهات می‌شود. به هر حال همانگونه که بارها بیان کرده‌ایم محکمترین اساس برای اعتقاد به وجود رابطه علیت علوم حضوری است و یافتن مصادیق علت و معلول در درون نفس استوارترین پایه برای انتزاع مفاهیم کلی علت و معلول بشمار می‌رود و زمینه را برای درک آگاهانه اصل علیت به عنوان یک قضیه بدیهی فراهم می‌سازد اما چون مصادیق مادی علت و معلول قابل ناختم‌حضور نیستند و از سوی دیگر فطری دانستن اعتقاد به رابطه علیت در میان مادیات بمعنای اول هم قابل پذیرش نیست ناچار چنین اعتقادی از نوعی استدلال سرچشمه می‌گیرد که در آغاز نیمه آگاهانه و ارتکازی است و تدریجاً بصورت استدلال روشن منطقی درمی‌آید و چون این اعتقاد قریب به بداهت است می‌توان آن را به یک معنی فطری نامید. برای بررسی ارزش این اعتقاد باید نخست شکل دقیق این قضیه را بیان کنیم و سپس به تبیین منطقی آن بپردازیم

ارزیابی اعتقاد مزبور

رابطه علیت در میان مادیات در چند شکل قابل بیان است یکی آنکه موجودات مادی وابستگی‌هایی با یکدیگر دارند این قضیه که از نظر منطقی قضیه مهمله نامیده می‌شود دلالتی بر کلیت یا جزئیت این رابطه ندارد یعنی مفادش این نیست که همه مادیات دارای چنین رابطه‌ای با یکدیگر هستند یا تنها بعضی از آنها چنین ارتباطی را دارند و قدر متیقن از آن وجود رابطه علیت در میان بعضی از آنها است و در واقع ارزش آن در حد موجه جزئی است و در مقابل سالبه کلیه و نفی مطلق علیت در میان مادیات قرار می‌گیرد که به اشاعره نسبت داده شده است. شکل دوم این است که هر موجود مادی با موجود مادی دیگری رابطه علیت دارد و مفادش این است که هیچ موجود مادی یافت نمی‌شود که یا علت و یا معلول برای موجود مادی دیگری نباشد ولی احتمال اینکه یک یا چند موجود مادی تنها علت برای سایر پدیده‌ها باشند و خودشان معلول موجود مادی دیگری نباشند هر چند معلول ماوراء طبیعت باشند یا تنها معلول علت‌های مادی باشند و خودشان علت برای پدیده مادی دیگری نباشند را نفی نمی‌کند. و شکل سوم آن این است که هر موجود مادی علت مادی دارد و شکل چهارم این است که هر موجود مادی علت برای موجودی مادی و معلول موجود مادی دیگری است و لازمه قضیه سوم نامتناهی بودن سلسله علل مادی از طرف آغاز و لازمه قضیه چهارم نامتناهی بودن آن از طرفین است. در میان این قضایا قضیه اول یقینی و نزدیک به بدیهی است و همان است که می‌توان آن را فطری نامید و اما در باره سایر قضایا کمابیش گفتگوها و اختلاف نظرهایی وجود دارد که در کتب مفصل فلسفی در مباحث مختلفی مطرح شده است. همانگونه که اصل وجود مادیات بدیهی و بی‌نیاز از برهان نیست وجود رابطه علیت در میان آنها هم بدیهی نخواهد بود و ارزش اعتقاد به آن نه در حد اعتقاد به اصل کلی علیت در شکل قضیه حقیقه است و نه در حد اعتقاد به وجود رابطه علیت در مطلق موجودات که بعضی از مصادیق آن با علم حضوری درک می‌شود بلکه ارزش منطقی آن در مرتبه نظریات یقینی است که از سویی مبتنی بر اصل بدیهی علیت و از سوی دیگر مبتنی بر مقدمات تجربی هستند یعنی بعد از اینکه وجود حقیقی برای موجودات مادی ثابت شد و شبهات ایدئالیستی رد گردید آنگاه با کمک تجاربی که ثابت می‌کنند که بعضی از پدیده‌های مادی بدون بعضی دیگر تحقق نمی‌یابند چنین نتیجه گرفته می‌شود که رابطه علیت بمعنای عام آن یعنی مطلق وابستگی نه وابستگی مطلق در میان موجودات مادی هم برقرار است و موجود مادی علاوه بر اینکه در اصل هستی نیاز به علت هستی بخش دارد تغییرات و دگرگونی‌های آن در گرو تحقق شرایطی است که بوسیله موجودات مادی دیگر فراهم می‌شود شرایطی که در واقع ماده را مستعد دریافت کمال وجودی جدیدی می‌سازد هر چند کمال قبلی را از دست بدهد

راه شناختن علت‌های مادی

همانگونه که اشاره شد برای شناختن مطلق علت و معلول راه‌های مختلفی وجود دارد ولی راه شناختن علت و معلول‌های مادی منحصر به برهان تجربی است یعنی برهانی که در آن از مقدمات تجربی هم استفاده شده باشد. گاهی چنین تصور می‌شود که مشاهده مکرر دو پدیده متعاقب دلیل علت بودن پدیده اول برای پدیده دوم است یعنی برای اثبات علیت یک موجود مادی برای موجود دیگر مقدمه‌ای از تجربه گرفته می‌شود به این شکل این پدیده مکررا متعاقب پدیده دیگر بوجود می‌آید آنگاه مقدمه دیگری به آن ضمیمه می‌شود که هر دو موجودی که به این صورت تحقق یابند اولی علت دومی است و نتیجه گرفته می‌شود که در مورد تجربه شده پدیده اول علت پدیده دوم است ولی چنانکه بارها اشاره شده تقارن یا تعاقب اعم از علیت است و نمی‌توان آن را دلیل قطعی بر علیت دانست یعنی کبرای این قیاس یقینی نیست و از این روی نمی‌توان نتیجه آن را هم یقینی شمرد. منطقیین در مقام بیان اعتبار قضایای تجربی گفته‌اند که تلازم دو پدیده بطور دائم یا در اکثر موارد نشانه علیت و معلولیت آنها است زیرا تقارن دائمی یا اکثری بطور اتفاق ممکن نیست. در باره این بیان باید گفت اولاً این قضیه که امر اتفاقی دائمی و اکثری نمی‌شود و به

اصطلاح قسر اکثری و دائمی محال است احتیاج به اثبات دارد و ثابا اثبات تلازم دائمی یا اکثری دو پدیده کاری قریب به محال است و هیچ آزمایشگری نمی‌تواند ادعا کند که اکثر موارد تحقق دو پدیده را آزمایش کرده است. همچنین گاهی برای متمیم برهان از قاعده دیگری استفاده می‌شود که دو چیز همانند آثار همانندی خواهند داشت حکم الامثال فی ما یجوز و ما لا یجوز واحد بنا بر این هنگامی که در موارد آزمایش شده پیدایش پدیده‌ای را در شرایط خاصی ملاحظه کردیم خواهیم دانست که در موارد دیگری هم که عینا همین شرایط موجود باشد پدیده مزبور تحقق خواهد یافت و بدین ترتیب رابطه علیت میان آنها کشف می‌شود ولی این قاعده هم چندان کارآیی عملی ندارد زیرا اثبات همانندی کامل دو وضعیت کار آسانی نیست. بنظر می‌رسد تنها راه استفاده از تجربه برای اثبات قطعی رابطه علیت بین دو پدیده معین این است که شرایط تحقق یک پدیده کنترل گردد و ملاحظه شود که با تغییر کدامیک از عوامل و شرایط مضبوط پدیده مزبور دگرگون می‌شود و با وجود چه شرایطی باقی می‌ماند مثلا اگر در محیط کنترل شده آزمایشگاه دیدیم که فقط با اتصال دو سیم معین لامپ برق روشن می‌شود و با قطع آنها خاموش می‌گردد نتیجه می‌گیریم که اتصال مزبور شرط پیدایش نور در لامپ تبدیل انرژی الکتریکی به انرژی نورانی است و اگر شرایط دقیقا کنترل شده باشد انجام آزمایش برای یک بار هم کفایت می‌کند ولی چون کنترل دقیق شرایط کار آسانی نیست غالبا برای حصول اطمینان از تکرار آزمایش استفاده می‌شود. ولی در عین حال اثبات اینکه علت مؤثر در پیدایش پدیده همان عوامل شناخته شده در محیط آزمایشگاه است و هیچ عامل نامحسوس و ناشناخته دیگری وجود ندارد بسیار مشکل است و مشکلتر از آن اثبات عامل انحصاری و جانشین ناپذیر است زیرا همواره چنین احتمالی وجود دارد که در شرایط دیگری پدیده مورد نظر بوسیله عوامل دیگری تحقق یابد چنانکه اکتشافات تازه به تازه علوم فیزیک و شیمی چنین احتمالی را تایید می‌کند و به همین جهت است که نتایج تجربه هیچگاه ارزش بدیهیات را نخواهد داشت بلکه اساس یقین مضاعف اعتقاد جزمی که خلاف آن محال باشد را نیز ببار نمی‌آورد و از این روی دستاوردهای علوم تجربی هیچگاه ارزش نتایج براهین عقلی محض را نخواهد داشت. باید خاطر نشان کنیم که وجود احتمالات یاد شده که مانع از حصول یقین مضاعف نسبت به قوانین علوم تجربی می‌شود زیانی به یقینی بودن رابطه علیت در میان موجودات مادی نمی‌زند زیرا با آزمایشهای ساده هم می‌توان اثبات کرد که با رفع بعضی از پدیده‌ها پدیده دیگری مرتفع می‌گردد و این نشانه آن است که پدیده اول نوعی علیت ناقصه نسبت به پدیده دوم دارد چنانکه با غروب آفتاب هوا تاریک می‌شود و با نبودن آب درخت می‌خشکد و هزاران نمونه دیگر که در زندگی روزمره انسان پیوسته مشاهده می‌شود و آنچه دشوار است تعیین دقیق همه عوامل و شرایطی است که در پیدایش یک پدیده مادی مؤثرند و در صورتی که بتوان همه آنها را دقیقا تعیین کرد لازمه اش نفی تاثیر فاعل ماوراء طبیعی نیست زیرا اجراء آزمایش در مورد چنین عاملی امکان پذیر نیست و وجود و عدم آن را تنها با برهان عقلی خالص می‌توان اثبات کرد

خلاصه

۱- علم به رابطه علیت را چه در میان مادیات و چه در غیر آنها نمی‌توان فطری دانست به این معنی که عقل انسانی با آن سرشته شده است ولی می‌توان آن را فطری بمعنای ارتکازی و قریب به بدهات بحساب آورد چنانکه در مورد علم به واقعیات عینی گفته شد. ۲- رابطه علیت در میان مادیات را در چند شکل می‌توان بیان کرد و شکل یقینی و قریب بدیهی آن این است که موجودات مادی وابستگیهایی با یکدیگر دارند که قضیه‌ای مهمله است و ارزش آن در حد موجه جزئی می‌باشد و برای اثبات آن می‌توان از مقدمات تجربی کمک گرفت. ۳- گاهی تصور می‌شود که برای شناختن علت‌های مادی به این صورت می‌توان استدلال کرد این پدیده‌ها مکررا متعاقب یکدیگر بوجود آمده‌اند و هر دو پدیده‌ای که به این صورت تحقق یابند اولی علت دومی می‌باشد ولی این استدلال تمام نیست زیرا تعاقب و تقارن اعم از علیت است و به اصطلاح کبرای قیاس بصورت قضیه کلیه یقینی نیست. ۴- گاهی به

این صورت استدلال می‌شود که این دو پدیده دائما یا غالبا متلازم با یکدیگرند و تلازم دائمی و اکثری دلیل علیت است زیرا اتفاق دائمی و اکثری محال است ولی اثبات صغرای این قیاس عملی نیست و کبرای آن هم احتیاج به برهان دارد. ۵- گاهی بصورت دیگر استدلال می‌شود و آن این است که در موارد آزمایش شده این دو پدیده متلازمند و چون امور همانند آثار همانندی دارند پس در موارد مشابه هم این تلازم ابت خواهد بود و تلازم دائمی نشانه رابطه علیت است ولی اثبات تشابه کامل بین چند وضعیت بسیار دشوار است. ۶- راه صحیح کشف علیت بین پدیده‌ها کنترل شرایط پیدایش هر پدیده و تغییر دادن آنها و بررسی پی آمدهای این تغییرات است و بعبارت دیگر علیت را تنها از راه وضع و رفع می‌توان شناخت. ۷- اما نتیجه یقینی اینگونه آزمایشها شناختن علل ناقصه است یعنی چیزهایی که با رفع آنها معلول هم مرتفع می‌شود ولی شناختن مجموعه عوامل و شرایطی که در پیدایش پدیده‌ای مؤثر هستند بصورت یقینی مشکل است زیرا احتمال تاثیر امر ناشناخته و کنترل نشده‌ای را نمی‌توان نفی کرد و از این روی قوانین تجربی را نمی‌توان یقینی به تمام معنای کلمه دانست. ۸- از سوی دیگر کشف علت منحصره برای پیدایش پدیده‌های مادی بصورت یقینی از عهده تجربه بر نمی‌آید زیرا راهی برای نفی جانشین آن در شرایط دیگری وجود ندارد. ۹- بفرض اینکه مجموعه عوامل و شرایط مادی لازم برای پیدایش یک پدیده بصورت انحصاری هم قابل شناخت باشد لازمه آن نفی عامل ماوراء طبیعی نیست زیرا چنین عاملی در دام تجربه نمی‌افتد و وجود و عدم آن را تنها بوسیله برهان عقلی می‌توان اثبات کرد. ۱۰- نارسائیهای روش تجربی مانع از حصول یقین به وجود رابطه علیت در میان مادیات نمی‌شود زیرا اثبات علل ناقصه از راه تجربه میسر است و همین اندازه برای علم به وجود رابطه علیت در میان مادیات کفایت می‌کند

درس سی و پنجم

وابستگی معلول به علت

شامل: تلازم علت و معلول تقارن علت و معلول بقاء معلول هم نیازمند به علت است

تلازم علت و معلول

با توجه به تعریف علت و معلول به آسانی روشن می‌شود که نه تنها تحقق معلول بدون علل داخلی اجزاء تشکیل دهنده آن ممکن نیست بلکه بدون تحقق هر یک از اجزاء علت تامه امکان ندارد زیرا فرض این است که وجود آن نیازمند به همه آنها می‌باشد و فرض تحقق معلول بدون هر یک از آنها بمعنای بی‌نیازی از آن است البته در جایی که علت جانشین پذیر باشد وجود هر یک از آنها علی‌البدل کافی است و فرض وجود معلول بدون همه آنها ممتنع خواهد بود و در مواردی که پنداشته می‌شود که معلولی بدون علت بوجود آمده است مانند معجزات و کرامات در واقع علت غیر عادی و ناشناخته‌ای جانشین علت عادی و متعارف شده است. از سوی دیگر در صورتی که علت تامه موجود باشد وجود معلولش ضروری خواهد بود زیرا معنای علت تامه این است که همه نیازمندیهای معلول را تامین می‌کند و فرض اینکه معلول تحقق نیابد به این معنی است که وجود آن نیازمند به چیز دیگری است که با فرض اول منافات دارد و فرض اینکه چیزی مانع از تحقق آن باشد بمعنای عدم تمامیت علت است زیرا عدم مانع هم شرط تحقق آن است و فرض تمام بودن علت شامل این شرط عدمی هم می‌شود یعنی هنگامی که می‌گوییم علت تامه چیزی تحقق دارد منظور این است که علاوه بر تحقق اسباب و شرایط وجودی مانعی هم برای تحقق معلول وجود ندارد. بعضی از متکلمین پنداشته‌اند که این قاعده مخصوص علت‌های جبری و بی‌اختیار است و اما در مورد فاعلهای مختار بعد از تحقق جمیع اجزاء علت باز جای اختیار و انتخاب فاعل محفوظ است غافل از اینکه قاعده عقلیه قابل تخصیص نیست و در این موارد اراده فاعل یکی از اجزاء

علت تامه می‌باشد و تا اراده وی به انجام کار اختیاری تعلق نگرفته باشد هنوز علت تامه آن تحقق نیافته است هر چند سایر شرایط وجودی و عدمی فراهم باشد. حاصل آنکه هر علتی اعم از تامه و ناقصه نسبت به معلول خودش وجوب بالقیاس دارد و همچنین هر معلولی نسبت به علت تامه‌اش وجوب بالقیاس دارد و مجموع این دو مطلب را می‌توان بنام قاعده تلازم علت و معلول نامگذاری کرد

تقارن علت و معلول

از قاعده تلازم علت و معلول قواعد دیگری استنباط می‌شود که از جمله آنها قاعده تقارن علت و معلول است توضیح آنکه هر گاه معلول از موجودات زمانی باشد و دست کم یکی از اجزاء علت تامه هم زمانی باشد علت و معلول همزمان تحقق خواهند یافت و تحقق علت تامه با تحقق معلول فاصله زمانی نخواهد داشت زیرا اگر فرض شود که بعد از تحقق همه اجزاء علت تامه زمانی هر چند خیلی کوتاه بگذرد و بعدا معلول تحقق یابد لازمه‌اش این است که در همان زمان مفروض وجود معلول ضروری نباشد در صورتی که مقتضای وجوب بالقیاس معلول نسبت به علت تامه این است که به محض تمامیت علت وجود معلول ضروری باشد. ولی این قاعده در مورد علل ناقصه جاری نیست زیرا با وجود هیچکدام از آنها وجود معلول وصف ضروری را نخواهد یافت بلکه حتی وجود معلول با فرض وجود مجموع اجزاء علت تامه به استثناء یک جزء هم محال است زیرا معنای آن بی‌نیازی معلول از جزء مزبور می‌باشد. اما اگر علت و معلول از قبیل مجردات باشند و هیچکدام زمانی نباشند در این صورت تقارن زمانی آنها مفهومی نخواهد داشت همچنین اگر معلول زمانی باشد ولی علت مجرد تام باشد زیرا معنای تقارن زمانی این است که دو موجود در یک زمان تحقق یابند در صورتی که مجرد تام در ظرف زمان تحقق نمی‌یابد و نسبت زمانی هم با هیچ موجودی ندارد ولی چنین موجودی نسبت به معلول خودش احاطه وجودی و حضور خواهد داشت و غیبت معلول از آن محال خواهد بود و این مطلب با توجه به رابط بودن معلول نسبت به علت هستی‌بخش وضوح بیشتری می‌یابد. از سوی دیگر تقدم زمانی معلول بر هر علتی اعم از تامه و ناقصه محال است زیرا لازمه‌اش این است که معلول در هنگام پیدایش نیازی به علت مزبور نداشته باشد و وجود علت نسبت به آن ضروری نباشد و روشن است که این قاعده هم اختصاص به زمانیات دارد. با توجه به این قاعده کاملا روشن می‌شود که تفسیر رابطه علیت به تعاقب دو پدیده نادرست است زیرا لازمه تعاقب تقدم زمانی علت بر معلول است و چنین چیزی علاوه بر اینکه در مجردات و علل هستی‌بخش معنی ندارد در علل تامه‌ای که مشتمل بر امر زمانی باشند نیز امکان ندارد و تنها فرضی را که می‌توان برای آن در نظر گرفت علل ناقصه زمانی است که تقدم آنها بر معلول امکان پذیر است مانند تحقق انسان قبل از انجام کار. از سوی دیگر قبلا گفته شد که تعاقب منظم دو پدیده اختصاصی به علت و معلول ندارد و بسا پدیده‌هایی که همواره پی در پی بوجود می‌آیند و میان آنها رابطه علیتی وجود ندارد مانند شب و روز پس نسبت بین موارد علیت و موارد تعاقب به اصطلاح عموم و خصوص من وجه است. ناگفته نماند که تقارن دو موجود هم اختصاصی به علت و معلول ندارد و چه بسا پدیده‌هایی با هم تحقق می‌یابند و هیچ رابطه علیتی میان آنها وجود ندارد و حتی ممکن است دو پدیده تقارن دائمی داشته باشند و در عین حال هیچکدام از آنها علت دیگری نباشد مثلا- اگر علتی موجب پیدایش دو معلول باشد معلولهای مفروض همواره با هم بوجود می‌آیند ولی هیچکدام علت دیگری نیست پس نسبت بین موارد علیت و موارد تقارن هم عموم و خصوص من وجه است یعنی در بعضی از موارد هم تقارن زمانی هست و هم علیت مانند علت تامه زمانی و معلول آن و در بعضی از موارد علیت هست ولی تقارن زمانی نیست مانند علل مجرد و علت‌های ناقصه‌ای که قبل از تحقق معلول موجود هستند و در بعضی از موارد تقارن هست ولی علیت نیست مانند پیدایش همزمان نور و حرارت در لامپ برق. بنا بر این تفسیر علیت نه بعنوان تعاقب دو پدیده صحیح است و نه بعنوان تقارن دو پدیده و حتی تعاقب یا تقارن را نمی‌توان لازمه علت و معلول دانست و تفسیر علیت را به آنها از قبیل تفسیر به لازم خاص بحساب

آورد زیرا هیچکدام از آنها اختصاصی به علت و معلول ندارد چنانکه نمی‌توان آن را از قبیل تفسیر به لازم اعم شمرد زیرا هیچکدام از آنها در تمام موارد علت و معلول صدق نمی‌کنند علاوه بر اینکه اساسا تعریف به اعم صحیح نیست زیرا به هیچ وجه مورد تعریف را مشخص نمی‌کند

بقاء معلول هم نیازمند به علت است

قاعده دیگر که از قاعده تلازم علت و معلول استنباط می‌شود این است که علت تامه می‌بایست تا پایان عمر معلول باقی باشد زیرا اگر معلول پس از نابود شدن علت تامه و حتی بعد از نابود شدن یک جزء آن باقی بماند لازمه‌اش این است که وجود آن در حال بقاء بی‌نیاز از علت باشد در صورتی که نیازمندی لازمه ذاتی وجود معلول است و هیچگاه از آن سلب نمی‌شود. این قاعده از دیرباز مورد بحث فلاسفه و متکلمین بوده است و فلاسفه همواره بر این مطلب تاکید داشته‌اند که بقاء معلول هم نیازمند به علت است و چنین استدلال می‌کرده‌اند که ملاک نیازمندی معلول به علت امکان ماهوی آن است و این ویژگی هیچگاه از ماهیت معلول سلب نمی‌شود از این روی همیشه نیازمند به علت خواهد بود. متکلمین که غالبا ملاک نیازمندی معلول را حدوث یا امکان و حدوث تواما می‌دانسته‌اند بقاء معلول را محتاج به علت نمی‌شمرده‌اند و حتی از بعضی از ایشان نقل شده که اگر در مورد خدای متعال هم زوالی امکان می‌داشت ضرری به وجود عالم نمی‌زد لو جاز علی الواجب العدم لما ضر العالم. ایشان برای تایید نظریه خودشان به شواهدی از بقاء معلولات پس از زوال علل آنها تمسک کرده‌اند مانند فرزندگی که پس از مرگ پدر زنده می‌ماند و ساختمانی که بعد از مرگ سازنده‌اش باقی می‌ماند. فلاسفه در جواب ایشان می‌گویند ملاک نیازمندی معلول به علت تنها امکان است نه حدوث و نه مجموع امکان و حدوث و برای اثبات این مطلب دست به یک تحلیل عقلی می‌زنند به این تقریر حدوث صفت وجود معلول است و از نظر تحلیل عقلی متاخر از مرتبه وجود آن می‌باشد و وجود متفرع بر ایجاد و ایجاد متاخر از وجوب و ایجاب است و ایجاب به چیزی تعلق می‌گیرد که فاقد وجود باشد یعنی ممکن الوجود باشد و این امکان همان وصفی است که از خود ماهیت انتزاع می‌شود زیرا ماهیت است که نسبت آن به وجود و عدم یکسان است و اقتضائی نسبت به هیچکدام از آنها ندارد پس تنها چیزی که می‌تواند ملاک نیازمندی به علت باشد همین امکان ماهوی است که از ماهیت جداشدنی نیست و از این روی نیاز معلول هم دائمی خواهد بود و هیچگاه بی‌نیاز از علت نخواهد شد. اما این بیان چنانکه بار دیگر نیز اشاره شده با اصالت ماهیت سازگار است و بنا بر این اصالت وجود باید ملاک احتیاج را در خصوصیت وجودی معلول جستجو کرد یعنی همانگونه که صدرالمতالهین فرموده است ملاک احتیاج معلول به علت فقر و وابستگی ذاتی و به تعبیر دیگر ضعف مرتبه وجودی آن است که هیچگاه از آن جدا شدنی نیست. در باره مواردی که متکلمین بعنوان شاهد بر بقاء معلول بعد از نابودی علت ذکر کرده‌اند باید گفت در این موارد علل حقیقی نبود نشده‌اند بلکه آنچه نابود شده یا تاثیرش منقطع گردیده علت اعدادی است که در واقع علت بالعرض برای معلولهای نامبرده می‌باشند. توضیح آنکه ساختمانی که بعد از مرگ سازنده باقی می‌ماند مجموعه‌ای از علل حقیقی دارد که شامل علت هستی‌بخش و علت‌های داخلی ماده و صورت و شرایط وجود ساختمان از قبیل چینش مواد ساختمانی به شکل و هیئت مخصوص و عدم موانعی که آنها را از یکدیگر جدا کنند می‌شود و تا مجموع این علل باقی است ساختمان هم باقی خواهد ماند ولی اگر اراده الهی به بقاء آن تعلق نگیرد و مواد ساختمانی در اثر عوامل بیرونی فاسد شود یا شرایطی که برای بقاء شکل ساختمان لازم است تغییر یابد بدون شک ویران می‌گردد اما بنائی که مصالح ساختمانی را روی هم قرار می‌دهد در واقع علت معد برای پیدایش این وضعیت خاص در مواد ساختمان است و آنچه شرط وجود و بقاء ساختمان است همان وضعیت خاص می‌باشد نه کسی که مثلا با حرکات دست خود موجب انتقال مواد و مصالح ساختمانی و پدید آمدن وضعیت مزبور شده است و فاعلیتی که در نظر سطحی به بناء نسبت داده می‌شود فاعلیت بالعرض است و اعلیت حقیقی وی نسبت به حرکت دست خودش می‌باشد که تابع

اراده اوست و با عدم اراده تبدیل به سکون می‌شود و طبعاً با نابودی خودش هم امکان بقاء نخواهد داشت. همچنین وجود فرزند معلول علل حقیقی خودش می‌باشد که غیر از علت هستی‌بخش شامل مواد آلی خاص با کیفیات مخصوصی است که بدن را مستعد تعلق روح می‌سازد و تا شرایط لازم برای تعلق روح به بدن باقی باشد زندگی وی ادامه خواهد داشت و پدر و مادر نقشی در بقاء آن علل و اسباب و شرایط ندارند و حتی فاعلیت ایشان نسبت به انتقال نطفه و استقرار در رحم هم فاعلیت بالعرض است. همچنین حرکت جسم در حقیقت معلول انرژی خاصی است که در آن بوجود می‌آید و تا این عامل باقی باشد حرکت آن هم دوام خواهد یافت و نسبت دادن تحریک جسم به محرک خارجی از قبیل نسبت دادن معلول به فاعل معد است که نقشی جز انتقال دادن انرژی به جسم ندارد. ضمناً روشن شد که اینگونه فاعلهای اعدادی که در واقع فاعلهای بالعرض هستند از اجزاء علت تامه بشمار نمی‌آیند و علت تامه از فاعل هستی‌بخش و علل داخلی و شرایط وجودی و عدمی آنها تشکیل می‌یابد.

خلاصه

۱- تحقق معلول بدون هر یک از اجزاء علت تامه محال است زیرا لازمه آن بی‌نیازی معلول از علت مفروض العدم می‌باشد. ۲- با وجود تمام اجزاء علت تامه و فقد موانع وجود معلول ضروری خواهد بود زیرا وجود نیافتن آن بمعنای احتیاج داشتن به چیز دیگر یا رفع مانع موجود است و فرض این است که همه نیازمندیهای معلول تامین شده و مانعی هم وجود ندارد. ۳- این قاعده منافاتی با اختیار فاعل ندارد زیرا اراده فاعل از اجزاء علت تامه برای فعل اختیاری است. ۴- مجموع این دو قاعده را که حاکی از ضرورت وجود هر یک از علت و معلول نسبت به دیگری و جوب بالقیاس است می‌توان قاعده تلازم علت و معلول نامید. ۵- از قاعده مزبور قاعده دیگری استنباط می‌شود که مخصوص علت و معلولهای زمانی است و می‌توان آن را قاعده تقارن یا همزمانی علت و معلول نامید و مفادش این است که فاصله زمانی بین علت تامه زمان‌دار و معلول آن امکان ندارد چنانکه تقدم زمانی معلول بر علت هم محال است. ۶- بنابر این تقارن از لوازم علل تامه زمان‌دار و معلولهای آنها است ولی اختصاصی به آنها ندارد زیرا معلولهای علت واحده هم لزوماً همزمان هستند پس نسبت بین موارد تقارن با موارد علیت عموم و خصوص من وجه است. ۷- وجود علت قبل از تحقق معلول فقط در موارد علل ناقصه زمان‌دار ممکن است و به همین معنی می‌توان آنها را متعاقب نامید ولی در علل مجرد بی‌معنی و در علل تامه غیر ممکن است از سوی دیگری تعاقب در غیر علت و معلول هم تحقق می‌یابد پس نسبت بین موارد تعاقب و موارد علیت هم عموم و خصوص من وجه است. ۸- با توجه به نسبتی که بین موارد تعاقب و تقارن و موارد علیت وجود دارد نمی‌توان آنها را از خواص علت و معلول دانست و علیت را با یکی از آنها یا مجموع آنها تعریف کرد. ۹- معلول تا آخرین لحظه وجود نیازمند به علت تامه است زیرا ملاک نیاز امکان ماهوی بنابر قول به اصالت ماهیت و فقر وجودی بنا بر قول به اصالت وجود لازمه ذاتی آن است و از آن جدا شدنی نیست ولی بعضی از متکلمین که ملاک نیاز معلول را به علت حدوث و یا مجموع امکان و حدوث دانسته‌اند معتقد شده‌اند که معلول در بقایش نیازی به علت ندارد و شواهدی از قبیل باقی ماندن فرزند بعد از مرگ پدر برای قول خودشان آورده‌اند. ۱۰- مبنای این قول در درس بیست و دوم ابطال شده است و اما در باره مثالهایی که به آنها تمسک کرده‌اند باید گفت عللی که در این موارد قبل از معلول از بین می‌روند علت‌های معد و بالعرض هستند که از اجزاء علت تامه بشمار نمی‌روند.

درسی سی و ششم

مناسبات علت و معلول

شامل: سنخیت علت و معلول حل یک شبهه وحدت معلول در صورت وحدت علت و وحدت علت در صورت وحدت معلول

سنخیت علت و معلول

تردیدی نیست که هر معلولی از هر علتی بوجود نمی‌آید و حتی میان پدیده‌های متعاقب یا متقارن هم همیشه رابطه علیت برقرار نیست بلکه علیت رابطه خاصی است میان موجودات معینی و به دیگر سخن باید میان علت و معلول مناسبت خاصی وجود داشته باشد که از آن به سنخیت علت و معلول تعبیر می‌شود این قاعده نیز از قضایای ارتکازی و قریب به بداهت است که با ساده‌ترین تجربه‌های درونی و بیرونی ثابت می‌گردد. اما سنخیت و مناسبتی که بین علت و معلول لازم است در مورد علت‌های هستی بخش و علت‌های مادی و اعدادی تفاوت دارد در مورد اول ویژگی این سنخیت را می‌توان با برهان عقلی اثبات کرد و تقریر آن این است. چون علت هستی‌بخش وجود معلول را اضافه می‌کند و به تعبیر مسامحی به معلول خودش وجود می‌دهد باید خودش وجود مزبور را داشته باشد تا به معلولش بدهد و اگر آن را نداشته باشد نمی‌تواند اعطاء و اضافه کند معطی الشیء لا یکون فاقد له و با توجه به اینکه با اعطاء وجود به معلول چیزی از خودش کاسته نمی‌شود روشن می‌گردد که وجود مزبور را بصورت کاملتری دارد به گونه‌ای که وجود معلول شعاع و پرتوی از آن محسوب می‌شود. پس سنخیت بین علت هستی‌بخش و معلول آن به این معنی است که کمال معلول را به صورت کاملتری دارد و اگر علتی در ذات خودش واجد نوعی از کمال وجودی نباشد هرگز نمی‌تواند آن را به معلولش اعطاء کند و به دیگر سخن هر معلولی از علتی صادر می‌شود که کمال آن را بصورت کاملتری داشته باشد. این مطلب با توجه به رابط بودن معلول نسبت به علت هستی‌بخش و تشکیک خاصی بین آنها که در درس‌های گذشته به اثبات رسید وضوح بیشتری می‌یابد ولی چنین سنخیتی بین علت‌های مادی و اعدادی و معلولاتشان وجود ندارد زیرا آنها اعطا کننده و اضافه کننده وجود نیستند بلکه تاثیر آنها محدود به تغییراتی در وجود معلولات می‌باشد و با توجه به اینکه هر چیزی موجب هر گونه تغییری نمی‌شود اجمالا بدست می‌آید که نوعی مناسبت و سنخیت بین آنها هم لازم است ولی نمی‌توان ویژگی این سنخیت را با برهان عقلی اثبات کرد بلکه تنها بوسیله تجربه باید تشخیص داد که چه چیزهایی می‌توانند منشا چه تغییراتی در اشیاء بشوند و این دگرگونیها در چه شرایطی و به کمک چه چیزهایی انجام می‌پذیرد. مثلا هرگز عقل نمی‌تواند با تحلیلات ذهنی دریابد که آیا آب موجود بسیطی است یا مرکب از عناصری دیگر و در صورت دوم از چند عنصر و از چه عناصری ترکیب می‌یابد و برای ترکیب آنها چه شرایطی لازم است و آیا شرایط مفروض جانشین پذیر هستند یا نه. پس اثبات اینکه آب از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن با نسبت خاصی ترکیب یافته و برای ترکیب آنها درجه حرارت و فشار خاصی لازم است و جریان الکتریکی می‌تواند در سرعت ترکیب آنها مؤثر باشد تنها از راه تجربه امکان پذیر می‌باشد

حل یک شبهه

گفتیم که به مقتضای برهان عقلی هر علت هستی‌بخشی باید واجد کمال معلولش باشد زیرا معنی ندارد بخشنده و اعطا کننده فاقد چیزی باشد که به دیگری می‌بخشد. درباره این مطلب شبهه‌ای مطرح می‌شود که لازمه این قاعده آن است که فاعل‌های هستی‌بخش دارای وجودهای مادی و کمالات آنها باشند در صورتی که فاعل هستی‌بخش منحصر در موجودات مجرد است و هیچکدام از آنها ماده و صفات خاص آن را ندارند پس چگونه چیزی را که ندارد اضافه می‌کنند. پاسخ این شبهه آن است که منظور از واجد بودن کمال معلول این است که مرتبه کاملتر و عالیتری از وجود معلول را داشته باشد به گونه‌ای که وجود معلول پرتوی از آن محسوب شود نه اینکه حدود وجود معلول عینا در علت محفوظ باشد و علت دارای ماهیت معلول هم باشد و روشن است که فرض کاملتر بودن مرتبه وجود علت از مرتبه وجود معلول با وحدت ماهوی آنها سازگار نیست و هیچگاه از دو موجودی که دارای تشکیک

خاصی هستند و یکی از آنها از مراتب وجود دیگر و شعاعی از آن بشمار می‌رود نمی‌توان ماهیت واحدی را انتزاع کرد زیرا معنای اینکه دو وجود دارای ماهیت واحدی باشند این است که حدود وجودی آنها بر یکدیگر منطبق شود و چنین چیزی در مورد دو مرتبه وجود که یکی کاملتر از دیگری و طبعاً دارای محدودیت و نقایص کمتری است امکان ندارد ولی نداشتن ماهیت معلول و حدود وجود آن بمعنای نداشتن کمال وجودی آن نیست. به دیگر سخن آنچه در مورد علت هستی بخش لازم است دارا بودن کمالات وجودی معلول بصورت کاملتر و عالیتر است نه واجد بودن نقصها و محدودیتهای آن و اگر مفهوم جسم و لوازم آن از قبیل مکانی و زمانی بودن و حرکت و تغییرپذیری بر خدای متعال و مجردات تام صدق نمی‌کند بخاطر این است که مفاهیم مزبور لازمه نقصها و محدودیتهای موجودات مادی است نه لازمه کمالات آنها. یادآوری می‌شود که حل این شبهه به برکت اصالت وجود میسر است و بر اساس اصالت ماهیت راه حل صحیحی ندارد زیرا لازمه اصالت ماهیت این است که آنچه در واقع از طرف علت افاضه می‌شود ماهیت خارجی معلول باشد و طبق این قاعده باید علت واجد ماهیت آن باشد و نمی‌توان گفت که علت ماهیت معلول را بصورت کاملتری دارد زیرا تشکیک بخصوص تشکیک خاصی در میان ماهیت معنی ندارد و چنانکه در درس بیست و هشتم گفته شد همه ماهیات تامه و مخصوصاً ماهیات بسیطه با یکدیگر متباین هستند علاوه بر اینکه فرض ماهیت در مورد خدای متعال صحیح نیست

وحدت معلول در صورت وحدت علت

یکی از قواعد معروف فلسفی این است که از علت واحده جز معلول واحد صادر نمی‌شود الواحد لا یصدر عنه الا الواحد ولی در باره مفاد و مورد آن اختلافاتی وجود دارد از جمله اینکه آیا منظور از وحدت علت وحدت شخصی است یا وحدت نوعی و یا منظور از آن بساطت به تمام معنی است چنانکه صدرالمتألهین در سفر نفس از کتاب اسفار اختیار کرده و بر اساس آن قاعده مزبور را مخصوص به ذات مقدس الهی دانسته است که حتی ترکیب تحلیلی از وجود ماهیت هم ندارد و معلول بی‌واسطه او تنها یک موجود می‌باشد و سایر مخلوقات با یک یا چند واسطه از معلول اول صادر می‌شوند ولی سایر فلاسفه این قاعده را کمابیش در موارد دیگری نیز جاری دانسته‌اند. همچنین در باره مفهوم صدور نیز اختلافاتی هست که آیا در همه روابط علی و معلولی صدق می‌کند و حتی شروط و علت‌های معده را نیز دربر می‌گیرد یا مخصوص علت‌های فاعلی است و یا اینکه منحصر به فاعلهای هستی‌بخشی می‌باشد. عبارت دیگر آیا بر اساس این قاعده می‌توان گفت که یک فاعل معد هم بیش از یک تاثیر اعدادی نخواهد داشت و یک شرط هم بیش از یک مشروط و یک فاعل طبیعی هم بیش از یک فعل نمی‌تواند داشته باشد یا نه. برای اینکه مورد این قاعده تعیین شود باید دلیل آن را مورد دقت قرار داد و مقتضای آن را دریافت. فلاسفه بصورت‌های مختلفی برای این قاعده استدلال کرده‌اند ولی آنچه واضحتر و در عین حال متقن‌تر بنظر می‌رسد دلیلی است که مبتنی بر قاعده سنخیت بین علت و معلول می‌باشد و تقریر آن چنین است طبق قاعده سنخیت بین علت و معلول باید علت آنچه را به معلول می‌دهد بصورت کاملتری داشته باشد اکنون اگر فرض کنیم که علتی دارای یک سنخ از کمالات وجودی باشد طبعاً معلولی از او صادر می‌شود که مرتبه نازلتری از همان کمال را دارا باشد نه کمال دیگری را و اگر فرض کنیم دو معلول مختلف از او صادر شوند که هر کدام دارای سنخ خاصی از کمال باشند بر اساس قاعده یاد شده باید علت هم دارای دو سنخ از کمال باشد در صورتی که فرض این بود که تنها دارای یک سنخ از کمالات وجودی است. با دقت در این دلیل چند نتیجه بدست می‌آید: ۱- این قاعده مخصوص علت‌های هستی‌بخش است زیرا چنانکه گفته شد این ویژگی که علت باید دارای کمال معلول باشد مخصوص به این دسته از علتها است بنابر این نمی‌توان بر اساس این قاعده اثبات کرد که فاعلهای طبیعی یعنی اسباب تغییرات و دگرگونیهای اشیاء مادی هر کدام اثر واحدی دارند و یا اینکه یک چیز فقط شرط تاثیر یک فاعل یا شرط استعداد یک قابل می‌باشد چنانکه مثلاً حرارت شرط انواعی از فعل و انفعالات شیمیایی

است و خود آن بوسیله عوامل طبیعی گوناگونی بوجود می‌آید. ۲- این قاعده اختصاص به واحد شخصی ندارد زیرا دلیل مزبور شامل واحد نوعی هم می‌شود و اگر فرض کنیم که یک نوع از علت‌های هستی‌بخش دارای چند فرد باشد و همگی دارای یک سنخ از کمالات وجودی باشند طبعاً معلولات آنها هم از نوع واحدی خواهند بود. ۳- این قاعده مخصوص علت‌هایی است که تنها دارای یک سنخ از کمال باشند اما اگر موجودی چندین نوع کمال وجودی یا همه کمالات وجودی را بصورت بسیط داشته باشد یعنی وجود او در عین وحدت و بساطت کامل واجد کمالات مزبور باشد چنین دلیلی در باره وی جاری نخواهد بود. بنابر این قاعده مزبور چیزی بیش از قاعده سنخیت بین علت هستی‌بخش و معلول آن را اثبات نمی‌کند و وحدت صادر اول را تنها بر اساس این قاعده نمی‌توان اثبات کرد ولی راه دیگری برای اثبات این مطلب وجود دارد که در جای خودش بیان خواهد شد

وحدت علت در صورت وحدت معلول

قاعده معروف دیگر این است که معلول واحد جز از علت واحد صادر نمی‌شود الواحد لا یصدر الا عن الواحد. در باره این قاعده هم هر چند اختلافاتی هست ولی همه فلاسفه اتفاق دارند که معلول واحد از علت مرکب صادر می‌شود پس منظور از وحدت علت در این قاعده بساطت و عدم ترکیب آن نیست نیز صدور معلول از چند علت طولی به گونه‌ای که هر یک از آنها علت دیگری باشد جای تردیدی نیست و به دیگر سخن نه کثرت معلول‌های با واسطه که هر یک معلول دیگری باشد منافاتی با قاعده قبلی دارد و نه کثرت علل با واسطه منافاتی با این قاعده خواهد داشت. از سوی دیگر همه فلاسفه متفقند که یک معلول شخصی بیش از یک علت تامه نخواهد داشت و به اصطلاح اجتماع چند علت تامه بر معلول واحد محال است زیرا اگر همه آنها مؤثر باشند بالضروره آثار متعددی از آنها بوجود می‌آید پس معلول واحد نخواهد بود و اگر بعضی از آنها مؤثر نباشند با قاعده تلازم علت و معلول و وجوب بالقیاس معلول نسبت به علت تامه منافات خواهد داشت. مورد اختلاف در این قاعده این است که آیا یک نوع معلول همیشه باید از یک نوع علت صادر شود یا ممکن است بعضی از افراد آن از یک نوع علت و بعضی از افراد از نوع دیگری صادر شوند و در این جا است که بسیاری از کسانی که قاعده قبلی را شامل واحد نوعی هم دانسته‌اند این قاعده را اختصاص به واحد شخصی داده‌اند و تصریح کرده‌اند که انواعی از علت‌ها می‌توانند در پیدایش نوع واحدی از معلول مؤثر باشند چنانکه حرارت گاهی در اثر تابش خورشید و گاهی در اثر افروختن آتش و گاهی در اثر حرکت و اصطکاک بوجود می‌آید. ولی با توجه به آنچه در قاعده سنخیت گفته شد که وجود معلول تنها از علتی صادر می‌شود که دارای همان سنخ از کمالات وجودی در مرتبه عالیت‌تری باشد هیچگاه معلول از علت هستی‌بخشی که واجد سنخ کمال آن نباشد صادر نخواهد شد بنابر این در مورد علت هستی‌بخش و معلول آن باید گفت نه تنها معلول شخصی از دو علت هستی‌بخش شخصی یا بیشتر صادر نمی‌شود بلکه یک نوع معلول هم از دو یا چند نوع علت هستی‌بخش به وجود نمی‌آید و اما در مورد علل مادی و اعدادی چون برهان عقلی بر کیفیت مسانخت آنها با معلولاتشان نداریم نمی‌توان اثبات کرد که باید علت یک نوع از معلولات، یک نوع از چنین عللی باشد و عقلاً محال نیست که چند نوع از علل مادی و معد دارای اثر نوعی واحدی باشند چنانکه تعداد شروط و تعیین آنها را نمی‌توان با برهان عقلی اثبات کرد و همگی آنها در گرو تجربه است

خلاصه

۱- میان علت و معلول مناسبت خاصی وجود دارد که از آن به سنخیت علت و معلول تعبیر می‌کنند. ۲- سنخیت در مورد علت‌های هستی‌بخش و معلولات آنها باین معنی است که علت کمال وجودی معلول را در مرتبه عالیت‌تری دارد. ۳- دلیل اینکه علت هستی‌بخش باید سنخ کمال معلول را داشته باشد این است که اگر نداشته باشد نمی‌تواند به معلول افاضه کند و دلیل اینکه باید

مرتب‌ه‌عالیتری از آن را داشته باشد این است که افاضه معلول از کمالات آن نمی‌کاهد. ۴- این ویژگی را در مورد علت‌های مادی و اعدادی نمی‌توان اثبات کرد زیرا آنها اعطاءکننده وجود معلول نیستند ولی از اینکه هر شیء مادی نمی‌تواند علت برای هر گونه تغییر و حرکتی واقع شود اجمالاً بدست می‌آید که نوعی سنخیت بین آنها هم لازم است. ۵- سنخیتی که در علت هستی‌بخش لازم است به این معنی نیست که دارای ماهیت معلول و محدودیتها و نقایص آن هم باشد. ۶- لازمه اصل سنخیت این است که اگر علتی تنها دارای یک سنخ از کمالات وجودی باشد فقط معلولی از آن صادر می‌شود که دارای همان سنخ از کمال در مرتبه نازلتری باشد و قاعده معروف الواحد لا یصدر عنه الا الواحد به این معنی تردیدپذیر نیست. ۷- این قاعده با استناد به اصل سنخیت مخصوص علت‌های هستی‌بخش است. ۸- این قاعده شامل واحد نوعی هم می‌شود. ۹- موجودی که در عین وحدت و بساطت دارای انواعی از کمالات وجودی یا همه آنها باشد مشمول قاعده مزبور نیست. ۱۰- تعدد معلولاتی که در طول یکدیگر قرار می‌گیرند و هر کدام از آنها معلول دیگری می‌باشد منافاتی با این قاعده ندارد. ۱۱- صادر شدن معلول واحد از علت مرکب جای تردید نیست. ۱۲- صادر شدن یک معلول شخصی از چند علت تامه محال است زیرا که اگر همه آنها مؤثر باشند طبعاً معلول هم متعدد خواهد بود و اگر بعضی از آنها مؤثر نباشند لازمه اش تخلف معلول از علت تامه می‌باشد. ۱۳- مقتضای اصل سنخیت این است که هر نوعی از معلولات از نوع خاصی از علت‌های هستی‌بخش صادر شود که دارای همان سنخ از کمال وجودی باشد بنابراین این قاعده الواحد لا یصدر الا عن الواحد شامل واحد نوعی هم می‌شود. ۱۴- تعدد علت‌های طولی که هر کدام علت دیگری باشد منافاتی با این قاعده ندارد. ۱۵- این قاعده هم مانند قاعده سابق در مورد علت‌های مادی و معد جاری نیست و از این روی تعدد یا وحدت اینگونه علت‌ها را تنها بوسیله تجربه می‌توان شناخت

درس سی و هفتم

احکام علت و معلول

شامل: نکاتی پیرامون علت و معلول محال بودن دور محال بودن تسلسل

نکاتی پیرامون علت و معلول

تصور صحیح معنای علت و معلول کافی است که دریابیم هیچ موجودی نمی‌تواند علت وجود خودش باشد زیرا قوام معنای علیت به این است که موجودی متوقف بر موجود دیگری باشد تا با توجه به توقف یکی از آنها بر دیگری مفهوم علت و معلول از آنها انتزاع گردد یعنی این قضیه از بدیهیات اولیه است و نیازی به استدلال ندارد. ولی گاهی در سخنان فلاسفه به تعبیراتی بر می‌خوریم که ممکن است چنین توهمی را بوجود بیاورد که موجودی می‌تواند علت برای وجود خودش باشد مثلاً در مورد خدای متعال گفته می‌شود وجود واجب الوجود مقتضای ذات او است و حتی در باره تعبیر واجب الوجود بالذات که در برابر واجب الوجود بالغیر بکار می‌رود ممکن است توهم شود که همانگونه که در واجب الوجود بالغیر غیر علت است و واجب الوجود بالذات هم ذات علت است و باین سببیه دلالت بر این علیت دارد. حقیقت این است که اینگونه سخنان از باب ضیق تعبیر است و هرگز مقصود ایشان اثبات رابطه علیت بین ذات مقدس الهی و وجود خودش نیست بلکه منظور نفی هر گونه معلولیت از آن مقام متعالی است. برای تقریب به ذهن مثالی از گفتگوهای متعارف می‌آوریم اگر از کسی پرسند فلان کار را به اذن چه کسی انجام دادی و او بگوید به اذن خودم انجام دادم در اینجا منظور این نیست که او به خودش اذن داده است بلکه منظور این است که نیازی به اذن کسی نداشته است تعبیر بالذات یا مقتضای ذات هم در واقع بیان کننده نفی علیت غیر است نه اثبات کننده علیت برای ذات. مورد دیگری که خاستگاه

چنین توهمی است این است که فلاسفه ماده و صورت را علت جسم مرکب دانسته‌اند در صورتی که میان آنها تعدد و تغایری وجود ندارد یعنی جسم چیزی جز مجموع آنها نیست و لازمه‌اش وحدت علت و معلول است. این شبهه در کتب فلسفی مطرح گردیده و به این صورت پاسخ داده شده که آنچه متصف به علت می‌شود خود ماده و صورت است و آنچه متصف به معلولیت می‌شود مجموع آنها بشرط اجتماع و داشتن هیئت ترکیبی است یعنی اگر ماده و صورت را با صرفنظر از مجتمع بودن و مرکب بودن در نظر بگیریم هر یک از آنها را علت برای کل می‌شماریم و هرگاه آنها را بشرط اجتماع و ترکیب و بصورت یک کل در نظر بگیریم آن را معلول اجزایش می‌نامیم زیرا وجود کل متوقف بر وجود اجزایش می‌باشد. ولی بازگشت این پاسخ به این است که مغایرت علت و معلول تابع نظر و اعتبار ما خواهد بود در صورتی که رابطه علت یک امر واقعی و نفس الامری و مستقل از اعتبار می‌باشد هر چند به معنای دیگری در مقام مفاهیم ماهوی اعتباری نامیده می‌شود. حقیقت این است که اطلاق علت بر ماده و صورت و اطلاق معلول بر مجموع آنها خالی از مسامحه نیست چنانکه قبلاً نیز اشاره شد و اگر جسمی را که مستعد پذیرش صورت جدیدی است علت مادی برای موجود بعدی بنامیم از این نظر که زمینه پیدایش آن را فراهم می‌کند موجه‌تر است. نکته دیگر آنکه با توجه به اصالت وجود و اینکه رابطه علت در حقیقت میان دو وجود برقرار است روشن می‌شود که نمی‌توان ماهیت چیزی را علت وجود آن دانست زیرا ماهیت بخودی خود واقعی نیست تا علت برای چیزی واقع شود و همچنین نمی‌توان ماهیتی را علت برای ماهیت دیگری بحساب آورد. در اینجا ممکن است گفته شود که فلاسفه علت را به دو قسم تقسیم کرده‌اند علت ماهیت و علت وجود و برای قسم اول به علت خط و سطح برای ماهیت مثلث و علت ماده و صورت برای ماهیت جسم مثال زده‌اند چنانکه برای قسم دوم علت وجود آتش را برای وجود حرارت ذکر کرده‌اند پس معلوم می‌شود که بنظر ایشان در میان ماهیات هم نوعی رابطه علت وجود دارد. ولی این سخنان را باید از باب توسعه در اصطلاح تلقی کرد یعنی همانگونه که در وجود خارجی و عالم عینی رابطه علت میان موجودات برقرار است و وجود خارجی معلول متوقف بر وجود خارجی علت می‌باشد نظیر این رابطه را در عالم ذهن هم می‌توان تصور کرد و آن در جایی است که تصور یک ماهیت متوقف بر تصور معانی دیگری باشد چنانکه تصور معنای مثلث متوقف بر تصور معنای خط و سطح است ولی لازمه این توسعه در اصطلاح آن نیست که احکام علت و معلول حقیقی و عینی هم برای آنها ثابت باشد. نظیر این توسعه را در مورد معقولات ثانیه فلسفی نیز می‌توان یافت چنانکه امکان را علت احتیاج به علت دانسته‌اند در صورتی که نه امکان و نه احتیاج هیچکدام از امور عینی نیستند و رابطه علت حقیقی و تاثیر و تاثر خارجی در میان آنها معنی ندارد تا یکی را علت و دیگری را معلول بشماریم در اینجا هم منظور این است که عقل با توجه به امکان ماهیت است که پی به نیاز آن به علت می‌برد نه اینکه امکان که به عدم ضرورت وجود و عدم تفسیر می‌شود واقعی داشته باشد و از آن چیز دیگری بنام احتیاج به علت بوجود بیاید. حاصل آنکه مبحثی که بعنوان علت و معلول و بنام یکی از اصیلترین مباحث فلسفی مطرح می‌شود و در خلال آن احکام خاصی برای علت و معلول بیان می‌گردد مخصوص به علت و معلول خارجی و رابطه حقیقی میان آنها است و اگر در موارد دیگری تعبیر علت بکار می‌رود همراه با نوعی مسامحه و یا از باب توسعه در اصطلاح است

محال بودن دور

یکی از مطالبی که پیرامون رابطه علت و معلول مطرح می‌شود این است که هر موجودی از آن جهت که علت و مؤثر در پیدایش موجود دیگری است ممکن نیست در همان جهت معلول و محتاج به آن باشد و به دیگر سخن هیچ علتی معلول معلول خودش و از نظر دیگر علت برای علت خودش نخواهد بود و بعبارت سوم محال است یک موجود نسبت به دیگری هم علت باشد و هم معلول و این همان قضیه محال بودن علت‌های دوری است که می‌توان آن را از بدیهیات و دست کم از قضایای قریب به بداهت بشمار آورد و اگر موضوع و محمول آن درست تصور شود جای شکی در باره آن نخواهد ماند زیرا لازمه علت بی‌نیازی و لازمه معلولیت

نیازمندی است و جمع بین نیازمندی و بی‌نیازی در یک جهت تناقض است. ولی ممکن است در این زمینه مانند بسیاری از قضایای بدیهی شبهه‌هایی پیش بیاید که ناشی از عدم دقت در معنای موضوع و محمول قضیه باشد مثلاً ممکن است کسی چنین توهم کند که اگر انسانی غذای خودش را تنها از راه کشاورزی بدست بیاورد به طوری که اگر محصول کشاورزی خودش نباشد از گرسنگی بمیرد در این صورت محصول مزبور از یک سوی معلول کشاورز و از سوی دیگر علت برای او خواهد بود پس کشاورز مفروض علت خودش و نیز معلول معلول خودش می‌باشد. ولی صرفنظر از اینکه کشاورز علت حقیقی برای پیدایش محصول نیست و تنها علت اعدادی آن بشمار می‌رود محصول مزبور علت وجود کشاورز نیست بلکه از اموری است که دوام حیات وی توقف بر آن دارد و به دیگر سخن وجود کشاورز در زمان کاشت و برداشت علت است و معلول نیست و در زمان بعد معلول است و علت نیست و همچنین محصول مزبور در زمان پیدایشش معلول است و علت نیست و در زمانی که خوراک کشاورز قرار می‌گیرد علت است و معلول نیست پس علیت و معلولیت هر کدام از یک جهت نخواهد بود. تنها چیزی که در اینگونه موارد می‌توان گفت این است که موجودی در یک زمان علت اعدادی برای چیزی باشد که در آینده به آن نیاز دارد و منظور از دور محال چنین رابطه‌ای نیست بلکه منظور این است که یک موجود از همان جهتی که علت و مؤثر در پیدایش چیز دیگری است محال است در همان جهت علیت و تاثیرش معلول و محتاج به آن باشد و بعبارت دیگر چیزی را به معلول بدهد که برای داشتن همان چیز محتاج به معلول باشد و می‌بایست از آن دریافت کند. شبهه دیگر این است که ما می‌بینیم حرارت موجب پدید آمدن آتش می‌شود در صورتی که آتش نیز علت حرارت است پس حرارت علت خودش می‌باشد. جواب این شبهه نیز روشن است زیرا حرارتی که علت پیدایش آتش می‌شود غیر از حرارتی است که در اثر آتش بوجود می‌آید و این دو حرارت هر چند وحدت بالذات دارند ولی از نظر وجود خارجی دارای کثرت می‌باشند و منظور از وحدتی که در عنوان این قاعده آمده است وحدت شخصی است نه وحدت مفهومی و در حقیقت این شبهه از خلط بین وحدت مفهوم با وحدت مصداق یا از خلط بین دو معنای وحدت نشأت گرفته است. شبهات بی‌مایه دیگری نیز در سخنان بعضی از ماتریالیست‌ها و مارکسیست‌ها مطرح شده که دقت در مفهوم قاعده و توجه به پاسخهایی که از دو شبهه مذکور داده شد ما را از ذکر و رد آنها بی‌نیاز می‌کند

محال بودن تسلسل

معنای لغوی تسلسل این است که اموری به دنبال هم زنجیروار واقع شوند خواه حلقه‌های این زنجیر متناهی باشند یا نامتناهی و خواه میان آنها رابطه علیتی باشد یا نباشد ولی معنای اصطلاحی آن مخصوص اموری است که از یک طرف یا از هر دو طرف نامتناهی باشند و فلاسفه تسلسلی را محال می‌دانند که دارای دو شرط اساسی باشد یکی آنکه بین حلقات سلسله ترتیب حقیقی وجود داشته باشد و هر کدام واقعا بر دیگری مترتب باشد نه به حسب قرارداد و اعتبار و دیگر آنکه همه حلقات در یک زمان موجود باشند نه اینکه یکی از بین برود و دیگری بدنبال آن بوجود بیاید و از این روی حوادث غیر متناهی در طول زمان را ذاتا محال نمی‌دانند. در عین حال مفهوم تسلسل در عرف فلسفه هم اختصاصی به علل ندارد و بسیاری از دلایلی که بر محال بودن آن اقامه کرده‌اند شامل تسلسل در اموری هم که رابطه علیت با یکدیگر ندارند می‌شود مانند برهانهای مسامته و تطبیق و سلمی که در کتب مفصل فلسفی ذکر گردیده و در آنها از مقدمات ریاضی استفاده شده هر چند مناقشاتی نیز پیرامون آنها انجام گرفته است. ولی بعضی از براهین مخصوص سلسله علتها است مانند برهانی که فارابی اقامه کرده و به برهان اسد اخصر معروف شده است و تقریر آن این است اگر سلسله‌ای از موجودات را فرض کنیم که هر یک از حلقات آن وابسته و متوقف بر دیگری باشد به گونه‌ای که تا حلقه قبلی موجود نشود حلقه وابسته به آن هم تحقق پذیر نباشد لازمه‌اش این است که کل این سلسله وابسته به موجود دیگری باشد زیرا فرض این است که تمام حلقات آن دارای این ویژگی می‌باشد و ناچار باید موجودی را در راس این سلسله فرض کرد که خودش وابسته به

چیز دیگری نباشد و تا آن موجود تحقق نداشته باشد حلقات سلسله بترتیب وجود نخواهند یافت پس چنین سلسله‌ای نمی‌تواند از جهت آغاز نامتناهی باشد و بعبارت دیگر تسلسل در علل محال است. نظیر آن برهانی است که بر اساس اصولی که صدرالمتهلین در حکمت متعالیه اثبات فرموده برای محال بودن تسلسل در علل هستی‌بخش اقامه می‌شود و تقریر آن این است بنا بر اصالت وجود و ربطی بودن وجود معلول نسبت به علت هستی‌بخش هر معلولی نسبت به علت ایجاد کننده‌اش عین ربط و وابستگی است و هیچگونه استقلالی از خودش ندارد و اگر علت مفروض نسبت به علت بالاتری معلول باشد همین حال را نسبت به آن خواهد داشت پس اگر سلسله‌ای از علل و معلولات را فرض کنیم که هر یک از علتها معلول علت دیگری باشد سلسله‌ای از تعلقات و وابستگیها خواهند بود و بدیهی است که وجود وابسته بدون وجود مستقلی که طرف وابستگی آن باشد تحقق نخواهد یافت پس ناچار باید ورای این سلسله ربطها و تعلقات وجود مستقلی باشد که همگی آنها در پرتو آن تحقق یابند بنا بر این نمی‌توان این سلسله را بی‌آغاز و بدون مستقل مطلق دانست. تفاوت این دو برهان در این است که برهان اول در مطلق علت‌های حقیقی جاری است علت‌هایی که لزوماً باید همراه معلول موجود باشند ولی برهان دوم مخصوص علت‌های هستی‌بخش است و در علل تامه هم نیز جاری می‌شود از آن نظر که مشتمل بر علت‌های هستی‌بخش هستند

خلاصه

۱- بدیهی است که هیچ موجودی نمی‌تواند علت وجود خودش باشد مگر اینکه مرکب و دارای دو یا چند جزء باشد و یکی از آنها موجب تغییر در دیگری گردد مانند تاثیر روح در بدن یا بالعکس. ۲- معنای واجب الوجود بالذات و اینکه وجود مقتضای ذات اوست نفی علیت غیر است نه اثبات علیت بین ذات و وجود الهی. ۳- در مورد علل داخلی ماده و صورت اشکال شده که چگونه می‌توان آنها را علت برای کل مرکب از آنها دانست در صورتی که وجود آنها غیر از وجود کل نیست. ۴- در پاسخ گفته شده که خود اجزاء بدون شرط اجتماع علت است و مجموع آنها بشرط اجتماع معلول ولی حقیقت این است که اجزاء را علت نامیدن از باب مسامحه و توسعه در اصطلاح است چنانکه قبلاً نیز اشاره شد. ۵- همچنین اطلاق علت بر اجزاء ماهیت و مانند آنها نوعی توسعه در اصطلاح است. ۶- قائل شدن به علیت در میان معقولات ثانیه مانند امکان و احتیاج نیز نوعی دیگر از توسعه در اصطلاح بشمار می‌رود و هیچکدام از آنها مشمول احکام علت حقیقی نمی‌شود. ۷- هیچ چیزی نمی‌تواند علت برای علت خودش و یا معلول برای معلول خودش باشد و به دیگر سخن دور در علل محال است مگر اینکه موجودی علت اعدادی برای چیزی باشد که در زمان بعد محتاج به آن شود یا اینکه یک فرد از ماهیت علت برای پیدایش چیزی باشد که آن چیز علت پیدایش فرد دیگری از همان ماهیت می‌گردد چنانکه حرارتی موجب پیدایش آتشی شود و آتش به نوبه خود علت پیدایش حرارت دیگری گردد. ۸- منظور از تسلسل مصطلح ترتب امور نامتناهی است و فلاسفه تسلسلی را محال می‌دانند که حلقات آن دارای ترتب حقیقی و اجتماع در وجود باشند. ۹- فارابی برای محال بودن تسلسل در علل حقیقی چنین استدلال کرده است اگر در سلسله علل و معلولات هر علتی به نوبه خود معلول علت دیگری باشد در باره کل این سلسله می‌توان گفت که همگی محتاج به علت دیگری هستند پس باید در راس سلسله علت دیگری را اثبات کرد که معلول علت دیگری نباشد بنا بر این سلسله علل دارای مبدا و سرآغازی خواهد بود. ۱۰- بر اساس اصالت وجود و وابستگی ذاتی وجود معلول به علت برهان دیگری بر تناهی علل هستی‌بخش اقامه می‌شود به این صورت اگر ورای سلسله علل که هر یک از آنها عین وابستگی است موجود مستقل مطلق نباشد لازم‌آش این است که وابستگیهای بدون طرف وابستگی تحقق یافته باشد

علت فاعلی

شامل: مقدمه علت فاعلی و اقسام آن نکاتی پیرامون اقسام فاعل اراده و اختیار

مقدمه

یکی از تقسیمات معروفی که برای علت ذکر شده و گویا ارسطو برای نخستین بار آن را بیان کرده باشد تقسیم به علت فاعلی و غائی و مادی و صوری است که دو قسم اول را علت خارجی و دو قسم اخیر را علت داخلی یا علت قوام و از یک نظر علت ماهیت می‌نامند و در ضمن درسهای گذشته روشن گردید که اطلاق علت بر دو قسم اخیر خالی از مسامحه نیست و در پایان درس سی و یکم اشاره شد که علت مادی و علت صوری همان ماده و صورت اجسام هستند که نسبت به جسم مرکب علت مادی و علت صوری و نسبت به یکدیگر ماده و صورت نامیده می‌شوند و طبعاً اختصاص به مادیات خواهند داشت و چون بعداً در باره ماده و صورت بحث خواهد شد (۱) در اینجا از گفتگو پیرامون آنها خودداری می‌کنیم و بخش علت و معلول را با بحث در باره علت فاعلی و علت غائی به پایان می‌بریم

علت فاعلی و اقسام آن

علت فاعلی عبارت است از موجودی که موجود دیگری معلول از آن پدید می‌آید و بمعنای عامش شامل فاعلهای طبیعی که مؤثر در حرکات و دگرگونیهای اجسام هستند نیز می‌شود. فلاسفه پیشین دو نوع فعل و تاثیر را در جهان شناسایی کرده بودند یکی فعل ارادی که موجودات زنده و ذی شعور با اراده خودشان انجام می‌دهند و جهت حرکت و سایر ویژگیهایش تابع اراده فاعل است مانند افعال اختیاری انسان که بصورتهای گوناگونی تحقق می‌یابد و دیگری فعل و تاثیری که از موجودات بی شعور و بی اراده سرمی‌زند و همواره یک نواخت و بی اختلاف است. ایشان برای هر نوعی از موجودات جسمانی طبیعت خاصی قائل بودند که ذاتاً اقتضاء ویژه‌ای دارد و از جمله هر یک از انواع عناصر چهارگانه خاک و آب و هوا و آتش را مقتضی مکان طبیعی و کیفیات طبیعی خاصی می‌دانستند به طوری که اگر مثلاً بواسطه عامل خارجی در مکان دیگری قرار بگیرند در اثر میل طبیعی به سوی مکان اصلی خودشان حرکت می‌کنند و بدین ترتیب سقوط سنگ و ریزش باران و بالا رفتن شعله آتش را توجیه می‌کردند و طبیعت را بعنوان مبدا حرکت معرفی می‌نمودند. سپس با توجه به اینکه گاهی حرکات و آثاری در اشیاء بر خلاف مقتضای طبیعتشان پدید می‌آید مثلاً در اثر وزش باد گرد و غبار بسوی آسمان بلند می‌شود قسم سومی از افعال را بنام فعل قسری اثبات کردند و آن را به طبیعت مقسور نسبت دادند و معتقد شدند که گرد و غبار که از جنس خاک است با حرکت قسری بسوی آسمان می‌رود و با حرکت طبیعی به زمین برمی‌گردد و در مورد چنین حرکاتی معتقد بودند که هیچگاه دوام نخواهد یافت القسر لا یدوم. از سوی دیگر با توجه به اینکه ممکن است فاعل با اراده‌ای نیز در اثر تسلط فاعل قویتری مجبور شود که بر خلاف خواست خودش حرکت کند نوعی دیگر از فاعلیت را بنام فاعل جبری اثبات کردند که در مورد فاعل ارادی مانند فعل قسری نسبت به فاعل طبیعی است. فلاسفه اسلامی به تعمق و ژرف‌اندیشی بیشتری در باره فاعل ارادی پرداختند و نخست آن را به دو قسم تقسیم کردند یکی فاعل بالقصد و دیگری فاعل بالعنایه اساس این تقسیم توجه به این فرق بین فاعلهای ارادی بود که گاهی نیاز به انگیزه‌ای زائد بر ذات خودشان دارند مانند انسان که برای اینکه با اراده خودش از جایی به جایی حرکت کند باید انگیزه‌ای در او پدید آید و این قسم را فاعل بالقصد نامیدند و گاهی فاعل ارادی نیازی به پدید آمدن انگیزه‌ای ندارد و آن را فاعل بالعنایه نامگذاری کردند و فاعلیت خدای متعال را از قسم دوم دانستند. سپس اشراقیین با دقت بیشتری نوعی دیگر از فاعل علمی و اختیاری را ثابت کردند که علم تفصیلی

فاعل به فعلش عین خود آن است چنانکه علم تفصیلی انسان به صورتهای ذهنی خودش عین همان صورتهای است و قبل از تحقق آنها جز علمی اجمالی که عین علم به ذات فاعل است علم تفصیلی به آنها ندارد و چنان نیست که برای تصور چیزی لازم باشد که قبلاً تصویری از تصور خودش داشته باشد و چنین فاعلیتی را فاعلیت بالرضا نامیدند و فاعلیت الهی را از این قبیل دانستند. و سرانجام صدرالمتألهین با الهام گرفتن از مضامین وحی و سخنان عرفاء نوع دیگری از فاعل علمی را اثبات کرد که علم تفصیلی به فعل در مقام ذات فاعل وجود دارد و عین علم اجمالی به ذات خودش می‌باشد فاعل بالتجلی و فاعلیت الهی را از این قبیل دانست و برای اثبات آن از اصول حکمت متعالیه مدد گرفت مخصوصاً از تشکیک خاصی و واجد بودن علت هستی بخش نسبت به همه کمالات معلولات خودش. همچنین فلاسفه اسلامی با توجه به اینکه گاهی دو فاعل در طول یکدیگر در انجام کاری مؤثر هستند و فاعل بعید کار را بوسیله فاعل قریب انجام می‌دهد نوعی دیگر از فاعلیت را بنام فاعلیت بالتسخیر اثبات کردند که با انواعی از فاعلیتها قابل جمع است مثلاً گوارش غذا را که بوسیله قوای بدنی ولی تحت تسلط و تدبیر نفس انجام می‌گیرد فعل تسخیری نامیدند سپس بر اساس اصول حکمت متعالیه و با توجه به اینکه هر علتی نسبت به علت هستی بخش خودش ربط محض است مصداق روشنتری برای فاعل تسخیری ثابت شد و نسبت فعل به فاعلهای متعدد طولی و از جمله نسبت افعال اختیاری انسان به خودش و به مبادی عالی و خدای متعال تفسیر فلسفی متقن‌تری یافت. بدین ترتیب همچنانکه حکیم سبزواری بیان کرده فاعل را می‌توان دارای هشت قسم دانست فاعل بالطبع فاعل بالقصر فاعل بالجبر فاعل بالتسخیر فاعل بالعنایه فاعل بالرضا و فاعل بالتجلی

نکاتی پیرامون اقسام فاعل

۱- سخنان فلاسفه پیشین در باره فاعل طبیعی و قسری مبتنی بر اصول موضوعه‌ای است که از طبیعات قدیم گرفته شده است و می‌دانیم که فرضیه عناصر چهار گانه و اقتضاء آنها نسبت به مکان طبیعی یا کیفیاتی از قبیل رطوبت و ییوست و حرارت و برودت اعتبار خود را از دست داده است ولی به هر حال شکی نیست که موجودات جسمانی تاثیراتی در یکدیگر دارند و پیدایش پدیده‌های مادی در گرو حصول زمینه‌ها و شرایط خاصی است و بنابر این وجود اسباب و شرایط مادی برای تحقق معلولهای جسمانی بعنوان یک قاعده فلسفی همواره اعتبار داشته و خواهد داشت و اما تعیین اسباب و فاعلهای طبیعی خاص برای هر پدیده‌ای کار فلسفه نیست و باید با روشن تجربی در علوم مختلف طبیعی اثبات شود و بعنوان مثال بر اساس نظریات علمی جدید می‌توان حرکت مکانی را لازمه ذاتی نور دانست و نیروهای جاذبه و دافعه را عامل حرکت‌های قسری اجسام تلقی کرد و در این صورت مناسبتر این است که فعل را به نیروی قاسر نسبت دهیم و جسم مقسور را تنها منفعل بدانیم هر چند از نظر دستور زبان فاعل شمرده شود و می‌دانیم که احکام فلسفی تابع چنین قواعدی نیست. ۲- واژه جبر که در برابر اختیار بکار می‌رود گاهی بعنوان نقیض اختیار لحاظ می‌شود و به این معنی بر فاعلهای طبیعی و قسری هم اطلاق می‌گردد و گاهی به موردی که شایسته اختیار دارد اختصاص می‌یابد و تنها فاعل مختاری که در شرایط خاص و تحت تاثیر عامل خارجی قویتری اختیار خود را از دست می‌دهد مجبور نامیده می‌شود و منظور از فاعل بالجبر همین معنای دوم است. ولی باید توجه داشت که از دست دادن اختیار مراتبی دارد مثلاً کسی که مورد تهدید قرار می‌گیرد و کاری را از روی اکراه انجام می‌دهد و کار وی نوعی کار جبری تلقی می‌گردد همچنین کسی که در شرایط خاصی ناچار می‌شود که برای ادامه حیاتش از گوشت میته استفاده کند کار وی نیز نوعی کار جبری بحساب می‌آید اما چنان نیست که در موارد اکراه و اضطراب بکلی سلب اختیار شود بلکه دایره اختیار فاعل نسبت به شرایط عادی محدودتر می‌گردد و ظاهراً منظور فلاسفه از فاعل بالجبر چنین مواردی نیست بلکه منظور موردی است که اختیار فاعل بکلی سلب شود و از این روی می‌توان گفت که چنین فعلی در واقع از اجبار کننده صادر می‌شود و نسبت آن به شخص اجبار شونده نسبت انفعال است چنانکه در مورد فعل قسری نیز اشاره شد. ۳- پیش از آنکه فلاسفه اسلامی انواع مختلف فاعلهای ارادی از قبیل فاعل بالعنایه و فاعل بالرضا و

فاعل بالتجلی را اثبات کنند چنین تصور می‌شد که فاعل مختار منحصر به فاعل بالقصد است و از این روی بعضی از متکلمین فاعلیت خدای متعال را هم از همین قبیل می‌دانستند و حتی بعد از آنکه فلاسفه اسلامی ساحت الهی را از اینگونه فاعلیت که مستلزم نقص و صفات امکانی است منزّه دانستند بعضی از متکلمین ایشان را متهم به انکار مختار بودن پروردگار نمودند ولی حقیقت این است که عالیترین مراتب اختیار منحصر به ذات مقدس الهی است و نازلترین مراتب آن در فاعل بالقصد وجود دارد و برای روشن شدن این مطلب لازم است توضیحی در باره اراده و اختیار بدهیم

اراده و اختیار

واژه‌های اراده و اختیار کاربردهای مختلفی دارند که کمابیش دارای مناسبت‌هایی با یکدیگر می‌باشند ولی غفلت از اختلاف آنها موجب خلط و اشتباه می‌شود از این روی نخست به موارد استعمال هر یک اشاره می‌کنیم و آنگاه به تطبیق آنها بر اقسام فاعل می‌پردازیم. اراده واژه اراده معنای عامی دارد که تقریباً مرادف با دوست داشتن و پسندیدن است و به همین معنی در مورد خدای متعال هم بکار می‌رود چنانکه در مورد انسان بعنوان یک کیفیت نفسانی در برابر کراهت شناخته می‌شود و از این جهت همانند علم است که از یک سوی شامل علم ذاتی الهی می‌شود و از سوی دیگر شامل علوم حصولی انسان که از قبیل کیفیات نفسانی بشمار می‌آیند و به خواست خدا در بخش خداشناسی توضیح بیشتری در باره آن خواهد آمد. لازم به تذکر است که اراده تشریحی که به فعل اختیاری فاعل دیگری تعلق می‌گیرد نیز یکی از مصادیق اراده به معنای عام آن است. معنای دوم اراده تصمیم گرفتن بر انجام کاری است و متوقف بر تصور کار و تصدیق به نوعی فائده از جمله لذت برای آن می‌باشد و بعنوان نشانه‌ای از فصل حقیقی حیوان متحرک بالاراده و نیز از مشخصات فاعل بالقصد بشمار می‌رود و در باره حقیقت آن بحث‌هایی انجام گرفته و بسیاری از فلاسفه آن را از قبیل کیفیات نفسانی و مقابل کراهت شمرده‌اند ولی بنظر می‌رسد که اراده به این معنی فعل نفس است و ضدی ندارد و با اندکی مسامحه می‌توان حالت تحیر و دو دلی را مقابل آن بحساب آورد. معنای اخصی برای اراده ذکر شده که اختصاص به موجود عاقل دارد و آن عبارت است از تصمیمی که ناشی از ترجیح عقلانی باشد و به این معنی در باره حیوانات بکار نمی‌رود طبق این معنی فعل ارادی مرادف با فعل تدبیری و در برابر فعل غریزی و التذادی خالص قرار می‌گیرد. اختیار واژه اختیار نیز معنای عامی دارد که در مقابل جبر محض قرار می‌گیرد و آن عبارت است از این که فاعل ذی شعوری کاری را بر اساس خواست خودش و بدون اینکه مقهور فاعل دیگری واقع شود انجام بدهد. معنای دوم اختیار این است که فاعلی دارای دو نوع گرایش متضاد باشد و یکی را بر دیگری ترجیح دهد و به این معنی مساوی با انتخاب و گزینش بوده ملاک تکلیف و پاداش و کیفر بشمار می‌رود. معنای سوم آن این است که انتخاب کار بر اساس گرایش درونی فاعل باشد و شخص دیگری هیچگونه فشاری برای انجام دادن آن بر او وارد نکند در مقابل فعل اکراهی که در اثر فشار و تهدید دیگری انجام می‌گیرد. و معنای چهارم آن این است که انتخاب کار در اثر محدودیت امکانات و در تنگنا واقع شدن فاعل نباشد در مقابل کار اضطراری که در اثر چنین محدودیتی انجام می‌گیرد طبق این معنی کسی که در زمان قحطی برای ادامه حیاتش ناچار شود که از گوشت مردار بخورد کارش اختیاری نخواهد بود هر چند طبق اصطلاحات دیگر اختیاری نامیده می‌شود. اکنون با توجه به معانی مختلف اراده و اختیار به بررسی اقسام فاعلهای ادراکی می‌پردازیم اما فاعل بالقصد را می‌توان دارای اراده به هر سه معنی دانست زیرا هم کارش را می‌پسندد و هم تصمیم بر انجام آن می‌گیرد تصمیمی که بر اساس ترجیح عقل گرفته می‌شود و تنها دسته‌ای از فعلهای قصدی که صرفاً التذادی باشد بمعنای سوم ارادی نخواهد بود. همچنین فاعل بالقصد می‌تواند دارای اختیار به هر چهار معنی باشد ولی انواعی از کارهای قصدی هست که بمعنای دوم یا سوم یا چهارم اختیاری نامیده نمی‌شوند ولی همگی آنها بمعنای اول اختیاری خواهند بود مثلاً نفس کشیدن که انسان هیچ گرایشی به ترک آن نداشته باشد بمعنای دوم اختیاری نیست و کار اکراهی بمعنای سوم و خوردن گوشت مردار در

زمان قحطی بمعنای چهارم اختیاری نمی‌باشد هر چند همه آنها بمعنای اول اختیاری هستند زیرا چنان نیست که فاعل بکلی مسلوب الاختیار گردد. و اما فاعلهای بالعنایه و بالرضا و بالتجلی را تنها بمعنای اول می‌توان دارای اراده دانست زیرا چنین فاعلهایی نیازی به اندیشیدن و تصمیم‌گیری ندارند همچنین بمعنای اول و سوم و چهارم دارای اختیار محسوب می‌شوند زیرا کار خود را تحت اجبار یا فشار عوامل و شرایط خارجی انجام نمی‌دهند و تنها بمعنای دوم نمی‌توان چنین فاعلهایی را دارای اختیار دانست زیرا لازم نیست که از میان انگیزه‌های متضاد یکی را برگزینند. ضمناً روشن شد که اراده بمعنای اول و اختیار بمعنای اول همواره از نظر مورد مساوی هستند ولی اراده بمعنای دوم و سوم اخص از اختیار بمعنای اول و سوم و چهارم است زیرا در مورد فاعلهای بالعنایه و بالرضا و بالتجلی صدق نمی‌کند به خلاف اختیار به معانی یاد شده که بر همه این موارد صدق می‌کند و بدین ترتیب روشن می‌شود که نفی اراده بمعنای دوم و سوم از خدای متعال یا مجردات تام بمعنای نفی اختیار از چنین فاعلهایی نیست. نیز روشن شد که اراده بمعنای تصمیم بر انجام کار را می‌توان فعلی اختیاری دانست هر چند از قبیل فعل بالقصد و مسبوق به اراده و تصمیم دیگر نیست و شاید بتوان فاعلیت نفس را نسبت به اراده نوعی فاعلیت بالتجلی بحساب آورد. و سرانجام این نتیجه بدست آمد که عالیتین مراتب اختیار مخصوص به خدای متعال است زیرا نه تنها تحت تاثیر هیچ عامل خارجی قرار نمی‌گیرد بلکه از تضاد گرایشهای درونی هم منزه است سپس مرتبه اختیار مجردات تام است زیرا تنها تحت تسخیر اراده الهی هستند ولی نه هیچگونه فشاری بر آنها وارد می‌شود و نه دستخوش تضادهای درونی و تسلط یکی از گرایشها بر دیگری قرار می‌گیرند و اما نفوس متعلق به ماده مانند انسان دارای مرتبه نازلتری از اختیار هستند و کم بیش اراده آنان تحت تاثیر عوامل بیرونی و درونی شکل می‌گیرد در عین حال همه افعال اختیاری ایشان در یک سطح نیست و مثلاً اختیار انسان در ایجاد صورتهای ذهنی که از قبیل فعل بالرضا است خیلی بیشتر و کاملتر از اختیار وی در انجام کارهای بدنی می‌باشد که از قبیل فعل بالقصد است زیرا کارهای اخیر نیاز به شرایط غیر اختیاری نیز دارند

خلاصه

۱- فاعل طبیعی فاعلی است که فعلش مقتضای طبیعتش باشد و نسبت به آن شعور و اراده‌ای نداشته باشد. ۲- فاعل قسری فاعلی است که نسبت به فعلش شعور و اراده‌ای نداشته باشد و فعلش بر خلاف اقتضای طبیعتش باشد. ۳- فاعل بالقصد فاعلی است که فعلش را با اراده‌ای انجام می‌دهد که مسبوق به تصور و تصدیق به فایده باشد. ۴- فاعل بالجبر فاعلی است که دارای شعور و اراده باشد ولی فعلش تحت جبر فاعل دیگر و بدون اراده خودش صادر شود. ۵- فاعل بالعنایه فاعلی است دارای شعور که نیاز به انگیزه زائد بر ذات نداشته باشد. ۶- فاعل بالرضا فاعلی است که فعلش عین علم تفصیلی باشد و قبل از آن فقط علمی اجمالی به آن داشته باشد. ۷- فاعل بالتجلی فاعلی است که در مقام ذات خودش علم تفصیلی به فعل داشته باشد. ۸- فاعل بالتسخیر فاعلی است که فاعلیت آن در طول فاعلیت فاعل بالاتری باشد. ۹- بنظر می‌رسد که آنچه اصطلاحاً فاعل بالقسر و فاعل بالجبر نامیده می‌شود در واقع منفعل است نه فاعل و تنها باصطلاح نحوی می‌توان آنها را فاعل شمرد. ۱۰- قبل از آنکه فاعلهای بالعنایه و بالرضا و بالتجلی بوسیله فلاسفه اسلامی اثبات شود چنین تصور می‌شد که فاعل مختار منحصر به فاعل بالقصد است و از این روی اثبات اختیار برای خدای متعال هم مستلزم داعی و اراده زائد بر ذات پنداشته می‌شد. ۱۱- معنای عام اراده مرادف با دوست داشتن و پسندیدن است و مصادیق مختلفی دارد. ۱۲- معنای دیگر اراده تصمیم گرفتن و قصد کردن است که مسبوق به تصور و تصدیق به فایده می‌باشد. ۱۳- معنای سومی هم برای اراده ذکر شده و آن عبارت است از تصمیم برخاسته از ترجیح عقلانی که مخصوص به موجود عاقل می‌باشد. ۱۴- معنای عام اختیار این است که فاعل ذی شعوری کار را بر اساس خواست خودش و بدون قهر قاهری انجام دهد. ۱۵- معنای دوم اختیار گزینش یکی از دو گرایش متضاد و معنای سومش در مقابل اکراه و معنای چهارمش در برابر اضطرار می‌باشد. ۱۶- فعل قصدی به هر سه معنی ارادی است و تنها بعضی از کارهای قصدی بمعنای سوم ارادی نیست. ۱۷- همچنین همه افعال

قصدهای بمعنای اول اختیاری است ولی بعضی از آنها بمعنای دوم و بعضی بمعنای سوم و بعضی بمعنای چهارم اختیاری نیست . ۱۸-
 فعلهای بالعنايه و بالرضا و بالتجلی بمعنای اول اراده و بمعنای اول و سوم و چهارم اختیار ارادی و اختیاری هستند . ۱۹- اراده بمعنای
 تصمیم گیری فعل اختیاری است هر چند مسبوق به اراده دیگری نیست . ۲۰- اختیار دارای مراتبی است و بالاترین مراتب آن در
 خدای متعال و سپس در مجردات تام و نازلترین مراتب آن در نفوس متعلق به ماده وجود دارد در عین حال افعال اختیاری انسان نیز
 از نظر مرتبه اختیار متفاوت است

پی‌نوشت

۱- ر. ک : درس چهل و ششم .

درس سی و نهم

علت غائی

شامل : تحلیلی در باره افعال اختیاری کمال و خیر غایت و علت غائی

تحلیلی در باره افعال اختیاری

هیچ کار ارادی و اختیاری بمعنای عام اراده و اختیار نیست که بدون شعور و علم فاعل به آن انجام بگیرد خواه علمی که عین ذات
 فاعل باشد چنانکه در فاعل بالتجلی وجود دارد و خواه علمی که عین خود فعل باشد چنانکه در مورد فاعل بالرضا ملاحظه می‌شود
 و خواه علمی که لازمه علم به ذات باشد چنانکه در فاعل بالعنايه قائل شده‌اند و خواه علمی که از عوارض انفکاک پذیر از ذات
 باشد چنانکه در فاعل بالقصد تحقق می‌یابد . همچنین هیچ کار ارادی و اختیاری نیست که فاعل هیچگونه محبت و رضایت و میل و
 کششی نسبت به آن نداشته باشد و با کمال بی‌علاقگی و نفرت و اشمئزاز آن را انجام دهد حتی کسی که داروی بد مزه‌ای را با
 بی‌رغبتی می‌خورد یا خود را در اختیار جراح قرار می‌دهد تا عضو فاسدی را از بدنش قطع کند چون علاقه به سلامتی خودش دارد
 و سلامتی وی جز از راه خوردن داروی تلخ یا بریدن عضو فاسد تامین نمی‌شود از این جهت به خوردن همان دارو و از دست دادن
 عضو بدنش میل پیدا می‌کند میلی که بر کراهت از مزه بد و ناراحتی از قطع عضو غالب می‌شود . محبت و خواستن کار هم به
 اختلاف انواع فاعل متفاوت می‌شود و مفاهیم مختلفی بر آن صدق می‌کند گاهی تنها مفهوم محبت صادق است محبتی که عین
 ذات فاعل می‌باشد مانند فاعل بالتجلی و گاهی مفهوم رضایت بر آن صدق می‌کند مانند فاعل بالرضا و گاهی لازمه محبت به ذات
 است مانند فاعل بالعنايه و گاهی از قبیل کیفیات نفسانی و از عوارض انفکاک پذیر از ذات است مانند شوق در فاعل بالقصد و
 جامعترین مفهومی که شامل همه موارد می‌شود مفهوم محبت بمعنای عام است و ملاک آن درک ملایمت و کمال محبوب است و
 می‌توان از آن به مطلوبیت تعبیر کرد . بنا بر این می‌توان گفت که قوام فعل اختیاری به این است که فاعل فعل را ملایم با ذات
 خودش بداند و از این جهت آن را بخواهد و دوست بدارد نهایت این است که گاهی فاعل اختیاری واجد همه کمالات خودش
 می‌باشد و محبت وی به فعل از آن جهت که اثری از کمالات خود اوست تعلق می‌گیرد مانند مجردات تام و گاهی محبت او به
 کمالی که فاقد آن است تعلق می‌گیرد و کار را برای رسیدن و بدست آوردن آن انجام می‌دهد مانند نفوس حیوانی و انسانی که
 کارهای اختیاری خودشان را برای رسیدن به امری که ملایم با ذاتشان هست و از آن لذتی و فایده‌ای می‌برند انجام می‌دهند . فرق
 این دو قسم آن است که در مورد اول محبت به کمال موجود منشا انجام کار می‌شود اما در مورد دوم محبت به کمال مفقود و

شوق بدست آوردن آن منشا فعالیت می‌گردد و نیز در مورد اول کمال موجود علت انجام دادن فعل است و به هیچ وجه معلولیتی نسبت به آن ندارد ولی در مورد دوم کمال مفقود بوسیله فعل حاصل می‌شود و نوعی معلولیت نسبت به آن دارد ولی در هر دو مورد کمال مطلوب و محبوب بالاصاله است و کار مطلوب و محبوب بالتبع

کمال و خیر

نکته‌ای را که باید در اینجا خاطر نشان کنیم این است که منظور از کمال در اینجا صفت وجودی ملایم با ذات فاعل است که گاهی منشا انجام کار اختیاری می‌شود و گاهی در اثر آن بوجود می‌آید و کمالی که در اثر انجام کار ارادی حاصل می‌شود گاهی کمال نهائی فاعل و یا مقدمه‌ای برای رسیدن به آن است و در این صورت در اصطلاح فلاسفه خیر حقیقی نامیده می‌شود و گاهی تنها با یکی از قوی و نیروهای فاعل ملایمت دارد هر چند مزاحم با کمالات دیگر و کمال نهائی وی باشد و در مجموع به زیان فاعل تمام شود و در این صورت خیر مظنون نامیده می‌شود. مثلاً نتیجه طبیعی که بر خوردن غذا مترتب می‌شود کمالی است برای قوه نباتی که مشترک بین انسان و حیوان و نبات است و لذتی که از آن حاصل می‌گردد کمالی است برای قوه‌ای که آن را درک می‌کند و مشترک میان حیوان و انسان است اما اگر غذا خوردن با نیت صحیح و به منظور کسب نیرو برای انجام وظایف الهی انجام گیرد موجب کمال انسانی هم می‌شود و در این صورت وسیله‌ای برای کسب خیر حقیقی هم خواهد بود ولی اگر صرفاً برای التذاذ حیوانی باشد مخصوصاً اگر از ماکولات حرام استفاده شود تنها موجب کمال برای بعضی از قوای شخص می‌شود و به کمال نهائی وی زیان می‌زند و در نتیجه کمال حقیقی انسان را ببار نمی‌آورد و از این روی خیر پنداری یا خیر مظنون نامیده می‌شود. ضمناً مناسبت واژه‌های اختیار و خیر نیز روشن شد زیرا هر فاعل مختاری فقط کارهایی را انجام می‌دهد که مناسبت با کمال خودش داشته باشد و از جمله فاعلهای بالقصد کارهایی را انجام می‌دهند که وسیله‌ای برای رسیدن به کمال و خیر خودشان باشد یا خیر حقیقی و یا خیر پنداری هر چند خیر مفروض لذتی باشد یا رهایی از رنج و المی. ممکن است بر کلیت این قاعده اشکال شود به اینکه انسانهای وارسته‌ای یافت می‌شوند که دست کم بعضی از کارهای اختیاری خودشان را برای خیر دیگران انجام می‌دهند و ابدا توجهی به خیر خودشان ندارند و حتی گاهی جان خودشان را نیز فدای دیگران می‌کنند پس بطور کلی نمی‌توان گفت که هر فاعل بالقصدی کارش را برای رسیدن به کمال و خیر خودش انجام می‌دهد. جواب این است که اینگونه کارها خواه در اثر هیجان عواطف انجام داده شود و خواه به منظور رسیدن به پاداش اخروی و رضای الهی در نهایت موجب خیری برای خود فاعل می‌شود یعنی یا عواطف وی را ارضاء می‌کند و یا در اثر این فداکاریها به مقامات معنوی و اخروی و رضایت الهی نائل می‌شود پس انگیزه اصلی فاعل رسیدن به کمال و خیر خودش می‌باشد و خدمت به دیگران در حقیقت وسیله‌ای برای تحصیل کمال است نهایت این است که گاهی انگیزه‌های انسان بصورت آگاهانه مؤثر واقع می‌شود و گاهی بصورت نیمه آگاهانه و حتی ناآگاهانه اثر می‌کند و مثلاً در مواردی که در اثر هیجان عواطف توجه انسان معطوف به منافع و مصالح دیگران می‌گردد دیگر توجه آگاهانه‌ای به خیر و کمال خودش ندارد ولی بدان معنی نیست که هیچگونه تاثیری نداشته باشد و دلیلش این است که اگر از او سؤال کنند که چرا این فداکاری را انجام می‌دهی خواهد گفت چون دلم می‌سوزد یا چون این کار فضیلت و مقتضای انسانیت است و یا چون ثواب دارد و موجب رضای خدا است پس انگیزه اصلی ارضاء عاطفه و لذت بردن از خدمت به دیگران یا نائل شدن به فضیلت و کمال انسانی و یا رسیدن به پاداش اخروی و رضایت و قرب الهی است هر چند فاعل هنگام انجام دادن کار توجه آگاهانه‌ای به این انگیزه باطنی ندارد

غایت و علت غایی

از توضیحی که در باره افعال اختیاری دادیم روشن شد که چنین کارهایی علاوه بر اینکه احتیاج به فاعل دارند و ذات فاعل علت فاعلی آنها می‌باشد متوقف بر علم و اراده او نیز هستند و در فاعل بالقصد تصور نتیجه‌ای که بر کار قصدی مترتب می‌شود یعنی لذت و فائده و خیر و کمالی که از آن حاصل می‌گردد شوق وی را برای انجام دادن کار برمی‌انگیزد پس تصمیم بر انجام دادن کار متوقف بر شوقی است که اصالتاً به نتیجه کار و بالتبع به خود آن تعلق می‌گیرد و حصول شوق مشروط به تصور کار و نتیجه آن و تصدیق به مطلوبیت نتیجه است و چون نتیجه کار مطلوب بالاصاله است در مقابل خود کار که مطلوب بالتبع است از این روی آن را غایت و علم و محبت به آن را علت غائی می‌نامند و بر این اساس برای انجام یافتن فعل اختیاری علت دیگری بنام علت غائی اثبات می‌شود. در اینجا لازم است چند نکته مهم را خاطر نشان کنیم: ۱- اثبات علت غائی برای هر فعل اختیاری بدین معنی نیست که لزوماً در ذات فاعل مختار چیزهایی بنام علم و شوق و تصمیم پدید آید و به دیگر سخن لازم باشد که علت غائی مغایر با علت فاعلی و زائد بر آن باشد بلکه این مغایرت و تعدد مخصوص فاعلهای بالقصد است که مبادی علمی و شوقی ایشان زائد بر ذاتشان می‌باشد و اما در سایر فاعلهای مختار ممکن است علم اجمالی یا تفصیلی به کار و غایتش و همچنین محبت اصیل به غایت و محبت تبعی و فرعی به فعل عین ذات فاعل یا از لوازم آن باشد و آنچه در همه فاعلهای مختار ضرورت دارد علم و اراده بمعنای عام است خواه عین ذات باشد یا زائد بر ذات و خواه علم حضوری باشد یا حصولی و خواه اراده عین حب به ذات و در نتیجه عین ذات باشد یا فعل و یا کیفیتی زائد بر ذات و خواه از لوازم ذات باشد یا از عوارض انفکاک پذیر مفارق. پس عدم وجود علم و اراده زائد بر ذات در بعضی از اقسام فاعل مختار بمعنای نفی علت غائی نیست بلکه بمعنای وحدت علت فاعلی و علت غائی است چنانکه در مجردات تام علم و حب و سایر صفات کمالیه عین ذات آنها است و تعدد و تغایری با ذات ندارد و عینیت این صفات با ذات بمعنای نفی علم و حب و قدرت و حیات و مانند آنها از ایشان نیست. ۲- معمولاً فلاسفه علم به نتیجه مطلوب یا علم به خیریت کار را علت غائی می‌شمارند و گاهی چنین تعبیر می‌کنند که تصور غایت یا وجود ذهنی آن علت غائی است و گاهی نیز می‌گویند که ماهیت غایت که قبل از انجام کار با وجود ذهنی تحقق می‌یابد علت غائی است و همچنین علم را علت پیدایش شوق می‌شمارند و می‌گویند که علم شوق را پدید می‌آورد. ولی بنظر می‌رسد که این تعبیرات خالی از مسامحه نیست و بهتر این است که محبت بمعنای عام را که در مواردی بصورت رضایت و شوق ظاهر می‌شود علت غائی بنامیم زیرا محبت به خیر و کمال است که فاعل مختار را بسوی انجام کار سوق می‌دهد و علم در واقع شرط تحقق آن می‌باشد نه علت ایجاد کننده آن و روشن است که ماهیت غایت را علت غائی شمردن با قول به اصالت وجود سازگار نیست گو اینکه در سخنان پیروان مشائیین که قائل به اصالت وجود هستند نیز یافت می‌شود. ۳- لزوم علم و محبت فاعل به نتیجه کار باید در حقیقت مطلوب حقیقی و کمال و خیر واقعی فاعل باشد بلکه توجه اجمالی هم کافی است چنانکه اشتباه در تشخیص خیر هم ضروری به اختیاری بودن فعل نمی‌زند و آن را فاقد علت غائی نمی‌سازد. بنابراین کسی که عادت به انجام دادن کاری کرده است لزومی ندارد که توجه تفصیلی به کار و کیفیت انجام و نتیجه آن داشته باشد بلکه افعال ناشی از عادت هم از نوعی علم به مطلوبیت برخوردار است و همین اندازه برای اختیاری بودن آنها کافی است. همچنین افعالی که به گمان رسیدن به نتیجه مطلوب انجام داده می‌شود در واقع از محبت به خیر نشات می‌گیرد هر چند خیری پنداری باشد و یا در اثر موانعی به نتیجه مطلوب نرسد و در واقع علت غائی در اینگونه کارها خواستن نوعی لذت و خیر و امید به رسیدن به آن است. ۴- واژه غایت اصطلاح دیگری دارد که بر منتهی الیه حرکت اطلاق می‌شود و اشتراک لفظی این واژه ممکن است موجب خلط و اشتباه گردد مخصوصاً با توجه به اینکه در کارهای تدریجی و توأم با حرکت نتیجه مطلوب هنگام پایان یافتن حرکت بدست می‌آید. از اشتباهاتی که ممکن است در اثر خلط بین این دو اصطلاح حاصل شود این است که کسی گمان کند که غایت بالذات حرکت همان مطلوب بالاصاله فاعل است و همان نقطه‌ای که حرکت به آن پایان می‌یابد چون منتهی الیه حرکت

است باید اصالتاً مطلوب فاعل باشد در صورتی که ممکن است امری که مقارن با پایان یافتن حرکت است و نسبت به حرکت غایت بالعرض بشمار می‌رود عیناً مطلوب اصیل برای فاعل باشد و قصد اولی وی به همان امر تعلق گرفته باشد مثلاً کسی که برای ملاقات دوستی حرکت می‌کند مقصود اصلی وی از حرکت دیدار با دوستش می‌باشد بلکه هدف اصلی وی لذتی است که از دیدار او می‌برد در صورتی که غایت بالذات حرکت همان نقطه‌ای است که حرکت پایان می‌پذیرد و غایت متحرک هم از آن جهت که متحرک است رسیدن به همان نقطه می‌باشد و برخورد با دوست در آن مکان غایت بالعرض برای حرکت بشمار می‌رود چه رسد به لذت یا فایده‌ای که بر آن مترتب می‌شود. ۵- با توجه به رابطه علیت بمعنای عام بین پدیده‌های جهان ممکن است غایت یک فعل وسیله‌ای برای رسیدن به امر دیگری قرار گیرد که مترتب بر آن می‌شود و آن دیگری نیز وسیله برای دست یافتن به امر سومی باشد مثلاً ممکن است شخص به منظور فرا گرفتن علم بسوی یک مرکز علمی رهسپار شود و تحصیل علم را مقدمه‌ای برای عمل کردن به وظایف الهی قرار دهد و عمل کردن را وسیله‌ای برای تقرب بسوی خدای متعال که کمال نهائی انسان است چنین شخصی از آغاز جهت حرکت خود را بسوی خدای متعال قرار داده و علت غائی آن همان تقرب به خدا است هر چند علل غائی متوسطی نیز دارد که هر کدام به نوبه خود وسیله‌ای برای غایت بالاتر می‌باشد. ولی ممکن است انگیزه شخص برای تحصیل علم فقط ارضاء غریزه کنجکاوی باشد که در این صورت علت غائی همان انگیزه خواهد بود چنانکه ممکن است منظور اصلی اش این باشد که با استفاده از علم به ثروت یا مقام دنیوی برسد. پس علت غائی برای هر شخصی همان چیزی است که در آغاز کار در نظر می‌گیرد و کار را برای رسیدن به آن انجام می‌دهد و اگر آثاری بر کار وی مترتب شود که به هیچ وجه توجهی به آنها نداشته یا توجه به آنها تاثیری در انجام کار نداشته است علت غائی کار وی نخواهد بود از این بحث نتایج متعددی بدست می‌آید که مهمترین آنها از این قرار است: الف- یک کار ممکن است چند هدف در طول یکدیگر داشته باشد و هدف نزدیک وسیله‌ای برای هدف دوم باشد و همچنین تا برسد به هدف نهائی. ب- هدف بودن نتیجه کار صرفاً تابع رابطه علیت بین کار و نتیجه نیست بلکه بستگی به توجه فاعل نیت نیز دارد و از اینجا نقش نیت در افعال ارزشی روشن می‌شود. ج- اهداف متعدد برای یک کار ممکن نیست تا بی‌نهایت ادامه یابد زیرا هدف بودن اهداف متوسط تابع هدف نهائی است و مطلوبیت آنها در سایه مطلوبیت آن شکل می‌گیرد و تا فاعل توجه به یک مطلوب نهائی نداشته باشد نمی‌تواند امور دیگری را بعنوان وسیله برای رسیدن به آن اتخاذ نماید زیرا فرض این است که مطلوبیت آنها تابع مطلوبیت غایت نهائی است و اگر فرض کنیم که هر هدفی وسیله برای هدف دیگری باشد همه آنها تابع خواهند بود و فرض تابعهای بی‌متبوع فرض متناقض و محالی است. پس ناچار باید چیزی مطلوب بالاصاله باشد تا اشیاء دیگری به تبع آن مطلوبیت بیابند. و اما در مورد افعال انسانی مطلب روشنتر است زیرا هر انسانی در درون خود با علم حضوری می‌یابد که هر کاری را برای هدف نهائی مشخصی انجام می‌دهد افزون بر این انسان قدرت بر تصور و توجه به امور نامتناهی را ندارد تا بتواند سلسله نامتناهی از اهداف داشته باشد. ۶- نوع دیگری از تعدد در علل غائی نیز متصور است و آن اینکه انگیزه‌های متعددی مجموعاً در انجام کاری مؤثر باشند و حتی ممکن است هر کدام از آنها به گونه‌ای باشد که اگر انگیزه دیگری هم نمی‌بود برای انجام کار کافی بود به دیگر سخن فاعل ممکن است کاری را برای چند هدف در عرض هم انجام دهد و بقول معروف با یک سنگ دو نشان را بزند. بنا بر این اجتماع دو علت غائی برای یک فعل محال نیست بر خلاف اجتماع دو علت فاعلی تام در عرض یکدیگر

خلاصه

۱- هیچ کار اختیاری بدون علم و خواست فاعل انجام نمی‌گیرد. ۲- علم و خواست فاعل ممکن است عین ذات وی یا از لوازم و یا از عوارض مفارق ذاتش باشد. ۳- آنچه اصالتاً متعلق خواست فاعل است کمال و خیر خود اوست و در صورتی که ذاتاً واجد همه

کمالاتش باشد آثار کمالاتش بالتبع مورد خواست قرار می‌گیرد و حب به کمال موجود منشا انجام کار اختیاری می‌گردد مانند مجردات تام و در صورتی که فاقد بعضی از کمالاتش باشد شوق به رسیدن به آنها منشا صدور فعل می‌شود مانند نفوس حیوانی و انسانی . ۴- در صورتی که حصول کمال یک قوه مزاحم تحقق کمالات دیگر و کمال نهائی باشد کمال مزبور خیر مضمون یا خیر پنداری نامیده می‌شود . ۵- در موردی که فاعل کاری را برای خیر دیگران انجام دهد انگیزه آشکار یا نهانی دیگری خواهد داشت در واقع چنین فاعلی خیر دیگران را وسیله‌ای برای تحقق لذت یا مصلحت خودش قرار می‌دهد . ۶- چون کار اختیاری بدون تصدیق به مطلوبیت نتیجه‌اش انجام نمی‌گیرد متوقف بر علم و خواست فاعل می‌باشد و از این روی علت دیگری برای فعل اختیاری بنام علت غائی ثابت می‌شود . ۷- در صورتی که علم و محبت به فعل و نتیجه آن عین ذات فاعل باشد علت غائی عین علت فاعلی خواهد بود . ۸- معمولا فلاسفه علم به نتیجه مطلوب را علت غائی می‌شمارند ولی حقیقت این است که علت غائی همان خواست و محبت فاعل است و علم فقط نقش شرط را ایفاء می‌کند . ۹- در مورد افعالی که در اثر عادت انجام می‌گیرد نیز علم و توجه اجمالی به نتیجه آن موجود است و همچنین در موردی که فعل در اثر برخورد با موانع به نتیجه مطلوب نمی‌رسد یا در تشخیص خیر و کمال اشتباهی رخ می‌دهد نیز علت غائی وجود دارد . ۱۰- واژه غایت گاهی بمعنای منتهی الیه حرکت بکار می‌رود و نباید آنرا با غایت به معنای مقصود از انجام کار اشتباه کرد و باید توجه داشت که مقصود اصلی از فعل تلازمی با غایت بالذات حرکت ندارد . ۱۱- یک کار ممکن است دارای چند غایت طولی باشد که هر کدام نسبت به غایت بالاتر حکم وسیله را داشته باشد و آن در صورتی است که فاعل از آغاز توجه به هدف نهائی داشته باشد و اهداف متوسط را تنها بعنوان وسیله مورد توجه قرار دهد . ۱۲- نیز ممکن است علت غائی دارای تعدد عرضی باشد و یک کار به منظور چند غایت در عرض هم انجام گیرد

درس چهارم

هدفمندی جهان

شامل : مقدمه نظریه ارسطو در باره علت غائی نقد حل چند شبهه هدفمندی جهان

مقدمه

علت غائی به معنایی که بیان شد مخصوص افعال اختیاری است ولی از سخنانی که از ارسطو نقل شده چنین برمی‌آید که وی برای افعال طبیعی هم قائل به علت غائی بوده و پیروان مشائین هم از او تبعیت کرده‌اند و انکار علت غائی برای افعال طبیعی را به منزله اتفاقی بودن آنها تلقی نموده‌اند و در مقابل قول به اتفاقی بودن حوادث طبیعی که بصورت‌های مختلفی از دموکریتوس و امپدکلس و اپیکورس نقل شده برای همه پدیده‌ها علت غائی اثبات کرده‌اند . ما در اینجا نخست به بیان قول منقول از ارسطو و نقد آن می‌پردازیم سپس توضیحی در باره اتفاق و تصادف می‌دهیم و در پایان معنای صحیح هدفمندی جهان را بیان می‌کنیم

نظریه ارسطو در باره علت غائی

ارسطو در کتاب اول ما بعد الطبیعه پس از اشاره به آراء فیلسوفان پیشین در باره علت پیدایش پدیده‌ها اظهار می‌دارد که هیچکدام از ایشان علت غائی را دقیقا مورد توجه قرار نداده‌اند آنگاه با تحلیلی در باره حرکت و دگرگونی موجودات مادی نتیجه می‌گیرد که هر موجود متحرک و دگرگون شونده‌ای بسوی غایتی سیر می‌کند که کمال آن می‌باشد و خود حرکت که مقدمه‌ای برای رسیدن به غایت مزبور است نخستین کمال برای آن بشمار می‌رود و از این روی حرکت را به کمال اول برای موجود بالقوه از آن

جهت که بالقوه است تعریف می‌کند (۱). وی می‌افزاید هر موجودی دارای کمال مخصوصی است و به همین جهت هر متحرکی غایت معینی دارد که می‌خواهد به آن برسد این کمال گاهی همان صورتی است که می‌خواهد واجد آن شود مانند صورت درخت بلوط برای هسته بلوطی که در حال رشد و نمو است و گاهی عرضی از اعراض آن است مانند سنگی که از آسمان بسوی زمین حرکت می‌کند و قرار گرفتن بر روی زمین یکی از اعراض و کمالات آن می‌باشد. حاصل آنکه هر موجود طبیعی میل طبیعی خاصی بسوی غایت معینی دارد که موجب حرکت بسوی آن غایت و مقصد می‌شود و این همان علت غائی برای تحقق حرکت و تعیین جهت آن است. ارسطو همچنین کل جهان را موجود واحدی می‌داند که طبیعت آن همه طبایع جزئی مانند جمادات و نباتات و حیوانات را دربر می‌گیرد و چون رسیدن آن به کمال خودش در گرو تناسب خاصی بین طبایع جزئی و کمیت و کیفیت مخصوصی در افراد هر یک از آنها است از این روی میل طبیعت جهان به کمال خودش موجب برقراری نظم و سامان ویژه‌ای در میان پدیده‌های آن می‌گردد که هر یک از آنها جزئی از اجزاء یا عضوی از اعضاء آن بشمار می‌روند

نقد

بنظر می‌رسد که در این بیان میان دو معنای غایت که در درس قبل اشاره شد خلط شده و به هر حال از چند جهت جای مناقشه دارد.

- ۱- فرض اینکه این بیان تمام باشد تنها می‌تواند علت غائی را برای حرکت و دگرگونی موجودات جسمانی اثبات کند نه برای هر معلولی خواه مجرد باشد یا مادی و خواه متحرک باشد یا ساکن. ۲- با توجه به اینکه فاعلهای طبیعی فاعل بالطبع و فاقد شعور و اراده هستند نسبت دادن میل طبیعی به آنها بیش از یک تعبیر استعاری نخواهد بود چنانکه شیمی‌دانان بعضی از عناصر را دارای میل ترکیبی می‌دانند و فرض نفی شعور و اراده از فاعلهای بالطبع و اثبات میل و خواست حقیقی که متضمن معنای شعور است برای آنها فرض متناقضی است. و اما اگر میل طبیعی را به جهت حرکت تفسیر کنیم جهتی که طبع موجود متحرک اقتضای آن را داشته باشد و آن را تعبیری مبنی بر تشبیه و استعاره تلقی نماییم در این صورت حقیقتی بنام علت غائی اثبات نخواهد شد و حداکثر نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که هر حرکتی که به مقتضای طبع متحرک باشد جهت آن هم به مقتضای طبع آن تعیین می‌یابد. ۳- چنانکه در بخشهای آینده خواهیم گفت کمال بودن غایت حرکت برای هر متحرکی به این معنی که متحرک همواره با حرکت خود کاملتر شود قابل اثبات نیست تا در پرتو آن بتوان حرکت را به کمال نخستین... تفسیر کرد زیرا بسیاری از حرکتها و دگرگونیها نزولی و رو به کاهش است مانند حرکت ذبولی گیاهان و جانوران که پس از رسیدن به نهایت رشد خود سیر نزولی را بسوی خشکیدن و مردن آغاز می‌کنند همچنین قرار گرفتن سنگ بر روی زمین و مانند آن را نمی‌توان کمالی برای جمادات بحساب آورد. بنابراین فرض اینکه بتوان برای میل طبیعی هر موجودی بسوی کمال خودش معنای صحیحی را در نظر گرفت باز هم حرکات نزولی و غیر استکمالی فاقد علت غائی خواهند بود. ۴- اثبات وحدت حقیقی برای جهان طبیعت و همچنین اثبات میل طبیعی بسوی کمال برای آن و تعلیل نظم و هماهنگی اجزاء جهان به چنین میلی بسیار دشوار است چنانکه فرض وجود نفس کلی برای جهان و وجود شوق نفسانی بسوی کمال برای آن دست کم فرضی بی‌دلیل است و تا کنون برهانی برای اثبات آن نیافته‌ایم و در صورتی که نفس و شوق نفسانی برای جهان طبیعت ثابت شود می‌بایست حرکات آن را ارادی دانست نه طبیعی و در این صورت وجود علت غائی برای افعال وی از قبیل علت غائی برای افعال طبیعی نخواهد بود

حل چند شبهه

در اینجا ممکن است چند شبهه به ذهن بیاید یکی آنکه اگر افعال طبیعی دارای علت غائی نباشند پدیده‌هایی اتفاقی خواهند بود در صورتی که قول به تصادف و اتفاق باطل است. دیگری آنکه با انکار علت غائی برای پدیده‌های طبیعی نمی‌توان تبیین معقولی

برای برقراری نظم و هماهنگی عجیبی که بر جهان حکم فرماست ارائه داد. سوم آنکه اگر میان فعل طبیعی و غایت آن رابطه ضروری وجود نداشته باشد هیچ پدیده طبیعی قابل پیش بینی نخواهد بود مثلاً- احتمال اینکه از هسته بلوط درخت زیتون بروید احتمالی معقول خواهد بود. برای روشن شدن پاسخ شبهه اول لازم است نخست توضیحی پیرامون اتفاق و تصادف و معانی مختلف آن داده شود: هنگامی که گفته می‌شود فلان حادثه‌ای اتفاقاً یا تصادفاً رخ داد ممکن است یکی از این معانی ششگانه اراده شود.

۱- منظور این باشد که حادثه مفروض علت فاعلی ندارد بدیهی است اتفاق به این معنی محال است ولی ربطی به مسئله مورد بحث ندارد.

۲- منظور این باشد که فعلی بر خلاف انتظار از فاعلی سر زده است چنانکه گفته می‌شود فلان شخص پرهیزکار اتفاقاً مرتکب گناه بزرگی شد چنین اتفاقی محال نیست و حقیقت امر این است که در چنین موقعیتی شهوت یا غضب فوق العاده‌ای بر او غالب شده و در واقع ترک گناه از طرف او مشروط به عدم چنین حالت فوق العاده و نادر الوقوعی بوده است و به هر حال اتفاق به این معنی هم ربطی به موضوع مورد بحث ندارد.

۳- منظور این باشد که فاعل با اراده‌ای کاری را بی‌هدف انجام داده و کار ارادی بدون علت غائی تحقق یافته است این هم فرض غلطی است زیرا چنانکه در درس قبل توضیح داده شد علت غائی همیشه بطور آگاهانه تاثیر نمی‌کند و در چنین مواردی که پنداشته می‌شود که فعل ارادی بدون هدف انجام گرفته در واقع هدفی در کار بوده که مورد آگاهی کامل نبوده است.

۴- منظور این باشد که فاعل با اراده‌ای کاری را برای مقصد خاصی انجام داده ولی به نتیجه‌ای رسیده که قصد آن را نداشته است چنانکه کسی زمینی را برای رسیدن به آب بکند ولی اتفاقاً به گنجی دست یابد چنین اتفاقی محال نیست و لازمه‌اش هم این نیست که فعل ارادی بدون علت غائی تحقق یافته باشد زیرا علت غائی همان امید رسیدن به آن بوده که در نفس فاعل وجود داشته است و اما تحقق یافتن خارجی آن امید علیتی نسبت به فعل نداشته بلکه معلولی بوده که در شرایط خاصی بر آن مترتب می‌شده است.

۵- منظور این باشد که پدیده‌ای مطلقاً متعلق قصد کسی نبوده است و این همان نظری است که ماده گرایان نسبت به پیدایش این جهان دارند ولی از نظر الهیین همه پدیده‌های این جهان بر اساس اراده الهی تحقق یافته و می‌یابد و توضیح آن در جای خودش خواهد آمد.

۶- منظور این باشد که پدیده‌ای از روی قصد فاعل قریب طبیعی پدید نیامده باشد و این همان مطلب مورد بحث است چنین اتفاقی اگر بتوان آن را اتفاق نامید نه تنها محال نیست بلکه با توجه به معنای فاعل بالطبع و پذیرفتن وجود آن ضروری خواهد بود. با توجه به معنای مختلف اتفاق روشن شد که انکار قصد و هدف برای فاعل طبیعی بمعنای قبول اتفاق به معنای نادرست آن نیست. ضمناً پاسخ شبهه دوم نیز معلوم شد زیرا انکار قصد و هدف برای طبیعت کلی جهان بفرض اینکه چنین طبیعتی وجود داشته باشد یا برای طبایع جزئی بر حسب تعبیری که از ارسطو نقل شده مستلزم نفی هدفمندی جهان نمی‌باشد و به عقیده الهیین همه فاعلهای جهان اعم از مجرد و مادی تحت تسخیر اراده الهی هستند و فاعلیت الهی فوق همه فاعلیتها قرار دارد و از این روی هیچ حرکت و سکونی در جهان نیست که متعلق اراده تکوینی الهی نباشد چنانکه در بخش خداشناسی توضیح داده خواهد شد و بدین ترتیب نظم و هماهنگی پدیده‌های جهان تبیین واضحتری می‌یابد. و اما در باره شبهه سوم باید گفت تحقق دائمی یا غالبی نتایج مشخص و قابل پیش‌بینی در اثر سنخیت بین علت و معلول است یعنی هسته بلوط فقط با درخت بلوط سنخیت دارد نه با پدیده دیگر و پذیرفتن سنخیت بین آنها بمعنای پذیرفتن چیزی بنام میل طبیعی در هسته بلوط نیست که آن را علت غائی برای پیدایش درخت بلوط بدانیم

هدفمندی جهان

چنانکه اشاره شد فیلسوفان مادی همه پدیده‌های جهان جز آنچه بوسیله انسان و حیوانات پدید می‌آید را اتفاقی و بی‌هدف بمعنای پنجم از معانی اتفاق می‌دانند اما فیلسوفان الهی پدیده‌های طبیعی را هم هدفمند می‌شمارند ولی هدفمندی جهان را بصورت‌های گوناگونی بیان کرده‌اند که عمده آنها سه وجه است: ۱- ارسطوئیان برای هر طبیعتی میل خاصی بسوی غایت معینی اثبات می‌کنند

که موجب حرکت بسوی آن می‌شود و همچنین برای کل جهان طبیعتی قائل هستند که میل به کمال خودش موجب تناسب و هماهنگی و انسجام انواع پدیده‌های جزئی می‌گردد. این نظریه را مورد نقد قرار دادیم و اشکالات آن را برشمردیم. ۲- گروهی از نوافلاطونیان و پیروان مدرسه اسکندریه و عارف مشربان برای هر موجودی نوعی شعور و اراده هر چند بصورتی ضعیف و کمرنگ اثبات می‌کنند و بدین ترتیب پاره‌ای از اشکالات وارده بر نظریه ارسطو را پاسخ می‌گویند. طبق این نظریه همه فاعلهای جهان فاعلهای ارادی خواهند بود و می‌بایست فاعل بالطبع و بالقسر را از اقسام فاعل حذف کرد زیرا جمع بین قبول فاعل بالطبع و اثبات شعور و اراده برای هر فاعل چنانکه لازمه مجموع سخنان ایشان است مستلزم جمع بین متناقضین می‌باشد و همچنین اثبات شعور برای موجودات طبیعی با لزوم مجرد بودن عالم چنانکه در جای خودش بیان خواهد شد سازگار نیست و به هر حال کمترین اشکال این قول آن است که چنین مطالبی را با برهان نمی‌توان اثبات کرد. ۳- وجه سوم این است که همه فاعلهای طبیعی فاعلهای مسخر هستند و فوق فاعلیت آنها فاعلیت مبادی عالیه و در نهایت فاعلیت خدای متعال قرار دارد و بدین ترتیب همه حوادث دارای هدف و علت غائی هستند اما نه در درون طبیعت بلکه در ذات فاعلهای فوق طبیعی و آنچه در جهان طبیعت تحقق می‌یابد غایات حرکات است نه علت غائی. اصولاً طبق نظریه اصالت وجود باید گفت که طبایع بمعنای ماهیات اموری اعتباری هستند و اقتضائی نسبت به امور وجودی ندارند و اما وجودهای خاصی که افراد طبایع بی‌شعور بشمار می‌روند اراده و قصدی نسبت به کمال جهان ندارند چنانکه اراده‌ای هم نسبت به عدم آن ندارند ولی روابط علی و معلولی آن چنان آنها را به هم پیوند داده که موجب برقراری این نظام شگفت‌انگیز شده است و بدین معنی هر کدام سهمی در برقراری این نظام دارند اما نه به این معنی که قصد و اراده‌ای نسبت به آن داشته باشند و نه بدان معنی که نظم بصورت قسری و جبری بر آنها تحمیل شده باشد. اما در باره نسبت دادن اراده و هدف به خدای متعال بحثهای دقیقی هست که ان شاء الله در مبحث خداشناسی به آنها خواهیم پرداخت

خلاصه

۱- ارسطو برای هر موجود طبیعی میل بسوی کمال معینی قائل شده و آن را علت غائی برای حرکت دانسته است. ۲- همچنین کل جهان را موجود واحدی دانسته که میل بسوی کمالش موجب تناسب و نظم انواع مادی می‌باشد. ۳- طبق بیانی که از وی نقل شده فقد علت غائی برای حرکات اثبات می‌شود نه برای همه معلولات. ۴- اگر منظور از میل طبیعی معنای حقیقی میل که ملازم با شعور است باشد با بی‌شعور بودن جمادات و نباتات نمی‌سازد و اگر منظور معنای استعاری آن باشد حقیقت علت غائی اثبات نمی‌شود. ۵- غایت هر حرکتی را کمال شمردن برای متحرک و به دیگر سخن هر حرکتی را استکمالی دانستن صحیح نیست چنانکه در جای خودش بیان خواهد شد. ۶- اثبات وحدت شخصی برای کل جهان مشکل است و به فرض ثبوت اگر برای آن روحی فرض شود و میل و شوق به کمال بمعنای حقیقی‌اش به آن نسبت داده شود لازمه‌اش اثبات علت غائی برای افعال ارادی است نه برای افعال طبیعی و اگر فاقد روح فرض شود نمی‌توان میل حقیقی را به آن نسبت داد. ۷- لازمه انکار علت غائی برای افعال طبیعی قائل شدن به اتفاقی بودن حوادث طبیعی به معنای باطل اتفاق نیست. ۸- نیز لازمه آن بی‌هدف بودن جهان بطور کلی نمی‌باشد زیرا طبق نظر الهیین همه حوادث طبیعی معلولهای با واسطه خدای متعال هستند و با توجه به حکمت الهی همگی آنها هدفمند می‌باشند اما از آن جهت که متعلق اراده الهی هستند. ۹- رابطه ضروری میان پدیده‌های طبیعی و غایات و نتایج آنها بمعنای سنخیت بین علت و معلول است نه بمعنای اثبات علت غائی برای فاعلهای طبیعی آنها. ۱۰- بنا بر اصالت وجود اصولاً طبایع ماهیات اموری اعتباری هستند و نمی‌توان آنها را مقتضی آثار وجودی دانست اما وجودهای خاصی که افراد طبایع بی‌شعور بشمار می‌روند قصدی نسبت به کمال یا عدم آن ندارند بلکه روابط علی و معلولی میان آنها موجب نظم و انسجام جهان گردیده است روابطی که لازمه وجود آنها است نه مقتضای ماهیات و این وجودهای بهم‌پیوسته تحت تدبیر حکیمانه الهی به معنایی که در جای

خودش بیان خواهد شد می‌باشند و این است معنای صحیح هدفمندی جهان

پی‌نوشت

۱- توضیح این تعریف، در درس پنجاه و پنجم خواهد آمد.

بخش پنجم

درس چهل و یکم

مجرد و مادی

شامل: مقدمه مفهوم واژه‌های مجرد و مادی و ویژگی‌های جسمانیات و مجردات

مقدمه

فلاسفه تقسیمات اولیه‌ای برای مطلق موجود بیان کرده‌اند که از جمله آنها تقسیم به واجب الوجود و ممکن الوجود است و با توجه به اینکه در این تقسیم رابطه بین ماهیت و وجود لحاظ شده و خوب و امکان از ماده قضیه در هلیه بسیطه گرفته شده با اصالت ماهیت سازگارتر است و بر اساس اصالت وجود می‌توان مطلق موجود را به مستقل و رابط یا غنی و فقیر تقسیم کرد یعنی اگر موجودی مطلقاً بی‌نیاز از غیر و به اصطلاح موجود بنفسه باشد غنی و مستقل و در غیر این صورت فقیر و رابط خواهد بود. روشن است که منظور از غنی و استقلال غنای مطلق و استقلال مطلق است و گرنه هر علتی نسبت به معلول خودش از غنی و استقلال نسبی برخوردار است. موجود فقیر و رابط یا ممکن الوجود که ملازم با معلولیت است بدیهی می‌باشد و موجود غنی و مستقل مطلق یا واجب الوجود بالذات که ملازم با علیت نخستین است با برهان اثبات می‌شود برهانی که در مبحث علت و معلول به آن اشاره شد و در مبحث خداشناسی توضیح بیشتری در باره آن خواهد آمد. همچنین فلاسفه ماهیات ممکن الوجود را به دو قسم جوهر و عرض تقسیم کرده‌اند و ماهیتی را که برای موجود شدن محتاج به موضوع (۱) نباشد جوهر و آن را که محتاج به موضوع باشد و به دیگر سخن حالت و صفتی برای موجود دیگر باشد عرض نامیده‌اند. قبلاً اشاره شد که مشهور میان فلاسفه این است که ماهیات عرضی بر حسب استقراء دارای نه جنس عالی هستند و با اضافه کردن جوهر مقولات دهگانه را تشکیل می‌دهند. بنظر می‌رسد که مفهوم جوهر و عرض از مقولات ثانیه فلسفی است که از مقایسه موجودات با یکدیگر بدست می‌آید مثلاً هنگامی که انسان وجود حالات نفسانی و نه ماهیت آنها را با وجود نفس و نه ماهیت آن مقایسه می‌کند می‌بیند که تحقق کیفیات انفعالی مانند ترس و امید شادی و اندوه و... قائم به وجود نفس است به گونه‌ای که با فرض عدم وجود نفس جایی برای وجود آنها باقی نمی‌ماند بر خلاف وجود نفس که نیازمند به آنها نمی‌باشد و بدون آنها هم قابل تحقق است با توجه به این مقایسه و سنجش موجودات را به دو قسم تقسیم می‌کنیم و دسته اول را عرض و دسته دوم را جوهر می‌نامیم. اگر کسی مفهوم جوهر را مساوی با غیر عرض قرار دهد می‌تواند مطلق موجود را به جوهر و عرض تقسیم کند به طوری که وجود واجب تبارک و تعالی هم یکی از مصادیق جوهر بشمار آید چنانکه بعضی از فلاسفه غربی چنین کرده‌اند و در این صورت تقسیم مزبور از تقسیمات اولیه وجود خواهد بود ولی فلاسفه اسلامی مقسم جوهر و عرض را ماهیت ممکن الوجود قرار داده‌اند و از این روی اطلاق جوهر را بر واجب الوجود بالذات صحیح نمی‌دانند. از سوی دیگر بعضی از فلاسفه غربی وجود جوهر را کمابیش مورد تشکیک قرار داده‌اند چنانکه بارکلی جوهر جسمانی را انکار کرده و هیوم جوهر نفسانی را نیز مورد شک قرار داده است ولی کسانی که وجود اعراض خارجی را پذیرفته و

وجود جواهر آنها را انکار کرده‌اند ناخودآگاه بجای یک نوع جوهر به چندین نوع جوهر قائل شده‌اند زیرا در صورتی که مثلا پدیده‌های نفسانی بعنوان اعراضی برای نفس تلقی نشوند محتاج به موضوع نخواهند بود و در این صورت هر کدام از آنها جوهری خاص خواهد بود همچنین اگر صفات اجسام بعنوان اعراضی محتاج به موضوع تلقی نشوند ناچار خودشان جوهرهایی جسمانی خواهند بود زیرا منظور از جوهر چیزی جز این نیست که موجود ممکن الوجودی محتاج به موضوع نباشد. در کنار این تقسیمات می‌توان تقسیم کلی و اولی دیگری را برای مطلق موجود در نظر گرفت و آن تقسیم به مجرد و مادی است یعنی وجود عینی یا از قبیل وجود جسم و صفات جسمانی است که در این صورت مادی نامیده می‌شود و یا از این قبیل نیست که بنام مجرد موسوم می‌گردد. این تقسیم چنانکه ملاحظه می‌شود اختصاص به ممکن الوجود ندارد زیرا یک قسم آن مجرد شامل واجب الوجود هم می‌شود همچنین اختصاص به جوهر یا عرض ندارد زیرا هر یک از مجرد و مادی می‌تواند جوهر یا عرض باشد مثلا نفوس و مجردات تام از قبیل جواهر مجرد و اجسام از قبیل جواهر مادی هستند و کیفیات نفسانی از قبیل اعراض مجرد و کیفیات محسوس از قبیل اعراض مادی بشمار می‌روند. ما در این بخش همین تقسیم را مطرح نظر قرار می‌دهیم و پس از توضیح مفهوم آنها ویژگیهای کلی آنها را بیان می‌کنیم و سپس به بیان تقسیمات ثانویه و احکام آنها می‌پردازیم و ضمنا جواهر و اعراض را نیز مورد بحث قرار می‌دهیم

مفهوم واژه‌های مجرد و مادی

واژه مجرد اسم مفعول از تجرید و بمعنای برهنه شده است و این معنی را به ذهن می‌آورد که چیزی دارای لباس یا پوسته‌ای بوده که از آن کنده شده و برهنه گردیده است ولی در اصطلاح فلاسفه بمعنای مقابل مادی بکار می‌رود و منظور این است که موجودی دارای ویژگیهای امور مادی نباشد و اصلا عنایتی به سابقه ماده و برهنه شدن از آن یا از هر چیز دیگری در کار نیست و در واقع بمعنای غیر مادی است از این روی برای فهمیدن معنای دقیق آن باید نخست مفهوم واژه مادی را روشن کرد و نظر به اینکه این کلمه منسوب به ماده می‌باشد باید به توضیح معانی واژه ماده بپردازیم. ماده که در لغت بمعنای مدد کننده و امتداد دهنده است در اصطلاح علوم به چند معنی بکار می‌رود: ۱- منطقیین کیفیت واقعی نسبت بین موضوع و محمول قضیه ضرورت امکان امتناع را ماده قضیه می‌نامند. ۲- نیز به قضایایی که قیاس از آنها تشکیل می‌شود صرفنظر از شکل و هیئت ترکیبی آنها ماده قیاس می‌گویند. ۳- در فیزیک ماده به موجودی گفته می‌شود که دارای صفات خاصی از قبیل جرم جذب و دفع اصطکاک پذیری و... باشد و آن را در مقابل نیرو و انرژی بکار می‌برند. ۴- در فلسفه ماده به موجودی گفته می‌شود که زمینه پیدایش موجود دیگری باشد چنانکه خاک زمینه پیدایش گیاهان و جانوران است و از این روی معنای فلسفی این کلمه متضمن معنای اضافه و نسبت و نزدیک به معنای واژه مایه در زبان فارسی است. فلاسفه نخستین مایه همه موجودات جسمانی را ماده المواد یا هیولای اولی می‌نامند و در باره حقیقت آن اختلاف دارند و ارسطوئیان معتقدند که هیولای اولی هیچگونه فعلیتی از خودش ندارد و حقیقت آن چیزی جز قوه و استعداد برای فعلیتهای جسمانی نیست و بحث در باره آن بعدا خواهد آمد. حاصل آنکه واژه مادی در اصطلاح فلاسفه در مورد اشیائی بکار می‌رود که نسبتی با ماده جهان داشته موجودیت آنها نیازمند به ماده و مایه قبلی باشد و گاهی بمعنای عامتری بکار می‌رود که شامل خود ماده هم می‌شود و از نظر استعمال تقریبا مساوی با کلمه جسمانی است و واژه مجرد بمعنای غیر مادی و غیر جسمانی است یعنی چیزی که نه خودش جسم است و نه از قبیل صفات و ویژگیهای اجسام می‌باشد

ویژگیهای جسمانیات و مجردات

جسم بصورت‌های مختلفی تعریف شده که مشهورترین آنها از این قرار است: ۱- جسم جوهری است دارای ابعاد سه گانه طول

عرض ضخامت و با دقت بیشتری گفته شده جوهری است که بتوان سه خط متقاطع را در آن فرض کرد به گونه‌ای که زوایایی که از تقاطع خطوط سه گانه حاصل می‌شود قائمه باشند و تعبیر فرض کردن را از این جهت اضافه کرده‌اند که شامل مانند کره هم بشود با اینکه در کره چنین خطوطی بالفعل وجود ندارد اما می‌توان در درون آن چنین خطوطی را فرض کرد چنانکه می‌توان با بریدن آن خطوط مزبور را بوجود آورد. ۲- از متکلمین در تعریف جسم چنین نقل شده است جوهری است که فضا را اشغال کند و به اصطلاح شاغل حیز باشد. ۳- شیخ اشراق در تعریف آن می‌گوید جوهری است که بتوان آن را مورد اشاره حسی قرار داد. در باره این تعاریف و اینکه آیا هیچکدام از آنها حد تام منطقی هست یا نه بحثهایی انجام گرفته که ذکر آنها ضرورتی ندارد. به هر حال روشنترین ویژگی جسم امتداد آن در سه جهت است و این ویژگی لوازمی دارد از جمله آنها اینکه عقلا در سه جهت تا بی‌نهایت قابل انقسام است دیگر آنکه مکاندار است ولی نه به این معنی که مکان فضایی است مستقل از اجسام که بوسیله آنها پر می‌شود بلکه به معنایی که در توضیح مکان خواهد آمد سوم آنکه چنین موجودی طبعاً قابل اشاره حسی است زیرا اشاره حسی با توجه به مکان انجام می‌گیرد و هر چه مکاندار باشد قابل اشاره حسی هم خواهد بود و سرانجام موجود جسمانی دارای امتداد چهارمی است که از آن به زمان تعبیر می‌شود و بحث در باره حقیقت زمان نیز خواهد آمد. و اما جسمانیات یا امور مادی بمعنای خاص که شامل خود جسم و ماده نشود عبارتند از توابع وجود اجسام و به دیگر سخن اموری که بطور مستقل از اجسام تحقق نمی‌یابند و مهمترین ویژگی آنها این است که به تبع جسم قابل انقسام خواهند بود بنابر این روح متعلق به بدن که به یک معنی اتحاد با آن دارد جسمانی نخواهد بود زیرا حتی به تبع بدن هم انقسام‌پذیر نیست بر خلاف صفات و اعراض اجسام مانند رنگ و شکل که به تبع اجسام قابل انقسام هستند و از این روی اموری جسمانی بشمار می‌روند. با توجه به ویژگیهای اجسام و جسمانیات می‌توان مقابلات آنها را بعنوان ویژگیهای مجردات قلمداد کرد یعنی موجود مجرد نه انقسام‌پذیر است و نه مکان و زمان دارد تنها برای یک قسم از موجودات مجرد می‌توان بالعرض نسبت مکانی و زمانی در نظر گرفت و آن نفس متعلق به بدن است یعنی می‌توان گفت جایی که بدن هست روحش هم هست و زمانی که بدن موجود است روحش هم در همان زمان موجود است ولی این مکانداری و زمانداری در واقع صفت بدن است و در اثر تعلق و اتحاد روح با بدن از روی مسامحه و مجاز به آن هم نسبت داده می‌شود. لازم به تذکر است که عرفاء و فلاسفه اشراقی نوع سومی از موجودات را اثبات کرده‌اند که واسطه و برزخی میان مجرد کامل و مادی محض است و آن را موجود مثالی نامیده‌اند و در اصطلاح صدرالمتألهین و پیروانش بنام مجرد مثالی و برزخی نامیده می‌شود چنانکه گاهی جسم مثالی نیز بر آن اطلاق می‌گردد در این باره نیز توضیح بیشتری داده خواهد شد

خلاصه

۱- یکی از تقسیمات اولیه موجود تقسیم آن به واجب الوجود و ممکن الوجود یا موجود بنفسه و موجود بغیره یا موجود غنی و فقیر است. ۲- تقسیم دیگر این است که موجود اگر محتاج به موضوع و حالت و صفتی برای موجود دیگر باشد عرض و در غیر این صورت جوهر می‌باشد مقسم این تقسیم اگر مطلق موجود باشد از تقسیمات اولیه و اگر موجود ممکن الوجود باشد آنچنانکه فلاسفه اسلامی قائل شده‌اند از تقسیمات ثانویه بشمار می‌رود. ۳- دیگر از تقسیمات اولیه موجود تقسیم آن به مجرد و مادی است زیرا مقسم آن مطلق موجود می‌باشد و اختصاصی به ممکن الوجود یا جوهر یا عرض ندارد. ۴- واژه مجرد که در لغت بمعنای برهنه شده است در اصطلاح فلاسفه در مقابل مادی بکار می‌رود. ۵- ماده دو اصطلاح منطقی دارد یکی ماده قضایا و جوب امکان امتناع و دیگری ماده قیاس یعنی مقدمات آن صرفنظر از شکل و هیئت ترکیبی آنها و اصطلاح فیزیکی آن عبارت است از موجودی که دارای صفاتی از قبیل جرم و جذب و دفع باشد. ۶- ماده در اصطلاح فلسفه عبارت است از جوهری که زمینه پیدایش موجود دیگری باشد مانند خاک که ماده گیاهان و جانوران است. ۷- جسم را به سه صورت تعریف کرده‌اند: الف- فلاسفه آن را چنین

تعریف کرده‌اند جوهری که بتوان در آن سه خط متقاطع فرض کرد به گونه‌ای که در محل تقاطع آنها زوایای قائمه بوجود بیاید .
 ب- متکلمین جسم را به جوهر شاغل حیز تعریف کرده‌اند . ج- شیخ اشراق آن را به جوهری که قابل اشاره حسی باشد تعریف کرده است . ۸- ساده‌ترین تعریف جسم این است جوهری که در سه جهت امتداد داشته باشد و لازمه آن این است که اولاً در هر یک از جهات سه گانه تا بی نهایت قابل تقسیم باشد و ثانیاً مکاندار باشد و ثالثاً قابل اشاره حسی باشد و رابعاً دارای امتداد زمانی باشد . ۹- جسمانی عبارت است از موجودی که تابع وجود اجسام باشد و مستقل از آنها تحقق نیابد و باقی نماند و مهمترین ویژگی آن این است که به تبع جسم انقسام‌پذیر باشد و از این روی روح را نمی‌توان جسمانی دانست زیرا نه جسم است و نه بتبع جسم انقسام می‌پذیرد علاوه بر اینکه مستقل از بدن هم باقی می‌ماند . ۱۰- عرفاء و فلاسفه اشراقی نوعی دیگر از موجودات را اثبات کرده‌اند که واسطه‌ای بین مجرد کامل و مادی محض است و گاهی مجرد مثالی و گاهی جسم مثالی نامیده می‌شود

پی‌نوشت

۱- باید دانست که منظور فلاسفه از کلمه موضوع در اینجا مفهومی است اخص از محل زیرا واژه محل را در مورد جوهری که جوهر دیگری صورت در آن حلول نماید نیز بکار می‌برند .

درس چهل و دوم

مکان چیست ؟

شامل : مقدمه مسئله زمان و مکان فرق بین جای و کجایی حقیقت مکان

مقدمه

مبحث زمان و مکان از جمله مباحث مهم فلسفی است که همواره مورد توجه اندیشمندان و فیلسوفان بوده و پیوسته تازگی و طراوت خود را حفظ کرده و هیچگاه دستخوش کهنگی و پژمردگی نگشته و پرونده آن به بایگانی سپرده نشده است و با اینکه نوابغ فلسفه شرق و غرب در باره آنها بسیار اندیشیده و سخن گفته‌اند و از جمله فیلسوف بزرگ شرق ابن سینا در طبیعات شفاء به تفصیل پیرامون آنها قلم فرسایی کرده است هنوز هم جای ژرف اندیشی و پژوهش و کاوش در زوایای این مبحث وجود دارد . نظریات فیلسوفان و صاحب‌نظران بقدری در باره زمان و مکان مختلف و متناقض و مشتمل بر آراء شگفت‌انگیز است که کمتر مسئله فلسفی را می‌توان با آن مقایسه کرد مثلاً از یک سوی زمان و مکان را از جواهر مجرد شمرده‌اند و از سوی دیگر آنها را تا سر حد امور وهمی و پنداری تنزل داده‌اند و کانت فیلسوف مشهور آلمانی آنها را از امور ذهنی و به تعبیر خودش صورت حساسیت دانسته است ولی غالب فیلسوفان آنها را از اعراض خارجی بشمار آورده‌اند . در این میان فیلسوف بزرگ اسلامی صدرالمتالهین شیرازی در مسئله زمان گوی سبقت را از همگان ربوده و نظریه بسیار مهم و استواری را ارائه داده که می‌توان آن را سخن نهائی در این مسئله دانست نیز می‌توان این نظریه را پایه‌ای اساسی برای اثبات حرکت جوهریه تلقی کرد که دست کم تبیین فلسفی آن از ابتکارات و نوآوریهای این فیلسوف عظیم می‌باشد چنانکه در درسهای آینده روشن خواهد شد . با توجه به اینکه در درس گذشته از مکانداری و زمانداری بعنوان ویژگیهای مادیات سخن به میان آمد مناسب دیدیم که در اینجا به توضیحی پیرامون مکان و زمان پردازیم

مسئله زمان و مکان

در همه زبانها واژه‌هایی معادل جای و مکان و گاه و زمان وجود دارد و همه مردمان برای اشیاء مادی نسبتی به مکان و زمان قائل هستند که آن را بصورت‌های گوناگون بیان می‌کنند خورشید در آسمان است دریا جای زندگی ماهیها است کتاب روی میز است و همچنانکه می‌گویند پیغمبر گرامی اسلام ص در قرن ششم میلادی متولد شد در زمان آن حضرت جنگ‌هایی میان مسلمانان و کافران روی داد دیروز مدرسه تعطیل بود و بطور کلی درک عمومی این است که هر جسمی جایی دارد بلکه غالب مردم این حکم را تعمیم می‌دهند و چنین می‌پندارند که هیچ موجودی بدون مکان نیست چنانکه ساده اندیشان برای خدای متعال هم جایی در آسمانها یا بالاتر از آنها تصور می‌کنند که البته تصویری است نادرست و در جای خودش بیان خواهد شد و عین این مطلب در باره زمان و نسبت اشیاء و پدیده‌ها به آن هم جریان دارد. طبعاً فیلسوف که شناختن و شناساندن حقایق اشیاء را به عهده می‌گیرد می‌بایست پاسخی به این سؤال نیز بدهد که حقیقت مکان و زمان چیست مخصوصاً با توجه به اینکه در بسیاری از مسائل فلسفی با این مفاهیم برخورد می‌کنیم چنانکه در درس گذشته مکان و زمان را بعنوان ویژگیهای امور مادی معرفی کردیم و در مبحث خداشناسی به نفی مکان و زمان از خدای متعال می‌پردازیم. نخستین مشکلی که در تبیین حقیقت مکان و زمان وجود دارد و آن را بصورت مسئله دشواری در می‌آورد این است که مکان و زمان قابل تجربه حسی نیستند و در دام هیچیک از اندامهای حسی ما نمی‌افتند نه با چشم دیده می‌شوند نه با لامسه لمس می‌شوند و نه با هیچ حس دیگری درک می‌شوند و در عین حال اشیاء محسوس را به آنها نسبت می‌دهیم به گونه‌ای که آنها را از جهان مادی محسوس بحساب می‌آوریم و درست به همین جهت بود که کانت آنها را بعنوان کانالهای ذهنی برای شناختن پدیده‌های عینی معرفی کرد و نه بعنوان امور عینی و خارجی و گروهی دیگر از اندیشمندان آنها را اموری وهمی و پنداری شمردند و از سوی دیگر گروهی از فیلسوفان که نمی‌توانستند وجود خارجی آنها را انکار کنند و نیز نمی‌توانستند وجودی مادی برای آنها قائل شوند معتقد به مجرد بودن آنها شدند و بالاخره بسیاری از فیلسوفان آنها را بعنوان اعراضی مادی تلقی کردند که وجود آنها با همیاری حس و عقل ثابت می‌شود. طبعاً هر گروهی دلیل یا دلایلی برای اثبات نظریه خودشان اقامه کرده‌اند و به نقد دلایل دیگران پرداخته‌اند و صدرالمتالهین در مورد مکان قول منقول از افلاطون یعنی مجرد بودن فضا را تایید می‌کند هر چند صحت نسبت این قول به افلاطون جای تردید و درخور تحقیق است. بدیهی است که بررسی همه اقوال و نقد همه دلایله در حوصله این نوشتار نیست از این روی به ذکر مشهورترین اقوال بسنده کرده به تبیین نظریه مورد تایید می‌پردازیم

فرق بین جای و کجائی و بین گاه و چه گاهی

پیش از آنکه به بحث در باره حقیقت مکان و زمان پردازیم لازم است این نکته را یادآور شویم که فلاسفه میان مفهوم جای مکان و کجایی این و همچنین میان مفهوم گاه زمان و چه وقتی متی فرق می‌گذارند و مفهوم کجایی و چه وقتی یا چه گاهی را مفاهیمی نسبی می‌شمارند که از نسبت‌شیء به مکان و زمان حاصل می‌شود و در جدول مقولات ارسطویی در میان مقولات هفتگانه عرضی نسبی قرار می‌گیرد هر چند بنظر می‌رسد که اساساً اینگونه مفاهیم را نباید جزء مفاهیم ماهوی و مقولات بحساب آورد و وجه آن با توجه به ویژگیهای انواع مفاهیم که در درس پانزدهم بیان شد روشن می‌گردد. به هر حال ارسطوئیان بر آنند که مفهوم کجائی و مفهوم چه وقتی هر کدام مفهوم ماهوی مستقل و مقوله خاصی است و ربطی به ماهیت زمان و مکان ندارد و دیگران هم تردیدی ندارند که اینگونه مفاهیم از نسبت به زمان و مکان پدید می‌آید و با مفاهیم مکان و زمان فرق دارد از این روی باید توجه داشته باشیم که بحث در باره مکان و زمان را با بحث در باره این مفاهیم نسبی و اضافی خلط نکنیم

در باره ماهیت مکان احوال نادری نقل شده که بسیار ضعیف بوده و در خور بحث و بررسی نیست و فیلسوف بنامی هم به آنها قائل نشده است مانند قول به اینکه مکان عبارت است از هیولای اجسام یا از صورتها و فعلیتهای آنها یا فضای جسمانی مستقلی است که جهان در آن گنجانیده شده است. در میان احوال دو قول معروف وجود دارد که یکی از افلاطون نقل شده و بعضی از حکماء اسلامی مانند صدرالمতالهین آن را تایید کرده‌اند و دیگری از ارسطو نقل شده و اکثر حکماء اسلامی مانند فارابی و ابن سینا آن را پذیرفته‌اند. اما نظریه‌ای که از افلاطون نقل شده این است که مکان بعد جوهری مجردی است که مساوی با حجم جهان می‌باشد. ظاهر این قول عجیب بنظر می‌رسد زیرا موجود مجرد هر چند مجرد مثالی و برزخی باشد نسبتی با موجودات مادی ندارد و نمی‌تواند ظرفی برای آنها انگاشته شود اما احتمال دارد که در نقل و ترجمه این کلام اشتباهی رخ داده باشد یا منظور از لفظ مجرد معنای اصطلاحی آن نباشد و مؤید آن این است که میرداماد نسبت این قول را به افلاطون انکار کرده است (۱) طبق این احتمال می‌توان کلام مزبور را به این صورت تفسیر کرد که مکان همان حجم جهان است در صورتی که بطور جداگانه در نظر گرفته شود و به این معنی تجرید شود. و اما نظریه‌ای که از ارسطو نقل شده این است که مکان عبارت است از سطح داخلی جسمی که مماس با سطح خارجی جسم دیگر باشد مانند سطح داخلی لیوان که مماس با سطح خارجی آبی است که در آن ریخته شده است. بر این نظریه اشکال شده که اگر فرض کنیم یک ماهی در نهر جاری ایستاده باشد بدون شک سطح آبی که مماس با سطح بدن آن است پیوسته تغییر می‌کند و طبق نظریه مزبور باید بگوئیم که مکان آن دائما تغییر می‌یابد در صورتی که فرض کرده‌ایم که در جای خودش ایستاده و تغییر مکانی برایش رخ نداده است. نکته دقیق دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد این است که تعریف مزبور از دو مفهوم اساسی تشکیل شده یکی سطح داخلی جسم حاوی و دیگری مماس بودن با سطح خارجی جسم محوی اما سطح از قبیل مقدار و از مقوله کم است و اما مماس طبق نظریه ارسطوئیان از مقوله اضافه است و از جمع بین دو مقوله مقوله سومی بوجود نمی‌آید از سوی دیگر مماس بودن حالتی است عرضی برای سطح مزبور و از این روی نمی‌توان آن را فصل و از ذاتیات آن بشمار آورد و بدین ترتیب آن را نوع خاصی از مقوله کم متصل دانست و به هر حال جای این سؤال باقی می‌ماند که سرانجام مکان از چه مقوله‌ای است. بنظر می‌رسد اولاً- مفهوم مکان از مفاهیم نفسی مانند انسان و حیوان یا رنگ و شکل نیست بلکه مفهومی است عرضی مشتمل بر معنای نسبت و اضافه به شیء مکاندار و برای بدست آوردن این مفهوم باید دو چیز را از دیدگاه خاصی با یکدیگر بسنجیم تا یکی را مکان دیگری بحساب آوریم و این نشانه آن است که مکان از قبیل مفاهیم ماهوی و داخل در مقولات نیست تا در صدد تعیین مقوله آن باشیم بلکه مفهومی است انتزاعی. ثانیاً برای اینکه چیزی را مکان چیز دیگری بدانیم لازم نیست که ماهیت خاص یا جوهر آن را در نظر بگیریم مثلاً وقتی لیوان را مکان آب می‌دانیم از آن جهت نیست که جسمی است بلورین یا هنگامی که آب را جای ماهی می‌نامیم از آن جهت نیست که مایعی است مرکب از اکسیژن و هیدروژن بلکه از آن جهت که گنجایش شیء مکاندار را دارد و آنچه در حقیقت لحاظ می‌شود ظرفیت آن است نه جوهر آن. با توجه به این دو نکته می‌توان گفت هر گاه مقداری از حجم جهان را جداگانه در نظر بگیریم و آن را با جسمی که در آن گنجیده است بسنجیم حجم مزبور مکان آن خواهد بود. لازم به تذکر است که گاهی مکان بر مقدار حجمی اطلاق می‌شود که گنجایش بیش از شیء منسوب به آن را دارد چنانکه خانه و شهر را مکان شخص می‌نامند فلاسفه به این نکته توجه داشته‌اند و چنین مکانهایی را مکانهای غیر حقیقی نامیده‌اند. حاصل آنکه مکان حقیقی هر شیء عبارت است از مقداری از حجم جهان که مساوی با حجم جسم منسوب به مکان باشد از آن جهت که در آن گنجیده است. از جمله نتایجی که از این تحلیل فلسفی بدست می‌آید این است که مکان تابع جهان است و قبل از پیدایش یا بعد از فناء آن مکان وجود ندارد چنانکه نمی‌توان حجم یا سطح چیزی را موجود مستقلی بحساب آورد و برای آن خلق و ایجاد مستقلی در نظر گرفت بلکه اساساً مفاهیمی مانند حجم و سطح نمایانگر چهره‌هایی از وجود اجسام هستند که ذهن آنها را جداگانه در نظر می‌گیرد و از این روی می‌توان اینگونه اموری که اعراض شمرده می‌شوند را از شئون وجود

جوهرهای مادی بحساب آورد و با دقت در این مطلب روشن می‌شود که چرا مکان اختصاص به اجسام دارد و از ویژگیهای موجودات مادی بشمار می‌رود زیرا منشا انتزاع آن چیزی جز حجم اجسام نیست

خلاصه

۱- علت اینکه تبیین حقیقت مکان و زمان دشوار است این است که از یک سوی هیچکدام از آنها مستقیماً مورد تجربه حسی واقع نمی‌شوند و از سوی دیگر از امور مربوط به جهان مادی محسوس بشمار می‌آیند همین امر موجب این شده که کانت آنها را از امور ذهنی و به اصطلاح خودش صورت حساسیت بداند و بعضی دیگر آنها را وهمی و پنداری بشمارند و نیز برخی آنها را مجرد و برخی دیگر مادی بحساب آورند . ۲- آنچه بنام مقوله این کجایی و مقوله متی چه وقتی نامیده می‌شود مفهومی است که از نسبت به مکان و زمان بدست می‌آید و نباید چنین تصور شود که مکان همان مقوله این و زمان همان مقوله متی است گو اینکه مفاهیم کجایی و چه وقتی و سایر مفاهیم مشتمل بر نسبت هم در حقیقت مفاهیم ماهوی نیستند و نباید آنها را از مقولات بشمار آورد . ۳- از افلاطون نقل شده که مکان بعد جوهری مجردی است که مساوی با حجم جهان می‌باشد و این قول را صدرالمتهلین تایید کرده است . ۴- ظاهر این سخن عجیب بنظر می‌رسد زیرا موجود مجرد نمی‌تواند ظرفی برای موجود مادی انگاشته شود و شاید اشتباهی در نقل یا ترجمه رخ داده باشد و بتوان آن را به این صورت تفسیر کرد که مکان همان حجم جهان است که ذهن انسان آن را از اجسام تجرید می‌کند یعنی آنرا جداگانه در نظر می‌گیرد . ۵- از ارسطو نقل شده که مکان عبارت است از سطح داخلی جسم حاوی که مماس با سطح ظاهری جسم محوی باشد و این قول را فارابی و ابن سینا پذیرفته‌اند . ۶- بر این قول اشکال شده که طبق این نظریه جسم ساکنی که در میان جسم روان و متحرکی قرار گرفته است باید از یک نظر مکان ثابتی داشته باشد زیرا فرض بر سکون آن است و از نظر دیگری باید مکانش متغیر باشد زیرا سطح مماس با آن در حال تغییر است . ۷- با توجه به اینکه مفهوم سطح از مقوله کمیت و مفهوم مماس از مقوله اضافه است نمی‌توان مجموع آنها را مقوله سومی شمرد و نیز از آن جهت که مماس بودن یک حالت عرضی برای سطح مزبور است نمی‌توان آن را فصل مقوم برای نوعی از کمیت بحساب آورد و سرانجام این سؤال باقی می‌ماند که مکان از چه مقوله‌ای است . ۸- بنظر می‌رسد که مفهوم مکان مفهوم نفسی و ماهوی نیست بلکه مفهومی است قیاسی و انتزاعی که از مقایسه دو شیء از دیدگاه خاصی بدست می‌آید و آن دیدگاه عبارت است از گنجیده شدن یکی در دیگری و در حقیقت گنجایش و حجم یکی از آنها است که با دیگری سنجیده می‌شود و همین حجم منشا انتزاع مفهوم مکان است . ۹- با توجه به این نکات می‌توان مکان را به این صورت تعریف کرد مکان حقیقی هر شیء عبارت است از مقداری از حجم جهان که مساوی با حجم جسم مکاندار باشد از آن جهت که در آن گنجیده شده است . ۱۰- مفاهیمی مانند سطح و حجم که از اعراض اجسام بشمار می‌روند در حقیقت از شئون وجود و چهره‌هایی از واقعیت آنها هستند و بدین معنی می‌توان اینگونه اعراض را از شئون جوهر بشمار آورد و بهمین جهت است که جعل و ایجاد مستقلاً به آنها تعلق نمی‌گیرد . ۱۱- مکان هم که از حجم اجسام انتزاع می‌شود طبعاً وجودی تبعی و طفیلی خواهد داشت و نمی‌توان قبل یا بعد از وجود جهان وجودی برای آن تصور کرد . ۱۲- نیز روشن شد که مکان از خواص اجسام است و شیء مجرد دارای نسبت مکانی نخواهد بود

پی‌نوشت

۱- ر . ک قبسات ص ۱۶۴ .

زمان چیست ؟

شامل : بحث درباره حقیقت زمان نظریه صدرالمتالهین بیان چند نکته

بحث درباره حقیقت زمان

درباره حقیقت زمان نیز اقوال عجیبی نقل شده که شیخ الرئیس در طبیعات شفاء به آنها اشاره کرده است ولی گویا حل مسئله زمان از نظر فلاسفه اسلامی سهلتر از مسئله مکان بوده زیرا تقریباً همگی بر این قول اتفاق داشته‌اند که زمان نوعی مقدار و کمیت متصل است که ویژگی آن قرارناپذیری می‌باشد و بواسطه حرکت عارض بر اجسام می‌شود بدین ترتیب جایگاه زمان در جدول مقولات ارسطویی کاملاً مشخص می‌شود صدرالمتالهین نیز در بسیاری از سخنانش همین بیان را آورده است ولی پس از تحقیق نهایی در مسئله حرکت بیان جدیدی را ارائه کرده که اهمیت ویژه‌ای دارد . بیان فلاسفه درباره زمان هر چند بیانی روشن می‌نماید ولی با دقت در پیرامون آن نقاط ابهام و سؤال‌انگیزی رخ می‌نماید که ژرف اندیشی بیشتری را می‌طلبد و شاید همین امور نظر ریزین و موشکاف صدرالمتالهین را جلب کرده و او را به ارائه نظریه جدیدی کشانده است . برای توضیح این نقاط باید به پاره‌ای مبانی قوم که ارتباط با این مسئله دارد اشاره کنیم هر چند فعلاً جای بحث و تحقیق درباره آنها نیست . از جمله آنکه فلاسفه معمولاً حرکت را بعنوان عرض معرفی کرده‌اند ولی توضیح بیشتری درباره آن نداده‌اند تنها بعضی از ایشان آن را از مقوله ان یفعل یا ان ینفعل دانسته و شیخ اشراق آن را مقوله مستقلی در کنار جوهر و کمیت و کیفیت و اضافه بحساب آورده و بدین ترتیب شماره مقولات را منحصر در پنج مقوله نموده و سایر مقولات نسبی را انواعی از اضافه شمرده است و شاید از بعضی از سخنان دیگر فلاسفه استفاده شود که خود حرکت را داخل در مقولات نمی‌دانسته‌اند . دیگر آنکه حرکت را منحصر به چهار مقوله کم و کیف و وضع و این می‌دانسته‌اند و حرکت انتقالی را حرکتی در مقوله این می‌شمرده‌اند و حرکت در سایر مقولات و از جمله جوهر را محال می‌پنداشته‌اند بنا بر این حرکتی که آن را واسطه ارتباط اجسام با زمان می‌دانسته‌اند ناچار حرکت در یکی از مقولات چهارگانه عرضی بوده است . از سوی دیگر همه ایشان فرضیه افلاک نه گانه را بعنوان اصل موضوع پذیرفته بودند و پیدایش زمان را به حرکت دوری وضعی فلک اقصی نسبت می‌داده‌اند و این مطلب در بعضی از سخنان صدرالمتالهین نیز آمده است . با توجه به این مبانی و مطالب سؤال‌اتی درباره تعریف مشهور زمان طرح می‌شود که مهمترین آنها از این قرار است : ۱- شکی نیست که زمان امری ممتد و قابل تقسیم است و از این روی نوعی کمیت یا امری کمیت‌دار بشمار می‌رود ولی به چه دلیل باید آن را کمیت حرکت دانست . جواب ساده‌ای که از این سؤال داده می‌شود این است که زمان امری سیال و بیقرار است به گونه‌ای که حتی دو لحظه از آن قابل اجتماع نیست و ضرورتاً باید یک جزء از آن بگذرد تا جزء بعدی بوجود آید و چنین کمیتی را تنها می‌توان به چیزی نسبت داد که ذاتاً سیال و بیقرار باشد و آن غیر از حرکت نخواهد بود . چنانکه ملاحظه می‌شود این جواب مبتنی بر این است که تدرج و سیلان و بیقراری مخصوص حرکت است حرکتی که به نظر پیشینیان اختصاص به مقولات چهارگانه عرضی داشته و از این روی امکان اینکه زمان کمیتی برای جوهر جسمانی باشد را نفی می‌کرده‌اند اما آیا این مبنی صحیح است و آیا اگر فرض کنیم که هیچ حرکت عرضی در عالم نمی‌بود جایی برای مفهوم زمان هم وجود نمی‌داشت . ۲- حرکتی که واسطه ارتباط بین اجسام و زمان است چگونه واسطه‌ای است آیا واسطه در ثبوت است و در نتیجه خود اجسام هم حقیقتاً بواسطه حرکت زماندار می‌شوند یا واسطه در عروض است و هیچگاه خود اجسام حقیقتاً زماندار نخواهند بود و به دیگر سخن اتصاف جوهر جسمانی به زمان اتصافی بالعرض می‌باشد . شاید جوابی که بایستی بر اساس مبانی ایشان به این سؤال داده شود پذیرفتن همین شق دوم باشد ولی آیا برآستی می‌توان پذیرفت که خود اجسام صرفنظر از دگرگونیهای پیوسته و تدریجی شان متصف به زمانداری نمی‌شوند و آیا اگر فرض کنیم که همه دگرگونیها بصورت دفعی اما پی در پی تحقق یابد میان آنها تقدم و تاخر زمانی نخواهد بود . اکنون فرض می‌کنیم که ایشان

حرکت را واسطه در ثبوت می‌دانسته اتصاف اجسام را به زمانداری بعد از وقوع حرکت اتصافی حقیقی می‌شمرده‌اند لازمه این فرض آن است که اجسام ذاتاً قابلیت اتصاف به این کمیت حاصل از حرکت را داشته باشند هر چند قبل از تحقق حرکت بالفعل واجد آن نباشند چنانکه موم قبل از آنکه به شکل کره یا مکعب درآید چنین قابلیت را دارد زیرا دارای امتداد و حجم است اما فلاسفه پیشین هیچ راهی برای نفوذ سیلان و حرکت در ذات اجسام نمی‌دیدند بنا بر این چگونه می‌توانسته‌اند اتصاف چنین موجودی را به صفتی که عین سیلان و بیقراری است بپذیرند این درست مثل آن است که بخواهیم خط و سطح و حجم را هر چند بواسطه علتی به موجود مجرد و فاقد امتدادی نسبت بدهیم به گونه‌ای که حقیقه متصف به این کمیتها بشود. ۳- سؤال دیگر آن است که رابطه بین حرکت و زمان چگونه رابطه‌ای است آیا حرکت علت پیدایش زمان است آنچنانکه از ظاهر بسیاری از سخنان ایشان برمی‌آید یا تنها معروض آن است و به هر حال خود حرکت را باید از چه مقوله‌ای بحساب آورد و اتصاف آن را به زمان چگونه تبیین کرد. قبلاً اشاره شد که بعضی از فلاسفه مانند شیخ اشراق حرکت را مقوله عرضی مستقلی دانسته‌اند و بعضی دیگر حرکت را امری دو رویه دانسته رویه منتسب به فاعل آن تحریک را از مقوله ان یفعل و رویه منتسب به منفعل و متحرک را از مقوله ان ینفعل شمرده‌اند ولی از سایرین بیان روشنی نیافته‌ایم به هر حال پاسخ به این بخش از سؤال نیاز به دقت بیشتری دارد اما تعبیر علت و معلولیت درباره حرکت و زمان را می‌توان نوعی توسعه در اصطلاح علت بحساب آورد چنانکه به نظایر آن در درس سی و هفتم اشاره شد. ۴- سؤال دیگری را نیز می‌توان طرح کرد و آن این است که اگر ملاک اختصاص زمان به حرکت بیقراری ذاتی آن است این معنی در همه حرکات یافت می‌شود پس چرا فلاسفه پیدایش زمان را به حرکت وضعی فلک اطلس نسبت داده‌اند و آیا اگر فلک اطلس نمی‌بود یا حرکتی نمی‌داشت دیگر پدیده‌های جهان دارای تقدم و تاخر زمانی نمی‌بودند و اساساً چگونه می‌توان عرضی را که قائم به موضوع خودش می‌باشد ظرفی برای سایر اشیاء و پدیده‌ها دانست. به این سؤال هم به این صورت می‌توان پاسخ داد زمانی که فلاسفه پیدایشش را به فلک اقصی نسبت داده‌اند زمان مستمر و دائمی یا به تعبیر دیگر زمان مطلق است و این مطلب منافاتی ندارد با اینکه هر یک از پدیده‌های خاص زمان محدود و مخصوصی داشته باشند و منظور از ظرف بودن زمان پدید آمده از فلک برای سایر حوادث بیش از این نیست که امتداد زمانی هر یک از آنها بر جزئی از امتداد زمانی حرکت فلک انطباق می‌یابد. ولی می‌دانیم که این خانه از پای‌بست ویران است زیرا فرضیه افلاک ابطال شده و اعتبار خود را از دست داده است. با طرح این سؤالات و تلاش برای پاسخگویی به آنها روشن می‌شود که مسئله زمان به آن آسانی که در آغاز تصور می‌شد قابل حل نیست و نظریه مشهور میان فلاسفه نظریه قانع کننده‌ای نمی‌باشد. اکنون نوبت آن فرا رسیده که به بیان ابتکار صدرالمتالهین در این زمینه پردازیم

نظریه صدرالمتالهین

صدرالمتالهین با پذیرفتن نقطه‌های مثبتی که در سخنان پیشینیان در پیرامون زمان وجود داشته و با تکیه بر آنها به زدودن نقاط ضعف و جبران کمبودها و کاستیهای نظریه ایشان می‌پردازد و در نتیجه نظریه جدیدی را ارائه می‌دهد که مسئله زمان و مسئله حرکت جوهریه را توأماً حل می‌کند و حقا باید آن را یکی از ارزشمندترین ابتکارات وی در فلسفه بشمار آورد. اما نقطه‌های مثبت عبارتند از: ۱- زمان امری ممتد و انقسام پذیر و به یک معنی از کمیات است. ۲- زمان و حرکت رابطه‌ای نزدیک و ناگسستنی دارند و هیچ حرکتی بدون زمان تحقق نمی‌یابد چنانکه تحقق زمان بدون وجود نوعی حرکت و دگرگونی پیوسته و تدریجی امکان ندارد چه اینکه گذشت اجزاء پی در پی زمان خود نوعی دگرگونی تدریجی حرکت برای شیء زماندار است. اما نقطه‌های ضعفی که وی در سخنان ایشان یافته و در صدد جبران آنها بر آمده عبارتند از: ۱- ایشان زمان و حرکت را از اعراض خارجی اشیاء دانسته‌اند در صورتی که بنظر وی آنها از عوارض تحلیلیه می‌باشند و چنان نیست که بتوان برای آنها وجودی منحاز از

وجود موضوعاتشان در نظر گرفت بلکه تنها در ظرف تحلیل ذهن است که صفت و موصوف و عارض و معروض از یکدیگر انفکاک می‌پذیرند و گر نه در ظرف خارج بیش از یک وجود ندارد. ۲- ایشان حرکت را به اعراض اختصاص داده‌اند و از این روی انتساب بی‌واسطه زمان را به اجسام انکار کرده‌اند در صورتی که اصلی‌ترین حرکات را باید حرکت در جوهر دانست زیرا محال است چیزی که در ذات خود امتدادی گذرا نداشته باشد بواسطه امر دیگر متصف به کمیت گذرا گردد چنانکه توضیح آن در مبحث حرکت خواهد آمد از این روی زمان را باید مستقیماً به خود آنها نسبت داد و آن را بعد چهارمی (۱) برای آنها بحساب آورد. حاصل آنکه طبق نظریه صدرالمتالهین زمان عبارت است از بعد و امتدادی گذرا که هر موجود جسمانی علاوه بر ابعاد مکانی ناگذرا طول و عرض و ضخامت داراست. اما پاسخ وی از نخستین سؤال از سؤالهای چهارگانه مذکور این است که زمان توأم با حرکت جوهریه‌ای است که عین وجود اجسام می‌باشد و اختصاصی به حرکات عرضی ندارد. و پاسخ وی از سؤال دوم این خواهد بود که زمان و حرکت دوگانگی وجودی ندارند تا یکی را علت پیدایش دیگری بشماریم و اجسام را بواسطه حرکت خارج از ذاتشان مرتبط با زمان ببنداریم تا جای سؤال از کیفیت این وساطت باشد بلکه اجسام در ذات و جوهر خودشان هم اتصاف حقیقی به حرکت و دگرگونی دارند و هم اتصاف حقیقی به زمان و گذرایی و همانگونه که امتدادهای مکانی چهره‌هایی از وجود آنهاست امتداد زمانی هم چهره دیگری از وجود آنها می‌باشد. و اما جواب وی از اینکه حرکت از چه مقوله‌ایست این است که حرکت از مفاهیم و مقولات ماهوی نیست بلکه مفهومی است عقلی که از نحوه وجود مادیات انتزاع می‌شود چنانکه مفهوم ثبات از نحوه وجود مجردات انتزاع می‌گردد و همانگونه که ثبات امری نیست که در خارج عارض موجود مجرد و ثابت شود حرکت هم عرض خارجی برای موجود مادی نیست و این ذهن انسان است که وجود را تحلیل به ذات و صفت و عارض و معروض می‌کند. همچنین پاسخ وی از کیفیت ظرف بودن زمان برای حوادث روشن است زیرا زمان ظرف مستقلی از اشیاء و پدیده‌ها نیست که وجود جداگانه‌ای داشته باشد و امور زماندار در آن بگنجد بلکه همانند حجم اجسام صفتی ذاتی و درونی برای آنهاست و طبعاً هر پدیده‌ای زمانی مخصوص به خود خواهد داشت که از شئون وجودش بشمار می‌رود نهایت این است که برای تعیین تقدم و تاخر آنها نسبت به یکدیگر باید امتداد زمانی طولانیتری را در نظر گرفت و با تطبیق زمانهای دیگر بر آن موقعیت زمانی هر یک را تعیین کرد و اگر فلکی وجود داشته باشد که امتداد زمانی آن از هر موجود زمانی دیگری بیشتر باشد می‌توان این نقش را به آن سپرد و اگر وجود نداشته باشد چنانکه ندارد همان امتداد گذرای کل عالم جسمانی ملاک تعیین موقعیت زمانی پدیده‌های جزئی خواهد بود چنانکه حجم کل عالم مناط تعیین موقعیت مکانی پدیده‌های جزئی است. از اینجا همزادی و همگامی زمان و مکان بصورت روشنتری جلوه می‌کند و ژرفای تفسیری که برای مکان ارائه دادیم بیشتر نمودار می‌گردد

بیان چند نکته

۱- واژه آن که در محاورات عرفی بمعنای جزء کوچکی از زمان بکار می‌رود در اصطلاح فلسفی بمعنای منتهی الیه قطعه‌ای از زمان و به منزله نقطه نسبت به خط می‌باشد و همانگونه که از تقسیم خط هیچگاه به نقطه نمی‌رسیم یعنی خط تا بی‌نهایت قابل تقسیم است و هر جزئی از آن نیز دارای امتداد خواهد بود هر چند ذهن ما نتواند امتدادهای خیلی کوچک را تصور کند همچنین هر جزئی از زمان هر قدر کوتاه فرض شود دارای امتدادی خواهد بود و هیچگاه از تجزیه زمان به آن نمی‌رسیم بنا بر این ترکیب زمان از آنات پی در پی توهمی بیش نیست. ۲- واژه دهر که در عرف بمعنای زمان طولانی است در اصطلاح فلسفی به منزله ظرفی نسبت به مجردات در مقابل زمان برای مادیات تلقی می‌شود و در واقع نشانه مبری بودن آنها از امتداد زمانی است چنانکه واژه سرمد را به مقام الهی اختصاص می‌دهند که نشانه تعالی وجود اقدس الهی از صفات همه مخلوقات می‌باشد. همچنین این دو واژه گاهی در برابر مقوله نسبی متی بکار می‌روند و از این روی گفته می‌شود که نسبت مجردات به مادیات دهر و نسبت مقام الهی

به مخلوقات سرمد است و نیز گفته می‌شود که خدای متعال تقدم سرمدی بر همه مخلوقات دارد و مجردات تقدم دهری بر حوادث مادی دارند. ۳- فلاسفه پیشین که زمان را از لوازم حرکات عرضی می‌دانستند جوهر اجسام و قدر متیقن جوهر فلک را فراتر از افق زمان می‌شمردند و برای آن معیت دهری با زمان قائل بودند اما با توجه به حرکت جوهریه و نفوذ زمان و گذرایی در ذات موجودات مادی باید همه آنها را بی‌استثنا زمانی دانست. ۴- تقدم و تاخر زمانی مخصوص حوادثی است که در عمود زمان قرار می‌گیرند و خودشان دارای امتداد زمانی می‌باشند و اما موجودی که فراتر از افق زمان و دارای ثبات وجودی و مبری از دگرگونی و گذرایی باشد نسبت تقدم و تاخر با امور زمانی نخواهد داشت بلکه در واقع وجود او محیط بر زمانیات بوده گذشته و حال و آینده نسبت به وی یکسان خواهد بود و به همین جهت گفته‌اند که حوادث پراکنده در پهنه زمان در ظرف دهر اجتماع خواهند داشت المتفرقات فی وعاء الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر

خلاصه

۱- تعریف معروف زمان این است که کمیت متصل قرارناپذیری است که بواسطه حرکت عارض بر اجسام می‌شود. ۲- بعضی از فلاسفه پیشین حرکت را مقوله‌ای مستقل و بعضی آن را از قبیل ان یفعل و ان ینفعل دانسته و دیگران بیان روشنی درباره آن ندارند. ۳- همچنین ایشان حرکت را منحصر در چهار مقوله عرضی دانسته‌اند و حرکت وضعی فلک اقصی را منشا پیدایش زمان معرفی کرده‌اند. ۴- علت اینکه زمان را کمیت حرکت دانسته‌اند این است که زمان امری گذرا و بیقرار است و چیزی می‌تواند معروض بی‌واسطه آن واقع شود که ذاتا قرارناپذیر باشد. ۵- اگر حرکت را واسطه در عروض زمان نسبت به اجسام بدانند لازمه‌اش این است که اجسام حقیقتاً متصف به زمان نشوند و اگر آن را واسطه در ثبوت بشمارند لازمه‌اش این است که ذاتا دگرگون شونده باشند تا قابلیت اتصاف به این کمیت بیقرار را داشته باشند. ۶- ممکن است منظور ایشان از زمانی که از حرکت فلک پدید می‌آید زمان مطلق باشد و وجود زمانهای خاص ناشی از حرکت هر جسمی را انکار نکرده باشند و نیز ممکن است منظور ایشان از ظرف بودن زمان مطلق نسبت به پدیده‌های جزئی انطباق زمانهای جزئی آنها بر اجزاء زمان مطلق باشد. ۷- صدرالمتالهین دو ویژگی زمان را که پیشینیان ذکر کرده بودند بطور اجمال پذیرفت و آنها عبارتند از: الف- زمان امری انقسام‌پذیر و از قبیل کمیات است. ب- زمان با حرکت رابطه‌ای ناگسستنی دارد. ۸- وی در دو مطلب اساسی درباره زمان با گذشتگان مخالفت کرد الف زمان و حرکت را که ایشان از اعراض خارجی می‌شمردند از عوارض تحلیلیه وجود مادی دانست که تنها در ظرف تحلیل ذهن انفکاک‌پذیرند. ب- حرکت همزاد زمان را که ایشان حرکت در مقولات عرضی و بویژه حرکت دوری فلک می‌پنداشته‌اند حرکت جوهری اجسام دانست و بدین وسیله زمان را از شؤون ذات آنها معرفی کرد. ۹- حقیقت زمان بنظر وی عبارت است از بعد و امتدادی گذرا که هر جسمی در ذات خود علاوه بر امتدادهای ناگذرا طول و عرض و ضخامت از آن برخوردار است. ۱۰- وی وجود زمان و حرکت را دوگانه نمی‌داند تا یکی علت برای دیگری باشد و حرکت واسطه‌ای برای ارتباط اجسام با زمان تلقی گردد و سؤال از کیفیت این وساطت به میان آید که وساطت در عروض است یا در ثبوت. ۱۱- صدرالمتالهین حرکت را از قبیل ماهیات و مقولات نمی‌داند تا سؤال شود که از چه مقوله‌ای است بلکه آن را مفهومی عقلی می‌داند که از نحوه وجود مادیات انتزاع می‌شود همانگونه که مفهوم ثبات از نحوه وجود مجردات انتزاع می‌گردد. ۱۲- وی برای هر پدیده‌ای زمان مخصوص به خود قائل است که بعد چهارم وجود آن را تشکیل می‌دهد و منظور از ظرف بودن زمان مطلق را انطباق امتدادهای زمانی جزئی بر امتداد زمانی کل جهان یا فلک اقصی بنا بر فرض ثبوت آن می‌داند که همگی از حرکت جوهریه و دگرگونی و گذرایی ذاتی آنها انتزاع می‌شود. ۱۳- آن در اصطلاح فلسفی منتهی الیه قطعات زمانی و به منزله نقطه نسبت به خط است و هیچگونه امتدادی ندارد و از این روی ترکیب یافتن زمان از آنات محال می‌باشد زیرا هیچگاه از ترکیب اشیاء بی‌امتداد امری ممتد بوجود نخواهد آمد. ۱۴- دهر در

اصطلاح فلاسفه به منزله ظرفی برای مجردات در مقابل زمان برای مادیات است چنانکه در مورد خدای متعال واژه سرمد را بکار می‌برند نیز این دو واژه گاهی در مقابل مقوله متی و دارای مفهوم نسبت استعمال می‌شود و از این روست که می‌گویند نسبت ثابتات به متغیرات دهر است. ۱۵- بنا بر ثبوت حرکت جوهریه وجود همه اجسام گذرا و زمانی است و هیچ موجود جسمانی دهری نخواهد بود. ۱۶- تقدم و تاخر زمانی مخصوص به امور زمانی است و موجودی که فراتر از افق زمان باشد نسبت زمانی به هیچ پدیده‌ای نخواهد داشت و گذشته و حال و آینده نسبت به وی یکسان خواهد بود و موجودات پراکنده در ظرف زمان نسبت به او مجتمع خواهند بود و از اینجاست که گفته‌اند المتفرقات فی وعاء الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر

پی‌نوشت

۱- باید توجه داشت که اصطلاح فلسفی بعد چهارم غیر از اصطلاح فیزیکی آن در نظریه انیشتاین است.

درس چهل و چهارم

انواع جواهر شامل

شامل: نظریات درباره انواع جواهر جوهر جسمانی جوهر نفسانی دو برهان بر مجرد نفس

نظریات درباره انواع جواهر

درباره انواع جواهر مادی و مجرد اختلافاتی در میان فلاسفه وجود دارد پیروان مشائین جوهر را به پنج قسم تقسیم کرده‌اند: ۱- جوهر عقلانی که مجرد تام است و علاوه بر اینکه ذاتا دارای ابعاد مکانی و زمانی نیست تعلقی هم به موجود مادی و جسمانی ندارد. باید توجه داشت که اطلاق عقل بر چنین موجودی ربطی به عقل بمعنای قوه درک کننده مفاهیم کلی ندارد و استعمال واژه عقل درباره آنها از قبیل اشتراک لفظی است چنانکه علماء اخلاق عقل را بمعنای سومی نیز بکار می‌برند. ۲- جوهر نفسانی که ذاتا مجرد است ولی تعلق به بدن موجود جسمانی می‌گیرد بلکه بدون بدن امکان پیدایش ندارد هر چند ممکن است پس از پدید آمدن تعلقش از بدن قطع شود و بعد از مرگ بدن هم باقی بماند. ۳- جوهر جسمانی که دارای ابعاد مکانی و زمانی است و ما نمودهای آن را بصورت اعراضی از قبیل رنگها و شکلها احساس می‌کنیم و وجود خود آن را با عقل اثبات می‌نماییم مشائین هر جوهر جسمانی را مرکب از دو جوهر دیگر به نام ماده و صورت می‌دانند. ۴- ماده یا هیولی که به عقیده ایشان جوهری است مبهم و بدون فعلیت که در همه اجسام اعم از فلکی و عنصری موجود است ولی ماده هر فلکی تنها صورت خاص خودش را می‌پذیرد و از این روی به گمان ایشان کون و فساد و خرق و التیام در افلاک محال است اما ماده عنصری انواع صور مختلف بجز صورت فلکی را می‌پذیرد و از این جهت عالم عناصر عالم تحولات و تبدلات و کون و فسادها است. ۵- صورت که حیثیت فعلیت هر موجود جسمانی و منشا آثار ویژه هر نوع مادی است صورت انواع مختلفی دارد که از جمله آنها صورت جسمیه است که در همه جواهر جسمانی وجود دارد و قابل انفکاک از هیولی نیست صورتهای دیگری نیز هست که متناوبا همراه با صورت جسمیه در انواع مختلف جسمانی تحقق می‌یابند و قابل تغییر و تبدیل و کون و فساد هستند مانند صور عنصری و صور معدنی و صور نباتی و صور حیوانی. از سوی دیگر شیخ اشراق وجود هیولی را بعنوان یک جوهر بدون فعلیت و جزئی از جوهر جسمانی انکار کرده و صورت جسمیه را همان جوهر جسمانی دانسته و سایر صورتهای عنصری و معدنی و نباتی را بعنوان اعراضی برای جوهر جسمانی پذیرفته است و در میان پنج نوع جوهری که مشائین قائل شده‌اند تنها سه نوع از آنها جوهر عقلانی جوهر نفسانی جوهر جسمانی را قبول

کرده است ولی نوع دیگری از موجودات را بعنوان واسطه‌ای میان مجرد تام و مادی محض به نام اشباح مجرد و صور معلقه اثبات کرده که بعداً در اصطلاح متأخرین به نام جوهر مثالی و برزخی معروف شده است. قبلاً اشاره شد که بارکلی جوهر جسمانی و طبعاً ماده و صورت مادی را انکار کرده است وی معتقد بود که آنچه را ما بعنوان اشیاء مادی درک می‌کنیم در واقع صورتهایی است که خدای متعال در عالم نفس ما بوجود می‌آورد و واقعیت آنها همان واقعیت نفسانی است و در ماوراء نفس عالمی بنام عالم مادی وجود ندارد. نیز اشاره شد که هیوم جوهر نفسانی را نیز مورد تشکیک قرار داده و اظهار داشته است که ما فقط می‌توانیم پدیده‌های نفسانی اعراض را بصورت قطعی اثبات کنیم زیرا آنها تنها اموری هستند که مورد تجربه بی‌واسطه قرار می‌گیرند

جوهر جسمانی

در درس بیست و سوم وجود واقعیت مادی به اثبات رسید و توضیح داده شد که تصور اینکه جهان مادی تنها در عالم نفس و در ظرف ادراک انسان وجود دارد پنداری نادرست است زیرا انسان با علم حضوری می‌یابد که صور حسی را خودش بوجود نمی‌آورد پس ناچار علتی بیرون از خودش هست که به نحوی تاثیر در پیدایش ادراکات حسی وی دارد. و اما فرض اینکه خدای متعال بدون واسطه این صورتهای ادراکی را در نفس ما پدید می‌آورد آنچنان که از سخنان منقول از بارکلی بدست می‌آید نیز فرض صحیحی نیست زیرا نسبت فاعل مجرد به همه نفوس و همه زمانها و مکانها مساوی است پس پدید آمدن پدیده خاص در زمان معین بدون وساطت فاعلهای اعدادی و حصول شرایط خاص زمانی و مکانی صورت نمی‌پذیرد گو اینکه همه عالم هستی آفریده خدای متعال است و او تنها کسی است که هستی موجودات را افزای می‌فرماید چنانکه در جای خودش بیان خواهد شد بعلاوه با انکار وجود ماده جایی برای نفس بعنوان جوهر متعلق به ماده وجود نخواهد داشت و باید آن را از قبیل جوهر عقلانی و مجردات تام بحساب آورد در صورتی که مجرد تام معروض اعراض و دستخوش دگرگونیها واقع نمی‌شود. حاصل آنکه اعتقاد به جهان مادی علاوه بر اینکه یک اعتقاد ارتکازی و به یک معنی فطری است مقتضای برهان عقلی نیز هست. در این میان بعضی از اندیشمندان غربی اظهار داشته‌اند که آنچه از جهان مادی قابل اثبات است تنها اعراضی است که مورد تجربه حسی قرار می‌گیرد و چیز دیگری بنام جوهر جسمانی قابل اثبات نیست مثلاً هنگامی که یک سیب مورد ادراک حسی ما قرار می‌گیرد بوسیله چشم رنگ و شکل آن را می‌بینیم و بوسیله بینی بوی آن را استشمام می‌کنیم و با لمس کردن نرمی آن را درک می‌کنیم و با خوردن آن مزه‌اش را می‌چشیم اما با هیچ حسی درک نمی‌کنیم که علاوه بر رنگ و شکل و بوی و مزه و مانند آنها چیز دیگری بنام جوهر سیب وجود دارد که محل این اعراض می‌باشد. در برابر ایشان باید گفت گو اینکه ما حس جوهرشناس نداریم اما با عقل خود می‌فهمیم که موجود خارجی یا اینکه حالت و صفتی برای شیء دیگر و نیازمند به موضوعی است که متصف به آن شود و در این صورت عرض خواهد بود و یا نیازمند به موضوع و موصوف خارجی نیست و در این صورت آن را جوهر می‌نامیم پس آنچه متعلق ادراکات حسی قرار می‌گیرد اگر عرض باشد ناچار نیازمند به موضوع جوهری می‌باشد و اگر نیازی به موضوع نداشته باشد خود آن جوهر خواهد بود و به هر حال از نظر عقل چاره‌ای جز پذیرفتن وجود جوهر جسمانی نیست و اما تعیین جوهر و اعراض خارجی مسئله دیگری است که فعلاً در صدد بررسی آن نیستیم

جوهر نفسانی

در درس سیزدهم اشاره کردیم که علم حضوری به نفس عین وجود آن است و هر انسانی کمابیش از چنین علمی برخوردار است ولی این علم مراتبی دارد و در آغاز مرتبه ضعیفی از آن تحقق می‌یابد که متناسب با ضعف وجود نفس می‌باشد و از این جهت مورد آگاهی قرار نمی‌گیرد تدریجاً آگاهی ضعیفی نسبت به آن پیدا می‌شود ولی باز هم در حدی نیست که بتواند تفسیر ذهنی

روشنی از آن داشته باشد و از این جهت آن را با بدن اشتباه می‌کند هر قدر وجود نفس کاملتر و مرتبه تجردش بالاتر باشد آگاهی وی از خودش بیشتر خواهد بود تا بحدی که آن را با روشنی کامل می‌یابد که جوهری است مجرد و مستقل از بدن اما چنین علمی جز برای کسانی که مراحل از تکامل معنوی را پیموده باشند حاصل نمی‌شود و از اینرو اکثر انسانها برای حصول علم آگاهانه به تجرد نفس نیازمند به برهان می‌باشند. برای اثبات تجرد نفس راههای گوناگونی وجود دارد که بررسی همه آنها درخور کتاب مستقلی است از جمله آنها دلایلی است که با استفاده از رؤیایها و احضار ارواح و خوابهای مغناطیسی و همچنین از اعمال مرتاضان و کرامات اولیاء خدا و مانند آنها اقامه می‌شود و بعضی از مقدمات آنها برای کسانی که اطلاع مستقیم نداشته باشند باید از راه نقل ثابت شود و حقیقت این است که اینگونه منقولات فوق حد تواتر است. در یک دسته دیگر از دلایل از مقدماتی استفاده می‌شود که باید در علوم تجربی و بخصوص روانشناسی و زیست‌شناسی اثبات گردد مانند این مقدمه که همه اندامها و سلولهای بدن تدریجا عوض می‌شود و حتی سلولهای مغز در اثر تحلیل رفتن و تغذیه از مواد جدید دگرگون می‌شوند در حالی که نفس وجود شخصی ثابتی دارد که در طول دهها سال باقی می‌ماند و هر انسانی از این وحدت شخصی خودش آگاه است. اما برهانهای فلسفی خالص برای تجرد نفس نیز بر دو دسته تقسیم می‌شوند یک دسته براهینی که از تحلیل همان علم حضوری متعارف حاصل می‌شود و یک دسته براهینی که نخست تجرد پدیده‌های نفسانی مانند ادراک و اراده و محبت را ثابت می‌کند و آنگاه تجرد موضوع آنها که نفس است اثبات می‌گردد و چون در آینده از تجرد کیفیات نفسانی بویژه از تجرد علم و ادراک بحث خواهیم کرد در اینجا به بعضی از براهین که مستقیماً تجرد نفس را به ثبوت می‌رساند بسنده می‌کنیم

دو برهان بر تجرد نفس

۱- ابن سینا در اشارات برهانی برای تجرد نفس اقامه کرده که حاصل آن این است اگر انسان در محیطی باشد که اشیاء خارجی توجه او را جلب نکند و موقعیت بدن وی هم به گونه‌ای نباشد که موجب توجه به بدن شود یعنی گرسنگی و تشنگی یا سرما و گرما یا درد و ناراحتی دیگری او را رنج ندهد و حتی هوا نیز کاملاً آرام باشد به طوری که وزش باد هم توجه او را جلب نکند و بقول ابن سینا هواء طلق باشد در چنین موقعیتی اگر توجهش را متمرکز در خودش یعنی همان من درک کننده کند به گونه‌ای که توجه به هیچ امر بدنی نداشته باشد نفس خود را می‌یابد در حالی که هیچیک از اندامهای بدن را نمی‌یابد و آنچه را می‌یابد غیر از چیزی است که نمی‌یابد پس نفس غیر از بدن مادی است. این برهان چنانکه ملاحظه می‌شود کمکی است برای اینکه ذهن بتواند تفسیر صحیحی از علم حضوری به نفس داشته باشد و شرایطی را که شیخ الرئیس ذکر کرده در واقع برای راهنمایی افراد عادی است که بتوانند توجه خودشان را متمرکز کنند به طوری که عوامل مادی موجب جلب توجه ایشان به بدن و متعلقات آن نگردد و قبلاً اشاره کردیم به اینکه کسانی که مراحل از کمال معنوی را پیموده باشند می‌توانند توجه خودشان را کاملاً منعطف به نفس کنند و حقیقت آن را مشاهده نمایند اما افراد عادی برای اینکه بتوانند تا حدودی توجه خودشان را از امور مادی برگردانند باید اینگونه شرایط را مراعات کنند. ۲- برهان دیگر بر تجرد نفس این است که وقتی در وجود خودمان یعنی همان من درک کننده دقت کنیم می‌بینیم وجود من امری بسیط و غیر قابل تقسیم است و مثلاً نمی‌توان آن را به دو نیمه من قسمت کرد در صورتی که اساسیترین خاصیت اجسام قسمت‌پذیری است چنانکه در درس چهل و یکم توضیح داده شد اما چنین خاصیتی در نفس یافت نمی‌شود و حتی بتبع بدن هم قابل قسمت نیست پس ناچار مجرد خواهد بود نهایت این است که به بدن تعلق می‌گیرد و رابطه وجودی خاصی با آن دارد که هم در آن تاثیر می‌کند چنانکه با اراده نفس بدن حرکت می‌کند و هم از آن اثر می‌پذیرد چنانکه از گرسنگی و تشنگی رنج می‌برد و بسیاری از تاثیر و تاثرات دیگر که باید در مباحث روان‌تنی مورد بررسی قرار گیرد

۱- مشائین جوهر را به پنج نوع تقسیم کرده‌اند جوهر عقلانی جوهر نفسانی جوهر جسمانی ماده صورت . ۲- اشراقیین فقط سه قسم از اقسام یاد شده را پذیرفته‌اند ولی نوعی دیگر از جوهر را اثبات کرده‌اند که در عین عدم تعلق به ماده واسطه‌ای بین مجرد تام و مادی محض است و در لسان متأخرین به جوهر مثالی نامیده شده است . ۳- بارکلی جوهر جسمانی را انکار کرده و هیوم جوهر نفسانی را نیز مورد تشکیک قرار داده است . ۴- اعتقاد به وجود جوهر جسمانی یک اعتقاد ارتکازی و به یک معنی فطری است ولی می‌توان برای اثبات آن برهانی اقامه کرد به این تقریر پدیده‌هایی در نفس انسان پدید می‌آیند و با علم حضوری خطاناپذیر شناخته می‌شوند و طبق قانون علیت باید دارای علتی باشند اما خود نفس علت آنها نیست زیرا گاهی بر خلاف میل و رغبت او بوجود می‌آیند موجود مجرد تامی هم علت بی‌واسطه آنها نخواهد بود زیرا نسبت چنین موجودی به همه نفوس و همه زمانها و مکانها یکسان است و چنین چیزی علت بی‌واسطه برای پدیده‌های حادث و دگرگون‌شونده نخواهد بود پس علت قابل تغییری در ورای نفس برای این پدیده‌ها وجود دارد اگر این علت جوهر جسمانی باشد که مدعی ثابت است و اگر عرض باشد نیاز به موضوع جوهری خواهد داشت و بدین ترتیب گریزی از وجود جوهر جسمانی نخواهد بود . ۵- اگر جوهر مادی و از جمله بدن انسان وجود خارجی نداشته باشد نفس هم بعنوان جوهر متعلق به ماده وجود نخواهد داشت و می‌بایست آن را از قبیل جواهر عقلانی تلقی کرد در صورتی که مجرد تام دستخوش دگرگونیها نمی‌شود . ۶- وجود جوهر نفسانی من درک‌کننده با علم حضوری درک می‌شود ولی چون این علم حضوری در اکثر افراد به گونه‌ای نیست که بتوانند تفسیر روشنی از آن داشته باشند ناچار باید تجرد نفس را برای ایشان با برهان اثبات کرد . ۷- دلایل تجرد نفس بر چند دسته‌اند : الف- دلایلی که مبتنی بر دستاوردهای علوم تجربی است و اینگونه مقدمات باید برای اکثر افراد بوسیله نقل ثابت شود . ب- دلایلی که مبتنی بر دستاوردهای علوم تجربی است . ج- دلایل فلسفی که مستقیماً تجرد نفس را اثبات می‌کند . د- دلایل فلسفی که از راه تجرد کیفیات نفسانی تجرد آن را اثبات می‌کند . ۸- از جمله دلایلی که مبتنی بر مقدمات علمی است این است همه سلولهای بدن در طول چند سال عوض می‌شود و حتی سلولهای مغز هم در اثر سوخت و ساز و جذب مواد غذایی جدید تغییر می‌یابند ولی نفس همواره وحدت شخصی ثابتی دارد که دستخوش تبدیل و تعویض و تعدد و تکثر نمی‌شود . ۹- اگر انسان در شرایط مساعدی توجه خود را در نفس خویش متمرکز کند نفس خود را خواهد یافت در حالی که بدن را نمی‌یابد پس معلوم می‌شود که نفس غیر از بدن است . ۱۰- اساسیترین خاصیت موجود جسمانی قسمت‌پذیری است و عدم وجود این خاصیت در نفس دلیل جسمانی نبودن آن است

درس چهل و پنجم

دنباله بحث در انواع جواهر

شامل : جوهر عقلانی قاعده امکان اشرف جوهر مثالی

جوهر عقلانی

فلاسفه پیشین برای اثبات جواهر عقلانی راههای پر پیچ و خمی را پیموده‌اند مثلاً همگی ایشان برای اثبات عقل اول که بسیطترین و کاملترین موجودات امکانی است به قاعده الواحد وحدت معلول در صورت وحدت علت بیواسطه تمسک کرده‌اند و از سوی دیگر عقل فعال را بعنوان فاعل قریب برای عالم عناصر مادون فلک قمر و نیز بعنوان افاضه‌کننده مفاهیم عقلی به انسان و خزانه معقولات وی معرفی نموده برای اثبات آن وجوه مختلفی را ذکر کرده‌اند و نیز برای اثبات عقول طولیه دهگانه از فرضیه افلاک نه گانه مدد گرفته نه عقل را بعنوان فاعل قریب برای افلاک و نیز بعنوان غایت برای حرکات ارادی نفوس آنها تصور کرده‌اند که با عقل فعال

مجموعاً عقول عشره را تشکیل می‌دهند همچنین فلاسفه برای اثبات عالم عقلی و مخصوصاً اشراقیین برای اثبات عقول عرضیه مثل افلاطونیه به قاعده امکان اشرف تمسک کرده دلائلی برای اعتبار آن آورده‌اند و در اینجا مجال نقل و نقد بیانات و استدلالات ایشان نیست. اما با توجه به اصالت وجود و مراتب تشکیکی وجود و حقیقت رابطه علیت که در فلسفه صدرالمتهلین به اثبات رسیده راه ساده‌تر و در عین حال متقن‌تری برای اثبات عالم عقلی بدست آمده است که می‌توان آن را تبیین جدیدی برای قاعده امکان اشرف تلقی کرد از این‌روی نخست به توضیحی پیرامون قاعده مزبور می‌پردازیم آنگاه نتیجه‌ای را که از آن برای مسئله مورد بحث می‌توان گرفت بیان می‌کنیم

قاعده امکان اشرف

مفاد این قاعده آن است که اگر دو موجود امکانی را در نظر بگیریم که یکی اشرف از دیگری باشد باید موجود اشرف در مرتبه‌ای مقدم بر غیر اشرف تحقق یابد و علیتی نسبت به غیر اشرف داشته باشد پس در صورتی که وجود اشرف برای ما ثابت نباشد از وجود غیر اشرف می‌توانیم وجود آن را کشف کنیم و کیفیت استفاده از این قاعده برای مسئله مورد بحث به این صورت است که جوهر عقلانی اشرف از دیگر جواهر است و باید طبق این قاعده در مرتبه‌ای مقدم بر آنها تحقق یابد به طوری که واسطه در وجود آنها باشد پس وجود سایر جواهر کاشف از وجود آن در مرتبه‌ای مقدم بر آنهاست. این قاعده از زمان شیخ اشراق مورد عنایت خاص قرار گرفت و برای اثبات آن برهانی به این صورت اقامه گردید. اگر موجود اشرف در مرتبه‌ای مقدم بر غیر اشرف بوجود نیاید یا همراه آن بوجود می‌آید و یا در مرتبه‌ای متاخر از آن و یا اصلاً بوجود نمی‌آید اما اگر همراه آن بوجود بیاید چنانکه مثلاً جوهر عقلانی همراه با جوهر جسمانی از علت نخستین صادر شوند قاعده الواحد نقض می‌شود و اگر بعد از آن بوجود بیاید چنانکه مثلاً جوهر عقلانی بعد از جوهر جسمانی بوجود بیاید و جوهر جسمانی واسطه در صدور آن باشد لازمه‌اش این است که وجود علت پست‌تر از وجود معلول باشد و اگر اصلاً بوجود نیاید معنایش این است که چیزی که صلاحیت علیت برای آن را داشته باشد وجود ندارد یعنی علت نخستین هم صلاحیت ایجاد آن را ندارد پس تنها این فرض صحیح است که موجود اشرف در مرتبه‌ای مقدم بر غیر اشرف بوجود بیاید و واسطه در صدور آن باشد. بعداً این دلیل که مبتنی بر قاعده الواحد است مورد مناقشه و نقض و ابرام قرار گرفت و از جمله مرحوم میرداماد در مقام دفاع از آن برآمد و دلیلهای دیگری نیز برای اثبات آن بیان کرد که بررسی آنها درخور این نوشتار نیست. ولی چنانکه اشاره کردیم بر اساس اصول فلسفه صدرالمتهلین می‌توان این قاعده را بصورت متقن‌تری تبیین کرد و تقریر آن این است. رابطه علیت بین علت و معلول یک رابطه ذاتی و تغییرناپذیر است یعنی وجود معلول وابستگی ذاتی به وجود علت فاعلی دارد و محال است که علت و معلول جابجا شوند و وجود علت وابسته به وجود معلول گردد چنانکه محال است که معلول از چیزی صادر شود که وابستگی وجودی به آن ندارد نیز رابطه علیت یک رابطه ضروری است و محال است که وابستگی وجودی معلول به علت زایل شود به گونه‌ای که بتواند بدون آن تحقق یابد پس امکان معلولیت مساوی با ضرورت آن است و به دیگر سخن نمی‌توان رابطه علیت بین دو موجود را بصورت امکان خاص سلب ضرورت از طرفین در نظر گرفت به طوری که هم معلول بودن یکی از آنها برای دیگر و هم معلول نبودنش ممکن باشد و هیچکدام ضرورتی نداشته باشد پس اگر معلول بودن چیزی برای چیز دیگر محال نباشد ضروری خواهد بود و بدون آن بوجود نخواهد آمد. از سوی دیگر در مباحث علت و معلول ثابت شد که ملاک معلولیت ضعف وجودی است پس هر جا بتوان موجود کاملتر و قویتری را فرض کرد به گونه‌ای که موجود ضعیفتر شعاعی از وجود آن بحساب آید و نسبت به آن استقلالی نداشته باشد چنین فرضی ضرورت خواهد داشت. با توجه به این دو مقدمه قاعده مزبور به این صورت درمی‌آید اگر تعدادی از موجودات را فرض کنیم که هر کدام از آنها قویتر از دیگری باشد به گونه‌ای که بتواند علت وجود آن بشمار آید و به دیگر سخن میان آنها تشکیک خاص برقرار باشد هر موجود قویتری در

مرتب‌ه مقدم بر موجود ضعیفتر قرار خواهد گرفت و ضرورتاً نسبت به آن علت خواهد بود تا برسد به موجودی که فرض کاملتر از آن محال باشد و امکان معلولیت برای هیچ موجودی را نداشته باشد. طبق این قاعده وجود جوهر عقلانی که کاملتر از دیگر جواهر است و می‌تواند علت برای وجود آنها باشد ثابت می‌شود و واسطه‌ای بین مرتبه بینهایت شدید وجود خدای متعال و مراتب نازل وجود خواهد بود. بر این اساس می‌توان وجود عقول عرضیه را نیز اثبات کرد یعنی می‌توان تعدادی از جواهر عقلی را فرض کرد که هیچکدام علتی نسبت به دیگری نداشته باشد اما هر کدام از آنها علت برای یک نوع از موجودات نازلتر باشد و فقط کمالات همان نوع را بصورت کاملتر و بسیطتری دارا باشد. اما چند نکته را باید در نظر داشت یکی آنکه عقول عرضیه معلول یک یا چند عقل کاملتر از خودشان خواهند بود زیرا می‌توان عقلی را فرض کرد که واجد کمالات همه آنها باشد و در سلسله علل آنها قرار گیرد و قبلاً گفته شد که امکان علت مساوی با ضرورت آن است. نکته دوم آنکه هیچکدام از عقول عرضیه با نوعی از موجودات که از آن صادر می‌شود ماهیت واحدی را نخواهند داشت زیرا انتزاع ماهیت نوعیه واحده از مراتب مختلف وجود محال است و حتی دو جوهر عقلانی که در طول یکدیگر قرار دارند و یکی علت برای دیگری می‌باشد ماهیت واحدی نخواهند داشت. و نکته سوم آنکه این قاعده نمی‌تواند تعداد عقول را ثابت کند و ما راهی برای اثبات اینکه بین عقل اول و عقول عرضیه چند واسطه وجود دارد نداریم و فرضیه عقول عشره چون مبتنی بر فرضیه افلاک نهگانه بوده با ابطال آن باطل می‌شود

جوهر مثالی

چنانکه در درس قبلی اشاره شد اشراقیین عالم دیگری را بنام اشباح مجرده یا صور معلقه اثبات کرده‌اند که واسطه‌ای بین عالم عقلی و عالم جسمانی است و بدین مناسبت در لسان متاخرین به عالم برزخ نامیده شده چنانکه آن را عالم مثال نیز می‌نامند. احتمالاً اشراقیین این مطلب را از بیانات عرفاء الهام گرفته باشند و یا خودشان از راه مکاشفات به آن پی برده باشند و در نصوص دینی مطالبی بخصوص درباره عالم برزخ و سؤال نکیر و منکر و مانند آنها وارد شده که بوسیله آن قابل توجیه است. لازم به تذکر است که شیخ اشراق اصطلاح برزخ را درباره این عالم بکار نمی‌برد و آن را بر عالم مادی اطلاق می‌کند نیز باید توجه داشت که اطلاق مثال بر این عالم بمعنای دیگری غیر از مثالهای افلاطونی است زیرا آنها مجرد تام و از قبیل جواهر عقلانی هستند در صورتی که جوهر مثالی نوعی دیگر از موجودات بشمار می‌رود که نه مانند جوهر عقلانی بکلی فاقد صفات و حدود جسمانی است و نه مانند جوهر جسمانی قسمت‌پذیر و مکاندار است بلکه از قبیل صورتهای خیالی است که در ذهن انسان مرتسم می‌گردد و برای اینکه مثلاً نصف آنها را تصور کنیم باید دو صورت کوچکتر را در ذهن خودمان بوجود بیاوریم نه اینکه صورت بزرگتر به دو نیمه تقسیم شود. همچنین باید دانست که تعبیر اشباح و مانند آن درباره این عالم بدین معنی نیست که موجودات این عالم صورتهای کمرنگی از موجودات جسمانی هستند و از نظر مرتبه وجودی ضعیفتر از آنها می‌باشند بلکه این تعبیر نشان دهنده وجود صورتهای ثابت و تغییرناپذیری در آن عالم است که نه تنها ضعیفتر از موجودات مادی نیستند بلکه قویتر از آنها بشمار می‌آیند. شیخ اشراق صورتهایی که در آینه دیده می‌شود را از قبیل اشباح مجرده پنداشته و نیز صورتهایی که در خواب دیده می‌شود و همچنین جنیان را مربوط به این عالم دانسته بلکه ادراک حسی را نیز مشاهده صورتهای مثالی موجود در این عالم تلقی کرده است ولی صدرالمتالهین ادراکات حسی را مربوط به مرتبه مثال نفس دانسته چنانکه در جای خودش توضیح داده خواهد شد و اما صورتهایی که در آینه دیده می‌شود در اثر انکسار نور بوجود می‌آید و ربطی به عالم مثال ندارد همچنین طبق ظواهر کتاب و سنت جن موجود جسمانی لطیفی است که بتعبیر قرآن کریم از آتش آفریده شده و دارای خصایص جسمانی می‌باشد و حتی در تکلیف و ثواب و عقاب با انسان شریک است هر چند در اثر لطافت مورد احساس افراد عادی قرار نمی‌گیرد. به هر حال وجود اشباح مجرد از ماده قابل انکار نیست و در روایات شریفه تعبیراتی مانند اشباح و اظلال وارد شده که قابل انطباق بر آنهاست و کمتر کسی است که قدمی در راه

سیر و سلوک برداشته باشد و چیزی از این قبیل موجودات را مشاهده نکرده باشد اما اثبات آنها از راه برهان عقلی چندان آسان نیست. بعضی از فلاسفه کوشیده‌اند با استفاده از قاعده امکان اشرف این عالم را نیز اثبات کنند چنانکه صدرالمتهین از قاعده دیگری که بنام قاعده امکان اخس تاسیس کرده سود جسته است ولی اشکال کار اینست که نمی‌توان تشکیک خاص را بطور قطعی میان جوهر عقلی و جوهر مثالی و جوهر جسمانی اثبات کرد به گونه‌ای که بتوان عالم جسمانی را پرتوی از عالم مثال بحساب آورد و آن را واسطه در ایجاد عالم اجسام شمرد نهایت چیزی که می‌توان گفت این است که برای صور حسی و خیالی که در نفس انسان تحقق می‌یابد می‌توان مبادی جوهری مجردی را در نظر گرفت که افاضه کننده این صورتهای محسوب شوند در عین حال که دارای مرتبه عقلانی نیستند و بدین ترتیب بر اساس قاعده امکان اشرف وجود آنها را اثبات کرد. حاصل آنکه بیشترین اعتماد برای اثبات جوهر مثالی بر مکاشفات و سخنان معصومین - صلوات الله علیهم اجمعین - می‌باشد. در پایان این مبحث یادآور می‌شویم که تقسیم موجود به مادی و غیر مادی یک تقسیم عقلی و دائر بین نفی و اثبات است اما منحصر کردن عوالم غیر مادی به عقل و نفس و مثال حصر عقلی و دائر بین نفی و اثبات نیست و همچنانکه اشراقیین عالم مثال را بر عوالم دیگر افزوده‌اند احتمال اینکه عالم یا عوالم دیگری وجود داشته باشد که ما از خصایص آنها آگاه نباشیم احتمال نامعقولی نخواهد بود.

خلاصه

۱- فلاسفه پیشین برای اثبات انواع جوهرهای عقلانی به قواعدی مانند قاعده الواحد و قاعده امکان اشرف تمسک کرده‌اند و عقول عشره را بر اساس فرضیه افلاک نه گانه اثبات نموده‌اند. ۲- مفاد قاعده امکان اشرف این است که موجود اشرف باید قبل از موجود اخس تحقق یابد پس وجود اخس کاشف از تحقق اشرف در مرتبه مقدم است. ۳- دلیل معروف این قاعده آن است که صادر شدن اشرف و اخس با یکدیگر قاعده الواحد را نقض می‌کند و لازمه تاخر اشرف این است که علت پست‌تر از معلول باشد و صادر نشدن اشرف به این معنی است که خدا هم صلاحیت ایجاد آن را ندارد پس باید اشرف قبل از اخس صادر شود و واسطه در صدور آن باشد. ۴- بر پایه اصول فلسفه صدرائی قاعده مزبور را می‌توان به این صورت بیان کرد در میان موجوداتی که نسبت تشکیکی خاص با یکدیگر دارند باید موجود اقوی علت ضعف مقدم بر آن باشد. ۵- دلیل این قاعده بر اساس اصول یاد شده آن است که اگر موجود اقوی در مرتبه مقدم وجود نیافته باشد لازمه‌اش این است که معلول بدون علت قریب بوجود آمده باشد و چیزی که امکان علیت نسبت به آن را داشته عملاً تاثیری در پیدایش آن نداشته باشد در صورتی که رابطه علیت امری ذاتی و ضروری است. ۶- از این قاعده می‌توان نتیجه گرفت که چون جوهر عقلانی امکان علیت نسبت به عالم مادی را دارد باید در مرتبه مقدم بر آن بوجود آمده باشد. ۷- نیز می‌توان نتیجه گرفت که چون در ازاء هر نوع از موجودات مادی می‌توان جوهری عقلانی را در نظر گرفت که فقط واجد کمالات همان نوع باشد و نقش واسطه را در ایجاد آن ایفا کند پس باید عقول عرضیه مثل افلاطونیه هم وجود داشته باشند. ۸- در مرتبه سابق بر مرتبه وجود عقول عرضیه باید طبق قاعده امکان اشرف یک یا چند عقل کاملتر وجود داشته باشد. ۹- هیچکدام از عقول عرضیه ماهیت مشترکی با معلولات خودشان نخواهند داشت. ۱۰- تعداد عقولی که واسطه بین عقل اول و عقول عرضیه هستند قابل تعیین نیست و فرضیه عقول دهگانه با ابطال افلاک نه گانه باطل شده است. ۱۱- جوهر مثالی از نظر مرتبه وجود بعد از جوهر عقلانی و قبل از جوهر جسمانی قرار دارد و از اینرو برزخ نامیده می‌شود ولی شیخ اشراق این واژه را در مورد موجود مادی بکار می‌برد. ۱۲- جواهر مثالی یا مثل معلقه غیر از مثل افلاطونی است. ۱۳- شیخ اشراق صور مرآتی و صورتهایی که در خواب دیده می‌شود و نیز جنیان را از قبیل اشباح مجرد و مربوط به عالم مثال می‌داند و حتی دیدن حسی ابصار را به مشاهده آنها تفسیر می‌کند. ۱۴- ولی صور مرآتی در اثر انکسار نور بوجود می‌آید و ادراک آنها مانند دیگر صورتهای حسی و خیالی که در خواب و بیداری دیده می‌شوند مربوط به مرتبه مثال نفس است و اما جن موجود جسمانی لطیفی است که

مورد احساس افراد عادی قرار نمی‌گیرد. ۱۵- در نصوص دینی تعبیراتی مانند اشباح و اظلال و مثال یافت می‌شود که قابل انطباق بر جوهر مثالی است. ۱۶- عمده دلیل بر وجود عالم مثال مکاشفات عرفانی است که با روایات شریفه تأیید می‌شود. ۱۷- بعضی از فلاسفه کوشیده‌اند به استناد قاعده امکان اشرف عالم مثال را نیز اثبات کنند. ۱۸- جریان این قاعده منوط به این است که بتوان عالم جسمانی را پرتوی از عالم مثالی دانست و اثبات چنین مطلبی آسان نیست. ۱۹- شاید بتوان از قاعده مزبور به این صورت استفاده کرد که در ازاء هر نوع از صورتهای ادراکی که در نفس انسان بوجود می‌آید می‌توان جوهری مثالی فرض کرد که واسطه در ایجاد آن باشد. ۲۰- منحصر دانستن عوامل مجرد در عالم عقلی و عالم مثالی برهانی نیست و از اینرو وجود نوعی دیگر از عوالم مجرد را نمی‌توان نفی کرد

درس چهل و ششم

ماده و صورت

شامل: نظریات فلاسفه در باره ماده و صورت دلیل نظریه ارسطوئیان نقد

نظریات فلاسفه در باره ماده و صورت

تا کنون سه نوع جوهر مجرد و یک نوع جوهر مادی را مورد بحث قرار دادیم و وجود آنها را اثبات کردیم ولی قبلاً از پیروان مشائین نقل کردیم که جوهر جسمانی را مرکب از دو جوهر دیگر بنام ماده و صورت می‌دانند که اولی حیثیت قوه اجسام و دیگری حیثیت فعلیت آنهاست اینک به بررسی این نظریه می‌پردازیم اما پیش از هر چیز باید یادآور شویم که ماده بمعنای زمینه پیدایش موجود جدید و پذیرنده فعلیت آن تقریباً مورد قبول همه فیلسوفان است چنانکه مثلاً آب را ماده بخار یا خاک را ماده نبات و حیوان یا دانه و هسته گیاه را ماده آن می‌نامند و موجودی که ماده موجودات دیگر باشد ولی خودش از ماده قبلی پدید نیامده به اصطلاح دارای وجود ابداعی و بی‌نیاز از علت مادی باشد را ماده المود یا هیولای اولی می‌خوانند و اختلاف نظر ارسطوئیان با دیگران در این است که آیا هیولای اولی جوهر فعلیت‌داری است که می‌توان آن را نوعی جوهر جسمانی دانست یا اینکه قوه محض و فاقد هر گونه فعلیتی است و ویژگی آن تنها پذیرش صورتهای جسمانی است نظر ارسطوئیان همین وجه دوم است که بسیاری از بزرگان فلاسفه اسلامی مانند فارابی و ابن سینا و میرداماد به آن قائل شده‌اند و صدرالمتهالین نیز در بسیاری از موارد از آنان پیروی کرده است گو اینکه در پاره‌ای از موارد هیولی را امری عدمی نامیده و در برخی از موارد آن را بعنوان سایه‌ای یاد کرده که عقل برای موجودات جسمانی در نظر می‌گیرد ولی وجود حقیقی ندارد چنانکه مفهوم سایه از روشنائی ضعیف انتزاع می‌شود و وجودی و رای نور ندارد. (۱) و بعضی از اندیشمندان نسبت دادن قول مزبور را به خود ارسطو صحیح ندانسته‌اند. (۲) اما بفرض وجود هیولای اولی بعنوان یک جوهر فاقد فعلیت بنظر می‌رسد که ماده و صورت را در کنار جسم قرار دادن و آنها را در عرض هم از انواع جواهر شمردن مناسب نیست و شاید بهتر این بود که ماده و صورت را بعنوان دو نوع از جوهر مادی بحساب می‌آوردند و توضیح می‌دادند که ماده نخستین قابل انفکاک از صورت جسمیه نیست و مجموع مرکب از آنها جسم نامیده می‌شود ولی مطلب اساسی این است که وجود جوهری که ذاتاً فاقد هر گونه فعلیتی باشد قابل اثبات نیست و بنظر می‌رسد که در این مسئله حق با شیخ اشراق و علامه طوسی و دیگر فیلسوفانی است که وجود چنین قسمی از جوهر را انکار کرده‌اند. با انکار هیولای اولی بعنوان جوهر فاقد هر گونه فعلیت جایی برای اثبات نوع دیگری از جوهر که نخستین صورت برای هیولای اولی و فعلیت‌بخش به آن باشد باقی نمی‌ماند زیرا طبق این نظر که به افلاطونیان نسبت داده شده نخستین ماده جوهر فعلیت‌داری است که مرکب از ماده و صورت نمی‌باشد نهایت

این است که صورتهای جدیدی متناوبا یا مجتمعا در آن تحقق می‌یابد چنانکه صورت عنصری خاصی در آن پدید می‌آید و با رفتن آن صورت عنصری دیگری جایگزین می‌شود اما صورت عنصری با صورت معدنی و صورت نباتی مجتمعا بوجود می‌آیند و همگی در جوهر جسم حلول می‌نمایند یعنی اجزاء آنها دقیقا بر یکدیگر منطبق می‌شوند ولی در همه این تحولات جسم بعنوان یک جوهر فعلیت‌دار همواره باقی می‌ماند هر چند بعضی از فلاسفه جوهر بودن صورتهای جدید را انکار کرده‌اند و آنها را تنها بعنوان اعراضی برای جسم پذیرفته‌اند. (۳) در صورتی که هیولای بدون فعلیت انکار شود اما صورتهای نوعیه بعنوان انواعی از جوهر پذیرفته شوند می‌توان جوهر جسمانی را به دو نوع کلی تقسیم کرد یکی جوهری که احتیاج به محلی ندارد که در آن حلول نماید و آن همان جسم است و دیگری جوهری که احتیاج به جوهر دیگری دارد که در آن حلول نماید و به اصطلاح منطبع در آن گردد و آن عبارت است از صورتهای نوعیه مانند صورتهای عنصری و معدنی و نباتی اما با انکار جوهریت اینگونه صورتهای جوهر جسمانی و مادی منحصر به جسم خواهد بود

دلیل نظریه ارسطوئیان

ارسطوئیان که قائل به هیولای اولی بعنوان جوهر فاقد فعلیت هستند دو دلیل قریب الماخذ آورده‌اند که یکی بنام برهان قوه و فعل و دیگری بنام برهان وصل و فصل نامیده می‌شود و حاصل آنها این است. در اجسام تغییراتی از قبیل اتصال و انفصال و تبدیل و تبدلات جوهری و عرضی پدید می‌آید مثلا جسم پیوسته و یکپارچه‌ای تبدیل به دو جسم منفصل و جداگانه می‌گردد یا آب تبدیل به بخار می‌شود یا هسته درخت تبدیل به درخت می‌گردد بدون شک در این تحولات گوناگون چنان نیست که موجود اول بکلی معدوم شود و یک یا چند موجود دیگر از نیستی محض بوجود بیاید بلکه یقینا چیزی از موجود قبلی در موجود بعدی باقی می‌ماند اما آنچه باقی می‌ماند صورت و فعلیت موجود قبلی نیست پس ناچار جوهر دیگری در میان آنها وجود دارد که رابطه وجودی آنها را با یکدیگر حفظ می‌کند و خودش ذاتا اقتضاء هیچ فعلیتی را ندارد و به همین جهت فعلیتهای مختلف و گوناگون را می‌پذیرد بدین ترتیب وجود جوهری ثابت می‌شود که هیچ فعلیتی ندارد و ویژگی آن پذیرش و قبول صورتهاست و بتعبیر فلسفی قوه محض است. به دیگر سخن هر موجود جسمانی دارای دو حیثیت است یکی حیثیت فعلیت و واجدیت و دیگری حیثیت قوه و فاقدیت نسبت به فعلیتهای آینده و این دو حیثیت مابین با یکدیگر هستند پس هر موجود جسمانی مرکب از دو امر عینی متباین می‌باشد و چون ممکن نیست که وجود جوهر مرکب از دو عرض یا یک جوهر و یک عرض باشد ناچار دارای دو جزء جوهری خواهد بود که یکی حیثیت فعلیت و دیگری حیثیت قوه آن می‌باشد. این دلیل را می‌توان به این صورت نیز تقریر کرد یا آن را دلیل دیگری تلقی نمود هر جسمی امکان تبدیل شدن به نوع دیگری از اجسام را دارد مانند تبدیل شدن عنصری به عنصر دیگر یا تبدیل شدن عنصر یا عناصری به مواد معدنی یا نباتات و حیوانات قوه و فعل چنانکه هر جسمی امکان تبدیل شدن به دو یا چند جسم دیگر از نوع خودش را دارد وصل و فصل این امکان تبدیل و تغییر نوعی کیفیت است که بنام کیفیت استعدادی یا امکان استعدادی نامیده می‌شود و قابل شدت و ضعف و کمال و نقص است چنانکه استعداد جنین برای تبدیل شدن به یک موجودی ذی‌روح بیش از استعداد نطفه می‌باشد. این عرض نیاز به یک موضوع جوهری دارد ولی نمی‌توان موضوع آن را جوهری فعلیت‌دار دانست زیرا باید برای چنان جوهری امکان پیدایش چنین کیفیتی را در نظر گرفت و امکان مفروض کیفیت دیگری مسبوق به امکان سومی خواهد بود و همچنین تا بینهایت و لازم‌هاش این است که برای تبدیل شدن هر موجودی به موجود دیگر و پیدایش هر جوهر یا عرض جدیدی بینهایت اعراض تحقق یابد که هر کدام تقدم زمانی بر دیگری داشته باشد پس ناچار باید حامل این عرض را جوهری دانست که خودش عین قوه و امکان و استعداد باشد و هیچگونه فعلیتی نداشته باشد

دلایل ذکر شده از اتقان کافی برخوردار نیست و همگی آنها کمابیش قابل مناقشه می‌باشد اما چون مفهوم محوری در همه آنها مفهوم تبدیل و تبدل است خوبست نخست توضیح مختصری پیرامون آن بدهیم هر چند تفصیل مطلب در مبحث تغییر و حرکت خواهد آمد. (۴) تبدیل و تبدل به چند صورت قابل فرض است که مهمترین فرضهای مربوط به این مبحث عبارت است از:

الف- تبدیل و تبدل اعراض مانند تغییر یافتن رنگ سیب از سبزی به زردی و از زردی به سرخی. لازم به تذکر است که بنظر امثال شیخ اشراق تبدیل و تبدل انواع از همین قبیل می‌باشد زیرا ایشان صورتهای نوعیه را از قبیل اعراض می‌دانند همچنین تبدیل شدن آب به بخار و بالعکس بنظر فیزیکدانان جدید از قبیل دور و نزدیک شدن ملکولها است نه از قبیل تغییرات جوهری. ب- پیدایش صورت جوهری جدید در ماده مانند پیدایش صورت نباتی در خاک بنا بر قول ارسطوئیان که صورتهای نوعیه را از قبیل جوهر می‌دانند. ج- زایل شدن صورت جوهری حادث از ماده مانند تبدیل شدن نبات به خاک بنا بر قول ایشان. د- زایل شدن صورت جوهری سابق و پدید آمدن صورت جوهری دیگر مانند تبدیل شدن عنصری به عنصر دیگر بر اساس نظریه ایشان. ه- تعلق جوهری مجرد به ماده بدون اینکه در آن حلول نماید زیرا حلول از ویژگیهای مادیات است مانند تعلق روح به بدن. و- قطع تعلق مزبور مانند مردن حیوان و انسان. با توجه به این اقسام سست بودن بیان اول روشن می‌شود زیرا اگر تبدیل و تبدل مربوط به اعراض جسم باشد جوهر جسمانی با فعلیت خودش محفوظ است و دیگر نیازی به فرض جوهر فاقد فعلیت نیست همچنین اگر از قبیل تعلق نفس به بدن یا قطع تعلق آن باشد صورت پنجم و ششم جوهر بدن با فعلیت خودش باقی است نیز در صورت دوم و سوم که صورت جوهری جدیدی در جسم حلول نماید یا از آن زایل شود جوهر سابق محفوظ است تنها در صورت چهارم جای چنین توهمی وجود دارد که با زایل شدن صورت قبلی جوهر فعلیت‌داری باقی نمی‌ماند پس امر مشترک بین آنها جوهر فاقد فعلیت خواهد بود. ولی باید بخاطر داشته باشیم که بنظر فلاسفه صورت جسمیه هیچگاه فاسد و زایل نمی‌شود و اگر هیولای اولی هم ثابت شود بقاء آن توام با بقاء صورت جسمیه می‌باشد صرفنظر از حرکت جوهریه که در جای خودش مورد بحث واقع خواهد شد با توجه به این نکته این سؤال مطرح می‌شود که اگر جسم را یک جوهر بسیط غیر مرکب از ماده و صورت بدانیم که صورت دیگری در آن حلول کند یا از آن زایل شود چه اشکال عقلی دارد. ممکن است بیان دوم را پاسخی از این سؤال تلقی کرد یعنی جسم با فعلیت خودش نمی‌تواند صورت جدیدی را بپذیرد بلکه باید دارای جزء دیگری باشد که خاصیت ذاتی آن پذیرش باشد و ذاتا اقتضاء هیچ فعلیتی را نداشته باشد. اما بیان دوم مبنی بر این است که حیثیتهای قوه و فعل دو حیثیت عینی هستند و هر کدام از آنها مابازاء خارجی خاصی دارند و چون نمی‌توان وجود جسم را مرکب از دو عرض یا یک جوهر و یک عرض دانست ناچار باید آن را مرکب از دو جوهر در ازاء این دو حیثیت بدانیم. ولی اولاً- این مبنی قابل مناقشه است زیرا مفهوم قوه و فعل مانند دیگر مفاهیم اصلی فلسفه از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است که عقل با عنایت خاصی آنها را انتزاع می‌کند (۵) به دیگر سخن هنگامی که دو امر جسمانی را در نظر بگیریم که یکی از آنها فاقد دیگری است چنانکه هسته درخت فاقد میوه است ولی می‌تواند واجد آن بشود مفهوم قوه و قابلیت را به موجود اول نسبت می‌دهیم و هنگامی که واجد آن شد مفهوم فعلیت را از آن انتزاع می‌کنیم پس این مفهومها از قبیل مفاهیم انتزاعی هستند که از مقایسه دو چیز با یکدیگر بدست می‌آیند و مابازاء عینی ندارند و دلیلی ندارد که حیثیت قوه و قبول را یک امر عینی بدانیم و بر اساس آن جوهر و یا حتی عرضی را اثبات کنیم که ماهیت آن ماهیت قوه و پذیرش باشد چنانکه اثبات رابطه علیت میان موجودات چنین اقتضائی را ندارد که موجودی دارای ماهیت علت یا معلول باشد و این نیز یکی از موارد خلط بین معقول اول و معقول ثانی است. حاصل آنکه جوهر جسمانی هنگامی که با جوهر یا عرض دیگری که قابل حلول در آن است مقایسه شود نسبت به حلول آن بالقوه نامیده می‌شود نه اینکه دارای یک جزء خارجی بنام قوه باشد. و ثانیاً مقدمه دوم قابل منع است زیرا ممکن است کسی وجود خارجی جسم و نه ماهیت آن را مرکب از یک جوهر و تعدادی از اعراض بدانند مخصوصاً بنا بر قول کسانی که

اعراض را از شئون و مراتب وجود جوهر می‌دانند پس بفرض اینکه هر یک از دو حیثیت قوه و فعل دارای مابازاء خارجی باشند می‌توان مابازاء حیثیت فعلیت را جوهر جسمانی و مابازاء حیثیت قوه را یکی از اعراض آن بحساب آورد. بیان سوم نیز دو مقدمه اساسی دارد یکی آنکه امکان استعدادی از قبیل اعراض خارجی و دارای مفهوم ماهوی است و دیگری آنکه عروض این عرض نیز محتاج به قوه و امکان قبلی است پس برای جلوگیری از تسلسل باید جوهری را اثبات کرد که خودش عین قوه و امکان و استعداد باشد. ولی این بیان نیز تمام نیست زیرا اولاً امکان استعدادی مفهومی است انتزاعی و نمی‌توان برای آن مابازاء عینی اثبات کرد مثلاً معنای اینکه هسته درخت امکان استعدادی برای تبدیل شدن به درخت را دارد این است که اگر آب و حرارت و دیگر شرایط لازم فراهم شود تدریجاً رشد می‌کند و ریشه و شاخ و برگ برمی‌آورد پس آنچه عینیت دارد هسته و آب و حرارت و امثال آنهاست و امر عینی دیگری بنام امکان استعدادی وجود خارجی ندارد و در نتیجه نمی‌توان آن را از قبیل اعراض خارجی دانست. و ثانیاً بفرض اینکه امکان استعدادی کیفیتی عینی باشد می‌توان نخستین امکان استعدادی را معلول جوهر جسمانی شمرد و بدین ترتیب محذور تسلسل را دفع کرد بدون اینکه نیازی به اثبات قوه جوهری هیولای فاقد فعلیت باشد. بر این قول اشکالات دیگری نیز وارد است که برای جلوگیری از اطاله سخن از ذکر آنها خودداری می‌کنیم و تنها این نکته را یادآور می‌شویم که موجودیت همگام با فعلیت داشتن است بلکه در حقیقت عین یکدیگرند و از اینرو اساساً فرض موجودی که فاقد فعلیت باشد فرض صحیحی بنظر نمی‌رسد و فرض اینکه هیولی در سایه صورت فعلیت بیابد با ویژگی ذاتی آن که نداشتن فعلیت و قوه محض بودن است سازگار نیست. ممکن است گفته شود که قوه محض بودن هیولی نظیر امکان ذاتی برای هر ماهیتی است که از آن جدا شدنی نیست و در عین حال در سایه علت و جوب بالغیر می‌یابد. ولی باید توجه داشت که امکان ذاتی برای ماهیت یک صفت عقلی محض است که مابازاء خارجی ندارد چنانکه خود ماهیت امری است اعتباری اما در مورد هیولی فرض این است که جوهری است خارجی که وجود آن قوه محض است و شاید به همین جهت صدرالمتهالین هیولی را امری عقلی و عدمی نامیده است دقت شود

خلاصه

۱- فرق اساسی نظریه ارسطوئیان با دیگران این است که آنان نخستین ماده را جوهری فاقد هر گونه فعلیت می‌شمارند بخلاف دیگران که برای ماده‌المواد هم فعلیت قائل هستند فعلیتی که در جریان تحولات باقی می‌ماند. ۲- با نفی هیولای ارسطوئی صورت جسمیه هم بعنوان نوع خاصی از جوهر نفی می‌شود. ۳- مشهور میان فلاسفه این است که صورتهای نوعیه غیر از نفوس جوهرهای جسمانی هستند که در جوهر دیگری حلول می‌کنند یعنی اجزاء آنها دقیقاً بر یکدیگر منطبق می‌شود ولی شیخ اشراق به پیروی از فلاسفه قدیم آنها را از قبیل اعراض دانسته است. ۴- بنا بر انکار هیولای ارسطوئی اگر صورتهای نوعیه از قبیل اعراض شمرده شوند جوهر جسمانی و مادی منحصر به جسم خواهد بود و اگر صور نوعیه از قبیل جواهر حلول کننده در جسم باشند جوهر جسمانی به دو قسم منقسم می‌شود یکی جوهری که در جوهر دیگری حلول نمی‌کند جسم و دیگری جوهری که دارای محل جوهری است صورت. ۵- نخستین بیان برای اثبات هیولای بدون فعلیت این است که در جریان تحولاتی که برای اجسام پدید می‌آید و طی آنها فعلیت قبلی از بین می‌رود باید جوهر مشترکی بین آنها باشد که خودش فعلیتی نداشته باشد زیرا فرض این است که فعلیت قبلی ناپود شده و اگر چنین جوهری نباشد لازمه اش این است که موجود قبلی بکلی ناپود شده و موجود جدیدی از نیستی محض بوجود آمده باشد که هیچ رابطه حقیقی با موجود قبلی ندارد. ۶- اگر تحول اجسام در حقیقت تحول اعراض آنها باشد یا از قبیل تعلق و قطع تعلق نفس به بدن باشد یا اینکه صورت جدیدی بوجود بیاید یا از بین برود در همه این فرضها جوهر قبلی با فعلیت خودش باقی خواهد بود اما اگر از قبیل تبدیل عنصری به عنصر دیگر باشد جای چنین توهمی هست که فعلیت قبلی زایل شده است ولی در همین مورد هم به عقیده فلاسفه فعلیت جسم باقی است پس نیازی به فرض جوهر بی فعلیت نخواهد بود. ۷- بیان دوم این است که

جسم با فعلیت خودش نمی‌تواند فعلیت جدیدی را بپذیرد زیرا حیثیت فعلیت حیثیت وجدان و دارا بودن است و حیثیت قبول و پذیرفتن حیثیت قوه و فقدان و این دو حیثیت متباین هستند پس باید در ازاء هر یک از آنها جوهر خاصی وجود داشته باشد. ۸- این بیان نیز تمام نیست زیرا حیثیت قوه و قبول و فقدان امری است عقلی نه خارجی و چنین وصف عقلی مستلزم یک امر عینی و خارجی نیست و با تنزل می‌توان حیثیت فعلیت را همان جوهر جسمانی و حیثیت قوه و قبول را یکی از اعراض آن قلمداد کرد. ۹- بیان سوم این است که هر فعلیت جدیدی مسبوق به امکان استعدادی است که نوعی از انواع مقوله کیف بشمار می‌رود و فعلیت یافتن همین عرض هم نیاز به قوه و امکان قبلی دارد پس برای جلوگیری از تسلسل باید جوهری را اثبات کرد که حیثیت ذاتی آن قوه و استعداد باشد. ۱۰- جواب این است که امکان استعدادی مفهومی است انتزاعی نه عرض خارجی و بفرض اینکه امری عینی می‌بود می‌توانستیم آن را معلول جوهر جسمانی بحساب آوریم به گونه‌ای که پیدایش آن نیازمند به عرض عینی دیگری بنام امکان استعدادی سابق بر آن نباشد. ۱۱- اساساً فرض موجود بی‌فعلیت همانند فرض موجود بی‌وجود فرض معقولی بنظر نمی‌رسد و اگر کسی بگوید که هیولی در سایه صورت حقیقه دارای فعلیت می‌شود و بطور کلی فاقد فعلیت نخواهد بود و به دیگر سخن صورت را واسطه در ثبوت حساب کند نه واسطه در عروض حیثیت ذاتی هیولی قوه محض بودن را ندیده گرفته است. ۱۲- اگر قوه بودن برای هیولی نظیر امکان برای ماهیت انگاشته شود که هیچگاه از آن جدا نمی‌شود و در عین حال در سایه علت متصف به وجوب بالغیر می‌گردد لازمه‌اش این است که هیولی امری اعتباری و بقول صدرالمتالهین امری عدمی باشد نه موجود حقیقی عینی

پی‌نوشت

۱- ر. ک: اسفار ج ۵ ص ۱۴۶ و مبدء و معاد ص ۲۶۵. ۲- ر. ک: معتبر ابو البرکات ج ۳ ص ۲۰۰. ۳- ر. ک: مطارحات ص ۲۸۴ و حکمه الاشراف ص ۴۰۸. ۴- ر. ک: درس پنجاه و یکم. ۵- ر. ک: درس پنجاه و دوم.

درس چهل و هفتم

اعراض

شامل: نظریات فلاسفه درباره اعراض کمیت مقولات نسبی

نظریات فلاسفه درباره اعراض

چنانکه قبلاً اشاره شد مشهور بین فلاسفه این است که جوهر جنس عالی و مقوله خاصی است که دارای انواع مختلفی می‌باشد اما عرض مقوله خاصی نیست بلکه مفهوم عامی است که از نه مقوله انتزاع می‌شود و حمل آن بر هر یک از آنها حمل عرضی است نه ذاتی. در برابر این قول می‌توان به سه قول دیگر اشاره کرد یکی قول میرداماد که عرض را مانند جوهر مقوله و جنس عالی می‌داند و آنچه را دیگران مقولات عرضی می‌نامند وی آنها را انواع عرض می‌شمارد قول دیگر این است که مقولات عبارتند از جوهر کمیت کیفیت نسبت اما سایر مقولات عرضی بحسب این قول انواعی از نسبت بشمار می‌روند و بالاخره قول شیخ اشراق (۱) این است که مقولات عبارتند از چهار مقوله نامبرده بعلاوه حرکت. اما بنظر می‌رسد که اولاً جوهر و عرض هر دو از قبیل مقولات ثانیه فلسفی هستند و نباید هیچکدام از آنها را جنس عالی و مقوله ماهوی بحساب آورد و ثانیاً همانگونه که صدرالمتالهین تصریح فرموده حرکت از مفاهیم وجودی است و نه خودش مقوله است و نه مندرج در هیچ مقوله ماهوی می‌باشد و ثالثاً بسیاری از آنچه بنام عرض خارجی و بعنوان مقوله یا نوعی از آن شمرده شده و از جمله همه مقولات نسبی هفتگانه از مفاهیم انتزاعی است و

هیچکدام از آنها از اعراض خارجی نیست تا مقوله ماهوی مستقل یا نوعی از مقولات بشمار آید. روشن است که بیان همه اقوال و نقد و بررسی آنها نیاز به بحثهای مفصلی دارد که چندان فایده‌ای بر آنها مترتب نمی‌شود از اینرو به بحث کوتاهی در این زمینه بسنده می‌کنیم

کمیت

مقوله کمیت به این صورت تعریف شده عرضی است که ذاتا قابل انقسام می‌باشد و قید ذاتا به این منظور آورده شده که تعریف شامل انقسام سایر مقولات نشود زیرا انقسام آنها بتبع انقسام کمیت حاصل می‌شود. کمیت بطور کلی به دو نوع متصل مقدار هندسی و منفصل عدد تقسیم می‌شود که هر کدام از آنها دارای انواع مختلفی است که در دو علم هندسه و حساب مورد بحث قرار می‌گیرند. لازم به تذکر است که فلاسفه نخستین عدد را دو می‌دانند که قابل انقسام به دو واحد است و یک را مبدا عدد می‌نامند ولی نوعی از اعداد بشمار نمی‌آورند. بنظر می‌رسد که به آسانی می‌توان پذیرفت که عدد مفهومی ماهوی نیست و در خارج غیر از اشیائی که متصف به وحدت و کثرت می‌شوند معدودات چیزی بنام عدد تحقق نمی‌یابد مثلا هنگامی که یک فرد انسان در جایی قرار دارد غیر از وجود خودش چیزی بنام وحدت در او بوجود نمی‌آید اما با توجه به اینکه انسان دیگری در کنار او نیست مفهوم واحد از او انتزاع می‌شود همچنین هنگامی که فرد دیگری در کنار وی قرار می‌گیرد فرد دوم هم یک واحد است ولی ما ایشان را با هم در نظر می‌گیریم و مفهوم دو را به آنان نسبت می‌دهیم و گرنه میان آنها عرضی خارجی بنام عدد دو تحقق نمی‌یابد و راستی چگونه می‌توان عرض واحدی عدد دو قائم به دو موضوع باشد دقت شود و باز هنگامی که فرد سومی در کنار آن دو نفر می‌نشیند از مجموع آنان عدد سه را انتزاع می‌کنیم اما چنان نیست که یک عرض عینی بنام دو نابود شده و عرض دیگری بنام سه بوجود آمده باشد و در همین حال می‌توانیم همان دو نفر سابق را در نظر بگیریم و عدد دو را به ایشان نسبت دهیم چنانکه می‌توانیم یکی از آنان را با فرد جدید الورد با هم در نظر بگیریم و آنها را دو نفر بنامیم. و از جمله شواهد بر اعتباری بودن مفهوم عدد این است که عارض خود اعداد و کسرهای آنها و مجموعه‌هایی از آنها می‌گردد و اگر عدد امری عینی می‌بود می‌بایست در موضوعات محدودی بی‌نهایت عدد تحقق داشته باشد همچنین عدد به مجردات و مادیات و امور حقیقی و اعتباری بطور یکسان نسبت داده می‌شود آیا می‌توان هنگامی که عدد را به مجردات نسبت می‌دهیم آن را عرضی مجرد بدانیم و هنگامی که آن را به مادیات نسبت می‌دهیم آن را عرضی مادی تلقی کنیم و آیا می‌توانیم هنگامی که عددی را به امور حقیقی نسبت می‌دهیم آن را امری حقیقی بدانیم اما هنگامی که همان عدد را بر امور اعتباری حمل می‌کنیم امری اعتباری بشماریم یا اینکه برای امور اعتباری صفت و عرضی حقیقی و عینی اثبات کنیم. اما کمیت‌های متصل در ضمن بحث از مکان و زمان روشن شد که آنها از چهره‌های وجود اجسام هستند و وجودی جداگانه از وجود جسم ندارند و به اصطلاح جعل تالیفی و ایجاد مستقلی به آنها تعلق نمی‌گیرد هر چند ذهن می‌تواند آنها را بعنوان ماهیات مستقلی در نظر بگیرد با در نظر گرفتن این نکته می‌توان آنها را به یک معنی از اعراض اجسام بحساب آورد اما اعراضی که وجود آنها عین وجود جسم است و همه ماهیات آنها با یک وجود موجود می‌شوند و به دیگر سخن وجود اینگونه اعراض از شؤن وجود جوهر می‌باشد

مقولات نسبی

در میان مقولات دهگانه هفت مقوله عرضی هست که در هر کدام از آنها نوعی نسبت لحاظ شده و به همین جهت آنها را مقولات نسبی می‌نامند و درست به همین جهت است که بعضی از فلاسفه آنها را انواعی از مقوله نسبت یا اضافه دانسته‌اند مقولات نسبی عبارتند از: ۱- مقوله اضافه که از نسبت متکرر بین دو موجود حاصل می‌شود و به دو قسم متشابهه الاطراف و متخالفه الاطراف

منقسم می‌گردد قسم اول مانند اضافه برادری میان دو برادر یا اضافه همزمانی میان دو شیئی که در یک زمان وجود دارند و قسم دوم مانند اضافه پدرفرزندی میان پدر و فرزند یا اضافه تقدم و تاخر بین دو جزء زمان یا دو پدیده‌ای که در دو زمان بوجود می‌آیند . ۲- مقوله این کجایی که از نسبت بین شیء مادی و مکان آن حاصل می‌شود . ۳- مقوله متی چه وقتی که از نسبت بین موجود مادی و زمان آن بدست می‌آید . ۴- مقوله وضع که از نسبت بین اجزاء شیء با یکدیگر با در نظر گرفتن جهت آنها حاصل می‌شود مانند حالت ایستادن که از قرار گرفتن اجزاء بدن بر روی یکدیگر به طوری که سر در جهت بالا باشد حاصل می‌شود یا حالت دراز کشیدن که از قرار گرفتن اجزاء بدن در کنار یکدیگر بصورت افقی انتزاع می‌گردد . ۵- مقوله جده یا ملک که از نسبت شیء به چیزی که کمابیش بر آن احاطه دارد بدست می‌آید مانند حالت پوشیدگی بدن بوسیله لباس یا پوشیدگی سر بوسیله کلاه . ۶- مقوله ان یفعل که حکایت از تاثیر تدریجی فاعل مادی در ماده منفعل دارد مانند اینکه آفتاب تدریجا آب را گرم می‌کند . ۷- مقوله ان ینفعل که حکایت از تاثیر تدریجی ماده منفعل از فاعل مادی دارد مانند اینکه آب تدریجا بوسیله آفتاب گرم می‌شود . لازم به تذکر است که همه این مقولات بجز مقوله اضافه مختص به مادیات هستند زیرا زمانداری و مکانداری مخصوص مادیات است و نسبت بین اجزاء و لحاظ جهت میان آنها نیز تنها در اجسام تصور می‌شود همچنین احاطه لباس و مانند آن ویژه موجودات مادی است نیز تاثیر و تاثیر تدریجی فقط در میان اشیاء مادی تحقق می‌یابد اما مقوله اضافه مشترک بین مادیات و مجردات است و می‌توان مصادیقی از آن را در میان مادیات یافت مانند اضافه بالا پایین بین دو طبقه ساختمان و می‌توان اضافاتی را در میان مجردات در نظر گرفت مانند تقدم سرمدی الهی بر سایر مجردات و معیت دهری در میان عقول چنانکه می‌توان یک طرف اضافه را موجود مجرد و طرف دیگر را موجود مادی قرار داد مانند تقدم وجودی علت مجرد بر معلول مادی . اما بنظر می‌رسد که هیچکدام از آنها از مفاهیم ماهوی معقولات اولی نیستند و بهترین دلیل آن این است که نسبت دادن موجودی به موجود دیگر بستگی به شخص نسبت دهنده دارد که آنها را با یکدیگر مقایسه می‌کند و مفهومی که در گروه مقایسه و نسبت‌سنجی باشد نمی‌تواند از یک امر عینی و مستقل از اعتبار و لحاظ ذهنی حکایت کند . مثلا نسبت برادری بین دو برادر یا نسبت پدرفرزندی میان پدر و فرزند یک امر عینی نیست که میان آنها بوجود بیاید بلکه ذهن با در نظر گرفتن این که دو نفر از یک پدر و مادر بوجود آمده‌اند و در این جهت شریک هستند اضافه متشابهه الاطرافی بنام برادری را انتزاع می‌کند و با در نظر گرفتن اینکه پدر علت اعدادی برای پیدایش فرزند است نه بالعکس اضافه متخالفه الاطرافی بنام پدرفرزندی را انتزاع می‌کند و چنان نیست که با تولد فرزند امر عینی دیگری بنام اضافه پدرفرزندی میان آنها تحقق یابد یا پس از تولد فرزند دوم امر خارجی دیگری بنام اضافه اخوت میان دو فرزند پدید آید . همچنین مفاهیم بزرگی و کوچکی بزرگتری و کوچکتری دوری و نزدیکی دورتری و نزدیکتری تساوی همزمانی و . . . همه از مفاهیمی است که با نسبت‌سنجی بدست می‌آیند و هیچکدام از آنها مابازاء عینی ندارد هر چند هر یک از آنها منشا انتزاع خاصی دارد و نمی‌توان به دلخواه هر مفهوم اضافی و نسبی را به هر چیزی نسبت داد . از جمله شواهد اعتباری بودن اضافه این است که از یک سوی در رابطه خدای متعال با انواع مخلوقاتش صدق می‌کند و از سوی دیگر بین دو امر اعتباری و بین یک موجود و یک معدوم و حتی میان دو امر ممتنع الوجود نیز برقرار می‌شود و روشن است که خدای متعال معروض هیچ عرضی واقع نمی‌شود و همچنین امور اعتباری و معدومات نمی‌توانند متصف به صفات عینی و خارجی شوند . با دقت در سایر مقولات نسبی نیز روشن می‌شود که غیر از طرفین نسبت که منشا انتزاع این مفاهیم هستند امر عینی دیگری بنام نسبت خارجی وجود ندارد چه رسد به اینکه در اثر نسبت هیئت خاصی هم برای موضوع پدید آید و اتصاف اشیاء خارجی به اینگونه مفاهیم دلیل وجود مابازاء عینی برای آنها نیست چنانکه امر در همه معقولات ثانیه فلسفی به همین منوال است

۱- درباره اعراض چهار قول وجود دارد: الف- قول میرداماد که عرض مانند جوهر جنس عالی است و دارای نه نوع کلی می‌باشد. ب- قول مشهور که هر یک از نه مقوله عرضی جنس عالی است و حمل عرض بر آنها حمل ذاتی نیست. ج- قول صاحب بصائر عمر بن سهلان ساوجی که مقولات عرضی عبارتند از کمیت کیفیت نسبت و مقولات نسبی انواعی از نسبت بشمار می‌روند. د- قول شیخ اشراق که مقولات عرضی عبارتند از سه مقوله نامبرده بعلاوه حرکت. ۲- مفهوم جوهر و عرض از قبیل مقولات ثانیه فلسفی است و جنس برای هیچ ماهیتی نیست. ۳- مفهوم حرکت مفهومی است که از وجود سیال انتزاع می‌شود و از قبیل مفاهیم ماهوی نیست. ۴- کمیت عرضی است که ذاتا قابل قسمت می‌باشد. ۵- کمیت به دو قسم کلی منقسم می‌شود متصل مقدار هندسی و منفصل عدد. ۶- از نظر فلاسفه واحد مبدا عدد است نه نوعی از اعداد. ۷- عدد را نمی‌توان عرض خارجی و دارای مابازاء عینی دانست زیرا با افزودن واحدی بر واحد دیگر هیچ امر عینی دیگری در آنها تحقق نمی‌یابد نیز عدد اشیاء با اختلاف لحاظها و اعتبارات تغییر می‌کند. ۸- شاهد دیگر بر اعتباری بودن عدد نسبت دادن آن به مجردات و مادیات و به امور خارجی و ذهنی و اعتباری بطور یکسان است. ۹- کمیت متصل در واقع چهره‌ای از وجود جوهر مادی و شانی از شؤون آن است. ۱۰- مقولات نسبی عبارتند از اضافه این متی وضع جده ان یفعل ان ینفعل. ۱۱- مقوله اضافه مشترک بین مجردات و مادیات است ولی سایر مقولات نسبی مخصوص مادیات می‌باشند. ۱۲- اضافه به دو قسم کلی تقسیم می‌شود اضافه متشابهه الاطراف مانند اخوت و اضافه متخالفه الاطراف مانند ابوت و بنوت. ۱۳- هیچیک از مفاهیمی که بنام مقولات نسبی نامیده می‌شوند از مفاهیم ماهوی و مقولات اولی نیستند زیرا همگی مشتمل بر مفهوم نسبت هستند و نسبت مابازاء عینی ندارد. ۱۴- از جمله شواهد بر اعتباری بودن اضافه این است که از یک سوی در مورد خدای متعال و از سوی دیگر در مورد اعتباریات و حتی معدومات و ممتنعات نیز صدق می‌کند. ۱۵- اعتباری بودن این مفاهیم بدان معنی نیست که بطور گزاف و به دلخواه می‌توان به اشیاء مختلف نسبت داد بلکه بدین معنی است که دارای منشا انتزاع هستند ولی خودشان مابازاء عینی ندارند. ۱۶- اتصاف اشیاء خارجی به اینگونه مفاهیم دلیل ماهیت بودن آنها نیست چنان که اتصاف به سایر مقولات ثانیه فلسفی هم دلیل وجود مابازاء عینی برای آنها نیست

پی‌نوشت

۱- ر. ک: تلویحات ص ۱۱.

درس چهل و هشتم

کیفیت

شامل: مقوله کیف کیف نفسانی کیف محسوس کیف مخصوص به کمیات کیف استعدادی نتیجه گیری

مقوله کیف

هر انسانی یک سلسله از حالات مختلف روانی را در درون خویش با علم حضوری می‌یابد مانند حالات شادی و اندوه ترس و امید لذت و درد شوق و نفرت محبت و عداوت و همچنین با حواس ظاهری خودش صفاتی را از اجسام درک می‌کند که غالباً تغییر پذیرند مانند رنگها مزه‌ها بویها صداها و فلاسفه همه این حالات و صفات روانی و جسمانی را در یک مفهوم کلی مندرج ساخته آن را کیفیت و چگونگی نامیده‌اند و آن را جنسی برای همه آنها انگاشته به این صورت تعریف کرده‌اند کیفیت عرضی است که ذاتا قابل قسمت نیست و مشتمل بر معنای نسبت نیز نمی‌باشد و در واقع آن را با سلب ویژگیهای کمیت و مقولات

نسبی معرفی کرده‌اند. ولی به نظر می‌رسد که صرفنظر از مناقشه‌ای که بطور کلی در دستگاه جنس و فصل ارسطویی وجود دارد کیفیت را نباید جزء ماهیت این اعراض مختلف مادی و مجرد بحساب آورد بلکه بایستی آن را مانند مفهوم حالت و هیئت و عرض از مفاهیم عام انتزاعی دانست که بصورت حمل عرضی بر تعدادی از امور مختلف الحقیقه اطلاق می‌شود. به هر حال در میان مقولات عرضی آنچه را می‌توان بطور قطع و یقین عرض خارجی و دارای مابازاء عینی دانست مقوله کیف است که بعضی از مصادیق آن با علم حضوری خطا ناپذیر درک می‌شود. فلاسفه بر اساس استقراء مقوله کیف را به چهار نوع کلی تقسیم کرده‌اند کیف نفسانی کیف محسوس کیف مخصوص به کمیات کیف استعدادی

کیف نفسانی

کیف نفسانی عرضی است مجرد که تنها عارض جواهر نفسانی می‌شود و تاکنون جدول دقیق و کاملی از انواع آن بدست نیامده است فلاسفه علم قدرت اراده و کراهت لذت و الم حالات انفعالی و عادات و ملکات نفسانی را از جمله کیفیات نفسانی بشمار آورده‌اند و بحثهایی پیرامون آنها انجام داده‌اند که بیشتر مربوط به علم النفس می‌باشد. همچنانکه اشاره شد یقینی‌ترین انواع کیف کیفیات نفسانی است که با علم حضوری و تجربه درونی شناخته می‌شوند و حتی امثال هیوم که بسیاری از مسلمات را مورد تشکیک قرار داده‌اند وجود این دسته از کیفیات را یقینی و غیر قابل انکار دانسته‌اند. در میان اقسام کیف نفسانی آنچه ارتباط بیشتری با مباحث فلسفی دارد علم است و از اینرو بحث مستقلی درباره آن خواهیم داشت و در درجه دوم اراده و قدرت و اختیار قرار دارد که در درس سی و هشتم بحثهایی پیرامون آنها انجام گرفت و توضیحات بیشتری در مبحث صفات خدای متعال درباره آنها خواهد آمد

کیف محسوس

منظور از کیف محسوس آن دسته از کیفیات مادی است که بوسیله حواس ظاهری و اندامهای حسی درک می‌شوند. فلاسفه بر اساس نظریه‌ای که در علوم طبیعی قدیم مورد قبول بوده و حواس ظاهری را پنج نوع می‌دانسته‌اند کیف محسوس را به پنج دسته تقسیم می‌کرده‌اند و رنگ و نور را از کیفیات دیدنی و صداها را کیفیات شنیدنی و مزه‌ها را کیفیات چشیدنی و بویها را کیفیت بوییدنی و سردی و گرمی و زبری و نرمی را از کیفیات لمس کردنی می‌شمرده‌اند اما در روانشناسی جدید حواس دیگری غیر از حواس پنجگانه معروف اثبات شده که باید در دسته‌بندی کیفیات محسوس مورد توجه قرار گیرد. اثبات وجود کیفیات محسوس در خارج از ظرف ادراک به آسانی کیف نفسانی نیست زیرا علم حضوری به آنها تعلق نمی‌گیرد و برای پاسخ به این سؤال که آیا آنچه را ما بعنوان حالاتی از اشیاء مادی درک می‌کنیم در متن خارج هم به همین صورت وجود دارد یا نفس ما در اثر یک سلسله از فعل و انفعالات فیزیکوشیمیایی و فیزیولوژیکی که در بدن انجام می‌گیرد مستعد درک این امور در درون خویش می‌شود و نمی‌توان عین آنها را در جهان ماده اثبات کرد برای پاسخ صحیح به این سؤال باید از براهینی استفاده کرد که بعضی از مقدمات آنها از علوم تجربی گرفته می‌شود و اثبات قطعی اینگونه مقدمات در گرو پیشرفت علوم مربوطه می‌باشد بعنوان مثال هنوز ماهیت انرژیها و رابطه ماده و انرژی بصورت یقینی شناخته نشده و از اینرو نمی‌توان تحلیل فلسفی یقینی درباره آنها ارائه داد. فلاسفه پیشین برای نور و حرارت واقعیتی جز همان حالت و عرضی که بوسیله اندامهای حسی درک می‌شود قائل نبودند و از این جهت آنها را ذاتا بسیط و تجزیه ناپذیر می‌انگاشتند ولی بر اساس بعضی از نظریات فیزیک جدید باید آنها را از قبیل جواهر مادی بحساب آورد و هر چند در اصطلاح فیزیک آنها را انرژی می‌نامند و در مقابل ماده قرار می‌دهند اما چون معتقدند که ماده از تراکم انرژی بوجود می‌آید و در اثر تجزیه و تشعشع تبدیل به انرژی می‌شود باید انرژی را هم از نظر فلسفی جزء اجسام بحساب آورد زیرا محال

است که جسم از غیر جسم ترکیب شود یا در اثر تجزیه تبدیل به چیزی شود که جوهر دارای امتداد جسم نباشد. اما مطلب در اینجا خاتمه نمی‌یابد و با دقت بیشتر روشن می‌شود که آنچه مورد درک مستقیم قرار می‌گیرد جوهر نور و حرارت نیست بلکه صفت روشن بودن و گرم بودن آنهاست و در اینجا سؤال سابق تکرار می‌شود که آیا این کیفیات محسوس به همانگونه که در ظرف ادراک منعکس می‌شوند در خارج هم به همین صورت وجود دارند یا نه

کیف مخصوص به کمیت

فلاسفه یک دسته دیگر از کیفیات را بنام کیفیت مخصوص به کمیات نامیده‌اند که بخشی از آنها مانند فردیت و زوجیت از اوصاف عدد و بخشی دیگر مانند مستقیم بودن و منحنی بودن از اوصاف موضوعات هندسی بشمار می‌روند. ظاهراً نکته‌ای که این دسته از کیفیات را دسته مستقلی بحساب آورده‌اند و آنها را در عداد کیفیات محسوسه نشمرده‌اند این است که مستقیماً مورد ادراک حسی قرار نمی‌گیرند. اما اوصاف اعداد را با توجه به اینکه خود عدد امری اعتباری و فاقد مابازاء خارجی است نمی‌توان اموری حقیقی و اعراضی خارجی دانست و اما اوصاف موضوعات هندسی مانند مستقیم بودن و منحنی بودن خط و مستوی یا مقعر یا محدب بودن سطح مفاهیمی است انتزاعی که با چند واسطه از نحوه وجود اجسام انتزاع می‌شود مخصوصاً با توجه به اینکه خود خط و سطح در واقع حدود عدمی اجسام هستند که ذهن انسان با مسامحه آنها را ماهیاتی موجود در خارج تلقی می‌کند. بنابر این بسختی می‌توان این دسته از کیفیات را بعنوان اعراض خارجی و دارای مابازاء عینی قلمداد کرد و حد اکثر باید آنها را از اعراض تحلیلی بحساب آورد

کیف استعدادی

چهارمین قسمی که فلاسفه برای مقوله کیف قائل شده‌اند کیفیت استعدادی است که آن را به این صورت تعریف کرده‌اند کیفیتی است که بواسطه آن پیدایش پدیده خاصی در موضوع آن رجحان می‌یابد و گاهی آن را امکان استعدادی می‌نامند در مقابل سایر اقسام امکان مانند امکان ذاتی و امکان وقوعی (۱). زیرا سایر معانی امکان از معقولات ثانیه فلسفی و مفاهیم غیر ماهوی است بخلاف امکان استعدادی که آن را ماهیتی از مقوله کیف می‌شمارند. دلیلی که برای عینی بودن کیفیت استعدادی آورده‌اند این است که متصف به صفات وجودی مانند قرب و بعد و شدت و ضعف می‌شود مثلاً- استعداد نطفه برای دارا شدن روح دورتر و ضعیفتر از استعداد جنین کامل است و استعداد هسته درخت برای تبدیل شدن به درخت نزدیکتر و قویتر از استعداد خاک است و اگر امکان استعدادی هم مفهومی عقلی می‌بود مانند سایر اصطلاحات امکان قابل اتصاف به اینگونه صفات نمی‌بود. برای ارزشیابی این دلیل لازم است به کیفیت آشنایی ذهن با مفهوم استعداد و نسبت دادن آن به بعضی از موجودات خارجی بعنوان وصف ویژه‌ای برای آنها اشاره کنیم. انسان با تجاربی که در مورد تحولات اشیاء خارجی دارد بخوبی درمی‌یابد که پیدایش هر پدیده عینی در گرو تحقق شرایط ویژه و زایل شدن موانع خاصی است که معمولاً بطور تدریجی حاصل می‌شود مثلاً تبدیل شدن آب به بخار مشروط به درجه حرارت معینی است که تدریجاً در آب پدید می‌آید و روئیدن گیاه در زمین شوره‌زار مشروط به برطرف شدن مواد زیانبار و فراهم شدن مواد سودمند و رطوبت و حرارت لازم است که همگی آنها یکباره تحقق نمی‌پذیرد. با توجه به این روابط علت و معلولی و لزوم تحقق شرایط وجودی و عدمی هنگامی که ماده علت مادی پدیده را نسبت به فعلیت مورد نظر می‌سنجیم اگر همه شرایط لازم فراهم و همه موانع مرتفع باشد آن را کاملاً مستعد و آماده برای دریافت فعلیت جدید می‌نامیم و اگر بعضی از شرایط وجودی حاصل نباشد یا بعضی از موانع برطرف نشده باشد استعداد آن را دور و ضعیف می‌شماریم و اگر تنها بعضی از شرایط یا اکثر موانع موجود باشد استعداد آن را بسیار دور و ضعیف می‌خوانیم. حاصل آنکه در ماده‌ای که استعداد

پذیرش فعلیت جدید را دارد بجز تحقق شرایط و برطرف شدن موانع امر عینی دیگری بنام استعداد حاصل نمی‌شود بلکه استعداد مفهومی است عقلی که از تحقق شرایط و ارتفاع موانع انتزاع می‌شود و شاهدش این است که تا مقایسه‌ای بین دو موقعیت سابق و لاحق انجام نگیرد این مفهوم انتزاع نمی‌شود و کار بردن تعبیراتی مانند نزدیک و دور شدید و ضعیف کامل و ناقص و مانند آنها در مورد استعداد از روی استعاره و نشانه‌ای از کثرت و قلت شرایط و موانع است. جالب این است که صدرالمتالهین علی رغم اینکه در باب جواهر و اعراض و پاره‌ای از موارد دیگر از سایر فلاسفه پیروی کرده و امکان استعدادی را نوعی از مقوله کیف بشمار آورده در بعضی از موارد به این حقیقت اعتراف کرده است که مفهوم استعداد از برطرف شدن موانع و اضرار انتزاع می‌شود از جمله در اسفار می‌فرماید بازگشت امکان استعدادی به زوال مانع و ضد است که اگر بطور کلی زایل شود قوه قریب و اگر بطور ناقص برطرف گردد قوه بعید نامیده می‌شود (۲). وی همچنین در کتاب مبدا و معاد (۳) عبارتی دارد که تقریباً صریح در این است که استعداد مفهومی انتزاعی و از معقولات ثانیه می‌باشد و منظور از وجود آن در خارج همین است که اشیاء خارجی متصف به آن می‌شوند

نتیجه‌گیری

با بحثهایی که درباره جواهر و اعراض انجام گرفت این نتایج بدست آمد: ۱- مفهوم جوهر و عرض از معقولات ثانیه فلسفی است نه از قبیل معقولات اولی و مفاهیم ماهوی بنابر این نباید آنها را جنس و از ذاتیات ماهیات بشمار آورد. ۲- جواهر مجرد عبارتند از مجردات تام عقول طولیه و عرضیه جوهر نفسانی جوهر مثالی و اما جوهر مادی همان جوهر جسمانی است و بنابر اینکه صور نوعیه از قبیل جواهر باشند به دو قسم فرعی جسم صورت نوعیه منقسم می‌شود. ۳- در میان مفاهیمی که بنام مقولات عرضیه نامیده شده‌اند کیف نفسانی و کیف محسوس را می‌توان از قبیل مفاهیم ماهوی و دارای مابازاء عینی دانست و کمیت متصل را که شامل مقادیر هندسی و زمان می‌شود باید از اعراض تحلیلیه و حاکی از ابعاد وجود اجسام بشمار آورد نیز کیفیات مخصوص به کمیات را می‌توان از اعراض تحلیلیه محسوب داشت اما سایر اقسام عرض از قبیل مفاهیم عقلی و انتزاعی هستند که تنها منشا انتزاع آنها وجود خارجی دارد نه خود آنها بعنوان اقسام مستقلی از عرض. ۴- شش مقوله از مقولات نه‌گانه عرضیه این متی وضع جده ان یفعل ان ینفعل و همچنین کمیت متصل و کیف مخصوص به آن و کیفیات محسوسه مختص به مادیات هستند و کمیت منفصل عدد و اضافه مشترک بین مادیات و مجردات می‌باشند و کیف نفسانی ویژه جوهر نفسانی مجرد است. اما مفاهیم مشترک بین مادیات و مجردات کم منفصل و اضافه اموری اعتباری و انتزاعی هستند و همین اشتراکشان بین مادیات و مجردات یکی از نشانه‌های عینی بودن آنهاست زیرا ماهیت واحد نمی‌تواند گاهی مادی و گاهی مجرد باشد و اما کیف ماهیت واحدی نیست بلکه مفهوم عامی است که بر چند ماهیت مختلفه الحقیقه اطلاق می‌شود و بعضی از آنها مخصوص مادیات و بعضی دیگر مخصوص مجردات می‌باشد. ۵- اعراض تحلیلی مانند کمیات متصل و کیفیات آنها وجودی منحا از وجود موضوعاتشان ندارند و تنها اینگونه اعراض را باید از شئون وجود جوهر بحساب آورد که با موضوع خودشان متعلق یک جعل بسیط هستند اما اعراض خارجی مانند کیفیات نفسانی وجود عرضیه ویژه‌ای دارند و جعل آنها تالیفی است و اما اعداد و مقولات نسبی و کیف استعدادی از مفاهیم عقلی هستند و جعل حقیقی به آنها تعلق نمی‌گیرد. ۶- ضمناً دانسته شد که اگر مفهومی یکی از این نشانه‌ها را داشته باشد ماهوی نخواهد بود: الف- بر مجرد و مادی بطور یکسان حمل شود مانند عدد. ب- عین همان مفهوم بر خودش حمل شود چنانکه عدد دو بار دیگر بر دو عدد دو حمل می‌شود. ج- مشترک بین واجب الوجود و ممکنات باشد مانند اضافات. د- مشتمل بر معنای نسبت باشد مانند همه مقولات نسبی. ه- با اختلاف لحاظ و بدون تغییری در خارج تغییر یابد مانند بالا و پایین

۱- کیفیت به این صورت تعریف شده است عرضی است که ذاتا قابل قسمت و نسبت نیست . ۲- کیفیت به چهار قسم تقسیم شده است کیفیت نفسانی کیفیت محسوس کیفیت مخصوص بکمیات کیف استعدادی . ۳- کیف نفسانی کیفیتی است مجرد که تنها عارض جوهر نفسانی می‌شود و وجود آن از یقینی‌ترین موجودات می‌باشد زیرا با علم حضوری درک می‌گردد . ۴- کیف محسوس کیفیتی است مادی که با حواس ظاهری درک می‌شود و اثبات وجود آن بصورتی که در ظرف ادراک منعکس می‌گردد نیازمند به براهین تجربی است . ۵- کیف مخصوص به کمیات عبارت است از صفاتی که به اعداد و مقادیر هندسی نسبت داده می‌شود اما صفات اعداد به تبعیت از خود آنها اموری اعتباری هستند و اما صفات کمیات متصل و اشکال هندسی را می‌توان از عوارض تحلیلیه بشمار آورد . ۶- کیف استعدادی کیفیتی است که بواسطه آن پیدایش پدیده خاصی رجحان می‌یابد . ۷- دلیل عینی بودن آن را اتصاف به قرب و بعد دانسته‌اند چنانکه استعداد نطفه برای دارا شدن روح بعید و استعداد جنین کامل قریب است . ۸- مفهوم استعداد از مقایسه ماده با فعلیتی که در آن تحقق می‌یابد بدست می‌آید و در خارج جز فراهم شدن شرایط وجودی و عدمی امر عینی دیگری بنام استعداد وجود ندارد . ۹- اتصاف استعداد به قرب و بعد از روی تشبیه و استعاره است و دلیل وجود عینی برای آن نمی‌شود . ۱۰- صدرالمتالهین در پاره‌ای از موارد تصریح کرده است به اینکه بازگشت استعداد به زوال مانع و ضد است و اگر موانع پیدایش پدیده‌ای بطور کلی زایل شد استعداد ماده برای پدیده مزبور قریب خواهد بود و اگر بعضی از موانع باقی باشد استعداد آن بعید شمرده می‌شود و معنای وجود خارجی استعداد اتصاف شیء خارجی به آن می‌باشد . ۱۱- مفهوم جوهر و مفهوم عرض از مفاهیم ماهوی نیستند و نمی‌توان آنها را جنس عالی و از ذاتیات ماهیات بشمار آورد . ۱۲- جواهر مجرد عبارتند از عقول نفوس جواهر مثالی و اما جوهر مادی همان جوهر جسمانی است که می‌توان آن را به دو قسم جسم و صورت نوعیه تقسیم کرد . ۱۳- کیف نفسانی و کیف محسوس از اعراض خارجی و کمیت متصل و کیفیت مخصوص به آن از عوارض تحلیلی و سایر اقسام مقولات عرضی از مفاهیم اعتباری و انتزاعی هستند . ۱۴- شش قسم از مقولات نسبی این متی جده وضع ان یفعل ان یفعل و کمیت متصل و کیف محسوس و کیف مخصوص به کمیات متصل از اوصاف مادیات هستند و کیف نفسانی ویژه جوهر نفسانی مجرد می‌باشد و عدد و اضافه مشترک بین مادیات و مجردات بشمار می‌روند . ۱۵- اعراض تحلیلی از شئون وجود جوهرند که یک جعل بسیط به آنها و موضوعاتشان تعلق می‌گیرد و اعراض خارجی وجود عرضی ویژه‌ای دارند که متعلق جعل تالیفی می‌باشد و اما به عدد و مقولات نسبی جعل حقیقی تعلق نمی‌گیرد خواه بسیط فرض شود و خواه تالیفی . ۱۶- از جمله نشانه‌های مفاهیم غیر ماهوی حمل آنها بر خدای متعال و بر مجردات و مادیات بطور یکسان و بر خودشان و تغییر یافتن آنها به صرف لحاظ و اعتبار و اشتغال آنها بر مفهوم نسبت است

پی‌نوشت

۱- امکان ذاتی وصفی است عقلی برای ماهیت از این نظر که ذاتا اقتضائی نسبت به وجود و عدم ندارد و هیچکدام از آنها برای آن ضرورتی ندارد و امکان وقوعی وصف عقلی دیگری است برای ماهیت از این نظر که علاوه بر اینکه وجود آن ذاتا محال نیست مستلزم امر محال دیگری هم نمی‌باشد . ۲- ر . ک : اسفار ج ۲ ص ۳۷۶ . ۳- ر . ک : مبدء و معاد ملا صدرا ص ۳۱۸ - ۳۱۹ .

درس چهل و نهم

حقیقت علم

شامل : مقدمه اشاره‌ای به اقسام علم حقیقت علم حضوری ماهیت علم حصولی مجرد ادراک

مقدمه

درباره علم مباحث مختلفی قابل طرح است که اکثر آنها مربوط به شناخت‌شناسی است و در این کتاب نیز در بخش شناخت‌شناسی به اهم آنها اشاره شد اما بحثهای دیگری از نقطه نظر هستی‌شناسی طرح می‌شود و فلاسفه به مناسبت‌هایی آنها را در ابواب مختلف فلسفه ذکر کرده‌اند و صدر المتألهین مبحث مستقلاً را به بحث در پیرامون مسائل علم اختصاص داده است از جمله آنها بحث درباره مجرد علم و عالم است که با مبحث مجرد و مادی مناسبت بیشتری دارد و به همین جهت ما آن را در این بخش ذکر می‌کنیم و به دنبال آن مسئله اتحاد عالم و معلوم را می‌آوریم. درباره هستی‌شناسی علم سؤال‌هایی طرح می‌شود مانند اینکه حقیقت علم چیست و آیا همه اقسام آن ماهیت واحدی دارد و دست کم مندرج در مقوله خاصی است یا نه و آیا همه اقسام آن مجرد است یا همه آنها مادی است و یا بعضی از آنها مجرد و بعضی دیگر مادی است. برای پاسخ به اینگونه پرسشها لازم است نخست نظری به اقسام علم بیفکنیم اقسامی که در بخش شناخت‌شناسی تا حدودی مورد بحث قرار گرفت

اشاره‌ای به اقسام علم

آگاهی از موجودی یا بدون وساطت صورت و مفهومی حاصل می‌شود که آن را علم حضوری می‌نامند و یا با وساطت صورت حسی و خیالی یا مفهوم عقلی و وهمی تحقق می‌یابد که آن را علم حصولی می‌خوانند و مخصوص نفوس متعلق به ماده می‌باشد و مرتبه‌ای از وجود نفس بنام ذهن ظرف گونه‌ای برای علم حصولی بشمار می‌رود که خود آن دارای مراتب و شؤون مختلفی است و بعضی از مراتب آن اشراف بر مرتبه دیگر پیدا می‌کند به طوری که مرتبه پایینتر حکم خارج را نسبت به ذهن می‌یابد و علم دیگری به آن تعلق می‌گیرد چنانکه در درس نوزدهم گذشت آگاهی انسان از یک واقعیت نفس‌الامری بصورت قضیه‌ای در ذهن منعکس می‌شود که ساده‌ترین شکل آن قضیه حملیه است و به نوبه خود به هلیه بسیطه و هلیه مرکبه و سایر اقسام قضایا منقسم می‌گردد. در قضیه حملیه دست کم دو مفهوم ذهنی وجود دارد که یکی موضوع و دیگری محمول آن را تشکیل می‌دهد و انسان نسبتی را بین آنها در نظر می‌گیرد و حکم به ثبوت در قضیه موجه و یا عدم ثبوت در قضیه سالبه می‌نماید هر چند در این زمینه اختلافاتی وجود دارد که در درس چهاردهم به آنها اشاره شد. حکم یا تصدیق به اصطلاح خاص در صورتی تحقق می‌یابد که شخص اعتقاد به مفاد قضیه داشته باشد هر چند اعتقادی ظنی باشد ولی اعتقاد شخص همیشه مطابق با واقع نیست و حتی گاهی انسان اعتقاد جزمی و قطعی به مطلبی پیدا می‌کند که مخالف با واقع است و در این صورت آن را جهل مرکب می‌نامند. با توجه به این نکات علم حصولی را می‌توان از جنبه‌های گوناگون مورد بررسی قرار داد و به بحث پیرامون هر یک از امور یاد شده بطور جداگانه پرداخت اما آنچه معمولاً مورد بحث واقع می‌شود مجرد ادراک بویژه ادراک عقلی است

حقیقت علم حضوری

در علم حضوری ذات معلوم نزد ذات عالم حاضر بوده عالم وجود عینی آن را می‌یابد و این شهود و یافتن چیزی خارج از ذات عالم نیست بلکه از شؤون وجود اوست و شبیه عوارض تحلیلیه اجسام است که از شؤون وجود آنها بشمار می‌رود به دیگر سخن همانگونه که امتداد امری جدای از وجود جسم نیست بلکه مفهومی است که ذهن با فعالیت تحلیلی خودش آن را بدست می‌آورد علم حضوری هم وجود جداگانه‌ای از وجود عالم ندارد و مفهوم علم و عالم با تحلیل ذهنی از وجود عالم بدست می‌آید و مصداق آن در مورد خدای متعال ذات مقدس اوست که نه جوهر است و نه عرض و در مورد مخلوقات عین جوهر عقلانی یا نفسانی آنهاست و طبعاً چنین علمی عرض و کیفیت نخواهد بود. برای علم حضوری اقسامی تصور می‌شود که بعضی از آنها مورد اتفاق

همه فلاسفه اسلامی است و بعضی دیگر مورد اختلاف می‌باشد. توضیح آنکه معلوم در علم حضوری گاهی خود ذات عالم است مانند علم به خویش در نفوس و مجردات تام و در این صورت عالم و معلوم تعدد وجودی نخواهند داشت و اختلاف عالمیت و معلومیت اعتباری و تابع لحاظ ذهن خواهد بود و این همان قسمی از علم حضوری است که مورد اتفاق همه فلاسفه اعم از مشائی و اشراقی می‌باشد و گاهی عالم و معلوم با یکدیگر تعدد وجودی دارند اما نه به گونه‌ای که یکی از آنها بکلی منجز و مستقل از دیگری باشد بلکه عین وابستگی و ربط به دیگری است مانند علم علت هستی بخش به معلول و بالعکس بدین ترتیب دو قسم دیگر برای علم حضوری بدست می‌آید یکی علم علت مفیضه به معلول و دیگری علم معلول به آن. این دو قسم مورد قبول اشراقیین و صدر المتالهین و پیروانش می‌باشد و همگی ایشان در این جهت متفق‌اند که علم حضوری معلول به علت مخصوص معلول مجرد است زیرا وجود مادی عین پراکندگی در پهنه زمان و مکان است و حضوری ندارد تا ذات علت را بیابد اما در مورد علم حضوری علت به معلول نیز صدر المتالهین و بعضی از پیروان وی معتقدند که در این قسم هم باید معلول مجرد باشد و اساسا علم به وجود مادی از آن جهت که مادی است تعلق نمی‌گیرد زیرا اجزاء پراکنده آن در گستره زمان و مکان حضوری ندارند تا ذات عالم آنها را بیابد اما بعضی دیگر مانند محقق سبزواری چنین شرطی را در این قسم معتبر ندانسته معتقدند که غایب بودن اجزاء مادیات از یکدیگر منافاتی ندارد با اینکه نسبت به موجودی که احاطه وجودی بر آنها دارد حضور داشته باشند چنانکه پراکندگی موجودات زمانی در ظرف زمان منافاتی با اجتماع آنها نسبت به ظرف دهر و موجودات محیط بر زمان ندارد و حق همین قول است. قسم چهارمی نیز برای علم حضوری تصور می‌شود و آن علم دو معلول هم رتبه مجرد نسبت به یکدیگر است ولی اثبات این قسم بوسیله برهان مشکل است. حاصل آنکه در همه اقسام علم حضوری علم عین ذات عالم و مجرد است و طبعا از قبیل اعراض و کیفیات نفسانی نیست هر چند ممکن است معلوم جوهر باشد یا عرض و طبق نظریه مورد تایید مجرد باشد یا مادی

ماهیت علم حصولی

بدون شک علم بمعنای اعتقاد جزئی در مقابل ظن و شک مانند آنها از حالات و کیفیات نفسانی و مثل سایر اقسام کیف نفسانی مجرد از ماده می‌باشد زیرا معنی ندارد که عرض مادی در موضوع مجرد تحقق یابد و اما قضاوت درباره علم بمعنای قضیه منطقی و اجزاء آن احتیاج به دقت بیشتری دارد زیرا همانگونه که اشاره شد قضیه از امور مختلفی تشکیل می‌شود که بطور سر بسته نمی‌توان همه آنها را کیف نفسانی دانست و شاید یکی از علل اختلاف در سخنان بعضی از فلاسفه همین باشد که در موردی نظر ایشان به بعضی از اجزاء قضیه بوده و در مورد دیگری به بعضی دیگر از آنها نظر داشته‌اند. به هر حال ارکان قضیه حمله که همان موضوع و محمول باشد دو مفهوم مستقلی است که هر کدام بطور جداگانه و بدون نیاز به تصور چیزی دیگر قابل ادراک می‌باشد اما وضع در نسبت و حکم به گونه دیگری است زیرا اینها بدون تصور موضوع و محمول تحقق نمی‌یابند و مفهوم آنها از قبیل معانی حرفی و ربطی است از سوی دیگر مفهوم موضوع و محمول حاکی از جوهر و عرض و ذات و صفت خارجی و نفس الامر است اما نسبت امری است مربوط به نسبت دهنده و حکایتی از مصداق خارجی ندارد همچنین حکم فعل حکم کننده است و تنها می‌تواند حاکی از نوعی وحدت یا اتحاد میان مصداق موضوع و مصداق محمول باشد نه اینکه خودش مصداقی در خارج داشته باشد دقت شود. از اینرو می‌توان گفت نسبت دادن چیزی به چیز دیگر یک فعالیت نفسانی است و نفس فاعل ایجاد کننده نسبت می‌باشد نیز حکمی که قوام قضیه به آن است و بوسیله آن قضیه تصدیقی از مجموعه‌ای از تصورات متمایز می‌شود فعل نفس است ولی تصور موضوع یا محمول در گرو فعالیت نفس نیست و ممکن است بدون اختیار وی در ذهن پدید آید هر چند نیازمند به نوعی توجه و التفات نفس می‌باشد. حاصل آنکه قیام نسبت و حکم به نفس قیام صدوری است اما قیام تصورات موضوع و محمول را می‌توان قیام حلولی بشمار آورد و وجود آنها را بنوعی ارتسام در ذهن تفسیر کرد ولی باید توجه داشت که این ارتسام و انتقاش از قبیل نقش

بستن تصویر روی کاغذ یا موضوع مادی دیگری نیست بلکه از قبیل کیف نفسانی و مجرد از ماده است زیرا عرض مادی نسبت وضعی با موضوع خودش دارد و قابل اشاره حسیه و تتبع موضوع قابل انقسام می‌باشد در صورتی که چنین چیزهایی در مورد نفس و نفسانیات امکان پذیر نیست. اما قیام صدوری نسبت و حکم هر چند خود بخود دلیل مجرد بودن آنها نیست ولی با توجه به اینکه وجود آنها طفیلی وجود موضوع و محمول میان آنها می‌باشد مادی نبودن آنها هم ثابت می‌گردد افزون بر این قسمت ناپذیری آنها بهترین دلیل بر مجرد آنهاست

تجرد ادراک

با بررسی اقسام علم و توجه به یگانگی علم حضوری با ذات عالم مجرد و کیف نفسانی بودن علم بمعنای اعتقاد و بمعنای صور و مفاهیم ذهنی و توجه به اینکه نسبت و حکم نقش رابط را میان آنها ایفاء می‌کنند مجرد بودن همه اقسام علم روشن گردید و در واقع تجرد آنها از راه تجرد عالم بثبوت رسید اما راههای دیگری نیز برای اثبات تجرد علم و ادراک وجود دارد که اینکه به ذکر بعضی از آنها می‌پردازیم و قبلاً این نکته را یاد آور می‌شویم که واژه‌های علم و ادراک در این مبحث مرادف با یکدیگر بکار می‌روند و شامل احساس و تخیل و تعقل می‌شوند: ۱- دلیل اول بر تجرد ادراک همان است که به دلیل محال بودن انطباق کبیر در صغیر معروف شده و تقریر آن این است دیدن حسی از نازلترین انواع ادراک است که توهم مادی بودن آن می‌شود و ماده‌گرایان آن را به فعل و انفعالات فیزیکیوشیمیایی و فیزیولوژیکی تفسیر می‌کنند اما با دقت در همین نوع از ادراک روشن می‌شود که خود ادراک را نمی‌توان امری مادی دانست و فعل و انفعالات مادی را تنها بعنوان شرایط اعدادی برای آن می‌توان پذیرفت زیرا ما صورتهای بزرگی را به وسعت دهها متر مربع می‌بینیم که چندین برابر همه بدن ماست چه رسد به اندام بینایی یا مغز و اگر این صورتهای ادراکی مادی و مرتسم در اندام بینایی یا عضو دیگری از بدن می‌بودند هرگز بزرگتر از محل خودشان نبودند زیرا ارتسام و انطباق مادی بدون انطباق بر محل امکان ندارد و با توجه به اینکه ما این صورتهای ادراکی را در خودمان می‌یابیم ناچار باید بپذیریم که مربوط به مرتبه‌ای از نفس مرتبه مثالی نفس هستند و بدین ترتیب هم تجرد خود آنها و هم تجرد نفس اثبات می‌شود. بعضی از مادیین پاسخ داده‌اند که آنچه را می‌بینیم صورتهای کوچکی نظیر میکروفیلم است که در دستگاه عصبی بوجود می‌آید و ما به کمک قرائن و نسبت‌سنجیها به اندازه واقعی آنها پی می‌بریم. ولی این پاسخ مشکل‌گشا نیست زیرا اولاً دانستن اندازه صاحب صورت غیر از دیدن صورت بزرگ است و ثانیاً بفرض اینکه صورت مرئی خیلی کوچک باشد و ما با مهارتهایی که در اثر تجارب بدست می‌آوریم و با استفاده از قرائن و از راه نسبت‌سنجیها آن را بزرگ می‌کنیم گویی زیر ذره‌بین ذهن قرار می‌دهیم اما سرانجام صورت بزرگی را در ذهن خودمان می‌یابیم و دلیل مزبور عیناً درباره این صورت ذهنی و خیالی تکرار می‌شود. ۲- دلیل دیگر این است که اگر ادراک حسی از قبیل فعل و انفعالات مادی می‌بود می‌بایست همیشه با فراهم شدن شرایط مادی تحقق یابد در صورتی که بسیاری از اوقات با وجود فراهم بودن شرایط مادی به سبب تمرکز نفس در امر دیگری تحقق نمی‌یابد پس نتیجه می‌گیریم که حصول ادراک منوط به توجه نفس است و نمی‌توان آن را از قبیل فعل و انفعالات مادی دانست هر چند این فعل و انفعالات نقش مقدمه را برای تحقق ادراک ایفاء می‌کنند و نفس در اثر تعلق به بدن نیازمند به این مقدمات و زمینه‌های مادی می‌باشد. ۳- دلیل سوم این است که ما می‌توانیم دو صورت مرئی را با هم درک و آنها را با یکدیگر مقایسه کنیم و مثلاً بگوییم که آنها متباین یا متماثل یا متساوی با یکدیگرند یا یکی از آنها بزرگتر از دیگری است حال اگر فرض کنیم که هر یک از آنها در جزئی از بدن منتقش شده و ادراک آن عبارت است از همان ارتسام یا حلول خاص لازمه‌اش این است که هر جزئی از اندام درک کننده همان صورت منتقش در خودش را درک کند و از دیگری بی‌اطلاع باشد پس کدام نیروی درک کننده است که آنها را با هم درک می‌کند و با یکدیگر می‌سنجد اگر فرض کنیم عضو مادی دیگری آنها را با هم درک می‌کند باز همان محذور تکرار می‌شود زیرا

هر عضو مادی دارای اجزائی خواهد بود و اگر ادراک عبارت باشد از انتقال صورت در یک محل مادی هر یک از اجزاء آن همان صورت مرتسم در خودش را درک خواهد کرد و در نتیجه مقایسه‌ای انجام نخواهد گرفت پس ناچار باید پذیریم که قوه مدرکه بسیطی هر دو را درک می‌کند و با وحدت و بساطت خودش هر دو را می‌یابد و چنین قوه‌ای نمی‌تواند جوهر یا عرض مادی باشد و بنابر این ادراک هم انطباق صورت در محل مادی نخواهد بود با این دلیل نیز تجرد ادراک و تجرد نفس درک کننده ثابت می‌شود. ۴- دلیل چهارم این است که ما گاهی چیزی را درک می‌کنیم و پس از گذشتن سالیان درازی آن را بخاطر می‌آوریم حال اگر فرض شود که ادراک گذشته اثر مادی خاصی در یکی از اندامهای بدن بوده است باید پس از گذشت دهها سال محو و دگرگون شده باشد مخصوصا با توجه به اینکه همه سلولهای بدن در طول چند سال تغییر می‌یابد و حتی اگر سلولهایی زنده مانده باشند در اثر سوخت و ساز و جذب مواد غذایی جدید عوض شده‌اند پس چگونه می‌توانیم همان صورت را عینا بیاد آوریم یا صورت جدید را با آن مقایسه کنیم و مشابهت آنها را دریابیم. ممکن است گفته شود که هر سلول یا هر جزء مادی جدید آثار جزء سابق را به ارث می‌برد و در خودش حفظ می‌کند ولی حتی در چنین فرضی نیز این سؤال وجود دارد که کدام قوه‌ای وحدت یا تشابه صورت سابق و لاحق را درک می‌کند و روشن است که بدون این مقایسه و درک یادآوری و بازشناسی صورت نمی‌گیرد. این دلیل با توجه به حرکت جوهریه و زوال مستمر هر امر مادی وضوح بیشتری می‌یابد و از یک نظر شبیه دلیلی است که در درس چهل و چهارم به آن اشاره شد که از مقدمات علمی و تجربی برای اثبات تجرد نفس استفاده می‌شد

خلاصه

۱- علم حضوری یافتن وجود معلوم است و این یافتن چیزی زائد بر ذات عالم نیست و مصداق آن یا ذات مقدس حق متعال است یا ذوات عقول طولی و عرضی یا جوهر نفس بنابر این هیچیک از مصادیق آن از قبیل کیف نفسانی نیست. ۲- علم حضوری به چهار صورت تصور می‌شود علم موجود مجرد به ذات خودش که مورد اتفاق است و علم علت مفیضه به معلولش و علم معلول به علت مفیضه‌اش و علم دو معلول مجرد به یکدیگر اما اثبات قسم اخیر بوسیله برهان مشکل است. ۳- صدر المتالهین در علم علت به معلول نیز تجرد معلوم را شرط دانسته است ولی حق عدم اعتبار این شرط است زیرا علت هستی بخش احاطه وجودی بر معلول مادی خودش هم دارد و پراکندگی اجزاء آن از یکدیگر منافاتی با حضور آنها برای وی ندارد. ۴- علم حصولی با وساطت صورت یا مفهوم ذهنی حاصل می‌شود و مخصوص نفوس متعلق به ماده است. ۵- علم حصولی بمعنای اعتقاد جزمی در مقابل ظن و شک از کیفیات نفسانی است. ۶- نیز می‌توان تصوراتی را که ارکان قضیه بشمار می‌روند از قبیل کیف نفسانی دانست. ۷- اما نسبت و حکم فعل نفس هستند و قیام آنها به نفس قیام صدوری است ولی چون وجود آنها تابع و طفیلی وجود موضوع و محمول است تجرد آنها نیز ثابت می‌شود. ۸- بهترین دلیل تجرد همه اقسام علم قسمت‌ناپذیری آنهاست. ۹- یکی از ادله تجرد ادراک بزرگتر بودن صورت مرئی از اندام بینایی و از همه بدن است. ۱۰- دلیل دیگر این است که قوام ادراک به توجه نفس می‌باشد در صورتی که اگر امری مادی می‌بود همیشه با فراهم شدن شرایط مادی بدون نیاز به توجه نفس حاصل می‌شد. ۱۱- دلیل سوم امکان ادراک دو یا چند صورت و مقایسه آنها با یکدیگر است و اگر ادراک عبارت از حصول صورت مادی در اندام مادی می‌بود مقایسه‌ای انجام نمی‌گرفت. ۱۲- دلیل چهارم امکان یادآوری و بازشناسی صورتی است که دهها سال قبل درک شده است و اگر صورت درک شده امری مادی می‌بود با تغییر محل مخصوصا با توجه به حرکت جوهریه دگرگون و محو می‌شد و جایی برای یادآوری و بازشناسی نمی‌ماند

اتحاد عالم و معلوم

شامل: مقدمه تعیین محل نزاع توضیح عنوان مسئله انحاء اتحاد در وجود بررسی نظریه صدرالمتالهین تحقیق در مسئله

مقدمه

شیخ الرئیس در کتابهای شفاء (۱) و اشارات (۲) از برخی از فلاسفه یونان نقل کرده که هنگامی که موجود عاقلی چیزی را تعقل کند با آن متحد می‌شود نیز از فرفورئوس نقل نموده که رساله‌ای در این زمینه نگاشته است اما خود وی این نظریه را به باد انتقاد می‌گیرد و آنرا امری محال می‌شمرد. از سوی دیگر صدرالمتالهین در اسفار و دیگر کتابهایش آن را تأیید کرده بر صحت این نظریه پای می‌فشرد و آن را نسبت به همه اقسام علم حتی ادراک حسی نیز توسعه می‌دهد. این اختلاف عجیب بین این دو فیلسوف عظیم در این مسئله طبعاً انسان را نسبت به آن حساس می‌کند و علاقه او را به حل مسئله مزبور و داوری بین طرفین جلب می‌نماید. به همین جهت در پایان این بخش درسی را به این موضوع اختصاص می‌دهیم

تعیین محل نزاع

در درس گذشته دانستیم که در علم حضوری به نفس تعدد و تغیری بین عالم و معلوم وجود ندارد و از اینرو باید آن را وحدت علم و عالم و معلوم نامید و اشاره شد که این علم حضوری مورد قبول پیروان مشائین و از جمله ابن سینا نیز هست پس اختلاف در اتحاد عالم و معلوم شامل چنین موردی نمی‌شود مخصوصاً با توجه به اینکه واژه اتحاد بر خلاف واژه وحدت در جایی بکار می‌رود که نوعی تعدد و دوگانگی هم در کار باشد و در علم بنفوس اصلاً تعددی جز بحسب اعتبار وجود ندارد. ظاهر سخنان ابن سینا این است که قائلین به اتحاد محل بحث را اختصاص به تعقل داده‌اند که در برابر تخیل و احساس بکار می‌رود و حد اکثر می‌توان آن را نسبت به علم حضوری هم توسعه داد زیرا در سخنان فلاسفه کار بردن واژه عقل و مشتقاتش در مورد علم حضوری فراوان است اما صدرالمتالهین محل بحث را به مطلق علم و ادراک اعم از حضوری و حصولی و اعم از تعقل و تخیل و احساس توسعه داده و در همه موارد قائل به اتحاد شده است

توضیح عنوان مسئله

قبل از پرداختن به اصل مسئله باید مفهوم اتحاد را روشن کنیم و ببینیم کسانی که قائل به اتحاد عاقل و معقول یا اتحاد عالم و معلوم شده‌اند مقصودشان دقیقاً چه بوده است و شاید درک صحیح این معنی کمک شایانی به حل مسئله بکند. متحد شدن دو موجود یا به لحاظ ماهیت آنهاست و یا به لحاظ وجود آنهاست و یا به اعتبار وجود یکی و ماهیت دیگری اما اتحاد دو ماهیت تام مستلزم انقلاب ماهیت و تناقض است زیرا فرض یک ماهیت تام فرض قالب مفهومی معینی است که بر هیچ قالب مفهومی دیگری منطبق نمی‌شود و یگانه شدن دو ماهیت تام مستلزم انطباق دو قالب متباین بر یکدیگر است و بعنوان تشبیه معقول به محسوس مانند اتحاد دایره و مثلث می‌باشد. و اما اتحاد یک ماهیت نوعی تام با ماهیت ناقص جنس و فصل طبق دستگاه جنس و فصل ارسطویی امری مسلم ولی دائمی است و ارتباطی با مسئله تعقل و ادراک ندارد و چنان نیست که هنگام تعقل چنین اتحادی برقرار شود افزون بر این گاهی انسان ماهیتی را تعقل می‌کند که بکلی مباین با ماهیت انسانی است و هیچگونه اشتراک ماهوی بین آنها وجود ندارد. بنابراین این اگر کسی معتقد شود که هنگام ادراک ماهیت موجود درک کننده با ماهیت موجود درک شونده متحد می‌شود و مثلاً ماهیت انسان با ماهیت درخت یا حیوانی یگانگی پیدا می‌کند به امر متناقض و محالی معتقد شده است. همچنین اتحاد وجود درک کننده

با ماهیت درک شونده و بالعکس نیز محال است و اگر اتحادی بین وجود و ماهیت به یک معنی صحیح باشد بین وجود یک موجود با ماهیت خود آن است نه با ماهیت موجودی دیگر پس تنها فرضی که می‌توان برای اتحاد عاقل و معقول در نظر گرفت اتحاد وجود آنهاست اکنون باید ببینیم که اتحاد دو وجود ممکن است یا نه و اگر ممکن است به چند صورت تحقق می‌یابد

انحاء اتحاد در وجود

اتحاد دو یا چند وجود عینی بمعنای نوعی وابستگی یا همبستگی میان آنها امکان دارد و به چند صورت تصور می‌شود: الف- اتحاد عرض با جوهر از این نظر که وابسته به آن است و نمی‌تواند از موضوع خودش استقلال پیدا کند این اتحاد بنابر قول کسانی که عرض را از شئون و مراتب وجود جوهر می‌دانند محکمتر است. ب- اتحاد صورت با ماده که نمی‌تواند از محل خودش انفکاک بیابد و مستقلا به وجود خودش ادامه بدهد این نوع اتحاد گاهی به نفس و بدن هم تعمیم داده می‌شود به این لحاظ که پیدایش نفس بدون بدن امکان ندارد هر چند می‌تواند بقاء مستقل از آن گردد. ج- اتحاد چند ماده در سایه صورت واحدی که به آنها تعلق می‌گیرد مانند اتحاد عناصر تشکیل دهنده گیاه و حیوان این نحو اتحاد در واقع اتحاد بالعرض است و اتحاد حقیقی میان هر یک از مواد با صورت حاصل می‌شود. د- اتحاد هیولی که علی‌الغرض فاقد هر گونه فعلیت است با صورتی که به آن فعلیت می‌بخشد و گاهی از این نوع اتحاد بعنوان یگانه اتحاد حقیقی یاد می‌شود اما با انکار هیولی بعنوان جوهر عینی فاقد فعلیت جایی برای آن باقی نمی‌ماند. ه- اتحاد دیگری را می‌توان برای دو معلولی که از علت مفیضه واحدی صادر می‌شوند در نظر گرفت از این نظر که هر کدام از آنها متحد با علت است و انفکاک بین آنها ممکن نیست هر چند چنین رابطه‌ای را اتحاد نامیدن خالی از مسامحه نیست. و- اتحاد هستی‌بخش با معلولش که عین ربط و وابستگی به آن است و میان آنها تشکیک خاص وجود دارد این نحو اتحاد بنابر قول به اصالت و مراتب داشتن وجود تصور می‌شود و بنام اتحاد حقیقه و رقیقه موسوم شده است. لازم به تذکر است که اتحاد مورد بحث اتحادی است که در اثر ادراک حاصل می‌شود و آن اتحاد عالم با وجود معلوم بالذات است یعنی همان صورت ادراکی که در ذهن پدید می‌آید نه با وجود خارجی آن بنابر این اتحاد ماده و صورت یا عرض و جوهر خارجی ربطی به این مسئله ندارد. با توجه به انحاء اتحاد و با توجه به اینکه فلاسفه علم حصولی را از قبیل کیف نفسانی دانسته‌اند به آسانی می‌توان نوع اول اتحاد را میان آنها پذیرفت و طبعا امثال ابن سینا هم از چنین اتحادی ابراء ندارند اما صدرالمتالهین چنین اتحادی را نمی‌پسندد و می‌کوشد نوع دیگری از اتحاد را شبیه اتحاد ماده و صورت میان آنها اثبات کند یعنی نسبت نفس را به صورت ادراکی نظیر نسبت هیولی به صورت می‌داند و همانگونه که فعلیت هیولی در سایه اتحاد با صورت حاصل می‌شود عاقلیت بالفعل هم برای نفس در سایه اتحاد با صورت عقلی تحقق می‌یابد

بررسی نظریه صدر المتالهین

برای روشن شدن نظریه صدر المتالهین چکیده بیان وی را در اینجا می‌آوریم. وجود صورتی که بالفعل تعقل می‌شود همان وجود عاقلیت برای نفس است و به اصطلاح وجود فی نفسه آن عین وجود للغير می‌باشد و اگر فرض شود که صورت ادراکی وجود دیگری داشته باشد و رابطه آن با موجود درک کننده تنها رابطه حال و محل باشد بایستی بتوان برای هر کدام از آنها صرفنظر از دیگری وجودی را در نظر گرفت در صورتی که صورت تعقل شده وجودی جز همان حیثیت معقولیت ندارد حیثیتی که عین ذات آن است خواه تعقل کننده‌ای بیرون از ذات آن باشد یا نباشد و قبلا- گفته‌ایم که متضایفان و از جمله عاقل و معقول از نظر درجه وجودی همتا و متکافیه هستند صورت احساسی نیز همین حکم را دارد. . . . دیگران می‌گویند جوهر نفس حالت انفعال را نسبت به صورت عقلی دارد و تعقل چیزی جز همین انفعال نیست اما چیزی که ذاتا فاقد نور عقلی است چگونه می‌تواند صورت عقلی که

ذاتا دارای وصف معقولیت است را درک کند مگر ممکن است چشم نابینا چیزی را ببیند در حقیقت عاقلیت بالفعل برای نفس مانند تحصیل هیولی بواسطه صورت جسمانی است و همچنانکه ماده خودبخود تعینی ندارد نفس هم خودبخود تعقلی ندارد و در سایه اتحاد با صورت عقلی عاقل بالفعل می شود (۳). اما در این بیان نکات قابل مناقشه‌ای وجود دارد: ۱- درباره اینکه می‌فرماید اگر رابطه بین صورت ادراکی و درک کننده آن رابطه حال و محل می‌بود می‌بایست بتوان برای هر یک از آنها وجود جداگانه‌ای در نظر گرفت سؤال می‌شود که منظور از وجود جداگانه چیست اگر منظور این است که صورت ادراکی بتواند بدون محل موجود شود ملازمه مذکور صحیح نیست زیرا هیچ عرض و صورتی که نیازمند به محل می‌باشد نمی‌تواند بدون آن تحقق یابد و اگر منظور این است که عقل بتواند آن را جداگانه در نظر بگیرد چنین چیزی در مورد صورت ادراکی هم ممکن است. افزون بر این خود صدر المتألهین وجود اعراض را از شئون وجود جوهر می‌داند و برای آنها وجود جداگانه‌ای قائل نیست پس چه مانعی دارد که علم را هم از قبیل عرض و از شئون وجود عالم بشمارد. ۲- درباره اینکه می‌فرماید معقولیت بالفعل امری ذاتی برای صورت عقلی است خواه عاقلی بیرون از ذات آن باشد یا نباشد باید گفت عنوان معلومیت و معقولیت یک عنوان اضافی است و فرض آن بدون فرض موجودی که عنوان عالمیت و عاقلیت را داشته باشد ممکن نیست نهایت این است که گاهی هر دو عنوان بر موجود واحدی صدق می‌کند مانند علم بنفس و گاهی عنوان عالم و عاقل بر موجودی خارج از ذات معلوم منطبق می‌شود و صرف اینکه عنوان معقول بر چیزی صدق کند دلیلی بر این نخواهد بود که عنوان عاقل هم برای ماهیت یا وجود همان چیز ثابت باشد به دیگر سخن مفهوم اضافی معقول را نمی‌توان به هیچ وجه ذاتی برای چیزی شمرد خواه ذاتی باصطلاح ایساغوجی و خواه ذاتی به اصطلاح کتاب برهان تا به کمک قاعده تکافؤ متضایفین وصف عاقل را هم برای ذات آن اثبات کرد علاوه بر اینکه مقتضای قاعده مزبور همچنانکه شیخ الرئیس در تعلیقات فرموده است تکافؤ در لزوم است نه تکافؤ در درجه وجود. (۴) حاصل آنکه فعلیت وصف معقول برای صورت ادراکی بیش از این اقتضائی ندارد که عاقل بالفعلی داشته باشد خواه در ذات خودش و خواه بیرون از آن. ۳- درباره تشبیه انفعال نفس از صورت ادراکی به چشم نابینا باید گفت اولاً ممکن است کسی نفس را فاعل صورت ادراکی بداند چنانکه در مورد حکم و مفاهیم انتزاعی و همه معقولات ثانیه فلسفی و منطقی چنین است و ثانیاً چرا نفس را به چشم بینایی تشبیه نکنیم که هنگام مواجه شدن با شیء مرئی رؤیت بالفعل پیدا می‌کند. و اما مناقشه در تشبیه نفس به هیولی طبق نظریه مورد تایید مبنی بر انکار هیولای فاقد فعلیت نیازی به توضیح ندارد

تحقیق در مسئله

با دقت در مطالبی که ذکر شد روشن می‌شود که رابطه بین عالم و معلوم را در همه موارد نمی‌توان به یک صورت تبیین کرد بلکه باید با توجه به انواع علوم هر موردی را جداگانه مورد بررسی قرار داد و رابطه آن را تعیین نمود اینک نتایج حاصله از این بحث را فهرست وار می‌آوریم: ۱- در مورد علم حضوری به ذات علم و عالم و معلوم وجود واحدی دارند و هیچگونه تعددی در آنها یافت نمی‌شود مگر بحسب اعتبار عقلی و اگر تعبیر اتحاد در چنین موردی بکار رود به لحاظ تعدد اعتباری آنها می‌باشد و گرنه باید بجای آن تعبیر وحدت را بکار برد و این وحدت عالم و معلوم مورد اتفاق می‌باشد. ۲- مقصود قائلین به اتحاد عالم و معلوم اتحاد عالم با معلوم بالعرض نیست بلکه مقصود ایشان اتحاد عالم با معلوم بالذات صورت ادراکی می‌باشد. ۳- همچنین مقصود ایشان اتحاد ماهیت عالم با ماهیت معلوم نیست و چنین چیزی مستلزم انقلاب ماهیت و تناقض است. ۴- اتحاد وجود یکی از آنها با ماهیت دیگری نیز بدیهی البطلان است. ۵- در علم حضوری علت مفیضه به معلول و بالعکس اتحادی از قبیل اتحاد حقیقه و رقیقه یا بتعبیر دیگر اتحاد تشکیکی مراتب وجود حاصل است زیرا وجود یکی از آنها عین ربط و وابستگی به دیگری است و استقلال از خودش ندارد. ۶- در علم حضوری دو معلول مجرد به یکدیگر بفرض اینکه چنین علمی ثابت باشد می‌توان اتحادی بالعرض میان عالم و

معلوم در نظر گرفت زیرا هر یک از آنها اتحادی بالذات با علت مفیضه‌اش دارد. ۷- در آن دسته از علوم حصولی که فعل نفس بشمار می‌روند و نفس نسبت به آنها فاعل بالتجلی یا بالرضا یا بالعنايه شمرده می‌شود نیز اتحادی از قبیل اتحاد مراتب تشکیکی وجود می‌توان قائل شد. ۸- در آن دسته از علوم حصولی که از قبیل کیفیات نفسانی بشمار می‌روند معلوم بالذات که همان کیف نفسانی خاص باشد با جوهر نفس اتحادی از قبیل اتحاد عرض با جوهر خواهد داشت

خلاصه

۱- محل نزاع در مسئله اتحاد عالم و معلوم این است که آیا وجود عالم اتحادی با وجود صورت ادراکی دارد یا نه و اما اتحاد دو ماهیت یا اتحاد یکی از آنها با وجود دیگری و همچنین اتحاد عالم با معلوم بالعرض از محل نزاع خارج است و هر چند در کلام ابن سینا این مسئله درباره تعقل مطرح شده ولی صدر المتالیهین آن را به تخیل و احساس نیز توسعه داده است. ۲- اتحاد دو وجود عینی بمعنای وابستگی یا همبستگی آنها به شش صورت فرض می‌شود اتحاد عرض و جوهر اتحاد ماده ثانیه با صورت اتحاد چند ماده‌ای که زیر چتر صورت واحدی قرار گرفته‌اند با یکدیگر اتحاد هیولای اولی با صورت اتحاد علت مفیضه با معلولش اتحاد دو معلول هم‌رتبه بواسطه اتحاد هر یک از آنها با علت مفیضه. ۳- صدر المتالیهین کوشیده است که اتحاد نفس را با صورت ادراکی از قبیل اتحاد هیولی با صورت قلمداد کند. ۴- برای این مطلب به این صورت استدلال کرده است معلومیت صفتی ذاتی برای صورت ادراکی است و تحقق این صفت بدون وجود عالم معنی ندارد و همچنانکه خود این صفت برای ذات صورت ادراکی ثابت است عالمیت هم برای ذات آن ثابت خواهد بود زیرا دو امر متضایف از نظر وجود همسنگ هستند پس عالمیت نفس جز بوسیله اتحاد با آن امکان ندارد. ۵- جواب این است که معلومیت مفهومی اضافی است و به هیچ وجه نمی‌توان آن را ذاتی برای موجودی بشمار آورد و معلومیت بالفعل هر چند مستلزم عالم بالفعل است اما لازمه آن وجود عالم در ذات معلوم نیست بلکه اگر عالمیت موجود برای خودش ثابت شود مانند علم جوهر مجرد به ذات خودش مصداق عنوانهای عالم و معلوم یک چیز خواهد بود و اما اگر موجودی عالمیت نداشته باشد مانند کیف نفسانی ناچار عالم جوهری خارج از ذات آن خواهد بود و نهایت این است که اتحادی با یکدیگر از قبیل اتحاد جوهر و عرض داشته باشند. ۶- حقیقت این است که کیفیت ارتباط عالم با معلوم را نمی‌توان در همه موارد به یک صورت تبیین کرد بلکه در موارد مختلف فرق می‌کند چنانکه در مورد علم حضوری به ذات باید عالم و معلوم را واحد دانست نه متحد. ۷- در علم حضوری علت مفیضه به معلول و بالعکس اتحاد عالم و معلوم از قبیل اتحاد مراتب تشکیکی وجود است که یکی عین ربط و وابستگی به دیگری است. ۸- در علم حضوری دو معلول مجرد به یکدیگر به فرض ثبوت آن اتحادی بالعرض میان عالم و معلوم می‌توان قائل شد. ۹- علم حصولی اگر از قبیل کیف نفسانی باشد اتحاد عالم و معلوم از قبیل اتحاد جوهر و عرض خواهد بود. ۱۰- اگر علم حصولی فعل نفس بشمار رود اتحاد آنها از قبیل اتحاد مراتب وجود خواهد بود

پی‌نوشت

۱- ر. ک: طبیعیات شفاء فن ۶ مقاله ۵ فصل ۶. ۲- ر. ک: اشارات نمط ۷. ۳- ر. ک: اسفار ج ۳ ص ۳۱۳ ۳۲۰ و ج ۶ ص ۱۶۵ ۱۶۸. ۴- ر. ک: تعلیقات ص ۹۱ ۷۶. ۹۵

بخش هشتم

درس پنجاه و یکم

ثابت و متغیر

شامل: مقدمه توضیحی پیرامون تغییر و ثابت اقسام تغییر احوال فلاسفه درباره اقسام تغییر

مقدمه

از جمله تقسیمات اولیه‌ای که برای موجود می‌توان در نظر گرفت تقسیم آن به ثابت و متغیر است موجود ثابت شامل واجب الوجود و مجردات تام و موجود متغیر شامل همه موجودات مادی و نفوس متعلق به ماده می‌گردد. تغییر را می‌توان دو قسم دفعی و تدریجی تقسیم کرد که قسم تدریجی آن همان حرکت به اصطلاح فلسفی است و در مقابل آن مفهوم سکون بکار می‌رود که عدم ملکه آن است یعنی چنان نیست که هر چیزی حرکت نداشت لزوماً متصف به سکون گردد بلکه چیزی که انیت حرکت را داشته باشد ولی بالفعل در حال حرکت نباشد ساکن خواهد بود و از این روی مجردات تام را نمی‌توان ساکن نامید و از اینجا فرق بین مفهوم سکون و مفهوم ثابت روشن می‌شود که اولی عدم ملکه حرکت و دومی نقیض تغییر می‌باشد. ما در این بخش نخست توضیحی پیرامون ثابت و متغیر و اقسام تغییر و تبدیل می‌دهیم سپس به مباحث حرکت پرداخته وجود حرکت را اثبات و لوازم و انواع آن را بیان می‌کنیم و ضمناً مفهوم قوه و فعل و رابطه آن را با تغییر و حرکت توضیح می‌دهیم و سرانجام این بخش را که آخرین بخش از فلسفه اولی است به بحث درباره حرکت جوهریه به پایان می‌بریم

توضیحی پیرامون تغییر و ثابت

تغییر که از ماده غیر گرفته شده و بمعنای دیگر شدن و دگرگون شدن می‌باشد مفهومی است که برای انتزاع آن باید دو چیز یا دو حالت یا دو جزء یک چیز را در نظر گرفت که یکی زایل شود و دیگری جایگزین آن گردد و حتی می‌توان معدوم شدن چیزی را تغییر نامید از آن جهت که وجود آن تبدیل به غیر وجود یعنی عدم می‌شود گو اینکه عدم واقعی ندارد و حدوث را نیز می‌توان تغییر نامید از آن جهت که عدم سابق تبدیل به وجود می‌گردد. تبدل و تحول نیز قریب به تغییر است ولی چون تحول از ماده حال گرفته شده استعمال آن در مورد تغییر حالت مناسبتر است. حاصل آنکه مفهوم تغییر مفهومی ماهوی نیست که بتوان برای آن جنس و فصلی در نظر گرفت و به دشواری می‌توان مفهوم عقلی روشنتری یافت که بتوان در تفسیر آن بکار برد و از این روی باید آن را از مفاهیم بدیهی بشمار آورد. همچنین مفهوم ثابت که نقیض آن بشمار می‌رود نیازی به تعریف و تفسیر ندارد و از آن نظر که منشا انتزاع آن وجود عینی واحدی است می‌توان آن را مفهوم ایجابی و تغییر را به منزله سلب آن قلمداد کرد و شاید بتوان در اینگونه مفاهیم متقابل انتزاعی هر یک از آنها را اثباتی و مقابل آن را سلبی تلقی کرد. وجود متغیر نیز امری بدیهی است و دست کم هر کسی با علم حضوری تغییراتی را در حالات درونی خودش می‌یابد و اما وجود ثابتی که دستخوش هیچگونه تغییر و تبدیلی قرار نگیرد را باید با برهان اثبات کرد و در بخش پیشین با پاره‌ای از این براهین آشنا شدیم

اقسام تغییر

با توجه به وسعت مفهوم تغییر فرضهای مختلفی را می‌توان برای آن در نظر گرفت مانند: ۱- پیدایش موجود جوهری بدون ماده قبلی و به اصطلاح بگونه ابداعی مصداق این فرض نخستین موجود مادی است بنا بر قول کسانی که آغاز زمانی برای جهان مادی قائل هستند. ۲- نابود شدن موجود جوهری بطور کامل و مصداق آن آخرین موجود مادی است بنا بر قول کسانی که به پایان زمانی برای جهان مادی معتقدند. ۳- نابود شدن یک موجود جوهری بطور کامل و پدید آمدن موجود جوهری جدیدی بجای آن

وقوع چنین فرضی بنظر بسیاری از فلاسفه ممکن نیست و دست کم در پدیده‌های عادی مصداقی برای آن یافت نمی‌شود. ۴- پدید آمدن یک موجود جوهری بعنوان جزئی بالفعل برای موجود جوهری دیگر و مصداق روشن آن صورتهای نباتی است بنا بر قول کسانی که صورت نباتی را جوهر و مواد آن را موجود بالفعل می‌دانند. ۵- نابود شدن جزئی از موجود جوهری بدون اینکه جزء دیگری جانشین آن شود مانند مردن گیاه و تبدیل شدن آن به مواد اولیه بنا بر قول مزبور. ۶- نابود شدن جزئی بالفعل از موجود جوهری و پدید آمدن جزء دیگری بجای آن که مصداق روشن کون و فساد می‌باشد مانند تبدیل عناصر به یکدیگر. ۷- نابود شدن یک جزء بالقوه جوهری و پدید آمدن جزء بالقوه دیگر بجای آن مصداق این فرض حرکت جوهریه اجسام است که دائما جزئی نابود و جزء دیگری جانشین آن می‌شود اما اجزائی که با یک وجود سیال موجود می‌شوند و جزء بالفعلی در آنها یافت نمی‌گردد و در درسهای آینده توضیح بیشتری در این باره خواهد آمد. ۸- پدید آمدن عرض جدید در موضوع جوهری که مصادیق فراوانی دارد. ۹- نابود شدن عرضی بدون اینکه عرض دیگری جانشین آن شود مانند پریدن رنگ جسم و بی‌رنگ شدن آن. ۱۰- نابود شدن عرضی و پدید آمدن عرض دیگری بجای آن مصداق این فرض تعاقب اعراض متضاد مانند رنگ سیاه و سفید است. ۱۱- نابود شدن جزء بالفعلی از یک عرض و مصداق آن کم شدن عدد چیزی است بنا بر قول کسانی که عدد را عرض حقیقی و دارای اجزاء بالفعل می‌شمارند. ۱۲- اضافه شدن جزء بالفعلی بر عرض مانند زیاد شدن عدد چیزی بنا بر قول مزبور. ۱۳- نابود شدن جزء بالقوه از عرض و پدید آمدن جزء بالقوه دیگر مانند همه حرکات عرضی. ۱۴- تعلق گرفتن یک موجود جوهری به موجود جوهری دیگر مانند تعلق گرفتن نفس به بدن و زنده شدن آن. ۱۵- قطع تعلق مزبور مانند مردن حیوان و انسان. با دقت در ویژگیهای اقسام یاد شده روشن می‌شود که تنها دو قسم هفتم و سیزدهم بصورت تدریجی حاصل می‌شود و مصداق حرکت می‌باشد اما سایر اقسام را باید از قبیل تغییرات دفعی بشمار آورد زیرا بین موقعیت سابق و موقعیت لاحق مرز و نقطه مشخصی وجود دارد و زمانی بین آنها فاصله نمی‌شود هر چند ممکن است هر یک از دو موقعیت مزبور دارای نوعی تدریج باشند بعنوان مثال تغییر درجه حرارت آب تدریجاً حاصل می‌شود اما تبدیل شدن آب به بخار در یک آن انجام می‌گیرد یا نطفه تدریجاً تکامل می‌یابد اما روح در یک آن به آن تعلق می‌گیرد. با توجه به این نکته می‌توان تغییرات را به دو بخش کلی دفعی و تدریجی تقسیم کرد. نکته دیگر آنکه برای هر نوع از تغییرات تدریجی قسم هفتم و سیزدهم می‌توان سه قسم فرعی در نظر گرفت یکی آنکه جزء لاحق مشابه جزء سابق باشد مانند حرکات یکنواخت و بی‌شتاب دوم آنکه جزء لاحق شدیدتر و قویتر از جزء سابق باشد مانند حرکات اشتدادی و تند شونده و سوم آنکه جزء لاحق ضعیفتر از جزء سابق باشد مانند حرکات نزولی و کند شونده اما در این باره اختلافی هست که بعداً به آن اشاره خواهد شد

اقوال فلاسفه درباره اقسام تغییر

بررسی سخنان فلاسفه درباره هر یک از اقسام یاد شده به درازا می‌کشد ولی بطور کلی می‌توان به پنج قول در این زمینه اشاره کرد:

۱- قول مشهور فلاسفه که پیدایش هر پدیده مادی را لزوماً مسبوق به ماده و مدت می‌دانند و برای جهان مادی آغاز و پایان زمانی قائل نیستند و از این روی سه قسم اول از اقسام یاد شده را انکار می‌کنند. ۲- قول کسانی که عدد را امری اعتباری می‌دانند و طبعاً تغییر آن را نیز تغییر حقیقی بحساب نمی‌آورند چنانکه همین قول قبلاً مورد تأیید قرار گرفت و بنا بر این قسم یازدهم و دوازدهم را باید از تغییرات اعتباری بشمار آورد. ۳- قول کسانی که حرکت را بعنوان یک امر تدریجی نمی‌پذیرند و همه تغییرات را دفعی می‌پندارند و بدین ترتیب قسم هفتم و سیزدهم را انکار می‌کنند و چون مفهوم تغییر مفهومی انتزاعی است و ما به ازائی جز وجود و عدم سابق و لاحق ندارد و عدم هم بطلان محض است از این روی وجود را مساوی با ثبات می‌شمارند مانند نحله الثایی از فلاسفه یونان باستان. ۴- قول کسانی که وجود حرکت را می‌پذیرند ولی آن را مخصوص به اعراض می‌دانند و در نتیجه قسم هفتم از

اقسام یاد شده را انکار می‌کنند. ۵- قول صدرالمتهلین و دیگر کسانی که قائل به حرکت جوهریه نیز هستند. با توجه به آنچه در درس چهل و هفتم در باره عدد گفته شد و اعتباری بودن آن به اثبات رسید دیگر نیازی به بحث در باره تغییرات عدد نیست اما در باره سایر اقوال می‌بایست چند مسئله را مورد بحث قرار دهیم. مسئله اول آنکه آیا هر پدیده مادی بایستی ضرورتاً مسبوق به ماده‌ای باشد که در زمان سابق بر پیدایش آن تحقق داشته است و در نتیجه سلسله حوادث مادی از جهت ازل بی‌نهایت و بی‌آغاز می‌باشد یا بایستی به موجودی منتهی شود که سرسلسله پدیده‌های مادی بشمار می‌رود و سلسله حوادث مادی دارای آغاز زمانی می‌باشد. مسئله دوم آنکه آیا حرکت بعنوان یک امر پیوسته تدریجی وجود خارجی دارد یا آنچه حرکت نامیده می‌شود مجموعه‌ای از امور ثابت است که پی در پی بوجود می‌آیند و معدوم می‌شوند و ذهن انسان از مجموع آنها مفهوم حرکت را انتزاع می‌کند و به دیگر سخن آیا همه تغییرات دفعی هستند یا تغییر تدریجی هم داریم. مسئله سوم آنکه بعد از اثبات حرکت آیا تنها اعراض هستند که دارای تغییرات تدریجی می‌باشند یا در ذات جوهر هم می‌توان حرکت یا حرکاتی را اثبات کرد

خلاصه

۱- واژه تغییر که از ماده غیر گرفته شده مفهومی است که از مقایسه دو چیز یا دو جزء یا دو حالت یک چیز انتزاع می‌شود از این نظر که یکی جایگزین دیگری می‌گردد. ۲- حدوث و معدوم شدن را نیز می‌توان دو نوع از تغییر شمرد از این نظر که عدم تبدیل به وجود یا وجود تبدیل به عدم می‌شود. ۳- تغییر به دو صورت کلی دفعی و تدریجی تصور می‌شود که در صورت اول امری آنی است یعنی در آن مشخصی یکی نابود و دیگری موجود می‌شود و در صورت دوم امری زمانی است که نقطه مشخصی بین موقعیت سابق و موقعیت لاحق یافت نمی‌شود و در واقع متغیر و متغیر الیه دو جزء از وجود واحد تدریجی خواهند بود و در اصطلاح فلسفی حرکت نامیده می‌شود. ۴- در مقابل تغییر واژه ثبات بکار می‌رود و نسبت بین مفهوم آنها تناقض است و در مقابل حرکت واژه سکون استعمال می‌شود که عدم ملکه آن است. ۵- وجود متغیر بدیهی است ولی وجود ثابت با برهان اثبات می‌شود. ۶- برای تغییر شکل‌های مختلفی تصور می‌شود زیرا برای انتزاع این مفهوم یا وجود و عدم جوهر واحدی در نظر گرفته می‌شود مانند صورت اول و دوم و یا وجود و عدم عرضی منظور می‌گردد مانند صورت هشتم و نهم و یا جانیشینی جوهر کاملی برای جوهر دیگر مانند صورت سوم یا عرضی برای عرض دیگر مانند صورت دهم یا تعلق و عدم تعلق جوهری به جوهر دیگر مانند صورت چهاردهم و پانزدهم و یا وجود و عدم اجزاء بالفعل جوهری مانند صورت چهارم و پنجم و ششم و یا وجود و عدم اجزاء بالفعل عرضی مانند صورت یازدهم و دوازدهم و یا تعاقب اجزاء بالقوه جوهری مانند صورت هفتم و یا تعاقب اجزاء بالقوه عرضی مانند صورت سیزدهم اما صورت یازدهم و دوازدهم را نمی‌توان از اقسام تغییر حقیقی بحساب آورد زیرا همانگونه که عدد امری حقیقی نیست افزایش و کاهش آن هم امری حقیقی نخواهد بود. ۷- اکثر فلاسفه سه قسم اول از اقسام پانزده گانه یاد شده را انکار کرده‌اند و قضاوت در باره آن نیاز به بحث مستقلی دارد. ۸- گروهی از فلاسفه یونان باستان الثائیان تغییرات تدریجی را پنداری شمرده‌اند و پاسخ به شبهات ایشان نیز بحث دیگری را می‌طلبد. ۹- برای حرکت سه حالت فرض می‌شود حالت یکنواختی تند شدن و شتاب گرفتن کند و ضعیف شدن اما در باره تحقق همه این حالات نیز اختلافی هست که در ضمن بحث حرکت روشن خواهد شد. ۱۰- اکثر قائلین به وجود حرکت آن را مخصوص اعراض پنداشته‌اند ولی صدرالمتهلین و هم مسلکانش حرکت در جوهر را نیز اثبات کرده‌اند

درس پنجاه و دوم

قوه و فعل

شامل: مقدمه توضیحی پیرامون مفهوم قوه و فعل تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه رابطه قوه و فعل

مقدمه

انسان همواره شاهد تغییرات و دگرگونی‌هایی در اجسام و نفوس متعلق به ماده بوده و هست به طوری که می‌توان ادعا کرد که هیچ موجود مادی یا متعلق به ماده‌ای نیست که دستخوش نوعی تغییر و تحول قرار نگیرد و در جای خودش ضرورت حرکت جوهریه برای همه مادیات با برهان ثابت خواهد شد که مستلزم حرکت تبعی اعراض آنها می‌باشد. از سوی دیگر دامنه تبدیل موجودی به موجود دیگر به طوری که هر یک از آنها دارای ماهیت مستقلی باشد بقدری وسیع است که می‌توان حدس زد که هر موجود مادی قابل تبدیل به موجود مادی دیگری است و از این روی از دیر زمان به وجود اصل واحدی برای جهان قائل شده‌اند که با تحولاتی که برای آن رخ می‌دهد تبدیل به اشیاء گوناگون می‌گردد و بسیاری از فلاسفه تنها اجسام فلکی را از این قاعده استثناء کرده‌اند و به دیگر سخن موضوع این قاعده را اجسام عنصری دانسته‌اند. ولی صرف نظر از بطلان فرضیه افلاک تبدیل ناپذیر احتمال اینکه نوعی موجود مادی در گوشه‌ای از جهان پهناور وجود داشته باشد که قابل تبدیل به موجود مادی دیگری نباشد را نمی‌توان با برهان عقلی نفی کرد هر چند چنین احتمالی بسیار ضعیف و بعید بنظر می‌رسد و می‌دانیم که نظریه معروف در فیزیک جدید این است که ماده و انرژی و حتی انواع انرژی هم قابل تبدیل به یکدیگرند. اما علی‌رغم عمومیت دگرگونی نسبت به همه مادیات و گستردگی دامنه تغییرات تجارب عملی نشان می‌دهد که هر چیزی مستقیماً قابل تبدیل به هر چیز دیگری نیست و حتی اگر همه موجودات مادی قابل تبدیل به یکدیگر باشند این کار مستقیماً و بی‌واسطه انجام نمی‌گیرد مثلاً سنگ مستقیماً تبدیل به گیاه یا حیوان نمی‌شود و برای تبدیل شدن به هر یک از آنها باید مراحل را بگذرانند و دگرگونی‌هایی را پیدا کنند تا آماده تبدیل به آن گردد. از اینجا چنین اندیشه‌ای برای فیلسوفان پیدا شده که موجودی می‌تواند تبدیل به موجود دیگری شود که قوه وجود آن را داشته باشد و بدین ترتیب اصطلاح بالقوه و بالفعل در فلسفه پدید آمده و تغییر به خروج از قوه به فعل تفسیر شده است که اگر دفعتاً و بدون فاصله زمانی حاصل شود کون و فساد و اگر تدریجاً و با فاصله زمانی باشد حرکت نامیده می‌شود

توضیحی پیرامون مفهوم قوه و فعل

قوه که در لغت بمعنای نیرو و توان است اصطلاحات متعددی در علوم دارد و در فلسفه به چند معنی بکار می‌رود معنای اول قوه فاعلی است که منشا صدور فعل می‌باشد بنظر می‌رسد که این معنی نخستین معنایی باشد که مورد توجه فلاسفه قرار گرفته و تناسب آن با فعل روشن است سپس چنین تصور شده که همانگونه که فاعل قبل از انجام کار توانایی بر انجام آن دارد ماده هم باید قبلاً توانایی و آمادگی پذیرش و انفعال را داشته باشد و بدین ترتیب معنای دومی برای قوه پدید آمده که می‌توان آن را قوه انفعالی نامید و در این بحث همین معنی منظور است. معنای سوم قوه مقاومت در برابر عامل خارجی است مانند مقاوم بودن بدن در برابر مرض و در مقابل آن لاقوه بکار می‌رود و آنها دو نوع از کیفیت استعدادی شمرده می‌شوند. باید دانست که مورد استعمال قوه در سخنان فلاسفه اعم از استعداد است زیرا واژه قوه قابل اطلاق بر جوهر نیز هست بخلاف استعداد که نوعی عرض بشمار می‌رود اما قبلاً گفته شد که قوه جوهری هیولای اولی قابل اثبات نیست و استعداد هم از مفاهیم انتزاعی است نه مفاهیم ماهوی. همچنین مفهوم قوه انفعالی از مقایسه دو موجود سابق و لاحق انتزاع می‌شود از این نظر که موجود سابق فاقد موجود لاحق است و ممکن است واجد آن بشود و از این روی باید دست کم جزئی از موجود سابق باقی بماند و با موجود لاحق نوعی ترکیب و اتحاد پیدا کند و در برابر آن اصطلاح فعلیت بکار می‌رود که از تحقق موجود لاحق انتزاع می‌شود بنا بر این قوه و فعل دو مفهوم انتزاعی هستند و هیچکدام از آنها از مفاهیم ماهوی بشمار نمی‌رود. گاهی واژه بالفعل در معنای وسیعتری بکار می‌رود و شامل موجودی که

هیچگونه سابقه قوه‌ای نداشته هم می‌شود و طبق این اصطلاح است که مجردات تام موجودات بالفعل نامیده می‌شوند. یادآور می‌شویم که در بعضی از سخنان فلاسفه وجود امر مشترک بین موجود بالقوه و موجود بالفعل رعایت نگردیده و مثلاً اجزاء سابق زمان و حرکت نسبت به اجزاء لاحق آنها بالقوه نامیده شده است و بنظر می‌رسد که این تعبیرات خالی از مسامحه نباشد

تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه

اگر واژه بالفعل را بمعنای عامش در نظر بگیریم که شامل مجردات هم بشود می‌توان تقسیم اولی دیگری برای موجود در نظر گرفت و آن را به موجود بالفعل و موجود بالقوه قسمت کرد که موجود بالقوه در مادیات یافت می‌شود و موجود بالفعل مجردات و حیثیت فعلیت مادیات را در بر می‌گیرد ولی باید توجه داشت که این تقسیم از جهتی شبیه تقسیم موجود به علت و معلول یا تقسیم آن به خارجی و ذهنی است نه از قبیل تقسیم موجود به مجرد و مادی. توضیح آنکه گاهی تقسیم با اضافه کردن دو یا چند مفهوم نفسی غیر نسبی به مقسم انجام می‌گیرد و در نتیجه تداخلی در اقسام پدید نمی‌آید چنانکه در تقسیم موجود به مجرد و مادی چنین است یعنی موجود مادی را نمی‌توان به هیچ لحاظی مجرد دانست و موجود مجرد را هم نمی‌توان مادی قلمداد کرد و گاهی تقسیم به لحاظ مفاهیم نسبی و اضافی انجام می‌گیرد و از این روی ممکن است بعضی از اقسام از یک نظر داخل در قسم دیگری شوند چنانکه تقسیم موجود به علت و معلول چنین است یعنی می‌توان موجودی را نسبت به چیزی علت و نسبت به چیز دیگری معلول دانست و همچنین مفهوم ذهنی که در مقایسه با محکی خارجی موجود ذهنی نامیده می‌شود به لحاظ وجودش در ظرف ذهن موجود خارجی بحساب می‌آید. تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه هم از همین قبیل است زیرا موجود بالقوه نسبت به فعلیتی که می‌تواند واجد آن شود بالقوه نامیده می‌شود هر چند به لحاظ فعلیتی که هم اکنون دارد موجودی بالفعل خواهد بود پس حیثیت قوه و فعل از قبیل حیثیات عینی نیست و مفاهیم آنها از قبیل مفاهیم نفسی بشمار نمی‌رود بلکه آنها مفاهیمی اضافی و نسبی و حاکی از حیثتهای عقلی و مقایسه‌ای هستند و این نکته مهمی است که در نقد برهان ارسطوئیان برای اثبات هیولی به آن اشاره کردیم. مطلب دیگر آنکه میان تقسیم موجود به علت و معلول و تقسیم آن به خارجی و ذهنی نیز فرقی وجود دارد زیرا در تقسیم به علت و معلول می‌توان علتی را در نظر گرفت که هیچگونه معلولیتی ندارد مانند ذات مقدس الهی و می‌توان معلولی را در نظر گرفت که هیچگونه علتی نداشته باشد اما سایر موجودات از جهتی علت و از جهت دیگری معلول خواهند بود بخلاف تقسیم موجود به خارجی و ذهنی زیرا هیچ موجودی را نمی‌توان یافت که هیچگونه خارجییتی نداشته باشد بلکه هر موجود ذهنی صرف نظر از حاکی بودن آن از شیء دیگر موجودی خارجی است. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه از کدامیک از این دو قسم است پاسخ این است که ارسطوئیان این تقسیم را از قبیل تقسیم به علت و معلول انگاشته‌اند و مجردات تام را فعلیت بدون قوه و هیولای اولی را قوه بدون فعلیت قلمداد کرده‌اند و اجسام را دارای دو حیثیت قوه و فعل دانسته‌اند اما کسانی که هیولای فاقد فعلیت را نمی‌پذیرند هر موجود بالقوه‌ای را از یک نظر موجود بالفعل می‌دانند چنانکه مقتضای قاعده مساوق بودن فعلیت با وجود همین است بنا بر این تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه کاملاً شبیه تقسیم آن به خارجی و ذهنی خواهد بود

رابطه بین قوه و فعل

چنانکه دانستیم مفهوم قوه و فعل از مفاهیم انتزاعی است و جز منشا انتزاعشان مابازاء عینی دیگری ندارند پس رابطه بین قوه و فعل در واقع رابطه‌ای است بین دو وجودی که منشا انتزاع این مفاهیم بشمار می‌روند و به دیگر سخن باید رابطه را میان موجود بالقوه و موجود بالفعل در نظر گرفت و رابطه بین آنها به یکی از دو صورت تحقق می‌یابد اول آنکه موجود بالقوه بطور کامل در ضمن موجود بالفعل باقی بماند و در این صورت موجود بالفعل کاملتر از آن خواهد بود چنانکه گیاه کاملتر از خاکی است که از آن

وجود آمده است دوم آنکه تنها جزئی از موجود بالقوه در ضمن موجود بالفعل باقی بماند و در این صورت ممکن است جزئی جانشین جزء نابود شده گردد که از نظر مرتبه وجودی مساوی با آن یا کاملتر یا ناقصتر از آن باشد و در نتیجه موجود بالفعل در بعضی از تغییرات ناقصتر از موجود بالفعل و یا مساوی با آن باشد. اما با نظر دقیقتری می‌توان گفت که موجود بالقوه در واقع همان جزئی است که باقی می‌ماند و از این روی موجود بالفعل همیشه کاملتر از همان جزئی است که موجود بالقوه واقعی می‌باشد یا مساوی با آن است. بعضی تصور کرده‌اند که همیشه موجود بالقوه ناقصتر از موجود بالفعل است زیرا حیثیت قوه حیثیت فقدان و ناداری است و حیثیت فعلیت حیثیت وجدان و دارایی و هنگامی که موجود بالقوه تبدیل به موجود بالفعل می‌شود دارای امر وجودی می‌شود که قبلاً فاقد آن بوده است و بر همین اساس حرکت متشابه و نزولی را انکار کرده‌اند و از سوی دیگر بازگشت فعلیت به قوه را محال دانسته‌اند زیرا بازگشت نوعی تغییر است و هر تغییر تبدیل قوه سابق به فعلیت لاحق است نه بر عکس و نتیجه گرفته‌اند که اگر روحی همه کمالات خودش را کسب کند به گونه‌ای که دیگر نسبت به هیچ کمالی بالقوه نباشد از بدن مفارقت می‌کند و به اصطلاح موت طبیعی روی می‌دهد و هرگز بازگشت به بدن نخواهد کرد زیرا بازگشت چنین روحی به بدن بازگشت فعلیت به قوه است. اما با توجه به توضیحی که در باره رابطه موجود بالقوه با موجود بالفعل داده شد روشن گردید که حیثیت قوه و فعل دو حیثیت عینی نیستند که مقایسه‌ای بین آنها انجام گیرد و اما موجود بالفعل یعنی مجموع آنچه از موجود سابق باقی مانده بعلاوه فعلیتی که جدیداً حاصل شده است کاملتر از همان جزء باقیمانده خواهد بود ولی ضرورتی ندارد که همیشه مجموع موجود بالفعل کاملتر از مجموع موجود بالقوه باشد چنانکه نمی‌توان هیچیک از آب و بخار را کاملتر از دیگری دانست با اینکه متناوباً تبدیل به یکدیگر می‌شوند. و اما بحث در باره حرکت متشابه و حرکت نزولی در جای خودش خواهد آمد (۱). و اما بازگشت روح به بدن ربطی به بازگشت فعلیت به قوه ندارد زیرا قوه تقدم زمانی بر فعلیت دارد و با گذشت زمان می‌گذرد و امکان بازگشت ندارد خواه وجود گذشته کاملتر از وجود بعدی باشد یا ناقصتر و یا مساوی با آن و در واقع بدن است که قوه پذیرش مجدد روح را دارا می‌شود و با تعلق گرفتن آن فعلیت جدیدی می‌یابد. در حقیقت این اشتباه از آنجا نشأت گرفته است که حیثیت قوه را ماهیت یا مرتبه وجودی موجود سابق پنداشته‌اند و از این روی گمان کرده‌اند که اگر مرتبه وجودی موجود لاحق همان مرتبه سابق باشد بازگشت فعلیت به قوه و اگر ضعیفتر از آن باشد بازگشت به قوه قوه خواهد بود در صورتی که منشا انتزاع قوه شخص وجود سابق است و نه نوع یا مرتبه وجود آن و شخص موجود سابق با گذشت زمان می‌گذرد و به هیچ وجه امکان بازگشت ندارد و منشا انتزاع فعلیت شخص موجود لاحق است خواه از نظر مرتبه وجودی و ماهیت نوعیه مساوی و مماثل با موجود سابق باشد و خواه کاملتر و یا ناقصتر از آن

خلاصه

۱- علاوه بر تغییراتی که در موجودات مادی مشاهده می‌شود تغییر دائمی و درونی در همه اجسام با براهین حرکت جوهریه اثبات می‌شود و بنا بر این هیچ موجود جسمانی بدون تغییر نخواهد بود. ۲- ادعای اینکه هر موجود مادی هر چند با چندین واسطه قابل تبدیل به هر موجود مادی دیگری است ادعای گزافی نیست گرچه احتمال وجود نوعی از موجود مادی که قابل تبدیل نباشد را نمی‌توان با برهان عقلی نفی کرد. ۳- تبدیل بسیاری از موجودات با وساطت چندین پدیده و بعد از گذراندن مراحل متعددی صورت می‌گیرد و از این روی فلاسفه موجودی را قابل تبدیل به موجود دیگری می‌دانند که قوه آن را داشته باشد. ۴- واژه قوه در فلسفه به سه معنی بکار می‌رود: الف- قوه فاعلی که منشا صدور فعل است. ب- قوه انفعالی که ملاک پذیرش فعلیت جدید است و در این مبحث همین معنی اراده می‌شود. ج- قوه بمعنای مقاومت که در برابر لاقوه بکار می‌رود و هر کدام از آنها نوعی از کیفیت استعدادی شمرده می‌شود. ۵- مورد استعمال قوه در سخنان فلاسفه اعم از مورد استعداد است زیرا قوه بر خلاف استعداد بر

جوهر هم اطلاق می‌شود. ۶- قوه انفعالی از مقایسه دو وجود سابق و لاحق انتزاع می‌شود از این نظر که وجود سابق می‌تواند واجد وجود لاحق شود و از این روی بقاء دست کم جزئی از موجود سابق لازم است. ۷- گاهی واژه بالفعل در معنای وسیعتری بکار می‌رود و شامل موجودی که سابقه قوه‌ای ندارد هم می‌شود. ۸- با توجه به این معنای بالفعل می‌توان مطلق موجود را به بالفعل و بالقوه تقسیم کرد تقسیمی که به لحاظ مفاهیم اضافی حاصل می‌شود و نظیر تقسیم موجود به خارجی و ذهنی است و از این روی هر موجود بالقوه‌ای از یک نظر بالفعل خواهد بود. ۹- در صورتی که کل موجود بالقوه در ضمن موجود بالفعل باقی باشد موجود بالفعل کاملتر از موجود بالقوه می‌باشد ولی اگر تنها جزئی از آن باقی بماند ممکن است مجموع موجود بالفعل ناقصتر از موجود بالقوه و یا مساوی با آن باشد مگر اینکه موجود بالفعل را با همان جزء باقی مانده از موجود بالقوه مقایسه کنیم که در این صورت همیشه کاملتر یا مساوی با آن خواهد بود. ۱۰- بازگشت روح به بدن ربطی به بازگشت فعلیت به قوه ندارد و در واقع بدن قوه پذیرش مجدد روح را دارد و زنده شدن آن خروج از قوه به فعلیت است

پی‌نوشت

۱- ر ک درس پنجاه و هفتم.

درس پنجاه و سوم

دنباله بحث در قوه و فعل

شامل: تطبیق قوه و فعل بر موارد تغییر تسلسل حوادث مادی قاعده لزوم تقدم ماده بر حوادث مادی حدوث زمانی جهان مادی

تطبیق قوه و فعل بر موارد تغییر

با دقت در مفهوم قوه و فعل روشن می‌شود که برای انتزاع آنها سه شرط لازم است. ۱- دو وجود با یکدیگر مقایسه شوند بنا بر این عدم را نمی‌توان مصداق قوه یا فعل تلقی کرد. ۲- یکی از دو وجود باید تقدم زمانی بر دیگری داشته باشد تا متصف به قوه گردد پس دو وجود همزمان نسبت به یکدیگر بالقوه و بالفعل نخواهند بود. ۳- موجود بالقوه یا دست کم جزئی از آن باید در موجود بالفعل باقی بماند از این روی نمی‌توان موجودی که بکلی معدوم می‌شود را نسبت به موجود لاحقی بالقوه دانست. با توجه به این نکات روشن می‌شود که قسم اول از اقسام یاد شده برای تغییر از قبیل تبدیل قوه به فعل نیست زیرا موقعیت سابق عدم است و قوه از وجود انتزاع می‌شود. همچنین قسم دوم هم ربطی به قوه و فعل ندارد زیرا موقعیت لاحق عدم است و فعلیت هم از عدم انتزاع نمی‌شود. در قسم سوم گرچه موجودی جانشین موجود دیگر می‌گردد ولی چون امر مشترکی بین آنها نیست نمی‌توان یکی را قوه دیگری بحساب آورد. در قسم چهارم کل موجود سابق نسبت به موجود لاحق بالقوه است و در ضمن آن باقی می‌ماند و از این روی موجود بالفعل کاملتر از موجود بالقوه می‌باشد. در قسم پنجم موجود بالفعل ناقصتر از موجود بالقوه است زیرا تنها جزئی از موجود سابق باقی مانده و چیزی هم بر آن افزوده نشده است. در قسم ششم کاملتر یا ناقصتر بودن موجود بالفعل یا تساوی آن با موجود بالقوه بستگی دارد به اینکه جزئی که جانشین جزء زائل می‌شود از نظر مرتبه وجودی کاملتر یا ناقصتر یا مساوی با آن باشد. و اما در قسم هفتم قوه و فعل مبدا و منتهای حرکت بشمار می‌روند و حرکت همان سیر تدریجی از قوه به فعل است و در متن حرکت اجزاء بالفعلی وجود ندارد تا بعضی نسبت به بعض دیگر بالقوه باشند ولی نظر به اینکه حرکت امر ممتدی است و هر امتدادی قابل تقسیم به بی‌نهایت اجزاء می‌باشد می‌توان اجزاء بالقوه‌ای را برای آن در نظر گرفت به این معنی که اگر مثلاً حرکت

واحدی به دو نیمه تقسیم می‌شد به گونه‌ای که نقطه مشخصی در وسط آن پدید می‌آمد مقدار هر یک از دو پاره حرکت مساوی با نصف مقدار حرکت می‌بود و این لحاظ وجود بالقوه برای اجزاء حرکت غیر از لحاظ قوه بودن جزء سابق نسبت به جزء لاحق است دقت شود. عین این مطلب در باره قسم سیزدهم حرکت عرضی نیز جاری است ولی معمولاً تعبیر بالقوه و بالفعل در باره موجودات جوهری بکار می‌رود هر چند قوه بعنوان کیف استعدادی از قبیل اعراض تلقی می‌شود دقت شود. و اما قسم هشتم و نهم و دهم نظیر قسم اول و دوم و سوم می‌باشند با این تفاوت که در این اقسام می‌توان موضوع جوهری را از نظر اتصاف به عرض بالقوه دانست. همچنین می‌توان قسم یازدهم و دوازدهم و نیز قسم چهاردهم و پانزدهم را نظیر قسم چهارم و پنجم تلقی کرد. نتیجه آنکه در همه اقسام تغییر بجز سه قسم اول می‌توان متغیر را بالقوه و متغیر الیه را بالفعل دانست و در حقیقت بازگشت سخنانی که وجود این سه قسم را انکار کرده‌اند به این است که تغییر را مساوی با خروج از قوه به فعل شمرده‌اند بنا بر این لازم است که این مسئله را مورد بررسی قرار دهیم و ببینیم برای سه فرض مزبور می‌توان مصداقی یافت یا نه

تسلسل حوادث مادی

در لسان فلاسفه مشهور است که هر پدیده مادی مسبوق به ماده و مدت می‌باشد و به مقتضای عموم این قاعده پیدایش یک موجود مادی از نیستی محض غیر ممکن شمرده می‌شود و بدین ترتیب فرض اول و سوم از فرضهای پانزده گانه تغییر انکار می‌گردد و چون هیولای اولی را دارای بی‌نهایت قوه می‌دانند تسلسل حوادث از جانب ابد را تا بی‌نهایت ممکن دانسته وقوع آن را به استناد فیاضیت مطلق الهی و عدم بخل در مبادی عالیه اثبات می‌نمایند که لازمه آن انکار فرض دوم است. از سوی دیگر متکلمین و بعضی از فلاسفه مانند میرداماد برای جهان مادی آغاز زمانی قائل هستند و برای رد فرضیه بی‌نهایت بودن سلسله حوادث از جانب ازل به ادله بطلان تسلسل تمسک می‌کنند همچنین برای اثبات پایان زمانی برای جهان مادی به ادله مزبور تمسک شده است و بدین ترتیب این مسئله با مسئله حدوث و قدم زمانی جهان مرتبط می‌شود هر چند تلازمی بین آنها وجود ندارد و ممکن است کسی قائل به قدم زمانی جهان باشد و در عین حال پدید آمدن یک موجود مادی را بدون ماده قبلی محال نداند و نیز ممکن است کسی قائل به ابدیت جهان مادی باشد اما نابود شدن یک پدیده مادی را بطور کلی محال نداند و بی‌نهایت بودن سلسله حوادث را از جانب ازل و ابد بر اساس دوام جود الهی اثبات کند. ما در اینجا نخست به بررسی قاعده لزوم تقدم ماده بر هر پدیده مادی می‌پردازیم و سپس اشاره‌ای به مسئله حدوث و قدم زمانی جهان خواهیم کرد

قاعده لزوم تقدم ماده بر حوادث مادی

قبلاً اشاره شد که بر اساس مشاهدات بی‌شمار همواره تبدلات گوناگونی در اشیاء مادی روی می‌دهد و پدیده‌های جدیدی جانشین پدیده‌های قبلی می‌گردد به گونه‌ای که رابطه قوه و فعل میان آنها برقرار است اما استقراء تام نسبت به همه حوادث مادی امکان ندارد و هیچ انسانی از آغاز جهان نبوده و هیچ کس هم تجربه‌ای نسبت به پایان جهان ندارد و چنان نیست که بتوان از موارد مشاهده شده علت قطعی تقدم ماده را دریافت و این قاعده را از مجربات بحساب آورد از این روی فلاسفه برای اثبات این قاعده دلیلی عقلی اقامه کرده‌اند که تقریر آن این است. هر پدیده مادی قبل از آنکه موجود شود امکان وجود آن هست و اگر چنین امکانی نبود پدیده مفروض واجب الوجود یا ممتنع الوجود می‌بود و چون این امکان یک امر جوهری نیست ناچار باید جوهری وجود داشته باشد که متصف به آن گردد و آن همان است که ماده نامیده می‌شود پس تقدم ماده بر هر پدیده مادی ضرورت دارد. اما این بیان از چند جهت قابل مناقشه است: ۱- در این بیان برای هر پدیده مادی زمان سابقی فرض شده که امکان وجود پدیده مفروض در آن زمان ثابت است در صورتی که زمان بعدی از ابعاد موجودات مادی است و وجود جداگانه‌ای از آنها ندارد و اگر

سلسله حوادث آغاز زمانی داشته باشد زمانی قبل از آن وجود نخواهد داشت. ۲- با نفی واجب الوجود و ممتنع الوجود بودن حادث مادی اثبات امکان برای آن شده است و این امکان ذاتی است که از ماهیت شیء انتزاع می‌شود و امری عینی نیست تا حاملی بخواهد. ۳- در درس چهل و هشتم ثابت شد که امکان استعدادی هم امری است انتزاعی که از فراهم شدن شرایط وجودی و عدمی قبل از تحقق پدیده انتزاع می‌شود اما برای نخستین پدیده مادی نمی‌توان شرایط قبلی در نظر گرفت و در مبحث علت و معلول اشاره شد که اسباب و شرایط مادی را تنها از راه تجربه می‌توان اثبات کرد و ما تجربه‌ای که لزوم شرایط قبلی برای هر پدیده‌ای را اثبات کند نداریم

حدوث زمانی جهان مادی

مسئله حدوث زمانی جهان مادی از مسائل جنجالی فلسفه است که همواره مورد کشمکش و نزاع بوده و بویژه متکلمین بر اثبات آن اصرار داشته‌اند و آن را لازمه معلولیت می‌شمردند و چنانکه در مبحث علت و معلول اشاره شد ایشان ملاک احتیاج به علت را حدوث می‌دانسته‌اند. از سوی دیگر اغلب فلاسفه معتقد به قدم زمانی جهان مادی بوده‌اند و برای نظریه خودشان دلایلی اقامه کرده‌اند که از جمله آنها استناد به قاعده فوق‌الذکر است که نارسایی آن روشن گردید. دلیل دیگر ایشان مبتنی بر ازلی بودن فیض الهی و عدم بخل در مبادی عالی است اما این دلیل در صورتی می‌تواند نتیجه ببخشد که امکان ازلی بودن جهان ثابت بوده و وقوع آن در گرو افاضه الهی باشد از این روی قائلین به حدوث زمانی جهان در صدد اثبات محال بودن ازلیت جهان برآمده‌اند و کوشیده‌اند که از راه بطلان تسلسل امکان بی‌نهایت بودن حوادث را از جانب ازل نفی کنند. ولی فلاسفه براهین تسلسل را در مواردی جاری می‌دانند که حلقات سلسله مجتمعا موجود باشند و میان آنها ترتب حقیقی برقرار باشد و از این روی بی‌نهایت بودن حوادث متعاقب را جایز می‌دانند چنانکه حوادث همزمانی که ترتب حقیقی نداشته باشند را مشمول براهین تسلسل نمی‌دانند. مرحوم میرداماد با پذیرفتن این دو شرط اجتماع حوادث پی در پی در ظرف دهر را برای جریان براهین تسلسل کافی دانسته و از این روی بی‌نهایت بودن سلسله حوادث را از جانب ازل نفی کرده است اما اگر اجتماع دهری در حلقات سلسله کافی باشد می‌توان بی‌نهایت بودن سلسله حوادث از جانب ابد را نیز نفی کرد. ولی نکته اصلی این است که براهینی که برای ابطال تسلسل در غیر علل حقیقی اقامه شده قابل مناقشه است و در اینجا مجال بررسی آنها نیست از این روی اقامه برهان بر ممکن یا محال بودن تسلسل حوادث تا بی‌نهایت از جانب ازل یا ابد بسیار دشوار است. حاصل آنکه هر چند فیض الهی اقتضای هیچگونه محدودیتی ندارد ولی مشمول فیض الهی واقع شدن منوط به قابلیت و امکان دریافت آن است و شاید جهان مادی امکان دریافت فیض ازلی و ابدی را نداشته باشد و همچنانکه فلاسفه محدود بودن حجم جهان را منافی با وسعت فیض الهی ندانسته‌اند نباید محدود بودن زمانی آن را هم منافی با دوام فیض الهی بدانند. حقیقت این است که ما نه برهانی عقلی بر محدودیت مکانی یا زمانی جهان یافته‌ایم و نه بر عدم محدودیت مکانی و زمانی آن از این روی مسئله را در بقعه امکان احتمالی (۱) وامی‌گذاریم تا هنگامی که دلیلی قطعی بر یکی از طرفین آن بیابیم

خلاصه

۱- انتزاع مفهوم قوه و فعل سه شرط دارد وجود دو موجود تقدم زمانی یکی بر دیگری بقاء موجود سابق یا جزئی از آن در ضمن موجود لاحق. ۲- قسم اول و دوم از اقسام پانزده گانه تغیر فاقد شرط اول و قسم سوم فاقد شرط سوم است و از این روی این اقسام را نمی‌توان از قبیل خروج از قوه به فعل شمرد. ۳- در سایر اقسام تغیر می‌توان متغیر را بالقوه و متغیر الیه را بالفعل نامید. ۴- بر اساس قاعده لزوم تقدم ماده بر هر پدیده مادی قسم اول و سوم نفی می‌شود و مقتضای بی‌نهایت بودن سلسله حوادث از جانب ابد

نفی قسم دوم است . ۵- برای قاعده مزبور چنین استدلال کرده‌اند قبل از تحقق هر پدیده‌ای امکان تحققش هست و این امکان حاملی لازم دارد که ماده نامیده می‌شود پس لزوم تقدم ماده بر هر پدیده مادی ثابت می‌گردد . ۶- بر این دلیل چند اشکال وارد است اولاً با فرض آغاز زمانی برای سلسله حوادث زمانی قبل از نخستین پدیده زمانی وجود ندارد تا امکانی در آن ثابت باشد ثانیاً با نفی وجود و امتناع وجود امکان ذاتی ثابت می‌شود که امری است اعتباری و نیازی به حامل ندارد ثالثاً امکان استعدادی هم از شرایط قبلی انتزاع می‌شود و ضرورت شرایط قبلی برای نخستین پدیده مفروض ثابت نیست . ۷- متکلمین بر اساس اینکه ملاک معلولیت را حدوث زمانی شمرده‌اند جهان را دارای آغاز زمانی دانسته‌اند ولی این مبنی باطل است . ۸- قائلین به قدم زمانی از طرفی به قاعده لزوم تقدم ماده بر هر حادثه مادی تمسک کرده‌اند و از طرف دیگر مقتضای دوام فیض الهی را بی‌نهایت بودن حوادث از ازل تا ابد قلمداد نموده‌اند . ۹- نارسایی قاعده مزبور روشن شد و اما دلیل دوم تمام بودنش در گرو امکان ازلیت و ابدیت جهان می‌باشد و ممکن است همانگونه که تناهی ابعاد را لازم دانسته‌اند تناهی زمان هم لازم باشد و منافاتی با دوام فیض الهی نداشته باشد . ۱۰- قائلین به حدوث زمانی امکان ازلیت جهان را با استناد به ادله بطلان تسلسل نفی کرده‌اند . ۱۱- فلاسفه در پاسخ گفته‌اند از جمله شرایط جریان براهین مزبور اجتماع همه حلقات سلسله است که در پدیده‌های متعاقب تحقق ندارد . ۱۲- مرحوم میرداماد اجتماع در ظرف دهر را برای جریان براهین مزبور کافی دانسته است . ۱۳- اما اگر اجتماع در ظرف دهر کافی باشد ابدیت جهان هم نفی می‌شود . ۱۴- نکته اصلی این است که براهین تسلسل در غیر علل حقیقی مخدوش است . ۱۵- نتیجه آنکه برهان عقلی بر محدودیت یا عدم محدودیت جهان مادی از نظر زمان و مکان نداریم

پی‌نوشت

۱- اشاره به سفارش ابن سینا در پایان کتاب اشارات .

درس پنجاه و چهارم

کون و فساد

شامل : مقدمه مفهوم کون و فساد اجتماع دو صورت در ماده واحده رابطه کون و فساد با حرکت

مقدمه

در میان اقسام پانزده گانه‌ای که برای تغییر فرض کردیم سه قسم از آنها قسم اول تا سوم مشکوک الوجود بود و نتوانستیم درباره آنها نظری قطعی ارائه دهیم دو قسم دیگر قسم یازدهم و دوازدهم مربوط به افزایش و کاهش عدد بود و از قبیل تغییرات اعتباری بشمار می‌رفت و نیازی به بحث و گفتگو نداشت . از ده قسم باقی مانده دو قسم قسم هفتم و سیزدهم از قبیل تغییرات تدریجی است و می‌بایست در مبحث حرکت مطرح شود و اما هشت قسم دیگر از قبیل تغییرات دفعی است که موجود بالقوه دفعتا و بدون فاصله زمانی تبدیل به موجود بالفعل می‌شود و کمابیش درباره آنها تعبیر کون و فساد بکار می‌رود ولی در پیرامون آنها ابهامهایی وجود دارد که می‌بایست توضیحاتی درباره آنها داده شود . از اینرو این درس را به بحث درباره این هشت قسم از تغییرات دفعی و تطبیق کون و فساد بر موارد آنها اختصاص می‌دهیم

مفهوم کون و فساد

واژه کون که در زبان عربی بمعنای بودن است در اصطلاح فلسفی بمعنای پدید آمدن و تقریباً مرادف با حدوث بکار می‌رود و در مقابل آن واژه فساد بمعنای نابود شدن پدیده استعمال می‌شود و بدین ترتیب مفهوم کون اخص از مفهوم وجود می‌باشد زیرا در مورد موجودات ثابت بکار نمی‌رود. این دو واژه معمولاً با هم استعمال می‌شوند و مصداق روشن آن چنانکه اشاره شد قسم ششم از اقسام یاد شده یعنی نابود شدن جزئی از موجود جوهری و پدید آمدن جزء دیگری برای آن می‌باشد ولی می‌توان آن را به اقسام دیگری نیز تعمیم داد چنانکه اگر برای قسم سوم مصداقی یافت شود می‌توان تعبیر کون و فساد را درباره آن بکار برد همچنین تعاقب اضداد که قسم دهم از اقسام یاد شده می‌باشد را می‌توان کون و فساد در اعراض دانست هر چند اصطلاح معروف آن مخصوص به جواهر است. اما قسم چهارم یعنی افزوده شدن جزء جوهری بدون نابود شدن جزء دیگر را می‌توان کون بدون فساد نامید و بر عکس قسم پنجم یعنی نابود شدن جزء جوهری بدون پدید آمدن جزئی بجای آن را می‌توان فساد بدون کون بحساب آورد. همچنین قسم هشتم پدید آمدن عرض جدید را می‌توان کون بدون فساد و قسم نهم نابود شدن عرض را فساد بدون کون در مورد اعراض بشمار آورد. نیز می‌توان تعلق گرفتن روح به بدن را نوعی کون تلقی کرد از این نظر که صفت حیات در بدن پدید می‌آید و در مقابل مردن را نوعی فساد بحساب آورد از این جهت که حیات بدن نابود شده است نه از آن جهت که روح نابود شده باشد زیرا روح قابل نابود شدن نیست. اما تصور کردن کون بدون فساد در قسم چهارم و چهاردهم و همچنین تصور کردن فساد بدون کون در قسم پنجم و پانزدهم منوط به این است که اجتماع دو صورت در ماده واحده را جایز بدانیم و قائل شویم به اینکه در مورد پدید آمدن صورت جوهری جدید همان صورت قبلی هم به حال خود باقی است و در مورد نابود شدن صورت عالیتر نیز همان صورت پست‌تر همراه با صورت عالیتر موجود بوده و استمرار یافته است ولی اگر معتقد شدیم که اجتماع دو صورت در شیء واحد جایز نیست باید ملتزم شویم که در قسم چهارم و چهاردهم صورت قبلی نابود شده و در قسم پنجم و پانزدهم صورت جدیدی از نو پدید آمده است و در این صورت این اقسام نیز از قبیل کون و فساد خواهند بود نه از قبیل کون تنها یا فساد تنها. بنابر این مسئله‌ای که باید مورد بررسی قرار گیرد این است که آیا اجتماع دو صورت در شیء واحد جایز است تا فرض تحقق دو صورت جوهری بالفعل در موجود بالقوه و استمرار یکی از آنها در موجود بالفعل در قسم پنجم و پانزدهم و اجتماع دو صورت جوهری در موجود بالفعل و باقی ماندن صورت سابق در قسم چهارم و چهاردهم صحیح باشد یا نه

اجتماع دو صورت در ماده واحده

در قسم چهارم و چهاردهم از اقسام مفروض برای تغییر کل موجود بالقوه در ضمن موجود بالفعل باقی می‌ماند و جوهر دیگری بعنوان جزء جدیدی به آن اضافه می‌شود و نوعی اتحاد میان آنها برقرار می‌گردد با این تفاوت که در قسم چهارم صورت در ماده حلول می‌کند و ماده محل آن محسوب می‌شود ولی در قسم چهاردهم نفس به بدن تعلق می‌گیرد و بدن محل آن شمرده نمی‌شود. اکنون سؤال این است که آیا صورت موجود قبلی زایل و فاسد می‌شود و بجای آن صورت کاملتری بوجود می‌آید که دارای کمال صورت قبلی هم هست یا اینکه در موقعیت جدید واقعا دو صورت وجود دارد که یکی از آنها فوق دیگری و در طول آن قرار دارد نه اینکه صورت قبلی نابود شده باشد. مثلاً هنگامی که صورت نباتی در مجموعه‌ای از عناصر بوجود می‌آید آیا عناصر مزبور با علیت خودشان در ضمن گیاه باقی می‌مانند و می‌توان گفت که در این گیاه اکسیژن و نیتروژن و ازت و کربن و ... بالفعل وجود دارد و صورت گیاهی با مجموعه آنها متحد شده است یا باید گفت که تنها صورتی که در آن وجود دارد صورت نباتی است و عناصر مذکور فقط بالقوه موجود هستند. و آیا هنگامی که نفس حیوانی به مواد خاصی تعلق می‌گیرد می‌توان گفت که آنها وجود خاص خود را حفظ می‌کنند و در ضمن وجود حیوان وجود بالفعل دارند یا باید گفت که آنچه فعلیت دارد صورت نفس حیوانی است و بدن آن بالقوه موجود است و آیا مواد تشکیل دهنده بدن انسان و میلیونها سلول زنده آن هر کدام صورت و فعلیت خاص

خود را دارند و نفس انسانی بعنوان صورت فوقانی به آنها تعلق می‌گیرد یا آنچه در انسان زنده فعلیت دارد فقط روح اوست و بدن وی بالقوه موجود است. همچنین در صورت پنجم و پانزدهم که جزئی از موجود سابق نبود می‌شود یا از آن مفارقت می‌کند آیا در آغاز دو فعلیت جوهری وجود دارد و سپس یکی از آنها رخت برمی‌بندد و دیگری با همان فعلیت سابق باقی می‌ماند یا اینکه در آغاز یک صورت کامل وجود دارد و با رفتن آن صورت ناقصتری پدید می‌آید. مثلاً هنگامی که گیاه می‌خشکد و تبدیل به خاک می‌شود آیا صورت خاکی در ضمن گیاه وجود بالفعل داشته و با همان فعلیت باقی مانده است یا اینکه در موقعیت سابق تنها صورت کامل گیاهی موجود بوده و با رفتن آن صورت خاکی از نو پدید آمده است. و در مورد مفارقت روح حیوانی و انسانی از بدن حیوان و انسان آیا مواد بدن قبلاً وجود بالفعل داشته‌اند و بعد از مفارقت روح با همان فعلیت سابق باقی مانده‌اند یا اینکه در موقعیت سابق فعلیت مخصوص روح آنها بوده و بعد از مفارقت آن صورتهای جدیدی از نو پدید آمده‌اند. بنابر این آنچه محور بحث را در این اقسام تشکیل می‌دهد این است که آیا اجتماع دو صورت در یک موجود جایز است یا نه یعنی اگر اجتماع دو صورت در موجود لاحق جایز باشد قسم چهارم و چهاردهم از قبیل کون بدون فساد بحساب می‌آیند و اگر اجتماع دو صورت در موجود سابق جایز باشد قسم پنجم و پانزدهم از قبیل فساد بدون کون بشمار می‌روند اما اگر اجتماع دو صورت ممکن نباشد همه آنها از قبیل کون و فساد خواهند بود. بعضی از فلاسفه اجتماع دو صورت در شیء واحد را جایز ندانسته‌اند و چنین استدلال کرده‌اند که صورت همان فعلیت و شیئیت‌شیء است و لازمه تعدد آن تعدد شیء می‌باشد در حالی که مفروض وحدت آن است. اما این استدلال قانع کننده نیست زیرا اولاً وحدت موجود مرکب چنانکه در درس بیست و نهم اشاره شد وحدتی است بالعرض به لحاظ وحدت صورت فوقانی و در حقیقت موجود مرکب موجوداتی است که با یکدیگر بنوعی متحد شده‌اند نه اینکه موجود واحد حقیقی باشد و ثانیاً می‌توان مسئله را به این صورت مطرح کرد که آیا اجتماع دو صورت در ماده واحده جایز است یا نه چنانکه در عنوان بحث ملاحظه می‌شود و روشن است که مباحث واقعی را نمی‌توان با استناد به الفاظ و عناوین حل و فصل کرد. به هر حال سؤال این است که آیا مواد تشکیل دهنده گیاه و حیوان و انسان صورت و فعلیتی غیر از صورت گیاهی و نفس حیوانی و انسانی دارند یا هنگامی که صورت نباتی در مواد اولیه بوجود می‌آید یا نفس حیوانی و انسانی به بدن تعلق می‌گیرد مواد قبلی صورتهای فعلیتهای خود را از دست می‌دهند و به اصطلاح صورت آنها فاسد می‌شود و پس از مردن گیاه و حیوان و انسان و تبدیل شدن آنها به مواد اولیه مجدداً صورتهای جدیدی روی مواد بوجود می‌آید. بنظر می‌رسد که نباید تردیدی روا داشت در اینکه صورتهای قبلی به حال خود باقی هستند و صورت جدیدی در طول آنها بوجود می‌آید و با آنها به نحوی اتحاد پیدا می‌کند و سپس با فاسد شدن یا قطع تعلق همان فعلیتهای قبلی به حال خود باقی می‌مانند و دیگر صورت جدیدی از نو برای آنها پدید نمی‌آید. مؤید آن این است که بسیاری از ذرات عناصر و مواد معدنی و آلی را می‌توان با چشم مسلح بصورت جداگانه مشاهده کرد و در بدن انسان می‌توان میلیونها بلکه میلیاردها جانور زنده و از جمله گلبولهای سفید و قرمز خون را مشاهده نمود و می‌توان آنها را از بدن وی بیرون آورد و در شرایط خاصی نگهداری کرد پس نه تنها مواد معدنی و آلی با فعلیتهای و صورتهای خاص خودشان در ضمن وجود نبات و حیوان و انسان موجود هستند بلکه موجودات نباتی و حیوانی بی‌شماری در ضمن یک حیوان کاملتر و انسان بالفعل وجود دارند و روح حیوانی و انسانی بعنوان صورت فوقانی در مرتبه عالیت و در طول صور و نفوس آنها تحقق می‌یابد. آیا برآستی می‌توان پذیرفت که بدن حیوان و انسان هنگام تعلق روح به آن وجود بالفعلی جدای از وجود روح ندارد و هنگامی که حیوان یا انسان می‌میرد و روح از بدنش مفارقت می‌کند بدن وجود بالفعل می‌یابد و صورت جدیدی از نو در آن پدید می‌آید. بنابر این نباید تردید کرد که اجتماع دو صورت طولی یا بیشتر در ماده واحده ممکن بلکه کثیر الوقوع است و آنچه ممکن نیست اجتماع دو صورت متضاد در ماده واحده است که در عرض یکدیگر قرار می‌گیرند. در اینجا سؤالی مطرح می‌شود که به چه وسیله می‌توان صورتهای طولی را از صورتهای عرضی باز شناخت. پاسخ این است که شناختن صورتهای طولی و عرضی تنها بوسیله تجربه ممکن

است یعنی هر صورتی که با تجربه ثابت شد که قابل اجتماع با صورت دیگری باشد طولی خواهد بود مثلاً صورت آب و بخار و صورتهای عناصر گوناگون از قبیل صورتهای عرضی و متضاد هستند اما صورتهای عناصر با صورت نباتی یا حیوانی یا انسانی قابل اجتماعند و از اینرو از قبیل صورتهای طولی بشمار می‌روند همچنین اجتماع صورتهای جانوران پست مانند سلولها و گلبولها با صورت عالیه‌تر مانند صورت حیوانات کاملتر و انسان ممکن است و از این جهت صورت حیوانات عالی و صورت انسان نسبت به دیگر صورتهای طولی می‌باشد. با توجه به این اختلاف میان صورتهای می‌توان آنها را به دو دسته تقسیم کرد صورتهای متعاقب یا متضاد یا عرضی و صورتهای مترکب یا طولی و روشن است که این تقسیم از قبیل تقسیمهای اضافی و نسبی است و از اینرو ممکن است صورتی نسبت به صورت معینی متعاقب و نسبت به صورت دیگری مترکب محسوب شود

رابطه کون و فساد با حرکت

روشن است که کون و فساد مخصوص تغییرات دفعی و حرکت ویژه تغییرات تدریجی است و از اینرو نمی‌توان نوع خاصی از تغییر را از یک نظر مشمول هر دو دانست اما عدم اجتماع کون و فساد با حرکت بدین معنی نیست که هر جا حرکتی وجود داشته باشد دیگر جایی برای کون و فساد نخواهد بود بلکه ممکن است شیء متحرک از جهت دیگری متصف به کون و فساد گردد. توضیح آنکه ممکن است موجودی دارای حرکتی باشد که در یک آن پایان یابد و درست در همان لحظه حرکت جدیدی در آن پدید آید بعنوان مثال هواپیمایی که با نیروی حاصل از یک موتور حرکت می‌کند حرکتش معلول همان نیروست و پس از خاموش شدن موتور مزبور حرکت ناشی از آن هم دیر یا زود پایان می‌پذیرد و هنگامی که موتور دوم بکار می‌افتد نیروی دیگری تولید می‌کند که موجب حرکت جدیدی برای هواپیما خواهد شد اکنون اگر فرض کنیم که درست در همان آنی که حرکت اول پایان می‌یابد حرکت دوم شروع شود هر چند وقفه‌ای در حرکت هواپیما روی نمی‌دهد اما در واقع دو حرکت در آن پدید آمده است که یکی معلول نیروی موتور اول و دیگری معلول نیروی دوم می‌باشد در اینجا علاوه بر تغییرات تدریجی یک تغییر آنی و دفعی هم رخ داده که عبارت است از تمام شدن حرکت اول و تبدیل شدن آن به حرکت دوم و این تغییر را می‌توان کون و فساد نامید. همچنین هنگامی که دو صورت متعاقب در ماده‌ای پدید می‌آید و یکی از آنها فاسد شده دیگری جانشین آن می‌گردد حرکت جوهری صورت سابق پایان می‌پذیرد و در همان لحظه حرکت جوهری صورت لاحق آغاز می‌گردد این تبدیل صورتهای و تعاقب حرکت جوهری آنها را نیز باید از قبیل کون و فساد بحساب آورد زیرا در یک آن و بدون فاصله زمانی انجام می‌پذیرد. بنابر این فرض استمرار حرکت در یک موجود هم منافاتی با تحقق کون و فساد در آن ندارد زیرا ممکن است در واقع دو حرکت متناوب در آن حاصل شده و با نظر سطحی حرکت واحد تلقی شده باشد تنها در صورتی کون و فساد با حرکت منافات دارد که در میان حرکت واحد حقیقی فرض شود و اگر جهان ماده دارای وجود واحد حقیقی و دارای حرکت جوهری واحدی فرض شود دیگر جایی برای کون و فساد باقی نمی‌ماند اما چنین فرضی صحیح نیست چنانکه در جای خودش توضیح داده خواهد شد

خلاصه

۱- کون و فساد در اصطلاح فلسفی بمعنای پدید آمدن و نابود شدن پدیده است و اخص از وجود و عدم می‌باشد. ۲- مصداق روشن کون و فساد قسم ششم از اقسام تغییر است و می‌توان قسم دهم را بعنوان کون و فساد در اعراض تلقی کرد. ۳- قسم چهارم و هشتم و چهاردهم را می‌توان کون بدون فساد و قسم پنجم و نهم و پانزدهم را فساد بدون کون نامید. ۴- فرض کون بدون فساد در جواهر بمعنای جواز اجتماع دو صورت در موجود بالفعل و فرض فساد بدون کون در آنها بمعنای جواز اجتماع دو صورت در

موجود بالقوه است . ۵- بعضی از فلاسفه اجتماع دو صورت در موجود واحد را محال و مستلزم خلاف فرض دانسته‌اند زیرا شیئیت‌شیء بصورت آن است و تعدد صورت مستلزم تعدد شیء می‌باشد . ۶- از این دلیل به دو صورت می‌توان جواب داد یکی آنکه وحدت شیء مرکب وحدت بالعرض و به لحاظ صورت فوقانی آن است و منافاتی با کثرت حقیقی آن ندارد دوم آنکه می‌توان عنوان مسئله را اجتماع دو صورت در ماده واحده قرار داد که وحدت صفت ماده شیء است و بمعنای وحدت مجموع آنها نیست . ۷- وجود ذرات معدنی و آلی در نباتات و دیگر مرکبات و وجود سلولهای زنده مستقل در بدن حیوان و انسان مؤید امکان اجتماع صورتهای طولی است . ۸- صورتهای طولی را می‌توان به دو نوع قابل اجتماع و غیر قابل اجتماع تقسیم کرد و قسم اول را صور طولی و متراکب و قسم دوم را صور عرضی و متعاقب نامید . ۹- این تقسیم از تقسیمات اضافی و نسبی است و از اینرو ممکن است صورت معینی نسبت به صورت دومی متعاقب و نسبت به صورت سومی متراکب باشد . ۱۰- کون و فساد تنها در تغییرات دفعی مصداق پیدا می‌کند و از اینرو با حرکت قابل اجتماع نیست . ۱۱- ممکن است موجود واحدی از یک جهت متصف به حرکت و از جهت دیگری متصف به کون و فساد گردد چنانکه هرگاه دو حرکت متصل به یکدیگر در آن پدید آید می‌توان تبدیل یک حرکت را به دیگری کون و فساد نامید . ۱۲- کون و فساد در میان حرکت واحد امکان ندارد و اگر جهان مادی موجود واحد و دارای حرکت واحدی می‌بود کون و فساد مصداقی نمی‌داشت اما چنین فرضی صحیح نیست

درس پنجاه و پنجم

حرکت

شامل : مفهوم حرکت وجود حرکت شبهات منکرین وجود حرکت و حل آنها

مفهوم حرکت

در خلال بحثهای گذشته مفهوم حرکت نیز روشن گردید و تعریف ساده‌ای برای آن بدست آمد که عبارت است از تغییر تدریجی تعریفهای دیگری نیز برای حرکت شده که در ضمن بحثهای گذشته به برخی از آنها اشاره کرده‌ایم از جمله خروج تدریجی شیء از قوه به فعل و دیگری تعریف منقول از ارسطو یعنی کمال اول برای موجود بالقوه از آن جهت که بالقوه است می‌باشد که در درس چهارم به آن اشاره شد و منظور وی این است موجودی که قوه و استعداد برای کمالی را دارد و هم اکنون فاقد آن است در شرایط خاصی بسوی آن سیر می‌کند و این سیر مقدمه‌ای برای رسیدن به کمال مطلوب است و اضافه کردن قید حیثیت از آن جهت که بالقوه است برای احتراز از صورت نوعیه موجود متحرک است زیرا هر موجود بالقوه‌ای خواه ناخواه صورت نوعیه‌ای دارد که کمال اول برای آن بشمار می‌رود اما این کمال اول از جهت فعلیت داشتن آن است نه از جهت بالقوه بودنش و ربطی به حرکت ندارد اما کمال بودن حرکت برای جسم به لحاظ بالقوه بودن آن است و اول بودنش از نظر مقدمیت آن برای وصول به غایت می‌باشد . اما تعریف اول از نظر قلت الفاظ و وضوح مفاهیم بر دیگر تعریفها رجحان دارد هر چند هیچکدام را به اصطلاح منطقی نمی‌توان حد تام دانست زیرا حد تام مخصوص ماهیاتی است که دارای جنس و فصل باشند ولی مفهوم حرکت از مقولات ثانیه فلسفی است که از نحوه وجود متحرک انتزاع می‌شود و در خارج جوهر یا عرضی بنام حرکت نداریم بلکه حرکت عبارت است از تدریجی بودن وجود جوهر یا عرض و سیلان آن در امتداد زمان و حتی بر حسب نظر شیخ اشراق که حرکت را از مقولات عرضی بشمار آورده است نیز نمی‌توان حد تامی برای آن در نظر گرفت زیرا مقوله جنس عالی است و دیگر جنس و فصلی ندارد . نکته دیگری که باید یاد آور شویم این است که تغییرات دفعی از دو وجود یا دست کم از وجود و عدم شیء واحدی انتزاع می‌شوند اما حرکت از یک

وجود و گستردگی آن در ظرف زمان انتزاع می‌گردد و تعدد متغیر و متغیر الیه به لحاظ اجزاء بالقوه آن است که دائما موجود و معدوم می‌شوند ولی هیچکدام وجود بالفعلی ندارند و به دیگر سخن حرکت مجموعه‌ای از موجودات نیست که پی در پی بوجود بیایند بلکه از امتداد وجود واحدی انتزاع می‌شود و می‌توان آن را تا بی نهایت تقسیم کرد اما تقسیم خارجی آن مستلزم پدید آمدن سکون و از بین رفتن وحدت آن است

وجود حرکت

در درس پنجاه و یکم اشاره کردیم که گروهی از فلاسفه یونان باستان مانند پارمنیدس و زنون الثایی تغییر تدریجی و حرکت را انکار کرده‌اند این سخن در آغاز عجیب بنظر می‌رسد و فوراً این سؤال را در ذهن خواننده و شنونده پدید می‌آورد که مگر ایشان این همه حرکات مختلف را نمی‌دیده‌اند و مگر خود ایشان در روی زمین حرکت نمی‌کرده‌اند اما با دقت در سخنان ایشان روشن می‌شود که مطلب به این سادگی نیست و حتی بازگشت سخن بعضی از کسانی که قائل به حرکت بوده‌اند و سرسختانه از آن دفاع کرده‌اند مانند بعضی از سخنان مارکسیست‌ها نیز به قول الثایان است. راز مطلب این است که ایشان تغییراتی که بنام حرکت نامیده می‌شود را مجموعه‌ای از تغییرات دفعی پی در پی تلقی می‌کرده‌اند و مثلاً حرکت جسم از نقطه‌ای به نقطه دیگر را قرار گرفتن پی در پی آن در نقاط متوسط بین دو نقطه مفروض می‌انگاشته‌اند و به دیگر سخن حرکت را بعنوان یک امر تدریجی پیوسته نمی‌پذیرفته‌اند و آن را مجموعه‌ای از سکونات پی در پی می‌پنداشته‌اند از اینرو اگر کسان دیگری هم برای حرکت اجزاء بالفعلی قائل باشند در واقع بصف منکرین حرکت پیوسته‌اند. ولی حقیقت این است که وجود حرکت بعنوان امر تدریجی واحد قابل انکار نیست و حتی بعضی از مصادیق آن مانند تغییر تدریجی کیفیات نفسانی را می‌توان با علم حضوری خطا ناپذیر درک کرد و منشا اشتباه الثایان شبهاتی در برابر وجدان و بدهت بوده است که با حل آنها جای تردیدی باقی نمی‌ماند

شبهات منکرین وجود حرکت و حل آنها

کسانی که وجود خارجی حرکت را انکار کرده و آن را مفهومی ذهنی و حاکی از توالی سکونات انگاشته‌اند به شبهاتی تمسک کرده‌اند که مهمترین آنها این دو شبهه است: ۱- اگر حرکت بعنوان امر ممتد واحدی در خارج وجود داشته باشد باید بتوان برای آن اجزائی در نظر گرفت و هر یک از اجزاء آن چون دارای امتداد می‌باشد به نوبه خود قابل قسمت به اجزاء دیگری خواهد بود و این تقسیمات تا بی نهایت ادامه خواهد یافت و لازمه‌اش این است که حرکت متناهی نامتناهی باشد. ارسطو از این شبهه به این صورت پاسخ داده است که حرکت اجزاء بالفعلی ندارد تا آنها متناهی یا نامتناهی باشند بلکه می‌توان مثلاً آن را به دو بخش تقسیم کرد که در این صورت دو حرکت وجود خواهد داشت نه یک حرکت و همچنین هر بخشی از آن را می‌توان به دو یا چند بخش دیگر قسمت کرد و از هر تقسیمی که در خارج انجام پذیرد تعدادی از موجودات بالفعل پدید خواهد آمد و این تقسیمات تا بی نهایت قابل ادامه می‌باشد پس خود حرکت مفروض متناهی و اجزاء بالقوه آن نامتناهی است و میان این دو قضیه تناقضی وجود ندارد زیرا یکی از شرایط تناقض وحدت قوه و فعل است که در اینجا منتفی است چون تناهی صفت کل حرکت و عدم تناهی صفت اجزاء بالقوه آن است. اما بهتر این است که از استدلال کننده سؤال شود که منظور شما از نامتناهی بودن حرکت متناهی چیست اگر منظور نامتناهی بودن عدد اجزاء آن باشد چنین عددی بالفعل در هیچ حرکتی وجود ندارد و پیدایش هر عدد متناهی یا نامتناهی در حرکت در گرو تقسیم خارجی آن است و در آن صورت دیگر حرکت واحدی وجود نخواهد داشت چنانکه هر چیزی که قابل قسمت به دو نیمه باشد فعلاً واحد است اما هر وقت تقسیم شد دو واحد خواهد بود ولی لازمه قابلیت قسمت این نیست که هم یک باشد و هم دو. و اما اگر مقصود این باشد که لازمه قسمت پذیری حرکت تا بی نهایت این است که مقدار و کمیت

متصلش و نه عدد آن از طرفی متناهی و از طرف دیگر نامتناهی باشد زیرا هر جزئی از اجزاء نامتناهی آن مقداری خواهد داشت و مجموع مقادیر آنها نامتناهی خواهد بود پاسخ این اشکال آن است که هر چند هر امتدادی قابل قسمت به بی‌نهایت اجزاء می‌باشد اما مقدار امتداد هر یک از اجزاء کسری از همان مقدار کل خواهد بود پس مقدار مجموعه کسرهای نامتناهی از حرکت هم همان مقدار متناهی خود حرکت می‌باشد. لازم به تذکر است که این شبهه اختصاص به حرکت ندارد و در باره همه امتدادها مانند خط و زمان هم جاری است و از اینرو صاحبان این شبهه هر خط محدودی را نیز مرکب از تعداد محدودی نقطه بی‌امتداد و هر قطعه محدودی از زمان را مرکب از تعداد معینی آن دانسته‌اند و معتقد شده‌اند که در عین حالی که نقطه امتدادی ندارد از مجموع چندین نقطه خطی بوجود می‌آید و با اینکه آن طول و امتدادی ندارد از مجموع چندین آن قطعه‌ای از زمان تحقق می‌یابد و همچنین از مجموعه‌ای از سکونات حرکتی پدید می‌آید و در واقع آنچه وجود خارجی دارد نقاط و آنات و سکونات است و خط و زمان و حرکت مفاهیمی است که از مجموعه آنها انتزاع می‌شود. به تعبیر دیگر ایشان از قائلین به جزء لا یتجزی هستند یعنی هر امتدادی را قابل قسمت به اجزاء محدودی می‌دانند و معتقدند که آخرین تقسیم به جزئی منتهی می‌شود که دیگر قابل تقسیم نیست و این مسئله‌ای است که فلاسفه درباره آن بسیار سخن گفته‌اند و دلایل متعددی بر ابطال جزء لا یتجزی اقامه نموده‌اند که در اینجا مجال بررسی آنها نیست. ۲- شبهه دیگر این است هنگامی که مثلاً جسمی از نقطه الف بسوی نقطه ج حرکت می‌کند در آن اول در نقطه الف و در آن سوم در نقطه ج قرار دارد و ناچار باید در آن دوم از نقطه ب که در وسط آنها قرار دارد بگذرد و گرنه حرکتی صورت نمی‌گیرد اکنون اگر فرض کنیم که جسم مزبور در آن دوم در نقطه ب قرار گرفته است لازم‌هاش این است که حرکت آن مجموعه‌ای از سه سکون باشد زیرا سکون چیزی جز قرار گرفتن جسم در مکانی نیست و اگر در آن قرار نگرفته باشد لازم‌هاش این است که حرکتی انجام نگرفته زیرا حرکت آن بدون گذر از نقطه دوم امکان ندارد پس لازم‌هاش حرکت اجتماع نقیضین بودن و نبودن در نقطه وسط است. جواب این است که در این مثال سه امتداد منطبق بر یکدیگر فرض شده است زمان و مکان و حرکت حال اگر برای هر یک از آنها سه جزء با امتداد در نظر بگیریم می‌توان گفت که در جزء اول زمان جسم متحرک در جزء اول مکان بوده و اولین جزء حرکتش بر آنها انطباق یافته است و همچنین جزء دوم و سوم آنها ولی معنای وقوع هر یک از اجزاء حرکت در اجزاء همتای آن از زمان و مکان سکون جسم نیست و اما اگر نقطه و آن را بمعنای حقیقی گرفتیم که فاقد امتداد می‌باشد باید گفت که در زمان و مکان آن و نقطه بالفعلی وجود ندارد و فرض نقطه بالفعل در خط بمعنای تقسیم شدن آن به دو پاره‌خط است که نقطه مزبور پایان یکی و آغاز دیگری بشمار می‌رود و همچنین فرض آن در زمان و فرض سکون در حرکت و معنای بودن جسم در آن معینی در نقطه‌ای از مکان این است که اگر امتدادهای زمان و مکان و حرکت قطع شود مقاطع آنها بر یکدیگر منطبق می‌گردد و لازم‌هاش آن وجود سکون در میان حرکت نیست چنانکه مستلزم وجود نقطه در خط یا وجود آن در زمان نمی‌باشد. در واقع منشا این شبهه آن است که از یک سوی بودن را مساوی با ثبات و سکون و استقرار دانسته‌اند و از سوی دیگر زمان را مرکب از آنات و خط را مرکب از نقاط فرض کرده‌اند و کوشیده‌اند از راه تطبیق امتداد حرکت بر امتدادهای زمان و مکان آن را هم مرکب از ذرات سکون معرفی نمایند در صورتی که بودن و هستی اعم از هستی ثابت و هستی سیال است و آن و نقطه طرف امتدادهای زمان و خط هستند و جزء آنها محسوب نمی‌شوند همچنین سکون هم از پایان یافتن حرکت پدید می‌آید نه آنکه در میان حرکت واحد وجود داشته باشد و جزء آن بشمار آید

خلاصه

۱- معروفترین تعریفهای حرکت از این قرار است: الف- تغییر تدریجی. ب- خروج تدریجی شیء از قوه به فعل. ج- کمال اول برای موجود بالقوه از آن جهت که بالقوه است ولی تعریف اول ساده‌تر و روشنتر است. ۲- حد تام منطقی برای حرکت امکان

ندارد زیرا مفهوم آن از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است که از سیلان وجود جوهر و عرض انتزاع می‌شود و بفرض اینکه حرکت مقوله خاصی باشد نیز حد تام نخواهد داشت زیرا مقوله جنس عالی است و خودش جنس و فصلی ندارد. ۳- حرکت بر خلاف تغییرات دفعی از یک وجود انتزاع می‌شود و تعدد متغیر و متغیر الیه به لحاظ تعدد اجزاء بالقوه آن است. ۴- الثائیان حرکت را بعنوان امر واحد ممتد انکار کرده و آن را مجموعه‌ای از سکونات پی در پی انگاشته‌اند. ۵- وجود حرکت یقینی است و بعضی از مصادیق آن حرکت در کیف نفسانی با علم حضوری خطا ناپذیر درک می‌شود. ۶- نخستین دلیل الثائیان این است که فرض وجود خارجی برای حرکت مستلزم تناقض و اتصاف آن به متناهی و نامتناهی است. ۷- ارسطو جواب داده است که تناهی صفت خود حرکت و عدم تناهی صفت اجزاء بالقوه آن است پس در تناقض مفروض وحدت قوه و فعل وجود ندارد. ۸- نامتناهی بودن حرکت به دو صورت فرض می‌شود یکی نامتناهی بودن عدد اجزاء و آن هنگامی است که حرکت عملاً به اجزاء نامتناهی تجزیه شود و در این صورت دیگر شیء واحد متناهی وجود نخواهد داشت دیگری نامتناهی بودن مقدار کمیت متصل آن است از این راه که چون هر یک از اجزاء نامتناهی آن مقداری دارد ناچار مجموع مقادیر آنها نامتناهی خواهد بود ولی مقدار هر جزء کسری از مقدار کل است و مجموع آنها مساوی با مقدار متناهی آن می‌باشد. ۹- این شبهه در مورد سایر امتدادات نیز جاری است و از اینرو صاحبان این شبهه هر امتدادی را دارای اجزاء قسمت ناپذیر محدودی دانسته‌اند ولی جزء لا یتجزی با دلایل متعددی ابطال شده است. ۱۰- دلیل دیگر الثائیان این است که حرکت جسم از نقطه‌ای به نقطه دیگر مستلزم بودن آن در نقطه یا نقاط متوسط بین آنها است و بودن آن در هر نقطه بمعنای سکون آن است پس فرض حرکت مستلزم نفی آن است. ۱۱- وقوع جزئی از حرکت در جزئی از مسافت بمعنای سکون آن نیست اما نقطه جزئی از مسافت نیست و در میان هیچ خطی وجود بالفعل ندارد چنانکه آن نیز جزئی از زمان نیست بنا بر این معنای بودن شیء متحرک در آن معینی در نقطه خاصی جز این نیست که مقاطع سه گانه حرکت و زمان و مکان بر یکدیگر منطبق می‌شود و این مقاطع هنگامی تحقق بالفعل می‌یابد که امتدادهای آنها قطع شود. ۱۲- مبنای این شبهه مساوی شمردن بودن با سکون و مرکب پنداشتن خط از نقاط و زمان از آنات است و از تطبیق حرکت بر آنها نتیجه گرفته شده که حرکت هم مرکب از سکونات می‌باشد در صورتی که بودن اعم از بودن ثابت و بودن سیال است و تجزیه خط و زمان هم منتهی به نقطه و آن نمی‌شود

درس پنجاه و ششم

ویژگیهای حرکت

شامل: مقومات حرکت مشخصات حرکت لوازم حرکت

مقومات حرکت

با دقت در مطالبی که در باره حرکت گفته شد روشن می‌شود که تحقق حرکت منوط به سه چیز است که می‌توان آنها را مقومات حرکت نامید و آنها عبارتند از: ۱- واحد بودن منشا انتزاع حرکت زیرا حرکت بر خلاف سایر اقسام تغییر تنها از یک وجود انتزاع می‌گردد و از اینرو هر حرکتی امر واحدی است که اجزاء بالفعلی در آن یافت نمی‌شود. ۲- سیلان و امتداد آن در گستره زمان زیرا امر تدریجی بدون انطباق بر زمان تحقق نمی‌یابد و از اینرو حرکت از امور دفعی و موجودات ثابتی که خارج از ظرف زمان است انتزاع نمی‌گردد و به آنها نسبت داده نمی‌شود. ۳- انقسام آن تا بی‌نهایت همانگونه که هر امتدادی قابل قسمت تا بی‌نهایت می‌باشد حرکت نیز چنین است و هر یک از اجزاء بالقوه آن نسبت به جزء بالقوه بعدی متغیر و جزء بعدی نسبت به جزء قبلی متغیر

الیه بشمار می‌رود

مشخصات حرکت

علاوه بر امور سه گانه فوق که از تامل در ذات حرکت بدست می‌آید و برای هر حرکتی ضرورت دارد امور دیگری نیز هست که می‌توان آنها را مشخصات حرکت نامید و با توجه به اختلاف آنها می‌توان انواع خاصی را برای حرکت در نظر گرفت و مهمترین آنها از این قرار است: ۱- بستر حرکت ممکن است موجودی دارای حیثیات متعدد قابل تغییری باشد مثلاً ممکن است سببی از درخت سقوط کند و حرکت مکانی در آن پدید آید چنانکه ممکن است رنگ آن تدریجاً تغییر یابد یا به دور خودش بچرخد اما هر کدام از این حرکات بستر خاصی دارد که آن را از دیگر حرکات متمایز می‌سازد مثلاً بستر حرکت سیب از درخت به روی زمین مکان است و حرکت آن حرکت مکانی یا انتقالی یا حرکت در مقوله این می‌باشد و بستر تغییری رنگ آن رنگ است و این حرکت در مقوله کیف بشمار می‌رود و بستر چرخش آن به دور خودش وضع است و این حرکت در مقوله وضع محسوب می‌شود.

۲- مدار حرکت ممکن است حرکت شیء در بستر واحد به شکلهای گوناگونی انجام گیرد مثلاً حرکت مکانی و انتقالی یک ستاره ممکن است به شکل دایره یا به شکل بیضی انجام پذیرد یا حرکت توپ از یک نقطه به نقطه دیگر ممکن است در خط مستقیم یا در خط منحنی واقع شود و از اینرو مفهوم دیگری را باید در نظر گرفت که اخص از مفهوم قبلی باشد و می‌توان آن را مدار حرکت نامید ولی باید توجه داشت که واژه مدار در اینجا معنایی وسیعتر از معنای لغوی محل دور زدن دارد چنانکه واژه منحنی در بعضی از علوم ریاضی معنایی وسیعتر از معنای معروفش دارد و منحنی نمایش تغییرات ممکن است بصورت خط مستقیم باشد. ۳- جهت حرکت حرکت شیء در مدار واحد نیز ممکن است به صورتهای مختلفی انجام بگیرد مثلاً حرکت فرفره به دور خودش در مدار دایره محیطش انجام می‌گیرد ولی ممکن است از راست به چپ یا از چپ به راست باشد و از اینرو باید مشخصه دیگری را برای حرکت در نظر گرفت و آن عبارت است از جهت حرکت. ۴- سرعت حرکت مفهومی است که از نسبت بین زمان حرکت و مسافت آن بدست می‌آید مثلاً ممکن است جسمی فاصله مکانی معینی را در یک دقیقه یا در دو دقیقه بپیماید و وجه امتیاز این دو حرکت سرعت آنها است. ۵- شتاب ممکن است سرعت حرکتی تدریجاً افزایش یا کاهش یابد چنانکه ممکن است سرعت آن ثابت بماند در صورت اول حرکت تند شونده یا دارای شتاب مثبت و در صورت دوم کند شونده یا دارای شتاب منفی و در صورت سوم یکنواخت یا بی‌شتاب یا دارای شتاب صفر نامیده می‌شود. ۶- فاعل حرکت از جمله چیزهایی که موجب تعدد نوع حرکت می‌شود اختلاف نوع فاعل حرکت است مثلاً حرکتی که از فاعل ارادی سرمی‌زند اختلاف نوعی با حرکتی دارد که از فاعل طبیعی پدید می‌آید هر چند ظاهر آنها تفاوتی نداشته باشد همچنین تعدد شخص فاعل موجب تعدد شخص حرکت می‌گردد چنانکه تعدد نیروهایی که متعاقباً از دو موتور هواپیما پدید می‌آید موجب تعدد حرکت آن می‌شود هر چند دو حرکت مزبور متصل و بدون فاصله زمانی باشد و بنظر سطحی حرکت واحدی بشمار آید

لوازم حرکت

فلاسفه شش چیز را از لوازم حرکت شمرده‌اند مبدا منتهی زمان مسافت موضوع متحرک فاعل محرک. ۱ و ۲- مبدا و منتهی برای لزوم مبدا و منتهی برای هر حرکتی به بعضی از تعریفات آن استناد شده است مثلاً لازمه خروج تدریجی از قوه به فعل این است که در آغاز قوه‌ای وجود داشته باشد و در پایان حرکت فعلیتی تحقق یابد پس می‌توان قوه و فعل را مبدا و منتهای حرکت بشمار آورد. ولی بنظر می‌رسد که حرکت ذاتاً اقتضائی نسبت به مبدا و منتهی ندارد و از اینرو فرض حرکت نامتناهی و بی‌آغاز و پایان فرض نامعقولی نیست چنانکه فلاسفه پیشین حرکت افلاک را ازلی و ابدی می‌شمرده‌اند از اینرو برای تطبیق مبدا و منتهی بر حرکت

آنها تکلفاتی انجام گرفته است و می‌توان گفت که مبدا و منتهی ویژه حرکات محدود است و لازمه محدودیت آنها می‌باشد نه لازمه حرکت بودن آنها چنانکه هر امتداد محدودی دارای مبدا و منتهایی است و شاید منشا معتبر دانستن مبدا و منتهی برای حرکت این است که خواسته‌اند بدین وسیله جهت حرکت را تعیین کنند. به هر حال نمی‌توان مبدا و منتهی را از لوازم همه حرکات بشمار آورد. لازم به تذکر است که کسانی که مبدا و منتهی را از لوازم حرکت شمرده‌اند آنها را داخل در متن حرکت ندانسته‌اند زیرا هر جزئی از حرکت امتدادی دارد و هر قدر کوچک فرض شود قابل تجزیه خواهد بود و بار دیگر باید برای آن جزئی آغازین در نظر گرفت و اگر جزئی از حرکت مبدا یا منتهای حرکت نامیده شود وصفی نسبی و اضافی برای آن خواهد بود. اما قوه و فعل را مبدا و منتهای حرکت شمردن خالی از مسامحه نیست زیرا عنوانهای مبدا و منتهی از طرف حرکت انتزاع می‌شود و حکم نقطه را نسبت به خط و آن را نسبت به زمان دارد و حیثیتی عدمی بشمار می‌رود بخلاف قوه و فعل و بویژه فعلیت که نمی‌توان آنها را اموری عدمی انگاشت. افزون بر این ضرورت لحاظ قوه و فعل در حرکت ثابت نیست و می‌توان گفت که برای انتزاع مفهوم حرکت در نظر گرفتن چیزی جز تدریجی بودن وجود جوهر یا عرض لزومی ندارد و از اینرو وجه امتیاز دیگری برای نخستین تعریف حرکت تغییر تدریجی ثابت می‌شود. ۳- زمان قبلا- اشاره شد که تدریجی بودن امری بدون انطباق آن بر زمان امکان ندارد و از اینرو امتداد منطبق بر زمان را از مقومات حرکت بشمار آوردیم بلکه از این نظر که زمان و حرکت از عوارض تحلیلیه وجودهای سیال هستند می‌توان آنها را دو روبه یک سکه دانست. ۴- مسافت منظور فلاسفه از مسافت حرکت مقوله‌ای است که حرکت به آن نسبت داده می‌شود مانند نسبت حرکت وضعی به مقوله وضع و نسبت حرکت انتقالی به مقوله این. مسافت مانند کانالی است که متحرک در آن جریان می‌یابد و اگر فرض کنیم که امتداد حرکت قطع شود و سکونی در آن پدید آید می‌توان گفت که جسم مزبور در آن کانال قرار دارد و از اینرو مسافت بر بستر حرکت منطبق می‌شود اما میان مسافت و بستر حرکت می‌توان فرق ظریفی قائل شد و آن این است که بستر حرکت بر ماهیت نوعیه نیز اطلاق می‌شود که هر جزء بالقوه‌ای از حرکت فردی از آن بشمار می‌رود اما مسافت در اصطلاح معروف بر جنس عالی و مقوله اطلاق می‌شود و به منزله کانال وسیعی است که کانالهای جزئی را در بر می‌گیرد. توضیح آنکه حرکت چنانکه دانستیم از امتداد وجود جوهر یا عرض در گستره زمان انتزاع می‌شود و ممکن است وجودی که منشا انتزاع حرکت می‌باشد در جریان حرکت تکامل یابد به گونه‌ای که از بخشی از آن ماهیت خاصی انتزاع شود و از بخش دیگر ماهیتی دیگر مثلا- اگر فرض کنیم که رنگ سیب تدریجا از سبزی به سرخی تحول می‌یابد از بخشی از این حرکت ماهیت عرضی سبزی و از بخشی دیگر ماهیت عرضی سرخی انتزاع می‌گردد که دو نوع از رنگ شمرده می‌شوند و رنگ نوعی از کیفیت محسوس و کیفیت محسوس نوعی از مقوله کیفیت بشمار می‌رود و مسافت این حرکت همان مقوله کیفیت است اما بستر حرکت در مورد تحول فردی از یک ماهیت نوعیه به فرد دیگری هم اطلاق می‌شود مثلا حرکت یکنواخت جسمی از مکانی به مکان دیگر مستلزم پدید آمدن انواعی از مقوله این نیست بلکه همواره فردی به فرد مشابه دیگری تبدیل می‌شود با صرف نظر از مسامحه‌ای که در تعبیر فرد در مورد اجزاء بالقوه حرکت وجود دارد و همچنین مسامحه‌ای که در اطلاق مقوله بر مفهوم انتزاعی این شده است. به هر حال فلاسفه با توجه به اینکه تحول نوعی به نوع دیگر را در جریان حرکت جایز دانسته‌اند مقوله را بعنوان کانال کلی برای حرکت در نظر گرفته‌اند که هیچگاه حرکت از محدوده آن تجاوز نمی‌کند و آن را مسافت نامیده‌اند. ناگفته نماند که بعضی از فلاسفه اختلاف نوعی بین اجزاء بالقوه حرکت را جایز بلکه لازم دانسته‌اند اما بنظر می‌رسد که اختلاف نوعی را تنها در مبدا و منتهای حرکت می‌توان در نظر گرفت زیرا انتزاع چند ماهیت از اجزاء بالقوه یک حرکت مستلزم این است که بتوان برای هر یک مرز مشخصی را در نظر گرفت و این نشانه آن است که حرکت مفروض در واقع ترکیبی از چند حرکت است هر چند بنظر سطحی حرکت واحدی تلقی می‌شود مثلا هر چند تحول رنگ سیب از سبزی به زردی و از زردی به سرخی جریان واحدی بنظر می‌رسد اما اگر این رنگها و احیاناً رنگهای دیگری که واسطه بین آنها است اختلاف نوعی داشته باشند از مقاطع خاصی از این حرکت مفروض

انتزاع می‌شوند و فرض مقاطع متعدد به منزله فرض پدید آمدن نقاط در خط و مستلزم گسستگی و تعدد آن است هر چند فاصله زمانی بین مقاطع مفروض نباشد. ۵- موضوع یکی دیگر از چیزهایی را که فلاسفه برای هر حرکتی لازم دانسته‌اند موضوع حرکت یا متحرک است اما باید دانست که واژه موضوع در علوم عقلی اصطلاحات متعددی دارد که معروفتر از همه یکی اصطلاح منطقی است که در برابر محمول بکار می‌رود و دیگری اصطلاح فلسفی است که در مورد جوهر از آن جهت که محل عرض قرار می‌گیرد استعمال می‌شود. اما اصطلاح اول از معقولات ثانیه منطقی است و بر جزء اول از هر قضیه حملیه اطلاق می‌شود و حتی مفهوم اجتماع نقیضین در این قضیه اجتماع نقیضین محال است موضوع آن بشمار می‌رود و روشن است که موضوع به این اصطلاح ربطی به محل بحث ندارد. و اما اصطلاح دوم مخصوص موضوعات اعراض است و اگر حرکت هم عرضی خارجی تلقی شود آنچنانکه شیخ اشراق پنداشته است نیازمند به چنین موضوعی خواهد بود ولی دانستیم که حرکت از قبیل اعراض خارجی نیست بلکه از قبیل عوارض تحلیلیه وجود سیال است پس اثبات موضوع برای هر حرکتی تنها به اصطلاح سومی صحیح است که شامل منشا انتزاع عوارض تحلیلیه بشود و اما به اصطلاح معروف فلسفی تنها در مورد حرکات عرضی لازم است آن هم از جهت عرض بودن نه از جهت حرکت داشتن. ۶- فاعل یا محرک ششمین چیزی که فلاسفه برای هر حرکتی لازم دانسته‌اند محرک یا فاعل حرکت است ولی باید دانست که فاعل بمعنای علت هستی‌بخش اختصاصی بحرکت ندارد و هر موجود معلولی نیازمند به علت فاعلی هستی‌بخش می‌باشد بلکه اساسا حرکت مابازاء عینی خاصی ورای وجود جوهر یا عرضی که از آن انتزاع می‌شود ندارد و این وجود جوهر یا عرض است که احتیاج به علت هستی‌بخش دارد و مفهوم حرکت از نحوه وجود آن انتزاع می‌گردد و جعل تالیفی به آن تعلق نمی‌گیرد و به دیگر سخن ایجاد جوهر یا عرض سیال عینا همان ایجاد حرکت جوهری یا عرضی است و اما فاعل طبیعی که ایجاد کننده و هستی‌بخش نیست و به یک معنی از علل اعدادی بشمار می‌رود مخصوص پدیده‌های مادی است که همگی آنها دارای نوعی تغییر و تحول و حرکت می‌باشند ولی چنین فاعلی را تنها برای حرکات عرضی می‌توان در نظر گرفت و در جای خودش بیان خواهد شد که حرکت جوهریه نیاز به چنین فاعلی ندارد

خلاصه

۱- مقومات حرکت عبارت است از: الف- وحدت منشا انتزاع و بتبع آن وحدت خود حرکت. ب- امتداد حرکت در طول زمان. ج- قابلیت قسمت آن تا بی‌نهایت. ۲- بستر حرکت مفهومی است که قابل صدق بر همه مقاطع مفروض آن است. ۳- مدار حرکت عبارت است از محدوده معینی که حرکت در آن انجام می‌گیرد. ۴- جهت حرکت مفهومی است که از کیفیت ترتب اجزاء بالقوه آن بر یکدیگر انتزاع می‌شود مانند اینکه از راست به چپ یا بالعکس باشد. ۵- سرعت حرکت از نسبت بین زمان و مسافت آن بدست می‌آید. ۶- شتاب حرکت عبارت است از افزایش یا کاهش تدریجی سرعت آن و به لحاظ شتاب است که حرکت تقسیم به تند شونده و کند شونده و یکنواخت می‌گردد. ۷- از مشخصات حرکت نوع فاعل آن است مانند حرکت ارادی و طبیعی. ۸- هر حرکت محدودی مبدا و منتهایی خواهد داشت اما اگر حرکتی نامتناهی باشد مبدا و منتهایی نخواهد داشت. ۹- مبدا و منتهی مفاهیمی است که از طرف حرکت انتزاع می‌شود و بمنزله نقطه آغاز و پایان برای خط است و از این‌روی قوه و فعل را نمی‌توان مبدا و منتهای حرکت دانست. ۱۰- برای انتزاع مفهوم حرکت کافی است که تدریجی بودن وجود جوهر یا عرض را در نظر بگیریم و لحاظ قوه و فعل برای آن ضرورتی ندارد. ۱۱- مبدا و منتهی داخل در متن حرکت نیست و اگر برای حرکت جزء اول یا آخری را در نظر بگیریم می‌توانیم آنها را مبدا و منتهای نسبی بشماریم. ۱۲- مسافت بمنزله کانالی است که شیء متحرک در آن جریان می‌یابد و اصطلاح معروف آن مخصوص مقوله‌ای است که حرکت به آن نسبت داده می‌شود مانند مقوله وضع برای حرکت وضعی و مقوله این برای حرکت انتقالی. ۱۳- ماهیتی که اجزاء بالقوه حرکت افرادی از آن تلقی می‌شود را می‌توان بستر حرکت دانست بر

خلاف مسافت که معمولاً بر مقوله و جنس عالی اطلاق می‌شود. ۱۴- ممکن است موجود متحرک در جریان حرکت تکامل یابد به گونه‌ای که از مبدا آن ماهیتی انتزاع شود و از منتهای آن ماهیتی دیگر و در این صورت جنس آن دو ماهیت بستر رکت خواهد بود مانند جنس رنگ که بستر حرکت سیب از زردی به سرخی بشمار می‌رود. ۱۵- بعضی از فلاسفه اختلاف نوعی بین اجزاء بالقوه حرکت را نیز جایز بلکه لازم دانسته‌اند اما بنظر می‌رسد که در چنین مواردی چندین حرکت بدون فاصله زمانی انجام می‌گیرد. ۱۶- موضوع به اصطلاح منطقی مربوط به قضیه است و به اصطلاح معروف فلسفی مخصوص اعراض خارجی می‌باشد و حرکت از آن جهت که از عوارض تحلیلیه بشمار می‌رود موضوعی به این معنی نخواهد داشت و فقط می‌توان برای اعراضی که متصف به حرکت می‌شوند چنین موضوعی را در نظر گرفت اما اگر موضوع را بمعنایی در نظر بگیریم که شامل منشا انتزاع عوارض تحلیلیه بشود برای هر حرکت موضوع و متحرکی به این معنی لازم خواهد بود. ۱۷- فاعل هستی‌بخش برای هر معلولی لازم است اما حرکت وجودی مستقل از منشا انتزاعش ندارد تا فاعل هستی‌بخش برای آن لازم باشد. ۱۸- فاعل طبیعی برای حرکات عرضی لازم است ولی حرکت جوهریه نیازی به چنین فاعلی ندارد

درس پنجاه و هفتم

تقسیمات حرکت

شامل: مقدمه تقسیم حرکت بر اساس شتاب تکامل متحرک در اثر حرکت

مقدمه

دانستیم که مقومات حرکت در تمام حرکات وجود دارد و قابل تنوع و تفاوت نیست تا بر اساس اختلاف آنها بتوان اقسام مختلفی را برای حرکت در نظر گرفت اما مشخصات و لوازم حرکت کمابیش قابل تفاوت و تنوع است و می‌توان بر حسب اختلاف آنها اقسامی را برای حرکت اثبات کرد مثلاً اختلاف مدار در حرکات انتقالی کاملاً محسوس است و اشکال مختلفی که برای آن تصور می‌شود موجب تفاوت حرکات مربوطه می‌گردد ولی از یک سوی اختلاف مدارات انواع محسوس ندارد و از سوی دیگر نتیجه فلسفی خاصی بر این تنوع مترتب نمی‌شود از این روی تقسیم حرکات بر حسب اختلاف مدارات چندان فایده‌ای در بر نخواهد داشت. همچنین جهات حرکات هر چند از نظر کلی قابل تقسیم به شش جهت اصلی معروف است اما اولاً این اقسام قراردادی است و ثانیاً تقسیم حرکات بر حسب اختلاف آنها فاقد ثمره فلسفی می‌باشد نیز سرعت حرکت مراتب بی‌شماری دارد اما این اختلاف مراتب تاثیری در تحلیل فلسفی آنها ندارد. اما تقسیم حرکت بر حسب اختلاف فاعلها در واقع تابع اقسام فاعل است که در درس سی و هشتم به آنها اشاره شد و بطور کلی می‌توان حرکت را به دو قسم طبیعی و ارادی تقسیم کرد زیرا فاعلها بالقصد و بالعنایه و بالرضا و بالتجلی همه فاعلهای ارادی هستند و فاعلهای بالجبر و بالتسخیر هم حالات خاصی از آن بشمار می‌روند چنانکه فاعل قسری حالت خاصی از فاعل طبیعی محسوب می‌شود. در میان همه ویژگیهای حرکت مهمترین چیزی که محور بحثهای فلسفی در اقسام حرکت واقع شده بستر و مسافت حرکت است ولی قبل از آنکه به این مبحث پردازیم سزاوار است بحث کوتاهی در باره تقسیم حرکت بحسب اختلاف شتاب داشته باشیم و ضمناً مسئله تکاملی بودن حرکت و رابطه آن را با شتاب مورد بررسی قرار دهیم

تقسیم حرکت بر اساس شتاب

اتومبیلی را در نظر بگیرید که عقربه کیلومتر شمار آن تدریجاً از صفر به طرف یکصد کیلومتر در ساعت بالا می‌رود و مدتی روی

این شماره می‌ایستد و سپس تدریجا به طرف صفر پایین می‌آید این اتومبیل در طول مدت حرکت خود از نقطه الف به نقطه ب انتقال می‌یابد که حرکتی انتقالی و در بستر مکان می‌باشد اما در این جریان دو تغییر تدریجی دیگر هم مشاهده می‌شود یکی تغییر سرعت از صفر به یک صد و دیگری تغییر آن از یک صد به صفر این تغییر نیز از نظر فلسفی مشمول تعریف حرکت است و می‌توان آن را نوعی حرکت کیفی بشمار آورد از این جهت که تند شدن و کند شدن دو کیفیت ویژه حرکت محسوب می‌شوند که عارض کمیت سرعت آن می‌گردند. نظیر همین تغییر را در انواع دیگری از حرکت می‌توان در نظر گرفت و حتی یک حرکت کیفی از نظر دیگری می‌تواند متصف به حرکت کیفی دیگری شود مثلا فرض کنید که جسم بی رنگی تدریجا سیاه‌رنگ می‌شود و مدتی به همان حالت سیاهی باقی می‌ماند و سپس رنگ آن تدریجا می‌پرد و دوباره بی رنگ می‌گردد بی شک تغییر رنگ جسم حرکتی در مقوله کیف بشمار می‌رود اما ممکن است درجه سیاه شدن یا رنگ پریدن آن در همه اجزاء زمان یکنواخت نباشد و مثلا سرعت سیاه شدن آن تدریجا افزایش یابد و سپس به همین منوال رو به کاهش برود این تغییر سرعت تغییر دیگری غیر از اصل تغییر رنگ است و از این روی می‌توان آن را حرکتی روی حرکت اول تلقی کرد چنانکه می‌توان حرکت یک نواخت را فاقد این تغییر دانست و آن را از نظر سرعت ثابت شمرد. بنا بر این می‌توان حرکت را از یک دیدگاه یعنی از دیدگاه ثبات یا تغییر سرعت به سه قسم تقسیم کرد: ۱- حرکت یک نواخت و بی شتاب و دارای سرعت ثابت. ۲- حرکت تند شونده و دارای سرعت افزایش یافته یا دارای شتاب مثبت. ۳- حرکت کند شونده و دارای سرعت کاهش یافته یا دارای شتاب منفی. وجود حرکت تند شونده و کند شونده و همچنین حرکت یک نواخت امری محسوس و غیر قابل انکار است و حتی می‌توان بعضی از مصادیق آنها مانند تغییر تدریجی افزایش و کاهش سرعت یا یکنواختی آن را در کیفیات و حالات نفسانی با علم حضوری دریافت و بدون تردید می‌توان کاهش سرعت حرکت را نوعی تنزل و ضعف و نقص تدریجی برای حرکت بحساب آورد و بدین ترتیب نوعی حرکت تضعیفی و تنزلی را اثبات کرد. در این جا است که ما با این سؤال روبرو می‌شویم که آیا وجود حرکت کند شونده منافاتی با بعضی از تعاریف حرکت مانند خروج تدریجی شیء از قوه به فعل و کمال اول برای موجود بالقوه از آن جهت که بالقوه است ندارد. برای پاسخ به این سؤال باید دو جهت بحث را از یکدیگر تفکیک کرد یکی تکامل حرکت و دیگری تکامل موجود متحرک. توضیح آنکه ممکن است متحرک در طول حرکت خودش همواره به کمالات جدیدی دست یابد اما سرعت نایل شدن به این کمالات متفاوت باشد یعنی در بخشی از زمان سرعت تکامل رو به افزایش و در بخشی دیگر رو به کاهش و در بخش سومی ثابت و یک نواخت باشد و یکنواختی سرعت و حتی کاهش آن منافاتی با تکامل یافتن متحرک ندارد زیرا مثلا جسمی که آهنک سیاه شدن آن کند می‌شود بالاخره در لحظه بعدی سیاهتر از لحظه قبلی خواهد بود گو اینکه تغییر رنگ آن کندتر انجام می‌پذیرد پس فرض اینکه حرکت موجب کمال بیشتری برای موجود متحرک باشد با فرض شتاب منفی برای سرعت تکامل هم منافاتی ندارد. اما اگر کسی ادعا کند که هر حرکتی در همان حیثیت حرکت بودنش تکامل می‌یابد ادعای وی با پذیرفتن حرکت یک نواخت و حرکت بی شتاب سازگار نیست و روشن است که چنین ادعائی خلاف وجدان و بداهت می‌باشد و برای اثبات آن نمی‌توان به پاره‌ای از تعاریف حرکت استناد کرد علاوه بر اینکه تعاریفات یاد شده هم چنین ادعائی را اثبات نمی‌کنند زیرا حد اکثر چیزی که از آنها می‌توان استفاده کرد این است که موجود متحرک در اثر حرکت به فعلیت و کمال جدیدی می‌رسد و چنانکه اشاره شد تکامل یافتن متحرک منافاتی با نزولی بودن رعت حرکت ندارد. و اما اینکه آیا هر حرکتی موجب تکامل متحرک می‌شود یا نه مسئله دیگری است که اینک به بررسی آن می‌پردازیم

تکامل متحرک در اثر حرکت

دانستیم که تکاملی بودن حرکت بمعنای شدت یافتن و شتاب گرفتن آن کلیت ندارد و هیچکدام از تعاریف حرکت هم اشعاری به

این مطلب ندارد و اما بمعنای تکامل یافتن متحرک در اثر حرکت ممکن است از دو تعریف یاد شده چنین استنباطی بشود که چون متحرک بواسطه حرکت به فعلیت و کمال جدیدی می‌رسد ضرورتاً هر حرکتی اشتدادی و موجب تکامل یافتن متحرک خواهد بود. کسانی که چنین استنباطی را کرده‌اند خود را با مشکل بزرگی مواجه دیده‌اند و آن این است که بسیاری از اشیاء تدریجاً رو به ضعف و پژمردگی و نابودی می‌روند و نه تنها حرکات و دگرگونیهای تدریجی آنها بر کمالشان نمی‌افزاید بلکه پیوسته از کمالاتشان می‌کاهد و آنها را به مرگ و نیستی نزدیک می‌کند چنانکه نباتات و حیوانات پس از گذراندن دوران رشد و شکوفایی وارد مرحله پیری و ناتوانی می‌شوند و حرکت ذبولی و نزولی آنها آغاز می‌گردد. برای رهایی از این مشکل به این صورت چاره جویی کرده‌اند که اینگونه حرکات نزولی و انحطاطی همراه با حرکات موجودات رشد یابنده دیگری است مثلاً سببی که در اثر کرم زدگی فاسد می‌شود کرم درون آن رشد می‌یابد و حرکت حقیقی همان حرکت تکاملی کرم است که موجب کاهش کمالات سبب می‌گردد و پژمردگی و فاسد شدن آن حرکتی بالعرض می‌باشد. ولی صرف نظر از اینکه توأم بودن حرکت نزولی یک متحرک با حرکت اشتدادی متحرک دیگر در همه موارد قابل اثبات نیست نمی‌توان تغییر تدریجی موجود رو به کاهش را نادیده گرفت و از آن بعنوان حرکت بالعرض یاد کرد و بالاخره این سؤال باقی می‌ماند که این سیر نزولی تدریجی در موجود کاهش یابنده از نظر فلسفی چه مفهومی دارد. و اما اتکاء کردن بر تعریفهای یاد شده برای نفی حرکت غیر تکاملی نمی‌تواند پاسخگوی وجود غیر قابل انکار آن باشد و بفرض اینکه مفاد این تعریفها قابل انطباق بر حرکت نزولی نباشد باید در صحت و کلیت آنها تردید کرد نه اینکه با استناد به آنها دست به توجیهات غیر قابل قبولی زد ولی در عین حال می‌توان برای تعریفهای مذکور هم تفسیری را در نظر گرفت که مستلزم نفی حرکت غیر تکاملی نباشد. توضیح آنکه همچنانکه در درس پنجاه و دوم بیان شد قوه و فعل دو مفهوم اضافی هستند که از ملاحظه تقدم موجودی بر موجود دیگر و مشتمل بودن موجود دوم بر کل یا جزئی از موجود اول انتزاع می‌شود و این معنی به هیچ وجه مستلزم کاملتر بودن کل موجود دوم از کل موجود اول نیست همچنین حرکت را کمالی مقدمی برای رسیدن به کمال اصلی انگاشتن مستلزم بقاء همه کمالات سابق در موجود لاحق نمی‌باشد زیرا ممکن است لازمه حرکت و رسیدن به کمالی که نتیجه آن بشمار می‌رود این باشد که متحرک بعضی از کمالات خودش را از دست بدهد و کمالی که در اثر حرکت برایش حاصل می‌شود مساوی با کمال از دست رفته و یا حتی ضعیفتر از آن باشد. پس تطبیق تعریف ارسطو بر انواع حرکت مستلزم این نیست که کمالی که در اثر حرکت حاصل می‌شود از نظر مرتبه وجودی بر کمالی که از دست متحرک می‌رود برتری و فزونی داشته باشد و در نتیجه موجود متحرک در مقام مقایسه با وضع و موقعیت سابق لزوماً کاملتر گردد. ولی اساساً تکیه بر مفهوم قوه و فعل یا مفهوم کمال در تعریف حرکت لزومی ندارد زیرا این مفاهیم که خودشان نیاز به توضیح و تفسیر دارند نمی‌توانند ابهامی را از حرکت بزدايند. آیا برآستی می‌توان پذیرفت که هر جسمی که از مکانی به مکان دیگری منتقل می‌شود واقعاً کاملتر می‌گردد و به کمال جدیدی برتر از کمالی که داشته است دست می‌یابد و آیا برآستی می‌توان اثبات کرد که پژمردگی و سیر نزولی هر نبات و حیوانی نتیجه تکامل موجود دیگری است. ممکن است سؤال شود که اگر حرکت موجب افزایش کمال متحرک نمی‌شود چرا متحرک آن را انجام می‌دهد و چه انگیزه‌ای برای انجام آن می‌تواند داشته باشد. پاسخ این است که اولاً هر حرکتی برخاسته از شعور و انگیزه متحرک نیست چنانکه در مورد حرکات طبیعی و قسری گفته شد و ثانیاً موجود با شعور هم ممکن است برای رسیدن به لذتی واقعی یا خیالی حرکتی را انجام دهد که موجب از دست رفتن کمالات ارزشمندتری گردد یا به جهت غفلت از این نتیجه قهری و یا به جهت علاقه شدید به لذت مورد نظر و به هر حال عقلانی نبودن و حکیمانه نبودن چنین حرکتی بمعنای محال بودن آن نخواهد بود. ممکن است گفته شود که اگر برآیند حرکات جهان مثبت نباشد و نتیجه مجموع آنها حصول کمالات بیشتری برای موجودات این جهان نباشد آفریدن چنین جهانی لغو و بیهوده خواهد بود. پاسخ این است که ما بر اساس حکمت الهی ثابت می‌کنیم که آفرینش جهان عبث و بیهوده نیست و نتایج حکیمانه‌ای بر آن مترتب می‌شود ولی لازمه مثبت

بودن برآیند نتایج حرکات این نیست که هر حرکتی ضرورتاً تکاملی و موجب حصول کمال بیشتری برای خود متحرک باشد. حاصل آنکه تکامل یافتن هر متحرکی در اثر حرکت به این معنی که کمال جدید از نظر مرتبه وجودی بر کمال سابق فزونی و برتری داشته باشد دلیلی ندارد و تجارب بی‌شمار نشان می‌دهد که نه تنها حرکت یک نواخت بلکه حرکت نزولی و تضعیفی هم وجود دارد به این معنی که متحرک تدریجاً کمالات موجود را از دست بدهد یا کمالاتی را واجد شود که برتر از کمال از دست رفته نباشد و اگر بعضی از تعاریفات قابل انطباق بر چنین حرکاتی نباشد باید آن را دلیل بر عدم جامعیت آنها بحساب آورد و تنها تکاملی بودن هر حرکت را به این معنی می‌توان پذیرفت که موجود متحرک به یک امر وجودی دست می‌یابد که قبلاً فاقد شخص آن بوده است هر چند قبلاً شخص دیگری مماثل و یا کاملتر از آن را داشته است چنانکه نظیر آن درباره رابطه قوه و فعل گفته شد.

خلاصه

۱- حرکت را می‌توان بر اساس اختلاف انواع فاعل به دو نوع طبیعی و ارادی تقسیم کرد. ۲- مهمترین محور تقسیم حرکت بستر و مسافت آن است. ۳- حرکت را می‌توان از نظر تغییر یا ثابت بودن سرعت به سه قسم تقسیم کرد الف حرکت یک نواخت و بی‌شتاب. ب- حرکت تند شونده و دارای سرعت افزایشنده. ج- حرکت کند شونده و دارای سرعت کاهشنده. ۴- تغییر تدریجی سرعت حرکت را می‌توان حرکت دیگری روی حرکت اول تلقی کرد که مبدأ آن درجه خاصی از سرعت و منتهای آن درجه دیگری از آن و بستر حرکت خود سرعت می‌باشد. ۵- این اقسام سه‌گانه را با علم حضوری در مورد کیفیات نفسانی می‌توان دریافت و در سایر اشیاء به کمک حس می‌توان اثبات کرد. ۶- تکاملی دانستن هر حرکت به این معنی که خود حرکت از حیثیت حرکت بودنش شدت و شتاب یابد مستلزم انکار حرکات یک نواخت و کند شونده است. ۷- حرکت یک نواخت و کند شونده منافاتی با تکامل متحرک ندارد چنانکه وقتی آهنگ سیاه شدن جسمی کند هم می‌شود بالاخره بر سیاهی آن افزوده می‌گردد. ۸- هیچیک از تعاریف حرکت منافاتی با وجود حرکت یک نواخت و کند شونده ندارد زیرا حد اکثر چیزی که از آنها استفاده می‌شود حصول کمال و فعلیت جدید برای متحرک است و این معنی در حرکات یک نواخت و کند شونده هم حاصل است. ۹- اما ممکن است از بعضی از تعاریف حرکت چنین استنباط شود که متحرک باید در اثر حرکت کاملتر شود بطوری که موقعیت آن بعد از حرکت بر موقعیت آن قبل از حرکت برتری داشته باشد. ۱۰- بر اساس این استنباط حرکت نزولی حرکتی بالعرض و نتیجه حرکت تکاملی موجود دیگر شمرده شده است. ۱۱- اولاً- توأم بودن هر حرکت نزولی با حرکت تکاملی موجود دیگر قابل اثبات نیست. ۱۲- ثانیاً تکاملی بودن حرکت دیگر موجب نفی حقیقت حرکت از سیر نزولی نمی‌شود و این سؤال باقی می‌ماند که سیر نزولی از نظر فلسفی چه مفهومی دارد. ۱۳- تکیه کردن بر بعضی از تعاریفها برای نفی حرکت غیر تکاملی موجه نیست و بفرض اینکه تعاریف مزبور شامل حرکت نزولی نشود باید صحت آنها را مورد تردید قرار داد. ۱۴- برای تعاریف یاد شده می‌توان تفسیری را در نظر گرفت که مستلزم نفی حرکت غیر تکاملی نباشد به این صورت که لازمه حرکت رسیدن متحرک به فعلیت جدیدی است هر چند ملازم با از دست رفتن فعلیت مساوی یا کاملتری باشد نیز کمال بودن حرکت و نتیجه آن منافاتی با از دست رفتن کمال مساوی یا برتری ندارد. ۱۵- ولی اساساً تکیه بر مفهوم قوه و فعل یا مفهوم کمال در تعریف حرکت لزومی ندارد و بهترین تعریف آن همان تغییر تدریجی است. ۱۶- هر حرکتی برخاسته از شعور و انگیزه نیست تا گفته شود که اگر متحرک تکامل نیابد انگیزه‌ای برای حرکت نخواهد داشت. ۱۷- حتی موجود با شعور و با انگیزه هم ممکن است حرکتی را به انگیزه لذتی انجام دهد که مستلزم از دست دادن کمال ارزشمندتری باشد. ۱۸- بر اساس حکمت الهی می‌توان اثبات کرد که مجموعاً حرکات جهان به کمالات ارزنده‌تری می‌انجامد اما معنای آن تکامل یافتن هر متحرک در اثر حرکت نیست. ۱۹- تکاملی بودن هر حرکت را تنها به این معنی می‌توان پذیرفت که در هر حرکتی شخص کمال امر وجودی جدیدی تحقق می‌یابد هر چند مساوی با شخص

کمال سابق و یا پست‌تر از آن باشد. ۲۰- شبهه تکاملی بودن هر حرکت در اثر تفسیر نا درست برای رابطه قوه و فعل نشأت گرفته است

درس پنجاه و هشتم

حرکت در اعراض

شامل: مقدمه حرکت مکانی حرکت وضعی حرکت کیفی حرکت کمی

مقدمه

حرکاتی که عموم مردم می‌شناسند حرکات مکانی و وضعی است مانند حرکت انتقالی زمین به دور خورشید و حرکت وضعی آن حول محور خودش اما فلاسفه مفهوم حرکت را به هر گونه تغییر تدریجی توسعه داده و دو نوع دیگر از حرکت را اثبات کرده‌اند یکی حرکت کیفی مانند تغییر تدریجی حالات و کیفیات نفسانی و رنگ و شکل اجسام و دیگری حرکت کمی مانند اینکه درخت تدریجا رشد می‌یابد و بر مقدارش افزوده می‌شود و بدین ترتیب حرکت را بر حسب مقوله‌ای که به آن نسبت داده می‌شود به چهار قسم تقسیم کرده‌اند که همگی آنها به مقولات عرضی نسبت داده می‌شوند حرکت مکانی حرکت وضعی حرکت کیفی حرکت کمی. فلاسفه پیشین حرکت در جوهر را جایز نمی‌دانسته‌اند و تنها از بعضی از فلاسفه یونان باستان سخنانی نقل شده که قابل تطبیق بر حرکت در جوهر می‌باشد در میان فلاسفه اسلامی مرحوم صدر المتالهین حرکت در جوهر را تصحیح و دلایل متعددی بر وجود آن اقامه کرد و از زمان وی مسئله حرکت جوهریه در میان فلاسفه اسلامی شهرت یافت. ما در اینجا نخست به بررسی اقسام چهارگانه حرکت عرضی می‌پردازیم و سپس حرکت جوهریه را بصورت مستقلی مورد بحث قرار خواهیم داد

حرکت مکانی

چنانکه اشاره شد محسوسترین انواع حرکت حرکت مکانی است که بستر آن مکان اجسام می‌باشد و فلاسفه مقوله این را بعنوان مسافت آن معرفی کرده‌اند ولی همچنانکه قبلا گفته شد مقوله این مانند دیگر مقولات نسبی ماهیت نوعی یا جنسی نیست بلکه مفهومی است اضافی و نسبی که از نسبت شیء به مکان انتزاع می‌شود و خود مکان هم از عوارض تحلیلیه اجسام است و مابازاء عینی ندارد و در واقع مکان هر چیزی جزئی از حجم کل جهان مادی است که جداگانه در نظر گرفته می‌شود نه اینکه وجود منحازی داشته باشد. به هر حال حرکت مکانی یا ارادی است مانند اینکه انسان به اراده خودش از جایی به جای دیگر منتقل شود و یا غیر ارادی است مانند حرکات مکانی اجسام بی جان حرکت غیر ارادی به نوبه خود به حرکت طبیعی و قسری منقسم می‌گردد زیرا یا مقتضای طبیعت شیء است و یا در اثر نیروی قاسری پدید می‌آید. اما حرکت ارادی که مستند به نفس اراده کننده می‌باشد در واقع فعلی است تسخیری که بدون واسطه از نفس سر نمی‌زند بلکه نفس حیوان و انسان یک عامل طبیعی را برای تحریک بدن یا جسم دیگری بکار می‌گیرد پس فاعل قریب و بی‌واسطه حرکت ارادی هم طبیعت است. از سوی دیگر حرکت قسری هم خواه مستند به قاسر باشد چنانکه ما آن را تایید کردیم و خواه مستند به مقسور آنچنانکه اکثر فلاسفه قائل شده‌اند بالاخره از طبیعت جسم صادر می‌شود پس هر حرکتی مستند به طبیعت می‌باشد و بر این اساس طبیعت به عنوان مبدا فاعلی برای حرکت اجسام معرفی شده است به دیگر سخن هر حرکتی مبدا میلی دارد که یا از خواص طبیعت جسم است و یا به واسطه تاثیر طبیعت دیگری در آن پدید می‌آید. فلاسفه پیشین برای مبدا میل در اجسام متحرک بیاناتی داشته‌اند که در درس سی و هشتم به بعضی از آنها اشاره شد ولی

این بیانات مبتنی بر فرضیه‌های علوم طبیعی سابق بوده و با نظریات علمی جدید وفق نمی‌دهد اما بطور کلی می‌توان گفت که حرکت اجسام از دو حال خارج نیست یا مقتضای طبیعت موجود متحرک است و در این صورت تا مانعی برای آن پدید نیاید ادامه می‌یابد و یا ذات موجود متحرک اقتضائی برای حرکت ندارد بلکه در اثر عامل خارجی تحقق می‌یابد و اگر آن عامل خارجی هم ذاتا اقتضائی نسبت به حرکت نداشته باشد عامل دیگری خواهد داشت و سرانجام به یک عامل مادی منتهی خواهد شد که ذاتا مقتضای حرکت داشته باشد این عامل قابل انطباق بر چیزی است که در فیزیک جدید بنام انرژی نامیده می‌شود و انتقال انرژی به اجسام است که موجب حرکت آنها می‌گردد ولی باید توجه داشت که اعتبار این تطبیق هم در گرو اعتبار نظریه علمی مربوط است اما وجود عامل طبیعی که ذاتا مقتضای حرکت داشته باشد نظریه‌ای است فلسفی که صحت و سقم نظریات علمی تغییری در آن پدید نمی‌آورد

حرکت وضعی

تقریباً همه آنچه در باره حرکت مکانی گفته شد در باره حرکت وضعی هم جاری است و اساساً می‌توان حرکت وضعی را به حرکت مکانی باز گرداند زیرا هر چند در حرکت وضعی مکان کل جسم تغییری نمی‌یابد ولی اجزاء جسم متحرک تدریجاً جابجا می‌شوند و مثلاً جزئی که در سمت راست واقع شده به سمت چپ می‌رود یا جزئی که در بالا واقع شده به پائین می‌آید. سخن در باره مقوله بودن وضع هم نظیر مقوله این است و تقسیم حرکت وضعی به ارادی و غیر ارادی هم نظیر تقسیم حرکت مکانی به این اقسام می‌باشد. نکته قابل توجه این است که فلاسفه حرکت دوری را مقتضای طبیعت نمی‌دانند و نظیر آن در فیزیک جدید گفته می‌شود که حرکت در غیر خط مستقیم برآیند چند نیرو می‌باشد و قضاوت نهائی در این گونه مسائل به عهده علوم تجربی است

حرکت کیفی

سومین مقوله‌ای که حرکت در آن اثبات شده مقوله کیف است که با توجه به انواع آن می‌توان اقسام جزئی‌تری را برای حرکت کیفی در نظر گرفت مانند حرکت در کیف نفسانی و حرکت در کیفیات محسوسه و حرکت در کیفیات مخصوص به کمیات و حرکت در کیف استعدادی. اما حرکت در کیف نفسانی از قطعی‌ترین اقسام حرکت کیفی بلکه یقینی‌ترین نوع حرکت است زیرا با علم حضوری خطا ناپذیر درک می‌شود مثلاً هر کسی در درون خود می‌یابد که نسبت به چیزی یا شخصی علاقه و محبت پیدا می‌کند و تدریجاً علاقه‌اش شدت می‌یابد یا نسبت به چیزی یا کسی کراهت و نفرت پیدا می‌کند و تدریجاً کراهتش شدت می‌یابد و یا بر عکس حالت غضب و عصبانیت شدید پیدا می‌کند و تدریجاً رو به کاهش می‌نهد یا حالت انبساط و شادی شدید پیدا می‌کند و تدریجاً از بین می‌رود این تغییرات تدریجی از دیدگاه فلسفی حرکت شمرده می‌شود. نظیر این حرکات را در کیفیات محسوسه مانند رنگها می‌توان در نظر گرفت ولی می‌دانیم که حقیقت رنگ و کیفیت شدت و ضعف یافتن آن هنوز هم در میان فیزیکدانان محل بحث و گفتگو است و از این جهت وجود این قسم از حرکت کیفی به اندازه قسم سابق یقینی نخواهد بود. قسم سوم از حرکت کیفی حرکت در اشکال است چنانکه اگر دو سر نخ را که در امتداد خط مستقیم قرار گرفته است تدریجاً بهم نزدیک کنیم به گونه‌ای که بحالت انحناء در آید در اینجا سطح مستوی و خط مستقیم آن اگر دارای خط بالفعلی باشد تدریجاً بصورت منحنی در می‌آید ولی اگر این تبدیل شدن واقعاً تدریجی باشد تابع حرکت وضعی خود نخ یا حرکت مکانی اجزاء آن خواهد بود. یکی دیگر از مصادیق این نوع از حرکت کیفی را می‌توان تند شدن و کند شدن هر حرکتی دانست از این جهت که کیفیت مستقیم به کمیت سرعت آن است چنانکه در درس قبلی توضیح داده شد. قسم چهارم از حرکت کیفی حرکت در کیفیت استعدادی و شدت و ضعف یافتن تدریجی آن است اما در درس چهل و هشتم روشن شد که مفهوم استعداد از قبیل مفاهیم

انتزاعی است که از کم و زیاد شدن شرایط تحقق یک پدیده انتزاع می‌شود بنا بر این در صورتی که تحقق شرایط واقعا تدریجی باشد می‌توان حرکت در کیف استعدادی را مفهومی منتزع از چند حرکت تلقی کرد چنانکه اگر فرض شود که تحقق پدیده‌ای تنها منوط به یک شرط باشد و شرط مزبور هم واقعا بصورت تدریجی حاصل گردد می‌توان حرکت در کیف استعدادی را در چنین موردی مفهومی منتزع از حرکت همان شرط بحساب آورد

حرکت کمی

حرکت در مقوله کمیت یا در کمیت منفصل و عدد فرض می‌شود و یا در کمیت متصل و مقدار جسم متحرک اما عدد علاوه بر اینکه وجود حقیقی ندارد تغییر تدریجی هم برای آن معنی ندارد زیرا تغییر در عدد تنها بوسیله افزایش و کاهش واحد یا واحدهایی حاصل می‌شود و این افزایش و کاهش بصورت دفعی پدید می‌آید هر چند احیانا متوقف بر مقدمات تدریجی و حرکات مکانی باشد. و اما حرکت در کمیت متصل اگر در خط فرض شود تغییرات آن تابع تغییرات سطح است و تغییر سطح هم به نوبه خود تابع تغییر حجم می‌باشد و تا حجم چیزی افزایش یا کاهش نیابد مقدار سطوح و خطوط آن هم افزایش و کاهش نمی‌یابد. اما افزایش حجم یا در اثر ضمیمه شده جسم دیگری حاصل می‌شود و یا در اثر انبساط و امتداد اجزاء خود آن و همچنین کاهش حجم جسم یا در اثر جدا شدن بخشی از آن روی می‌دهد و یا در اثر فشردگی اجزاء موجود در آن اما تغییری که در اثر تجزیه و ترکیب و اتصال و انفصال حاصل می‌شود معمولا تغییری دفعی است هر چند مقدمات آن تدریجا تحقق یابد ولی می‌توان موردی را برای تجزیه و ترکیب تدریجی در نظر گرفت به این صورت که مثلا دو مایعی را که هر کدام علی‌الغرض دارای وحدت شخصی حقیقی باشند تدریجا روی هم بریزیم به طوری که تدریجا با یکدیگر ممزوج شده بصورت مایع واحد شخصی دیگر در آید اما با توجه به اینکه هر مایعی مرکب از ملکولهای بی‌شماری است اثبات وحدت شخصی برای هر یک از دو مایع مفروض و همچنین برای مجموع مرکب از آنها بسیار دشوار است و در حقیقت اینگونه تجزیه و ترکیبها مجموعه‌ای از اتصالات و انفصالات آنی است که به دنبال حرکت مکانی اجزاء پدید می‌آید. اما افزایش و کاهش حجم جسم در اثر گسترش یا فشردگی اجزاء آن در واقع تعبیر دیگری از حرکات مکانی و وضعی ملکولها و اتمهای آن است مثلا هنگامی که آب به جوش می‌آید و تبدیل به بخار می‌شود بر حجم آن افزوده می‌گردد ولی این افزایش حجم بر حسب آنچه فیزیکدانان اثبات کرده‌اند چیزی جز دور شدن ملکولهای آب از یکدیگر نیست و همچنین تبدیل شدن بخار به آب و گاز به مایع هم چیزی جز نزدیک شدن آنها به یکدیگر نمی‌باشد. از این روی مصداق روشن حرکت کمی را رشد گیاهان و جانوران دانسته‌اند که هر چند با ضمیمه شدن اجسام دیگری مانند آب و مواد غذایی حاصل می‌شود ولی علی‌الغرض هر کدام دارای صورت نوعیه واحدی هستند که مقدار آن تدریجا افزایش می‌یابد. اما بنظر می‌رسد که اثبات حرکت کمی حقیقی در این گونه موارد هم مشکل است زیرا بدون شک رشد نباتی در اثر انضمام مواد خارجی است که از خارج با حرکت مکانی به درون آنها منتقل می‌شود و اتصال و انفصال اجزاء آنها بصورت دفعی پدید می‌آید چنانکه دو جسمی که به طرف یکدیگر حرکت می‌کنند یا یکی از آنها بسوی دیگری می‌رود گرچه تدریجا بهم نزدیک می‌شوند اما اتصال آنها در یک آن و بدون فاصله زمانی انجام می‌پذیرد و بعد از آنکه اجزاء جدید در جای خود قرار گرفتند هر چند فعل و انفعالات شیمیایی و فیزیولوژیکی آنها تدریجا انجام می‌گیرد اما دلیلی وجود ندارد که صورت نوعیه درخت یا حیوان هم تدریجا گسترش یابد تا اینکه جزء جدید را فرا گیرد و جای چنین احتمالی هست که تبدیل کمیت سابق به کمیت جدید بصورت دفعی و از قبیل کون و فساد باشد نه بصورت تدریجی و از قبیل حرکت در کمیت. حاصل آنکه اثبات حرکت در کمیت بمراتب مشکلتتر از سایر اقسام حرکت می‌باشد و چنین احتمالی وجود دارد که آنچه حرکت در کمیت نامیده می‌شود در واقع مجموعه‌ای از حرکات مکانی و اتصالات و انفصالات آنی یا کون و فسادهای دفعی باشد

خلاصه

۱- حرکت مکانی محسوسترین انواع حرکت است و فلاسفه مقوله این را مسافت آن دانسته‌اند ولی باید توجه داشت که مفهوم این مانند دیگر مفاهیم نسبی از قبیل مفاهیم ماهوی نیست همچنین مکان از عوارض تحلیلیه وجود جسم بشمار می‌رود. ۲- حرکت مکانی را می‌توان به ارادی و غیر ارادی و حرکت غیر ارادی را به طبیعی و قسری تقسیم کرد ولی فلاسفه فاعل قریب در همه این اقسام را طبیعت دانسته‌اند. ۳- بطور کلی می‌توان گفت یا اینکه حرکت مقتضای ذات موجود متحرک است و یا در اثر عامل خارجی پدید می‌آید و ناچار به عاملی منتهی می‌شود که ذاتا اقتضای حرکت را داشته باشد و می‌توان انرژی را مصداق این عامل بحساب آورد. ۴- حرکت وضعی در واقع همان حرکت مکانی اجزاء متحرک و جابجا شدن آنها است و از این روی همه احکام حرکت مکانی را خواهد داشت. ۵- فلاسفه حرکت دوری را مقتضای طبیعت نمی‌دانند نیز فیزیکدانان حرکت در غیر خط مستقیم را برآیند چند نیرو می‌شمارند. ۶- حرکت کیفی را می‌توان بر حسب اقسام کیفیت به چهار قسم جزئی تقسیم کرد. ۷- حرکت در کیف نفسانی قطعی‌ترین انواع حرکت بشمار می‌رود زیرا با علم حضوری درک می‌شود. ۸- حرکت در کیفیات محسوسه نیازمند به براهین تجربی است. ۹- حرکت در شکل‌های هندسی و کیفیت‌خط و سطح و حجم تابع حرکت وضعی و مکانی اجسام است. ۱۰- تند شدن و کند شدن حرکات را می‌توان نوعی حرکت در کیفیت مخصوص به کمیت تلقی کرد از این نظر که به کمیت سرعت نسبت داده می‌شود. ۱۱- حرکت در کیف استعدادی حرکتی حقیقی نیست زیرا مابازاء عینی ندارد ولی در صورتی که منشا انتزاع آن واقعا تدریجی التحقق باشد می‌توان حرکت در کیف استعدادی را تعبیری از حصول تدریجی آن بحساب آورد. ۱۲- تغییرات عدد دفعی است و حرکت در آنها معنی ندارد. ۱۳- تغییرات خطوط و سطوح تابع تغییرات حجم می‌باشد. ۱۴- اگر تغییر حجم در اثر تجزیه و ترکیب حاصل شود در واقع دفعی خواهد بود گرچه بنظر سطحی امری تدریجی تلقی گردد. ۱۵- اگر تغییر حجم در اثر گسترش و فشردگی اجزاء و بدون انضمام جزء یا انفکاک جزئی حاصل شود منوط به حرکت مکانی اجزاء خواهد بود. ۱۶- فلاسفه مصداق روشن حرکت کمی را رشد گیاهان و جانوران دانسته‌اند که بعد از حرکت مکانی اجزاء جدید و تحولات کیفی آنها حاصل می‌گردد اما اثبات اینکه صورت نوعیه تدریجا گسترش کمی می‌یابد در گرو برهان است

درس پنجاه و نهم

حرکت در جوهر

شامل: مقدمه شبهه منکرین حرکت در جوهر حل شبهه دلایل وجود حرکت در جوهر

مقدمه

چنانکه اشاره شد فلاسفه پیشین اعم از مشائی و اشراقی حرکت را ویژه اعراض می‌دانسته‌اند و نه تنها حرکت در جوهر را اثبات نمی‌کرده‌اند بلکه آن را امری محال می‌پنداشته‌اند از فلاسفه یونان باستان هم کسی را نیافته‌ایم که صریحا حرکت در جوهر را مطرح و آن را اثبات کرده باشد تنها از هراکلیتوس سخنانی نقل شده که قابل تطبیق بر حرکت جوهریه است و حد اکثر به کسانی از فلاسفه و متکلمین اسلامی و غیر اسلامی که قائل به آفرینش مستمر و نو به نو بوده‌اند نیز می‌توان گرایش به حرکت جوهریه را نسبت داد اما کسی که صریحا این مسئله را عنوان کرد و بر خلاف فیلسوفان بنام جهان شجاعانه بر اثبات آن پای فشرد فیلسوف عظیم اسلامی صدر المتالهین شیرازی بود. ما در اینجا نخست به بیان شبهه منکرین حرکت در جوهر و حل آن می‌پردازیم سپس نظریه صدر المتالهین و دلایلی را که وی برای اثبات آن اقامه کرده است بیان می‌کنیم

شبهه منکرین حرکت در جوهر

سخنان کسانی که حرکت در جوهر را محال می‌پنداشته‌اند بر این محور دور می‌زند که یکی از لوازم بلکه مقومات هر حرکتی وجود متحرک و به اصطلاح موضوع حرکت است چنانکه وقتی می‌گوییم کره زمین به دور خودش و به دور خورشید می‌چرخد یا سیب از سبزی به زردی و سرخی تحول می‌یابد یا نهال درخت و نوزاد حیوان و انسان رشد و نمو می‌کند در همه این موارد ذات ثابتی داریم که صفات و حالات آن تدریجا دگرگون می‌شود اما اگر بگوییم خود ذات هم ثابتی ندارد و همانگونه که صفات و اعراض آن دگرگون می‌شوند جوهر آن هم تحول می‌یابد این دگرگونی را به چه چیزی نسبت بدهیم و به دیگر سخن حرکت در جوهر حرکتی بی‌متحرک و صفتی بی‌موصوف خواهد بود و چنین چیزی معقول نیست

حل شبهه

خاستگاه این شبهه نارسایی تحلیلی است که در باره حرکت انجام داده‌اند و در نتیجه بعضی مانند شیخ اشراق آگاهانه و بعضی دیگر ناخود آگاه آن را از اعراض خارجیه بشمار آورده‌اند و از این روی برای آن موضوع و موصوف عینی مستقلی را لازم دانسته‌اند که در جریان حرکت باقی و ثابت باشد و حرکت و دگرگونی بعنوان عرض و صفتی به آن نسبت داده شود. اما همچنانکه قبلاً روشن شد حرکت همان سیلان وجود جوهر و عرض است نه عرضی در کنار سایر اعراض و به دیگر سخن مفهوم حرکت از قبیل مفاهیم ماهوی نیست بلکه از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است و بعبارت سوم حرکت از عوارض تحلیلیه وجود است نه از اعراض خارجیه موجودات و چنین مفهومی نیاز به موضوع به معنایی که برای اعراض اثبات می‌شود ندارد و تنها می‌توان منشا انتزاع آن را که همان وجود سیال جوهری یا عرضی است موضوع آن بشمار آورد به معنایی که موضوع به عوارض تحلیلیه نسبت داده می‌شود یعنی موضوعی که وجود خارجی آن عین عارض است و انفکاک بین آنها جز در ظرف تحلیل ذهن محال است. بنا بر این هنگامی که می‌گوییم جوهری دگرگون می‌شود مانند آن است که بگوئیم رنگ سیب و نه خود سیب تغییر می‌یابد و روشن است که در جریان تحول رنگ رنگ ثابتی وجود ندارد که تحول به آن نسبت داده شود و حتی موضوع مستقلی که به حرکات عرضی نسبت داده می‌شود به لحاظ عرض بودن است نه به لحاظ حرکت بودن و از این روی اگر اعراض مورد حرکت ساکن هم باشند نیازمند به موضوع خواهند بود چنانکه رنگ سیب خواه ثابت باشد و خواه در حال تغییر نیازمند به خود سیب می‌باشد. حاصل آنکه حرکت و ثبات دو وصف تحلیلی برای وجود سیال و ثابت هستند و چنین اوصافی نیاز به موصوف عینی مستقل از وصف ندارند و همچنانکه وصف ثبات عرضی نیست که در خارج عارض موجودی شود به گونه‌ای که صرف نظر از عروض آن متصف به عدم ثبات باشد وصف حرکت هم عرضی خارجی نیست که بر وجود خاصی عارض شود به گونه‌ای که صرف نظر از عروض آن متصف به ثبات و عدم حرکت باشد و به تعبیر اصطلاحی عوارض تحلیلیه نیازی به موضوع مستقلی ندارند بلکه وجود آنها عین وجود معروضشان می‌باشد. شایسته است در اینجا به نکته ظریفی اشاره کنیم که بنا بر اصالت وجود باید حرکت را بعنوان عارض تحلیلی به وجود نسبت داد و نسبت دادن آن به ماهیت جوهر یا عرض نسبتی بالعرض می‌باشد

دلایل وجود حرکت در جوهر

مرحوم صدر المتالهین برای اثبات حرکت جوهریه به سه صورت استدلال کرده است: ۱- نخستین دلیل وی بر حرکت جوهریه از دو مقدمه تشکیل می‌شود یکی آنکه تحولات عرضی معلول طبیعت جوهری آنها است و مقدمه دوم آنکه علت طبیعی حرکت باید متحرک باشد نتیجه آنکه جوهری که علت برای حرکات عرضی بشمار می‌رود باید متحرک باشد. اما مقدمه اول همان اصل

معروفی است که در درس قبلی به آن اشاره شد یعنی فاعل قریب و بی‌واسطه همه حرکات طبیعت است و هیچ حرکتی را مستقیماً نمی‌توان به فاعل مجرد نسبت داد. و اما مقدمه دوم به این صورت قابل توضیح و تبیین است که اگر علت قریب و بی‌واسطه معلول امر ثابتی باشد نتیجه آن هم امر ثابتی خواهد بود و برای تقریب به ذهن می‌توان از این مثال بهره گرفت که اگر چراغی در مکانی ثابت باشد نوری که از آن می‌تابد تا شعاع خاصی را روشن می‌کند اما اگر چراغ حرکت کند روشنایی آن هم تدریجاً گسترش می‌یابد و به پیش می‌رود پس جریان اعراض متحرک که در گستره زمان پیش می‌روند نشانه این است که علت آنها همراه خود آنها جریان دارد. ممکن است سؤال شود که اگر طبیعت جوهری ذاتاً متحرک است پس چرا گاهی معلولات آن که همان اعراض باشند ساکن و بی‌تحرک هستند و چرا نمی‌توان سکون اعراض را دلیل بر سکون طبیعت جوهری دانست. از این سؤال به این صورت می‌توان پاسخ داد که طبیعت جوهری علت تامه حرکت نیست بلکه تاثیر آن منوط به شرایط خاصی است که با فراهم آمدن آنها حرکات عرضی هم تحقق می‌یابد و حرکت فعلی است که نیازمند به فاعل طبیعی می‌باشد هر چند فاعل آن علت تامه برای انجام آن نباشد بر خلاف سکون که امری عدمی بلکه حرکت است و نمی‌توان آن را فعلی نیازمند به فاعل بحساب آورد. از سوی دیگر ممکن است سؤال شود که قائلین به حرکت جوهریه هم ناچارند حرکت در جوهر را به فاعل مجردی نسبت دهند که ثابت و غیر قابل تغییر و حرکت است پس چرا استناد حرکات عرضی را به جوهر ثابت صحیح نمی‌دانند. پاسخ این است که حرکت جوهریه عین وجود جوهر است و تنها نیازمند به فاعل الهی و هستی‌بخش می‌باشد و ایجاد جوهر عیناً همان ایجاد حرکت جوهری است ولی ایجاد جوهر عین ایجاد اعراض و حرکات عرضی نیست و به همین جهت است که به طبیعت جوهری نسبت داده می‌شود و فعلی برای آن بشمار می‌رود و چنین فعلی است که احتیاج به فاعل طبیعی دارد و تغییر آن نشانه تغییر فاعل می‌باشد. اما در باره این دلیل اشکال دقیق دیگری را می‌توان مطرح کرد که پاسخ به آن به آسانی پاسخ به دو اشکال قبلی نیست و آن این است که حرکت همچنانکه خود صدر المتالهین تبیین فرموده است مابازاء عینی مستقلاً از منشا انتزاعش یعنی وجود سیال جوهری یا عرضی ندارد پس حرکت چه در جوهر فرض شود و چه در عرض عین وجود آن خواهد بود و علت آن هم همان علت وجود جوهر یا عرض می‌باشد بنا بر این چه مانعی دارد که وجود سیال عرض را مستقیماً به فاعل الهی و ماوراء طبیعی نسبت دهیم و نقش جوهر را در تحقق آن نظیر نقش ماده برای تحقق صورت بحساب آوریم نه بعنوان علت فاعلی و اگر چنین فرضی صحیح باشد دیگر از راه فاعلیت جوهر برای اعراض و حرکات آنها نمی‌توان برای اثبات حرکت در جوهر استدلال کرد و در واقع بازگشت این اشکال به تردید در مقدمه اول است ولی به هر حال این دلیل دست کم بعنوان یک بیان جدلی برای کسانی که فاعلیت طبیعت جوهری را برای اعراض و حرکات آنها پذیرفته‌اند نافع خواهد بود. ۲- دلیل دوم نیز از دو مقدمه تشکیل می‌شود یکی آنکه اعراض وجود مستقلاً از موضوعاتشان ندارند بلکه در واقع از شئون وجود جوهر می‌باشند و مقدمه دوم آنکه هر گونه تغییری که در شئون یک موجودی روی دهد تغییری برای خود آن و نشانه‌ای از تغییر درونی و ذاتی آن بشمار می‌رود نتیجه آنکه حرکات عرضی نشانه‌هایی از تغییر وجود جوهری است. صدر المتالهین در توضیح این دلیل می‌گویند هر موجود جسمانی وجود واحدی دارد که خود بخود متشخص و متعین است چنانکه در درس بیست و پنجم بیان شد و اعراض هر موجودی نموده‌ها یا پرتوهایی از وجود آن هستند که می‌توان آنها را علامات تشخیص آن بشمار آورد و نه علت تشخیص آن بنا بر این دگرگونی این علامات نشانه دگرگونی صاحب علامت می‌باشد پس حرکت اعراض نشانه‌ای از حرکت وجود جوهری خواهد بود. در این دلیل چنانکه ملاحظه می‌شود بر معلول بودن حرکات عرضی نسبت به طبیعت جوهری تکیه نشده بلکه اعراض بعنوان نموده‌ها و شئون وجود جوهر معرفی شده‌اند و این مطلب در مورد کمیت‌های متصل قابل قبول است زیرا ابعاد و امتدادات موجود جسمانی چیزی جز چهره‌هایی از آن نمی‌باشد چنانکه در درس چهل و هفتم توضیح داده شد و می‌توان آن را در مورد کیفیت‌های مخصوص به کمیات مانند اشکال هندسی نیز جاری دانست اما مقولات نسبی چنانکه بارها گفته شده مفاهیم انتزاعی است و تنها منشا انتزاع بعضی از آنها مانند زمان و مکان را می‌توان

از شئون وجود جوهر بشمار آورد که بازگشت آنها هم به کمیات متصل است و اما کیفیاتی از قبیل کیفیات نفسانی که بمعنای دقیق کلمه اعراض خارجی می‌باشند هر چند به یک معنی نموده‌ها و جلوه‌هایی از نفس بشمار می‌روند ولی وجود آنها عین وجود نفس نیست بلکه نوعی اتحاد و نه وحدت میان آنها با نفس برقرار است و از این روی جریان این دلیل در چنین اعراضی دشوار است. ۳- سومین دلیل صدر المتالهین بر وجود حرکت در جوهر دلیلی است که از شناختن حقیقت زمان بعنوان بعدی سیال و گذرا از ابعاد موجودات مادی بدست می‌آید و شکل منطقی آن این است هر موجود مادی زمانمند و دارای بعد زمانی است و هر موجودی که دارای بعد زمانی باشد تدریجی الوجود می‌باشد نتیجه آنکه وجود جوهر مادی تدریجی یعنی دارای رکت خواهد بود. اما مقدمه اول در درس چهل و سوم روشن شد و حاصل بیان آن این است که زمان امتدادی است گذرا از موجودات جسمانی نه ظرف مستقلی از آنها که در آن گنجانیده شوند و اگر پدیده‌های مادی دارای چنین امتداد گذرایی نبودند قابل اندازه‌گیری با مقیاسهای زمانی مانند ساعت و روز و ماه و سال نمی‌بودند چنانکه اگر دارای امتدادهای مکانی و مقادیر هندسی نبودند با مقیاسهای طول و سطح و حجم اندازه‌گیری نمی‌شدند و اساسا اندازه‌گیری شدن هر چیزی با مقیاس خاصی نشانه سنخیت بین آنها است و از این روی هر گز نمی‌توان وزن چیزی را با مقیاس طول یا بر عکس طول چیزی را با مقیاس وزن سنجید و به همین دلیل است که مجردات تام دارای عمر زمانی نیستند و نمی‌توان آنها را زمانا مقدم بر حادثه‌ای یا مؤخر از آن دانست زیرا وجود ثابت آنها سنخیتی با امتداد گذرا و نو شونده زمان ندارد. و اما مقدمه دوم با این بیان قابل توضیح است که زمان امری است گذرا که اجزاء بالقوه آن متوالیا بوجود می‌آیند و تا جزئی نگذرد جزء دیگری از آن تحقق نمی‌یابد در عین حال که مجموع اجزاء بالقوه‌اش وجود واحدی دارند با توجه به حقیقت زمان به آسانی می‌توان دریافت که هر موجودی که در ذات خودش چنین امتدادی را داشته باشد وجودی تدریجی الحصول و دارای اجزائی گسترده در بستر زمان خواهد داشت و امتداد زمانی آن قابل تقسیم به اجزاء بالقوه متوالی خواهد بود که هیچگاه دو جزء زمانی آن با یکدیگر جمع نمی‌شوند و تا یکی از آنها نگذرد و معدوم نشود جزء دیگری از آن بوجود نمی‌آید. با توجه به این دو مقدمه نتیجه گرفته می‌شود که وجود جوهر جسمانی وجودی تدریجی و گذرا و نو شونده است و همین است معنای حرکت در جوهر. صدر المتالهین در توضیح این دلیل می‌گوید همچنانکه جوهر مادی دارای مقادیر هندسی و ابعاد مکانی است همچنین دارای کمیت متصل دیگری بنام زمان است که بعد چهارم آنرا تشکیل می‌دهد و همانگونه که امتدادهای دفعی الحصول آن اوصاف ذاتی وجودش بشمار می‌روند و وجود منحاز از وجود جوهر مادی ندارند همچنین امتداد تدریجی الحصول آن وصفی ذاتی و انفکاک ناپذیر برای آن است و همانگونه که هویت شخصی هیچ جوهر جسمانی بدون ابعاد هندسی تحقق نمی‌یابد بدون بعد زمانی هم تحقق نمی‌پذیرد و نمی‌توان هیچ موجود جسمانی را فرض کرد که ثابت و منسلخ از زمان باشد و در نتیجه نسبت آن به همه زمانها یکسان باشد پس زمان مقوم وجود هر جوهر جسمانی است و لازمه‌اش این است که وجود هر جوهر جسمانی تدریجی الحصول باشد و اجزاء بالقوه آن متوالیا و نو بنو بوجود بیایند. این دلیل متقن‌ترین دلایل حرکت جوهریه است و هیچ اشکالی در باره آن بنظر نمی‌رسد

خلاصه

۱- منکرین حرکت در جوهر استدلال کرده‌اند که وجود موضوع ثابت برای هر حرکتی لازم است ولی برای حرکت در جوهر چنین موضوعی را نمی‌توان در نظر گرفت. ۲- پاسخ این است که موضوع به معنایی که در مورد اعراض بکار می‌رود مخصوص وجود عرض می‌باشد و چنین موضوعی برای حرکت لازم نیست زیرا حرکت از قبیل اعراض خارجی نمی‌باشد. ۳- حرکت از عوارض تحلیلیه وجود است و بالعرض به ماهیت جوهر یا اعراض نسبت داده می‌شود. ۴- نخستین دلیل بر وجود حرکت در جوهر این است که دگرگونیه‌های اعراض معلول طبیعت جوهری آنها است و فاعل طبیعی این دگرگونیه‌ها باید مانند خود آنها متغیر باشد پس طبیعت

جوهری که فاعل طبیعی برای حرکات عرضی بشمار می‌رود باید متحرک باشد. ۵- طبیعت جوهری علت تامه برای حرکات عرضی نیست و به همین جهت است که همیشه همه اعراض در حال دگرگونی نیستند و اما سکون اعراض امری عدمی است و نیاز به فاعل ندارد. ۶- حرکت جوهریه عین وجود جوهر است و نیازی به فاعل طبیعی ندارد و فقط نیازمند به علت هستی‌بخش می‌باشد بر خلاف حرکات عرضی که نیازمند به فاعل طبیعی هم هستند. ۷- ولی شاید بتوان گفت که طبیعت جوهری فقط بعنوان موضوع مورد نیاز اعراض و حرکات عرضی که عین وجود آنها است می‌باشد و نه بعنوان علت فاعلی. ۸- دلیل دوم بر وجود حرکت در جوهر این است که اعراض از شئون وجود جوهر و علامات تشخیص آن هستند و تحول آنها علامت تحول در ذات جوهر است. ۹- این دلیل در مورد عوارض تحلیلیه مانند کمیتها و لوازم آنها روشن است اما در مورد اعراض خارجیه مانند کیفیات نفسانی و کیفیات محسوسه قابل مناقشه می‌باشد زیرا نمی‌توان وحدت وجود آنها را با موضوعاتشان اثبات کرد. ۱۰- سومین و متقن‌ترین دلیل بر وجود حرکت جوهریه این است که هر موجود جسمانی دارای بعد و امتداد گذرا و اجزاء گسترده در بستر زمان است و تا جزء بالقوه‌ای از آن معدوم نشود جزء دیگری بوجود نمی‌آید و همین است معنای حرکت در جوهر

درس ششم

دنباله بحث در حرکت جوهریه

شامل: یادآوری چند نکته اقسام حرکت جوهریه رابطه حرکت جوهریه با قوه و فعل پیوستگی حرکات جوهریه پیوستگی طولی پیوستگی عرضی

یادآوری چند نکته

در پیرامون حرکت جوهریه مسائل مهمی طرح می‌شود که در پایان این بخش به بررسی آنها می‌پردازیم اما قبل از پرداختن به آنها چند نکته را یادآور می‌شویم: ۱- حرکت جوهریه در واقع نوشدن دمام وجود جوهر است و ربطی به حرکات ستارگان و کهکشانها و سحابیها ندارد همچنین حرکات اتمها و ملکولها و حرکات ذرات درون اتم به دور هسته و حتی اگر حرکتی در درون هسته هم فرض شود ربطی به حرکت جوهریه نخواهد داشت زیرا همه اینها حرکت در مکان و اعراض است و اساسا حرکت جوهریه مسئله‌ای است فلسفی و عقلی نه علمی و تجربی. ۲- اعراضی که ساکن و بی‌حرکت بنظر می‌رسند دارای حرکت نامحسوس دائمی هستند زیرا وجود آنها هم در بستر زمان گسترده است و تا یک جزء زمانی از آنها ناپود نشود جزء دیگری پدید نمی‌آید بنا بر این همه جهان مادی یکسره در حال ناپود شدن و پدید آمدن و نو شدن می‌باشد و هیچ موجود ثابت و ساکنی در آن یافت نمی‌شود و به دیگر سخن وجود سکون نسبی است و سکون مطلق وجود نخواهد داشت. ۳- ممکن است یک موجود مادی در زمان واحد دارای حرکات متعددی باشد چنانکه کره زمین مانند همه جواهر مادی حرکتی جوهری دارد و بر اساس آن دائما وجودش نو می‌شود و همچنین همه صفات و اعراضش نو به نو بوجود می‌آیند بعلاوه هم بدور خودش و هم به دور خورشید می‌چرخد و نیز حرکات دیگری دارد که دانشمندان علم هیئت اثبات کرده‌اند. همچنین ممکن است جسمی بتبع جسم متحرک دیگری دارای یک یا چند حرکت تبعی باشد مثلا موجودات روی زمین بتبع آن حرکتی دارند هر چند خودشان مستقلا حرکت نکنند چنانکه خود زمین بتبع منظومه شمسی حرکتی در کهکشان و بتبع کهکشان حرکتی در فضا دارد بنا بر این وحدت متحرک هیچگاه دلیل وحدت حرکت نخواهد بود هر چند وحدت شخصی حرکت بدون وحدت متحرک معنی ندارد. ۴- گاهی حرکات متعدد مستقیما به متحرک نسبت داده می‌شود ولی گاهی هم حرکتی بواسطه حرکت دیگری عارض متحرک می‌شود و بدون آن

امکان تحقق ندارد چنانکه حرکت مارپیچی زمین بواسطه حرکت انتقالی آن حاصل می‌شود و در واقع صفتی برای این حرکت می‌باشد یا حرکت اتومبیل متصف به افزایش یا کاهش تدریجی سرعت شتاب می‌شود یا حرکت جوهری اجسام متصف به اشتداد و تکامل می‌گردد چنین حرکتی را می‌توان حرکت بر حرکت نامید . ۵- چنانکه قبلاً گفته شد مفهوم سرعت از نسبت بین زمان و مسافت بدست می‌آید و از این روی خود زمان متصف به سرعت نمی‌شود و طبعاً شتاب و افزایش یا کاهش سرعت هم در باره آن مفهومی نخواهد داشت بنا بر این آنچه گفته می‌شود که زمان به تندی یا کندی می‌گذرد و بنام زمان روانشناختی نامگذاری می‌گردد تعبیری مسامحه آمیز و مبنی بر کیفیت درک گذشت زمان می‌باشد نظیر این مطلب در باره زمان فیزیکی هم جاری است

اقسام حرکت جوهریه

حرکت جوهریه مانند دیگر حرکات خود بخود اقتضای تکامل و اشتداد ندارد و دلایل وجود آن هم چیزی بیش از تغیر تدریجی و نو به نو شدن وجود جوهر را اثبات نمی‌کند از این روی مانند حرکات عرضی می‌توان سه حالت را برای آن در نظر گرفت یا آن را به سه قسم تقسیم نمود : ۱- حرکت یک نواخت که همه اجزاء بالقوه جوهر از نظر کمال و مرتبه وجود مساوی باشند . ۲- حرکت اشتدادی که هر جزء مفروضی از آن کاملتر از جزء سابق باشد . ۳- حرکت تضعفی یا نزولی که هر جزء لاحق ضعیفتر و ناقصتر از جزء سابق باشد . و می‌توان حرکت‌های اشتدادی و تضعفی را مرکب از دو حرکت شمرده که یکی بواسطه دیگری عارض متحرک می‌شود و حرکت بی‌واسطه نمایانگر بقاء جوهر و حرکت باواسطه نمایانگر تکامل یا تنزل آن باشد نظیر حرکت شتاب‌دار که افزایش یا کاهش سرعت آن حرکتی صعودی یا نزولی روی حرکت مکانی یا حرکت دیگری بشمار می‌رود و می‌توان حرکتی را که در آغاز شتاب مثبت و سپس شتاب منفی دارد بصورت خط مستقیمی نمایش داد که از همان نقطه آغازش خطی منحنی روی آن رسم می‌شود و سپس در نقطه پایانی به آن می‌پیوندد و قوس صعودی آن نمودار شتاب مثبت و قوس نزولی آن نمودار شتاب منفی می‌باشد . این تصویر در مورد جوهرهایی که دارای دو صورت متراکب باشند مصداق روشنتری پیدا می‌کند بدین ترتیب که صورت زیرین دارای حرکت جوهری یکنواختی باشد و مرتبه وجود آن تکامل یا تنزلی پیدا نکند ولی صورت فوقانی دارای حرکت صعودی یا نزولی باشد بعنوان مثال عناصر تشکیل دهنده گیاه به همان حالت اولیه باقی می‌مانند اما صورت نباتی تدریجاً تکامل می‌یابد و سپس وارد مرحله ذبول و انحطاط می‌گردد و سرانجام فاسد و نابود می‌شود و آن همان نقطه پیوستن قوس نزولی به خط مستقیم می‌باشد . اما کسانی که به استناد بعضی از تعریفات حرکت ضرورت تکاملی بودن آن را استنباط کرده‌اند در مورد حرکت جوهریه هم قائل شده‌اند به اینکه لزوماً اشتدادی و تکاملی است هر چند حس ما نتواند اشتداد آن را درک کند و همچنین حرکات نزولی و تضعفی را حرکتی بالعرض قلمداد کرده‌اند و در درس پنجاه و هفتم این استنباط مورد نقادی قرار گرفت و ضعف آن روشن گردید و دیگر نیازی به تکرار نیست

رابطه حرکت جوهریه با قوه و فعل

چنانکه قبلاً توضیح داده شد قوه و فعل دو مفهوم انتزاعی است که از نسبت بین دو موجود متقدم و متاخر و بقاء موجود سابق یا جزئی از آن در موجود لاحق انتزاع می‌شود اکنون با توجه به اینکه همه موجودات مادی دائماً در حال نو شدن و پدید آمدن و نابود شدن هستند این سؤال مطرح می‌شود که چگونه می‌توان بقاء موجود سابق را تصور کرد و تعریف قوه و فعل را بر مبدا و منتهای حرکت تطبیق نمود . گاهی به این صورت پاسخ داده می‌شود که هر چند موجود سابق عیناً باقی نمی‌ماند ولی کمال وجودی آن در موجود لاحق محفوظ می‌ماند و نتیجه گرفته می‌شود که هر حرکتی تکاملی و اشتدادی می‌باشد . اما علاوه بر اینکه نتیجه مذکور با واقعیات عینی وفق نمی‌دهد اصل پاسخ هم مشکل اساسی را حل نمی‌کند زیرا با توجه به معدوم شدن موجود سابق باقی ماندن

کمال آن جز این معنایی نخواهد داشت که موجود لاحق در مقام مقایسه با آن کاملتر می‌باشد و بازگشت آن به این است که باقی ماندن چیزی از موجود بالقوه در موجود بالفعل لازم نیست و این معنی با فرض توالی موجودات متعدد که هر کدام کاملتر از دیگری باشد و با تفسیر حرکت به توالی فعلیتها که در حکم توالی سکونات است نیز سازگار می‌باشد. ممکن است گفته شود که بنا بر قول به ثبوت حرکت اجزاء سابق و لاحق تعدد بالفعلی ندارند و همگی با وجود واحدی موجود هستند بر خلاف قول به توالی سکونها که هر کدام وجود بالفعل خاصی خواهند داشت و نیز در صورت اول یک وجود سیال تا بی‌نهایت قابل تجزیه می‌باشد بر عکس صورت دوم که مبنی بر وجود اجزاء محدود و تجزیه ناپذیر می‌باشد. ولی سخن در باره قوه و فعل بعنوان مبدا و منتهای حرکت است که خارج از متن حرکت می‌باشد نه در باره اجزاء بالقوه حرکت توضیح آنکه حرکت را به خروج و سیر تدریجی از قوه به فعل تعریف کرده‌اند که قوه مبدا حرکت و فعلیت منتهای آن بشمار می‌رود و اما قوه نامیدن جزء سابق حرکت نسبت به جزء لاحق اصطلاح خاصی است که بحسب آن بقاء چیزی از جزء سابق لازم شمرده نمی‌شود و در این صورت دیگر جایی برای سیر تدریجی از قوه به فعل و فاصله زمانی بین آنها باقی نمی‌ماند. بنظر می‌رسد که تطبیق تعریف مزبور بر حرکات جوهری بسیار دشوار است و تنها در مورد صورتهای متراکب که صورت زیرین قبلا موجود باشد می‌توان آن را نسبت به تحقق صورت فوقانی که عین حرکت جوهریه می‌باشد بالقوه دانست هر چند خودش هم عین حرکت است زیرا بقاء جزئی از حرکت آن هنگام تحقق یافتن صورت فوقانی کافی است اما در مورد حرکت جوهری بسیط و یک نواخت نمی‌توان قوه و فعل را بعنوان دو موجود خارج از متن حرکت و بعنوان مبدا و منتهای آن اثبات کرد. راستی اگر فرض کنیم که تنها جسم بسیطی در عالم وجود داشته باشد و همواره با همان مرتبه وجودی خاص خودش در طول زمان باقی بماند و پیوسته اجزاء بالقوه آن موجود و معدوم گردد آیا ضرورتی دارد که موجودی قبل یا بعد از آن بعنوان مبدا یا منتهای آن وجود داشته باشد. بنا بر این رجحان تعریف تغییر تدریجی برای مطلق حرکت بر سایر تعاریف و ضوح بیشتری می‌یابد

پیوستگی حرکات جوهریه

در درس بیست و نهم بحثی در باره وحدت جهان مطرح شد و معانی مختلفی که برای آن تصور می‌شد مورد بررسی قرار گرفت ولی اثبات وحدت به هیچکدام از معانی یاد شده در گرو اثبات حرکت جوهریه نبود اما گاهی برای اثبات وحدت جهان مادی به حرکت جوهریه استناد می‌شود بلکه وحدت جهان بعنوان یکی از نتایج قول به حرکت جوهریه قلمداد می‌گردد و چنین گفته می‌شود که با اثبات حرکت جوهریه کل جهان مادی حرکت جوهریه واحدی خواهد بود که از هر یک از مقاطع آن ماهیت خاصی انتزاع می‌شود و کثرت موجودات مادی مستند به تعدد این ماهیات می‌باشد. این مطلب را به این صورت می‌توان تقریب کرد که اعراض و حرکات آنها از شئون و نمودهای وجود جوهر هستند و در واقع وجود آنها طفیلی وجود جواهر می‌باشد اما خود جوهرهای مادی در حقیقت حرکات جوهریه پیوسته‌ای هستند که با توجه به پیوستگی آنها می‌توان آنها را وجود واحدی تلقی کرد و بر این اساس می‌توان گفت که کل جهان مادی وجود واحد پیوسته‌ای است. ولی پیوستگی حرکات جوهریه را به دو صورت می‌توان در نظر گرفت یکی پیوستگی حرکاتی که در طول زمان متوالیا بوجود می‌آیند و می‌توان آن را پیوستگی طولی نامید و دیگری پیوستگی حرکات همزمان که در کنار هم تحقق می‌یابند و می‌توان آن را پیوستگی عرضی نامگذاری کرد از این روی هر یک از دو صورت را جداگانه مورد بررسی قرار می‌دهیم

پیوستگی طولی

در مورد پیوستگی طولی موجودات مادی و حرکات جوهریه آنها می‌توان گفت هر موجود مادی خاصی را که در نظر بگیریم

حرکت جوهریه خاصی است که در ماده پدید می‌آید مثلاً وجود یک گیاه حرکت جوهریه‌ای است که در عناصر تشکیل دهنده آن رخ می‌دهد ولی ماده قبلی آن نیز به نوبه خود حرکت جوهریه‌ای دارد و همچنین هر چه بعقب برگردیم به حرکات جوهریه دیگری خواهیم رسید که هیچگاه میان آنها سکونی فاصله نشده است بنا بر این می‌توان گفت که پدیده‌های متوالی حرکت جوهریه واحد و دارای مقاطع متعددی است که از هر یک از مقاطع آن ماهیت خاصی انتزاع می‌شود. اما این بیان از دو جهت قابل مناقشه است اولاً- چنان نیست که هر یک از مقاطع خاص وجود واحد و حرکت جوهریه واحدی داشته باشد بلکه ممکن است موجودی مرکب از چند صورت متراکب و دارای چند حرکت جوهریه باشد چنانکه در درس پنجاه و چهارم به اثبات رسید. ثانیاً پیوستگی دو حرکت جوهریه متوالی در صورتی بمعنای وحدت حقیقی آنها می‌باشد که مرز مشخصی میان آنها وجود نداشته باشد در صورتی که تبدیل موجودات مادی به یکدیگر چنین نیست و دلیل آن آثار مختلفی است که بر هر یک از آنها مترتب می‌شود مثلاً آثار نباتی یعنی نمو و تولید مثل آثار جدیدی است که در ماده پدید می‌آید و اصلاً سابقه‌ای در ماده بی‌جان ندارد و از هنگامی شروع می‌شود که صورت نباتی در ماده تحقق یابد و گرچه صورت نباتی عین حرکت جوهریه نباتی است اما دارای مرز معینی است که آن را از حرکت جوهریه ماده سابق جدا می‌کند و به دیگر سخن در امتداد حرکت جوهریه ماده نقطه‌ای رسم می‌شود که مرز بین جماد و نبات بشمار می‌رود و از آن نقطه حرکت جوهریه جدیدی پدید می‌آید که می‌توان آن را با یک خط منحنی نمایش داد که در دو نقطه خط مستقیم زیرین را قطع می‌کند و بنا بر این حرکات جوهریه متوالی پاره خطهای پیوسته‌ای هستند که نقاط خاصی آنها را از یکدیگر متمایز می‌سازد و هر کدام از آنها ویژگیهای خاص خود را دارند. ولی چون این نقاط بوسیله خطهای فوقانی رسم می‌شوند می‌توان خط مستقیم زیرین را که در امتداد زمان پیش می‌رود خط واحدی دانست که نمودار وحدت اتصالی ماده اولیه جهان در طول زمان می‌باشد و تنها به این معنی می‌توان وحدتی را برای جهان مادی اثبات کرد

پیوستگی عرضی

و اما در باره پیوستگی عرضی موجودات مادی و حرکات جوهریه آنها می‌توان گفت که چون میان اجزاء ماده عدمی فاصله نشده و خلا محضی وجود ندارد همگی آنها دارای وحدتی اتصالی خواهند بود و چنین موجود واحدی حرکت جوهریه واحدی خواهد داشت. اما صرف نظر از اینکه در این بیان پیوستگی حرکات جوهریه از وحدت ماده استنتاج شده نه اینکه وحدت جهان از راه وحدت حرکت جوهریه اثبات شود اشکال دیگری بر آن وارد است و آن اینکه وحدت اتصالی ماده جهان دلیلی بر وحدت صورتهای آن و وحدت حرکات جوهریه آنها نمی‌شود زیرا بدیهی است که هر کدام از صورتهای دارای مرز مشخص و آثار ویژه‌ای است که ربطی به آثار ماده مشترک ندارد. بنا بر این پیوستگی عرضی موجودات مادی و حرکات جوهریه آنها هم تنها به لحاظ وحدت اتصالی ماده آنها صحیح است و چنین وحدت و پیوستگی منافاتی با کثرت صورتهای و کون و فساد آنها ندارد

خلاصه

۱- حرکت جوهریه نو به نو شدن دمامد وجود جوهر است و ربطی به حرکات آنها و اجسام کلان ندارد. ۲- وجود اعراض ساکن هم نو شونده است و سکون مطلق در اعراض هم یافت نمی‌شود. ۳- ممکن است موجود واحدی دارای چند حرکت اصلی و تبعی باشد و وحدت متحرک نشانه وحدت حرکت نیست ولی وحدت حرکت نشانه وحدت متحرک می‌باشد. ۴- گاهی حرکتی بواسطه حرکت دیگری به متحرک نسبت داده می‌شود و می‌توان آن را حرکت بر حرکت نامید. ۵- گذشت زمان همیشه بیک منوال است و تند شدن و کند شدن در باره آن معنی ندارد. ۶- حرکت جوهریه را می‌توان به سه قسم تقسیم کرد: الف- حرکت یک نواخت و متشابه الاجزاء. ب- حرکت تکاملی و اشتدادی. ج- حرکت تضعیفی و نزولی. ۷- اشتداد و تضعیف را می‌توان مانند شتاب مثبت

و منفی حرکت بر حرکت قلمداد کرد . ۸- موجوداتی که دارای دو یا چند صورت متراکب باشند چند حرکت جوهریه خواهند داشت . ۹- اگر موجودی دارای صورت و حرکت جوهریه‌ای باشد و در زمان بعد صورت و حرکت جوهریه دیگری در آن پدید آید می‌توان آن را نسبت به صورت دوم بالقوه نامید زیرا جزئی از صورت و حرکت جوهریه آن همراه با حرکت دوم باقی می‌ماند . ۱۰- حرکت جوهریه در جسم بسیط را نمی‌توان به خروج تدریجی از قوه به فعل تفسیر کرد و قوه را مبدا و فعلیت را منتهای آن شمرد زیرا نمی‌توان بقاء جزئی از موجود سابق را در آن فرض کرد بنا بر این تعریف مزبور برای حرکت کلیت ندارد . ۱۱- اطلاق قوه و فعل بر اجزاء سابق و لاحق حرکت به اصطلاح دیگری است که بحسب آن بقاء چیزی از موجود سابق لازم شمرده نمی‌شود و تبدیل چنین قوه و فعلی تدریجی و با فاصله زمانی نخواهد بود . ۱۲- پیوستگی حرکات جوهریه به دو صورت تصور می‌شود پیوستگی حرکات متوالی در طول زمان و پیوستگی حرکات همزمان . ۱۳- حرکات متوالی هر چند بدون فاصله زمانی تحقق می‌یابند اما با توجه به مرزهایی که آنها را از یکدیگر متمایز می‌سازد نمی‌توان آنها را حرکت واحدی قلمداد کرد . ۱۴- وحدت اتصالی اجزاء ماده دلیل وحدت حرکات همزمان آن نمی‌شود زیرا هر بخشی از آن صورت مستقلی دارد که حرکت جوهریه خاص به خودش را خواهد داشت

بخش هفتم

درس شصت و یکم

راه شناختن خدا

شامل : مقدمه علم خداشناسی و موضوع آن فطری بودن شناخت خدا امکان استدلال برهانی بر وجود خدا برهان لمی و انی

مقدمه

مفهومی که عموم مردم از خدای متعال درک می‌کنند و معنایی که هنگام شنیدن واژه خدا یا معادلهای آن در زبانهای مختلف می‌فهمند عبارت است از موجودی که جهان را آفریده است به دیگر سخن خدا را به عنوان آفریدگار می‌شناسند و احیاناً معانی دیگری از قبیل پروردگار و معبود کسی که شایسته پرستش است را مورد توجه قرار می‌دهند و در واقع خدا را بعنوان انجام دهنده کار آفرینش و توابع آن می‌شناسند . فلاسفه با توجه به اینکه اینگونه مفاهیم از مقام فعل الهی و بعضاً از افعال مخلوقین مانند پرستیدن انتزاع می‌شود کوشیده‌اند مفهومی را بکار بگیرند که حکایت از ذات مقدس الهی نماید بدون اینکه احتیاجی به در نظر گرفتن افعال و مخلوقات وی داشته باشد و بدین ترتیب مفهوم واجب الوجود را برگزیده‌اند یعنی کسی که هستی او ضروری و زوال ناپذیر است . ولی این مفهوم هم یک مفهوم کلی و ذاتاً قابل اشتراک و صدق بر مصادیق متعدد می‌باشد از این روی باید بهترین اسماء و کلمات را اسم الله دانست که اسم خاص و به اصطلاح علم شخصی است و شاید این اسم شریف نخست از طرف انبیاء و پیشوایان دینی مطرح شده باشد . اما برای دانستن معنای اسم خاص شناختن شخص مسمی لازم است شناختی که در مورد محسوسات بوسیله ادراک حسی و در غیر محسوسات تنها از راه علم حضوری حاصل می‌شود و هنگامی که موجودی قابل درک حسی نباشد راه شناختن شخص او منحصر به علم حضوری خواهد بود و هر چند اثبات وجود چنین علمی مربوط به فلسفه است اما خود این علم از راه بحثهای فلسفی بدست نمی‌آید و آنچه از کاوشهای عقلی و براهین فلسفی حاصل می‌شود طبعاً مفاهیم کلی عقلی خواهد بود و از اینجا نکته گزینش واژه واجب الوجود از طرف حکماء الهی روشن می‌شود . ما در ضمن درسهای این بخش در باره اینکه اساساً الله را تا چه اندازه و به چه وسیله می‌توان شناخت بحثی خواهیم داشت ولی موضوع این بخش را طبق سنت

فلسفی و کلامی خدا واجب الوجود قرار می‌دهیم

علم خداشناسی و موضوع آن

علم خداشناسی شریفترین و ارزشمندترین علوم فلسفی است و تکامل حقیقی انسان بدون معرفت الهی ممکن نیست زیرا چنانکه در جای خودش به ثبوت رسیده است کمال حقیقی انسان تنها در سایه قرب الهی تحقق می‌یابد و بدیهی است که تقرب به خدای متعال بدون معرفت او امکان نخواهد داشت. و هر چند اثبات موضوع یک علم از مسائل آن علم بشمار نمی‌رود و اگر موضوع علمی احتیاج به اثبات داشته باشد علی القاعده باید در علم دیگری که تقدم رتبی بر آن دارد به اثبات برسد اما گاهی وجود موضوع علم بعنوان یکی از مبادی آن در مقدمه مورد بحث قرار می‌گیرد و از جمله سنت بر این جاری شده که بحث از وجود خدای متعال در خود علم الهی و معرفه الربوبیه انجام بگیرد از این روی با اینکه مباحث علت و معلول مخصوصا درس سی و هفتم ما را از بحث در این زمینه مستغنی می‌سازد در عین حال به پیروی از سنت حکماء الهی این مبحث را مستقلا در آغاز این بخش مطرح می‌کنیم. ولی قبل از پرداختن به استدلال دو نکته را یاد آور می‌شویم یکی آنکه عده‌ای از بزرگان فرموده‌اند که شناخت خدای متعال امری فطری و بی‌نیاز از استدالات فلسفی است و دیگری آنکه بعضی از فلاسفه تصریح کرده‌اند به اینکه اقامه برهان بر وجود خدای متعال صحیح نیست. (۱) بنا بر این لازم است این دو موضوع را قبلا مورد بررسی قرار دهیم

فطری بودن شناخت خدا

واژه فطری در موردی بکار می‌رود که چیزی مقتضای فطرت یعنی نوع آفرینش موجودی باشد و از این روی امور فطری دارای دو ویژگی هستند یکی آنکه نیازی به تعلیم و تعلم ندارند دیگری آنکه قابل تغییر و تبدیل نیستند ویژگی سومی را نیز می‌توان بر آنها افزود و آن اینکه فطریات هر نوعی از موجودات در همه افراد آن نوع یافت می‌شود هر چند قابل ضعف و شدت باشند. اموری که در مورد انسان بنام فطری نامیده می‌شود به دو دسته کلی قابل تقسیم است یکی شناختهایی که لازمه وجود انسان است و دیگری میلها و گرایشهایی که مقتضای آفرینش وی می‌باشد ولی گاهی واژه فطری در برابر واژه غریزی بکار می‌رود و به ویژگیهای نوع انسان اختصاص داده می‌شود بر خلاف امور غریزی که در حیوانات نیز وجود دارد. در مورد خدای متعال گاهی گفته می‌شود که خداشناسی امری فطری است که از قسم اول از امور فطری محسوب می‌گردد و گاهی گفته می‌شود که خداجویی و خداپرستی مقتضای فطرت اوست که از قبیل قسم دوم بشمار می‌رود و در اینجا سخن از شناخت خدا است. منظور از شناخت فطری خدا یا علم حضوری است که مرتبه‌ای از آن در همه انسانها وجود دارد و شاید آیه شریفه (ا لست بربکم قالوا بلی) (۲) اشاره به آن باشد و چنانکه در درس چهل و نهم گفته شد معلولی که دارای مرتبه‌ای از تجرد باشد مرتبه‌ای از علم حضوری نسبت به علت هستی بخش را خواهد داشت هر چند ناآگاهانه یا نیمه آگاهانه باشد و در اثر ضعف قابل تفسیرهای ذهنی نادرست باشد. (۳) این علم در اثر تکامل نفس و متمرکز کردن توجه قلب به ساحت قدس الهی و بوسیله عبادات و اعمال صالحه تقویت می‌شود و در اولیای خدا به درجه‌ای از وضوح می‌رسد که خدا را از هر چیزی روشتر می‌بیند چنانکه در دعای عرفه آمده است: ا یكون لغيرك من الظهور ما لیس لك حتی یكون هو المظهر لك. و گاهی منظور از شناخت فطری خدا علم حصولی است شناختهای حصولی فطری یا از بدیهیات اولیه هستند که به فطرت عقل نسبت داده می‌شوند و یا دسته‌ای از بدیهیات ثانویه هستند که در منطق به نام فطریات نامگذاری شده‌اند و گاهی به نظریات قریب به بدیهی هم تعمیم داده می‌شود از این نظر که هر کسی با عقل خدادادی می‌تواند آنها را درک کند و نیازی به براهین پیچیده فنی ندارد. چنانکه افراد درس نخوانده و تعلیم ندیده هم می‌توانند با استدلالهای ساده پی به وجود خدای متعال ببرند. حاصل آنکه خداشناسی فطری بمعنای علم حضوری به خدای متعال دارای درجاتی است که درجه نازله

آن در همه مردم وجود دارد هر چند مورد آگاهی کامل نباشد و درجات عالی آن مخصوص مؤمنین کامل و اولیای خدا است و هیچ درجه‌ای از آن بوسیله برهان عقلی و فلسفی حاصل نمی‌شود و اما بمعنای علم حصولی قریب به بداهت از راه عقل و استدلال بدست می‌آید و قریب بودن آن به بداهت و سهولت استدلال برای آن بمعنای بی‌نیازی از برهان نیست ولی اگر کسی ادعا کند که علم حصولی به خدای متعال از بدیهیات یا فطریات منطقی است و ابدا احتیاجی به استدلال ندارد چنین ادعائی قابل اثبات نیست

امکان استدلال برهانی بر وجود خدا

مطلب دیگری که باید در اینجا مورد بررسی قرار گیرد این است که آیا می‌توان برهان عقلی و منطقی بر وجود خدای متعال اقامه کرد یا نه در صورت اول سخن بعضی از حکمای بزرگ مانند ابن سینا مبنی بر اینکه اقامه برهان بر وجود خدای متعال صحیح نیست را چگونه می‌توان توجیه کرد و در صورت دوم وجود خدای متعال را چگونه می‌توان اثبات کرد. پاسخ این است که بدون شک علم حصولی به خدای متعال بوسیله برهان عقلی و فلسفی ممکن است و همه فلاسفه و متکلمین و از جمله خود ابن سینا براهین متعددی برای این مسأله اقامه کرده‌اند ولی گاهی فلاسفه و منطقیین واژه برهان را به برهان لمی اختصاص می‌دهند بنا بر این ممکن است منظور کسانی که اقامه برهان بر وجود خدای متعال را صحیح ندانسته‌اند این باشد که برهان لمی برای این مطلب وجود ندارد زیرا برهان لمی بر چیزی اقامه می‌شود که علت معلومی داشته باشد و از راه علم به علت وجود معلول را اثبات کنند ولی وجود خدای متعال معلول علتی نیست تا بتوان از راه علم به علت آن را اثبات کرد و شاهد این توجیه آن است که در کتاب شفاء می‌گوید و لا برهان علیه لانه لا عله له. و ممکن است منظور از نفی برهان بر وجود خدای متعال این باشد که هیچ برهانی نمی‌تواند ما را به وجود عینی و شخصی خدای متعال رهنمون شود و نهایت چیزی که از براهین بدست می‌آید عناوینی کلی از قبیل واجب الوجود و عله العلل و مانند آنها است و چنانکه در مقدمه درس یادآور شدیم شناخت شخصی مجردات جز از راه علم حضوری امکان ندارد. وجه سومی را نیز می‌توان ذکر کرد و آن این است که مفاد براهینی که برای وجود خدای متعال اقامه می‌شود این است که آفریدگان آفریدگاری دارند یا موجودات معلول عله العللی دارند یا موجودات ممکن الوجود نیازمند به واجب الوجود هستند پس این براهین بالا صاله معمولاتی را برای مخلوقات اثبات می‌کنند نه اینکه مستقیماً وجود خالق و واجب الوجود را اثبات نمایند این توجیه با سخن کسانی سازگارتر است که چنین تعبیر کرده‌اند الواجب الوجود لا برهان علیه بالذات بل بالعرض

برهان لمی و انی

با توجه به توجیه اول سؤالی مطرح می‌شود که اگر برهان لمی بر وجود خدای متعال اقامه نمی‌شود پس چگونه بعضی از براهین این مسئله برهان لمی تلقی شده است و آیا لمی نبودن برهان زیانی به اعتبار آن نمی‌زند. پاسخ وافی و مشروح به این سؤال نیازمند به تحقیق در باره اقسام برهان است که پرداختن به آن ما را از مقصدی که در این مبحث داریم دور می‌کند آنچه به اختصار در اینجا می‌توانیم بگوییم این است که اگر برهان لمی را بصورت زیر تعریف کنیم نه تنها در سایر مباحث فلسفی بلکه برای وجود خدای متعال هم می‌توان برهان لمی اقامه کرد و آن این است برهان لمی برهانی است که حد وسط آن علت برای اتصاف موضوع نتیجه به محمول آن باشد خواه علت برای خود محمول هم باشد یا نباشد و خواه علت خارجی و حقیقی باشد یا علت تحلیلی و عقلی. طبق این تعریف اگر حد وسط برهان مفهومی از قبیل امکان و فقر وجودی و مانند آنها باشد می‌توان آن را برهان لمی تلقی کرد زیرا بقول فلاسفه علت احتیاج معلول به علت امکان ماهوی یا فقر وجودی است (۴) پس اثبات واجب الوجود برای ممکنات بوسیله چیزی انجام گرفته است که بحسب تحلیل عقلی علت احتیاج آنها به واجب الوجود می‌باشد. حاصل آنکه هر چند ذات واجب الوجود معلول هیچ علتی نیست اما اتصاف ممکنات به داشتن واجب الوجود معلول امکان ماهوی یا فقر وجودی آنها است و چنانکه

اشاره شد مفاد براهین این مساله هم همین است. اما اگر کسی در برهان لمی شرط کند که حد وسط باید علت خارجی و حقیقی باشد نه تنها در مورد واجب الوجود بلکه در بیشتر مسائل فلسفی چنین برهانی یافت نمی‌شود. به هر حال براهین فلسفی که بر اساس تلازم عقلی بین حدود برهان اقامه می‌شود خواه برهان لمی نامیده شود و خواه برهان انی از ارزش منطقی کافی برخوردار است و انی نامیدن آن ضروری به اعتبار و ارزش آنها نمی‌زند بلکه می‌توان گفت که هر برهان لمی متضمن یک برهان انی است که کبرای آن را محال بودن انفکاک معلول از علت تامه تشکیل می‌دهد دقت شود

خلاصه

۱- معنایی که عموم مردم از واژه خدا می‌فهمند صفت فعلی آفریدگار است. ۲- فلاسفه واژه واجب الوجود را از این جهت برگزیده‌اند که دلالت بر ذات مقدس الهی نماید. ۳- الله علم شخصی است که دلالت بر وجود عینی خدای متعال می‌کند ولی شناختن معنای حقیقی اعلام شخصی متوقف بر شناخت عینی مسمی است که راه آن در مورد مجردات منحصر به علم حضوری است و چنین علمی از راه براهین فلسفی حاصل نمی‌شود. ۴- موضوع علم خداشناسی خدای متعال است و بحث در باره وجود وی از مبادی این علم بشمار می‌رود. ۵- برای فطری بودن شناخت خدا دو معنی را می‌توان در نظر گرفت یکی شناخت حضوری که مرتبه‌ای از آن برای هر انسانی حاصل است و دیگری شناخت حصولی قریب به بداهت که با استدلال ساده برای همه میسر است. ۶- ممکن است منظور کسانی که برهان بر واجب الوجود را نفی کرده‌اند نفی برهان لمی باشد. ۷- احتمال دیگر این است که منظور ایشان نفی برهان بر وجود عینی و شخصی خدای متعال باشد. ۸- احتمال سوم این است که منظورشان نفی برهان بالاصاله و بالذات بر وجود خدای متعال باشد. ۹- برهان لمی را بصورتی می‌توان تعریف کرد که در مورد خدای متعال هم قابل اقامه باشد و آن این است برهانی که حد وسط آن علت عینی یا تحلیلی برای اتصاف موضوع به محمول باشد. ۱۰- انی بودن برهانی که بر اساس تلازم عقلی بین حدود قیاس تشکیل می‌شود برهان ان مطلق ضروری به اعتبار آن نمی‌زند بلکه می‌توان گفت که براهین لمی هم متضمن چنین برهانی هستند پی‌نوشتها ۱- ر. ک: الهیات شفاء مقاله ۸ ف ۴ و تعلیقات ص ۷۰. ۲- ر. ک: سوره اعراف آیه ۱۷۲. ۳- ر. ک: درس سیزدهم. ۴- ر. ک: درس سی و دوم.

درس شصت و دوم

اثبات واجب الوجود

شامل: مقدمه برهان اول برهان امکان برهان دوم برهان شیخ الرئیس برهان سوم برهان صدر المتالیهین

مقدمه

دلایلی که برای اثبات وجود خدای متعال اقامه شده فراوان و دارای اسلوبهای گوناگونی است و بطور کلی می‌توان آنها را به سه دسته تقسیم کرد. دسته اول دلایلی است که از راه مشاهده آثار و آیات الهی در جهان اقامه می‌شود مانند دلیل نظم و عنایت که از راه انسجام و همبستگی و تناسب پدیده‌ها وجود طرح و هدف و تدبیر حکیمانه کشف و ناظم حکیم و مدبر علیم برای جهان اثبات می‌گردد این دلایل در عین حال که روشن و دلنشین و خرسند کننده است پاسخگوی همه شبهات و وساوس نیست و در واقع بیشتر نقش بیدار کردن فطرت و به آگاهی آوردن معرفت فطری را ایفاء می‌کند. دسته دوم دلایلی است که از راه نیازمندی جهان وجود آفریدگار بی نیاز را اثبات می‌کند مانند برهان حدوث که از راه مسبوق بودن پدیده‌ها به عدم و نیستی نیازمندی ذاتی آنها اثبات

می‌شود و سپس به کمک ابطال دور و تسلسل آفریننده بی‌نیاز اثبات می‌گردد یا برهان حرکت که از راه نیازمندی حرکت به محرک و محال بودن تسلسل محرکات تا بی‌نهایت وجود خدا بعنوان نخستین پدید آورنده حرکت در جهان اثبات می‌شود یا دلایلی که از راه ابداعی بودن نفوس و صور جوهریه و عدم امکان صدور آنها از فاعلهای طبیعی و مادی وجود علت هستی‌بخش و بی‌نیاز اثبات می‌گردد این دلایل نیز کمابیش نیازمند به مقدمات حسی و تجربی می‌باشد. دسته سوم دلایل فلسفی خالص است که از مقدمات عقلی محض تشکیل می‌شود مانند برهان امکان و برهان صدیقین این دسته از براهین ویژگیهای خاصی دارند نخست آنکه نیازی به مقدمات حسی و تجربی ندارند دوم آنکه شبهات و وساوسی که در پیرامون دیگر دلایل مطرح می‌شود به اینها راه نمی‌یابد و به دیگر سخن از اعتبار منطقی بیشتری برخوردار است و سوم آنکه مقدمات این براهین کمابیش مورد حاجت در دیگر استدلالات نیز هست مثلاً- هنگامی که ناظم و مدبر حکیم یا محدث یا محرک اول اثبات شد باید برای بی‌نیازی ذاتی و واجب الوجود بودن او از مقدماتی استفاده کرد که در براهین دسته سوم مورد استفاده قرار می‌گیرند. با این همه سایر دلایل مزیتی دارند که دسته سوم فاقد آن است و آن عبارت است از اینکه براهین دسته سوم تنها موجودی را بعنوان واجب الوجود اثبات می‌کند و اثبات علم و قدرت و حکمت و حتی جسم نبودن و مغایرت او با عالم مادی نیازمند به براهین دیگری است. ما در اینجا تنها به ذکر بعضی از براهین دسته سوم بسنده می‌کنیم و نخست به اثبات واجب الوجود و سپس به بیان صفات وی می‌پردازیم

برهان اول

یکی از براهین معروف فلسفی برای اثبات واجب الوجود برهانی است که بنام برهان امکان یا برهان امکان و وجوب نامیده می‌شود و از چهار مقدمه تشکیل می‌یابد: ۱- هیچ ممکن الوجودی ذاتاً ضرورت وجود ندارد یعنی هنگامی که عقل ماهیتش را در نظر می‌گیرد آن را نسبت به وجود و عدم یکسان می‌بیند و صرف نظر از وجود علت ضرورتی برای وجود آن نمی‌بیند. این مقدمه بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است زیرا محمول آن از تحلیل مفهوم موضوع بدست می‌آید و فرض ممکن الوجود بودن عیناً فرض نداشتن ضرورت وجود است. ۲- هیچ موجودی بدون وصف ضرورت تحقق نمی‌یابد یعنی تا هنگامی که همه راههای عدم به روی آن مسدود نشود بوجود نمی‌آید و بقول فلاسفه الشیء ما لم یجب لم یوجد به دیگر سخن موجود یا ذاتاً واجب الوجود است و خود بخود ضرورت وجود دارد و یا ممکن الوجود است و چنین موجودی تنها در صورتی تحقق می‌یابد که علتی آن را ایجاب کند و وجود آن را به سر حد ضرورت برساند یعنی بگونه‌ای شود که امکان عدم نداشته باشد این مقدمه هم یقینی و غیر قابل تشکیک است. ۳- هنگامی که وصف ضرورت مقتضای ذات موجودی نبود ناچار از ناحیه موجود دیگری به آن می‌رسد یعنی علت تامه وجود معلول را ضروری بالغیر می‌سازد. این مقدمه نیز بدیهی و غیر قابل تردید است زیرا هر وصفی از دو حال خارج نیست یا بالذات است و یا بالغیر و هنگامی که بالذات نبود ناچار بالغیر خواهد بود پس وصف ضرورت هم که لازمه هر وجودی است اگر بالذات نباشد ناچار در پرتو موجود دیگری حاصل می‌شود که آن را علت می‌نامند. ۴- دور و تسلسل در علل محال است این مقدمه هم یقینی است و در درس سی و هفتم بیان گردید. با توجه به این مقدمات برهان امکان به این صورت تقریر می‌شود موجودات جهان همگی با وصف ضرورت بالغیر موجود می‌شوند زیرا از یکسوی ممکن الوجود هستند و ذاتاً وصف ضرورت را ندارند مقدمه اول و از سوی دیگر هیچ موجود بدون وصف ضرورت تحقق نمی‌یابد مقدمه دوم پس ناچار دارای ضرورت بالغیر می‌باشند و وجود هر یک از آنها بوسیله علتی ایجاب می‌شود مقدمه سوم. اکنون اگر فرض کنیم که وجود آنها بوسیله یکدیگر ضرورت می‌یابد لازمه‌اش دور در علل است و اگر فرض کنیم که سلسله علل تا بی‌نهایت پیش می‌رود لازمه‌اش تسلسل در علل است و هر دوی آنها باطل و محال می‌باشد مقدمه چهارم پس ناچار باید بپذیریم که در راس سلسله علتها موجودی است که خود بخود ضرورت وجود دارد یعنی واجب الوجود است. این برهان را بصورت دیگری نیز می‌توان تقریر کرد که نیازی به مقدمه

چهارم ابطال دور و تسلسل نداشته باشد و آن این است مجموعه ممکنات به هر صورت فرض شود بدون وجود واجب الوجود بالذات ضرورتی در آنها تحقق نمی‌یابد و در نتیجه هیچیک از آنها موجود نمی‌شود زیرا هیچکدام از آنها خود بخود دارای ضرورتی نیستند تا دیگری در پرتو آن ضرورت یابد و به دیگر سخن ضرورت وجود در هر ممکن الوجودی ضرورت عاریتی است و تا ضرورت بالذاتی نباشد جایی برای ضرورت‌های عاریتی نخواهد بود. نیز می‌توان آن را بصورت فشرده‌ای تقریر کرد که موجود یا واجب الوجود بالذات است و یا واجب الوجود بالغیر و هر واجب الوجود بالغیری ناچار منتهی به واجب الوجود بالذات می‌شود کل ما بالغیر ینتهی الی ما بالذات پس واجب الوجود بالذات ثابت می‌شود

برهان دوم

برهان دوم برهانی است قریب الماخذ به برهان اول که از سه مقدمه تشکیل می‌یابد: ۱- موجودات این جهان ممکن الوجود هستند و ذاتا اقتضائی نسبت به وجود ندارند زیرا اگر یکی از آنها واجب الوجود باشد مطلوب ثابت خواهد بود. این مقدمه نظیر مقدمه اول در برهان سابق است با این فرق ظریف که در برهان سابق تکیه بر ضرورت وجود و نفی آن از ممکنات بود و در اینجا تکیه بر خود وجود است. ۲- هر ممکن الوجودی برای موجود شدن نیازمند به علتی است که آن را بوجود بیاورد این مقدمه عبارت دیگری از نیازمندی هر معلولی به علت فاعلی است که در مبحث علت و معلول به اثبات رسید و نظیر مقدمه سوم در برهان سابق است با همان فرق که اشاره شد. ۳- دور و تسلسل در علل محال است این مقدمه عینا همان مقدمه چهارم در برهان سابق است. با توجه به این مقدمات برهان به این صورت تقریر می‌شود هر یک از موجودات این جهان که علی‌الفرض ممکن الوجود هستند نیازمند به علت فاعلی می‌باشند و محال است که سلسله علل تا بی‌نهایت پیش رود یا رابطه دور میان آنها برقرار باشد پس ناچار سلسله علل از جهت آغاز به علتی منتهی خواهد شد که خودش نیازمند به علت نباشد یعنی واجب الوجود باشد. این برهان را شیخ الرئیس در اشارات به این صورت تقریر کرده است موجود یا واجب الوجود است و یا ممکن الوجود اگر واجب الوجود باشد مطلوب ثابت است و اگر ممکن الوجود باشد باید منتهی به واجب الوجود شود تا دور یا تسلسل لازم نیاید و آن را متین‌ترین برهانها دانسته و بنام برهان صدیقین نامگذاری کرده است. امتیاز این تقریر آن است که علاوه بر اینکه نیازی به بررسی صفات مخلوقات و اثبات حدوث و حرکت و دیگر صفات برای آنها ندارند اساسا نیازی به اثبات وجود مخلوقات هم ندارد زیرا مقدمه اول بصورت فرض و تردید بیان شده است. به دیگر سخن جریان این برهان فقط منوط به پذیرفتن اصل وجود عینی است که بدیهی و غیر قابل تشکیک می‌باشد و کسی می‌تواند این اصل را نپذیرد که بدیهی‌ترین وجدانیات و معلومات حضوری خودش را هم انکار کند و مطلقا وجود هیچ موجودی حتی وجود خودش و فکرش و سخنش را هم نپذیرد. اما کسی که اصل وجود عینی را پذیرفت به او گفته می‌شود وجود عینی یا واجب الوجود است و یا ممکن الوجود و فرض سومی ندارد در صورت اول وجود واجب ثابت است و در صورت دوم ناچار باید وجود واجب الوجود هم پذیرفته شود زیرا ممکن الوجود محتاج به علت است و برای اینکه دور و تسلسل لازم نیاید باید سلسله علتها منتهی به واجب الوجود گردد. در این دو برهان چنانکه ملاحظه می‌شود تکیه بر روی امکان موجودات است که صفتی عقلی برای ماهیت آنها می‌باشد و از راه این صفت نیاز آنها به واجب الوجود اثبات می‌شود و از این روی می‌توان آنها را به یک معنی برهان لمی تلقی کرد چنانکه در درس سابق توضیح داده شد اما محور بحث را ماهیت و امکان ماهوی قرار دادن با قول به اصالت وجود چندان تناسبی ندارد از این روی صدر المتألهین برهان دیگری را اقامه فرموده که مزایای ویژه خودش را دارد و آن را برهان صدیقین نامیده و برهان شیخ را شبیه به برهان صدیقین قلمداد کرده است

برهان سوم

این برهان را صدر المتالهین بر اساس اصول حکمت متعالیه که خود وی آنها را بیان کرده است اقامه فرموده و آن را استوارترین براهین و شایسته نام برهان صدیقین دانسته است این برهان بصورت‌های مختلفی تقریر شده ولی بنظر می‌رسد که متین‌ترین آنها همان تقریر خود وی می‌باشد و بیان آن از سه مقدمه تشکیل می‌یابد: ۱- اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت چنانکه در درس بیست و هفتم به اثبات رسید. ۲- مراتب داشتن وجود و تشکیک خاص بین علت و معلول بگونه‌ای که وجود معلول استقلالی از وجود علت هستی‌بخش ندارد (۱) ۳- ملاک نیاز معلول به علت همان ربطی بودن و تعلقی بودن وجود آن نسبت به علت و بعبارت دیگر ضعف مرتبه وجود آن است و تا کمترین ضعفی در موجودی وجود داشته باشد بالضروره معلول و نیازمند به موجود عالیتری خواهد بود و هیچگونه استقلالی از آن نخواهد داشت (۲) با توجه به این مقدمات می‌توان برهان صدیقین را بر اساس مشرب صدر المتالهین به این صورت تقریر کرد. مراتب وجود به استثناء عالیترین مرتبه آن که دارای کمال نامتناهی و بی‌نیازی و استقلال مطلق می‌باشد عین ربط و وابستگی است و اگر آن مرتبه اعلی‌تر تحقق نمی‌داشت سایر مراتب هم تحقق نمی‌یافت زیرا لازمه فرض تحقق سایر مراتب بدون تحقق عالیترین مرتبه وجود این است که مراتب مزبور مستقل و بی‌نیاز از آن باشند در حالی که حیثیت وجودی آنها عین ربط و فقر و نیازمندی است. این برهان علاوه بر اینکه از مزایای برهان شیخ برخوردار است از چند جهت بر آن نیز برتری دارد. یکی آنکه در این برهان بر مفاهیم وجودی تکیه شده و از ماهیت و امکان ماهوی ذکری به میان نیامده است و روشن است که چنین براهانی با اصالت وجود مناسبتر می‌باشد. دوم آنکه نیازی به ابطال دور و تسلسل ندارد بلکه خودش براهانی بر ابطال تسلسل در علل فاعلی نیز هست (۳) سوم آنکه به کمک همین برهان نه تنها وحدت بلکه سایر صفات کمالیه خدای متعال را نیز می‌توان اثبات کرد چنانکه در جای خودش اشاره خواهد شد

خلاصه

۱- دلایل وجود خدای متعال را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: الف- استدلال از آیات الهی و نشانه‌های علم و قدرت و حکمت وی در جهان مانند دلیلهای نظم و عنایت. ب- استدلال از بعضی از صفات مخلوقات بر نیاز آنها به آفریدگار مانند دلیلهای حدوث و حرکت. ج- استدلال فلسفی خالص مانند برهان امکان و برهان صدیقین. ۲- دو دسته اول برای اثبات وجوب وجود و بی‌نیازی مطلق الهی نیازمند به مقدمات براهین دسته سوم می‌باشند. ۳- برهان امکان از چهار مقدمه تشکیل یافته و تقریر آن این است موجودات جهان ذاتا ممکن الوجود هستند ولی چون هیچ موجودی بدون وصف ضرورت و وجوب تحقق نمی‌یابد دارای وجوب بالغیر می‌باشند و عللی که وجود آنها را ایجاب می‌کند باید منتهی به واجب الوجود بالذات شوند تا دور و تسلسل در علل لازم نیاید. ۴- تقریر دیگر آن این است که مجموعه ممکنات به هر صورتی فرض شوند دارای وجوب بالغیر هستند پس باید ورای آنها موجودی باشد که وجوب بالذات داشته باشد تا در سایه او سایر موجودات واجب بالغیر شوند. ۵- تقریر فشرده این برهان آن است که موجود خارجی یا واجب الوجود بالذات است و یا واجب الوجود بالغیر و واجب الوجودهای بالغیر باید منتهی به واجب الوجود بالذات شوند زیرا هر بالغیری محتاج به بالذات است. ۶- برهان دوم از سه مقدمه تشکیل می‌یابد و تقریر آن این است موجودات این جهان چون ممکن الوجود هستند نیازمند به علت فاعلی می‌باشند و سلسله علل باید منتهی به علتی شود که معلول نباشد تا دور و تسلسل لازم نیاید. ۷- ابن سینا این برهان را به این صورت تقریر کرده است موجود یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود و وجود ممکن الوجود باید منتهی به واجب الوجود شود تا دور و تسلسل لازم نیاید. ۸- این تقریر علاوه بر اینکه نیازی به بررسی صفات مخلوقات مانند حدوث و حرکت ندارد نیازی به اثبات وجود مخلوق خاصی هم ندارد زیرا نخستین مقدمه آن بصورت فرض و تردید بیان شده است. ۹- برهان صدر المتالهین نیز از سه مقدمه تشکیل می‌یابد و تقریر آن این است اگر در راس سلسله مراتب وجود موجود بی‌نیاز و بی‌نهایت کاملی نمی‌بود سایر مراتب هم تحقق نمی‌یافت زیرا سایر مراتب عین ربط و تعلق هستند و اگر

بدون مرتبه‌اعلای وجود تحقق یابند لازمه‌اش این است که غنی و بی‌نیاز از آن باشند. ۱۰- مهمترین مزایای این برهان از این قرار است: الف- با اصالت وجود مناسبتر است زیرا در آن از مفاهیم ماهیت و امکان استفاده نشده است. ب- نیازی به ابطال دور و تسلسل ندارد. ج- وحدت و سایر صفات کمالیه خدای متعال هم به کمک آن اثبات می‌شود

درس شصت و سوم

توحید

شامل: معانی توحید در وجوب وجود نفی اجزاء بالفعل نفی اجزاء بالقوه نفی اجزاء تحلیلی

معانی توحید

توحید و یگانگی خدای متعال اصطلاحات گوناگونی در فلسفه و کلام و عرفان دارد که مهمترین اصطلاحات فلسفه آن عبارت است از: ۱- توحید در وجوب وجود یعنی هیچ موجودی جز ذات مقدس الهی واجب الوجود بالذات نیست. ۲- توحید بمعنای بساطت و عدم ترکیب که دارای سه معنای فرعی است: الف- عدم ترکیب از اجزاء بالفعل. ب- عدم ترکیب از اجزاء بالقوه. ج- عدم ترکیب از ماهیت و وجود. ۳- توحید به معنای نفی مغایرت صفات با ذات یعنی صفاتی که به خدای متعال نسبت داده می‌شود مانند صفات مادیات از قبیل اعراضی نیستند که در ذات وی تحقق یابند و به اصطلاح زائد بر ذات باشند بلکه مصداق آنها همان ذات مقدس الهی است و همگی آنها عین یکدیگر و عین ذات می‌باشند. ۴- توحید در خالقیت و ربوبیت یعنی خدای متعال شریکی در آفریدن و تدبیر جهان ندارد. ۵- توحید در فاعلیت حقیقی یعنی هر تاثیری که از هر فاعل و مؤثری سر بزند نهایتاً مستند به خدای متعال است و هیچ فاعلی استقلال در تاثیر ندارد لا مؤثر فی الوجود الا الله

توحید در وجوب وجود

حکمای الهی برای اثبات وحدت و یگانگی ذات واجب الوجود دلایلی اقامه کرده‌اند که متقن‌ترین آنها برهانی است که با استفاده از برهان صدیقین طبق تقریر صدر المتألهین تشکیل می‌یابد و تقریر آن این است. وجود دارای مرتبه‌ای است که کاملتر از آن امکان ندارد یعنی دارای کمال بی‌نهایت است و چنین موجودی قابل تعدد نیست و به اصطلاح دارای وحدت حقه حقیقه می‌باشد نتیجه آنکه وجود خدای متعال قابل تعدد نیست. مقدمه اول این برهان در واقع همان نتیجه برهان صدیقین است زیرا از برهان مزبور این نتیجه بدست آمد که سلسله مراتب وجود باید منتهی به مرتبه‌ای شود که عالیترین و کاملترین است و هیچ ضعف و نقصی در آن راه ندارد یعنی دارای کمال نامتناهی است. و اما مقدمه دوم با اندکی دقت روشن می‌شود زیرا اگر فرض شود که چنین موجودی تعدد داشته باشد لازمه‌اش این است که هر کدام از آنها فاقد کمالات عینی دیگری باشد یعنی کمالات هر یک محدود و متناهی باشد در صورتی که طبق مقدمه اول کمالات واجب الوجود نامتناهی می‌باشد. ممکن است توهم شود که لازمه نامتناهی بودن کمالات واجب الوجود این است که مطلقاً هیچ موجود دیگری تحقق نیابد زیرا تحقق هر موجود دیگری بمعنای واجد بودن بخشی از کمالات وجودی است. جواب این شبهه آن است که کمالات سایر مراتب که همگی مخلوق واجب الوجود هستند شعاعی از کمالات وی می‌باشد و وجود آنها تراحمی با کمالات نامتناهی واجب الوجود ندارد اما اگر واجب الوجود دیگری فرض شود کمالات وجودی آنها با یکدیگر تراحم خواهند داشت زیرا هر کدام از آنها دارای کمالی اصیل و مستقل خواهد بود و هیچکدام از آنها شعاع و فرع دیگری نخواهد بود. به دیگر سخن هنگامی دو کمال عینی با یکدیگر تراحم پیدا می‌کنند که در یک

مرتب از وجود فرض شوند اما اگر یکی در طول دیگری باشد مزاحمتی با یکدیگر نخواهند داشت بنا بر این وجود مخلوقات منافاتی با نامتناهی بودن کمالات خالق ندارد و چنان نیست که وقتی کمالی را به مخلوقی اضافه می‌کند از دستش برود و خودش فاقد آن گردد اما فرض وجود دو واجب الوجود با نامتناهی بودن کمالات آنها منافات دارد. و بعبارت سوم فرض دو کمال عینی مستقل با فرض نامتناهی بودن آنها سازگار نیست اما اگر یکی عین تعلق و ربط و وابستگی به دیگری باشد و شعاع و جلوه‌ای از آن بشمار رود منافاتی با نامتناهی بودن دیگری که دارای استقلال و غنای مطلق است ندارد

نفی اجزاء بالفعل

اگر فرض شود که ذات مقدس الهی العیاذ بالله مرکب از اجزائی است که بالفعل وجود دارند یا اینکه همه اجزای مفروض واجب الوجود هستند و یا اینکه دست کم بعضی از آنها ممکن الوجودند اگر همه آنها واجب الوجود باشند و هیچکدام نیازی به دیگری نداشته باشند بازگشت این فرض به تعدد واجب الوجود است که در بحث قبلی ابطال گردید و اگر فرض شود که نیازمند به یکدیگرند با فرض واجب الوجود بودن آنها سازگار نخواهد بود و اگر فرض شود که یکی از آنها بی‌نیاز از دیگران است واجب الوجود همان موجود بی‌نیاز خواهد بود و ترکیب مفروض بعنوان ترکیبی از اجزای حقیقی واقعیتهایی نخواهد داشت زیرا هر مرکب حقیقی نیازمند به اجزایش می‌باشد. و اگر فرض شود که بعضی از اجزای آن ممکن الوجود باشد ناچار جزء ممکن الوجود مفروض معلول خواهد بود اکنون اگر فرض شود که معلول جزء دیگر باشد معلوم می‌شود که آن دیگری در واقع واجب الوجود و دارای وجود مستقلی است و فرض ترکیب حقیقی بین آنها نادرست است و اگر فرض شود که جزء ممکن الوجود معلول واجب الوجود دیگری است لازمه‌اش تعدد واجب الوجود است که بطلان آن ثابت شد. پس فرض ترکیب ذات واجب الوجود از اجزاء بالفعل به هیچ وجه فرض صحیحی نخواهد بود

نفی اجزاء بالقوه و مکان و زمان

منظور از وجود اجزاء بالقوه برای موجودی این است که بالفعل وجود واحد یکپارچه‌ای دارد و هیچیک از اجزای آن فعلیت و تشخیص و مرز معینی ندارند ولی عقلا تجزیه و تفکیک آنها از یکدیگر ممکن است و هر وقت چنین تجزیه‌ای انجام گیرد موجود واحد مبدل به چند موجود خواهد شد که هر کدام از آنها دارای تشخیص و مرز معینی خواهد بود اجزاء بالقوه اگر قابل اجتماع باشند معنایش این است که موجود مرکب از آنها دارای امتدادات مکانی طول و عرض و ضخامت است و اگر قابل اجتماع نباشند و هر کدام با معدوم شدن دیگری بوجود بیاید معنایش داشتن امتداد زمانی است و هر دو نوع امتداد مخصوص به اجسام می‌باشد چنانکه در جای خودش بیان شد (۱). پس نفی اجزاء بالقوه در واقع نفی جسمیت از خدای متعال است و لازمه آن نفی مکان و زمان نیز می‌باشد. و اما دلیل بر نفی اجزاء بالقوه از ذات واجب الوجود این است که همانگونه که اشاره شد موجودی که دارای اجزاء بالقوه باشد عقلا قابل تقسیم به چند موجود دیگر و در نتیجه قابل زوال خواهد بود در صورتی که وجود واجب الوجود ضروری و غیر قابل زوال است. دلیل دیگر این است که اجزاء بالقوه در هر موجودی از سنخ همان موجود است چنانکه اجزاء خط و سطح و حجم از جنس آنها می‌باشند اکنون اگر فرض کنیم که واجب الوجود دارای اجزاء بالقوه ممکن الوجودی باشد لازمه‌اش این است که اجزاء با کل سنخیت نداشته باشند و اگر فرض کنیم که اجزاء مفروض هم واجب الوجود هستند لازمه‌اش امکان تعدد واجب الوجود است و از سوی دیگر لازمه‌اش این است که واجب الوجودهایی که در اثر تجزیه و تقسیم بوجود می‌آیند فعلا موجود نباشند یعنی وجودشان ضروری نباشد در صورتی که وجود واجب الوجود ضروری است و در هیچ زمانی امکان عدم ندارد

نفی اجزاء تحلیلی

حکمای الهی پیشین مبحثی را تحت عنوان نفی ماهیت از واجب الوجود منعقد کرده و با چند دلیل آن را به اثبات رسانده‌اند و سپس در مسائل مختلف خداشناسی از آن سود جست‌ه‌اند و ساده‌ترین دلیل آن این است که حیثیت ماهیت حیثیت عدم اباء از وجود و عدم است و چنین حیثیتی در ذات مقدس الهی راه ندارد به دیگر سخن ماهیت و امکان توامان هستند و همانگونه که امکان به هیچ وجه در ذات الهی راه ندارد ماهیت هم راهی به ساحت قدس الهی نخواهد داشت. ولی بر اساس اصول حکمت متعالیه این مطلب را می‌توان بصورتی دیگر تبیین کرد که نتایج مهمتر و درخشانتری بر آن مترتب می‌شود و آن این است که ماهیت اساساً از حدود وجودهای محدود انتزاع می‌شود و چنانکه قبلاً گفته شد قالبی است مفهومی که بر موجودات محدود منطبق می‌گردد و چون وجود خدای متعال از هر گونه محدودیتی منزّه و مبری است هیچ ماهیتی هم از آن انتزاع نمی‌شود. به دیگر سخن عقل تنها می‌تواند موجودات محدود را به دو حیثیت ماهیت و وجود تحلیل کند کل ممکن زوج ترکیبی مرکب من ماهیه و وجود اما وجود خدای متعال وجود صرف است و عقل نمی‌تواند هیچ ماهیتی را به آن نسبت دهد. بدین ترتیب بساطت بمعنای دقیقتری نیز برای خدای متعال ثابت می‌شود که لازمه آن نفی هر گونه ترکیب حتی ترکیب از اجزای تحلیلی عقلی از ساحت مقدس الهی است. از جمله نتایجی که بر بساطت بمعنای صرافت و نامتناهی بودن وجود خدای متعال مترتب می‌شود این است که هیچ کمالی را نمی‌توان از خدای متعال سلب کرد و به دیگر سخن همه صفات کمالیه برای ذات واجب الوجود ثابت می‌شود بدون اینکه اموری زائد بر ذات بشمار روند و در نتیجه توحید صفاتی نیز اثبات می‌گردد

خلاصه

۱- توحید در فلسفه به معانی زیر بکار می‌رود: الف- توحید در وجوب وجود. ب- بساطت و عدم ترکیب از اجزاء بالفعل و بالقوه و اجزاء تحلیلی. ج- نفی صفات زائد بر ذات. د- نفی شریک در خلق و تدبیر. ه- توحید در فاعلیت حقیقی و افاضه وجود. ۲- دلیل وحدت واجب الوجود این است که وجود الهی بی‌نهایت کامل است و چنین وجودی تعدد بردار نیست. ۳- بی‌نهایت بودن کمالات وجودی خدای متعال مستلزم نفی وجود از مخلوقات نیست زیرا کمالات آنها شعاعی از کمالات الهی است و هیچ استقلالی از خودشان ندارند. ۴- دلیل نفی اجزاء بالفعل از ذات الهی این است که اگر اجزاء مفروض مستقل از یکدیگر باشند لازم‌اش تعدد واجب است و اگر نیازمند باشند با وجوب وجود منافات دارد و اگر جزئی از آن ممکن الوجود باشد محتاج به واجب الوجود خواهد بود پس اگر فرض شود که معلول جزء دیگر است همان جزء دیگر در واقع واجب الوجود خواهد بود نه مرکب مفروض و اگر معلول واجب الوجود دیگری باشد لازم‌اش شرک در وجوب وجود است. ۵- دلیل نفی اجزاء بالقوه این است که موجودی که دارای اجزاء بالقوه باشد عقلاً قابل تقسیم به چند موجود دیگر و در نتیجه قابل زوال خواهد بود در صورتی که واجب الوجود زوال پذیر نیست. ۶- دلیل دیگر آنکه اگر اجزاء بالقوه ممکن الوجود باشند لازم‌اش این است که اجزاء با کل سختی نداشته باشند و اگر واجب الوجود باشند لازم‌اش امکان تعدد واجب و نیز امکان معدوم بودن آنها قبل از تقسیم است. ۷- ماهیت با امکان مساوق است و از این روی واجب الوجود ماهیتی نخواهد داشت. ۸- ماهیت از حدود وجود انتزاع می‌شود و چون وجود واجب نامحدود است هیچ ماهیتی از آن انتزاع نمی‌شود. ۹- چون وجود واجب صرف و نامتناهی است فاقد هیچ کمالی نخواهد بود. ۱۰- چون وجود واجب بسیط و از هر گونه ترکیبی مبری است صفات او هم زائد بر ذاتش نخواهند بود

۱- ر. ک : درس چهل و یکم تا چهل و سوم .

درس شصت و چهارم

توحید افعالی

شامل : مقدمه توحید در خالقیت و ربوبیت توحید در افاضه وجود نفی جبر و تفویض

مقدمه

در درس گذشته توحید بمعنای نفی شریک در وجوب وجود و نیز بمعنای نفی کثرت در درون ذات را بیان کردیم و ضمناً اشاره‌ای به نفی مغایرت صفات با ذات الهی نمودیم و توضیح آن در بحث صفات الهی خواهد آمد اما شرکی که در میان طوایف مختلف مشرکین شایع بوده و هست شرک در خالقیت و بخصوص شرک در تدبیر جهان است و مباحث گذشته برای ابطال آن کافی نیست زیرا ممکن است کسی با پذیرفتن توحید به معنای گذشته معتقد شود که واجب الوجود یگانه تنها یک یا چند مخلوق را آفرید و دیگر نقشی در آفرینش سایر مخلوقات و تدبیر امور آنها ندارد و این امور بوسیله کسانی انجام می‌گیرد که خودشان واجب الوجود نیستند اما در ایجاد و تدبیر سایر پدیده‌ها مستقل هستند و نیازی به خدای متعال ندارند از این روی لازم است توحید در خالقیت و ربوبیت بطور جداگانه مورد بحث قرار گیرد

توحید در خالقیت و ربوبیت

فلاسفه پیشین برای اثبات توحید در خالقیت و نفی شریک برای خدای متعال در آفرینش و اداره جهان به این صورت استدلال می‌کرده‌اند که آفرینش منحصر به آفرینش مستقیم و بی‌واسطه نیست و خدایی که نخستین مخلوق را مستقیماً و بی‌واسطه می‌آفریند افعال و مخلوقات او را هم با وساطت وی می‌آفریند و اگر صدها واسطه هم در کار باشد باز هم همگی آنها مخلوق با واسطه خدای متعال بشمار می‌روند و به تعبیر فلسفی علت هم علت است و معلول معلول هم معلول و در واقع با اضافه کردن همین مقدمه به براهین اثبات واجب الوجود معلولیت همه جهان را نسبت به وی اثبات می‌کرده‌اند . اما بر اساس اصول حکمت متعالیه و مخصوصاً با توجه به اصل تعلقی بودن وجود معلول و عدم استقلال آن نسبت به علت هستی‌بخش این مطلب تبیین روشنتر و استوارتری یافت و حاصل آن این است که هر چند هر علتی نسبت به معلول خودش از نوعی استقلال نسبی برخوردار است اما همگی علتها و معلولها نسبت به خدای متعال عین فقر و وابستگی و نیاز هستند و هیچگونه استقلالی ندارند از این روی خالقیت حقیقی و استقلالی منحصر به خدای متعال است و همه موجودات در همه شؤون خودشان و در همه احوال و ازمه نیازمند به وی می‌باشند و محال است که موجودی در یکی از شؤون هستیش بی‌نیاز از وی گردد و بتواند مستقلاً کاری را انجام دهد . و این یکی از درخشانترین و ارزشمندترین دستاوردهای فلسفه اسلامی است که به برکت اندیشه تابناک صدر المتالهین به جهان فلسفه ارائه گردید . همچنین فلاسفه براهین دیگری را برای توحید در خالقیت و ربوبیت اقامه کرده‌اند که مبتنی بر مقدمات نظری متعددی است و برای جلوگیری از اطاله سخن از ذکر و بررسی آنها صرف نظر می‌شود و تنها به براهانی که در قرآن کریم به آن اشاره شده (لو کان فیهما آله الا-الله لفسدتا) بسنده می‌کنیم . این براهان به چند صورت تقریر شده است و ذیلاً تقریری را که روشنتر و به مفاد آیه نزدیکتر بنظر می‌رسد می‌آوریم این تقریر از دو مقدمه تشکیل می‌شود : ۱- وجود هر معلولی وابسته به علت خودش می‌باشد و به دیگر سخن هر معلولی وجود خودش را با همه شؤون و متعلقاتش از علت هستی‌بخش خودش دریافت می‌دارد و اگر احتیاج به

شروط و معداتی هم داشته باشد می‌بایست وجود آنها هم مستند به علت هستی‌بخش خودش باشد بنا بر این اگر دو یا چند علت هستی‌بخش در عرض هم فرض شوند معلول هر یک از آنها وابسته به علت خودش می‌باشد و هیچگونه وابستگی به علت دیگر یا معلولهای آن نخواهد داشت و بدین ترتیب ارتباط و وابستگی میان معلولهای آنها بوجود نخواهد آمد. ۲- نظام این جهان مشهود آسمانها و زمین و پدیده‌های آنها نظام واحدی است که در آن پدیده‌های همزمان و ناهمزمان با یکدیگر ارتباط و وابستگی دارند اما ارتباط پدیده‌های همزمان همان تاثیر و تاثرات علی و معلولی گوناگون در میان آنها است که موجب تغییرات و دگرگونی‌هایی در آنها می‌شود و به هیچ وجه قابل انکار نیست و اما ارتباط بین پدیده‌های گذشته و حال و آینده به این صورت است که پدیده‌های گذشته زمینه پیدایش پدیده‌های کنونی را فراهم آورده‌اند و پدیده‌های کنونی هم به نوبه خود زمینه پیدایش پدیده‌های آینده را فراهم می‌سازند و اگر روابط علی و اعدادی از میان پدیده‌های جهان بر داشته شود جهانی باقی نخواهد ماند و هیچ پدیده دیگری هم بوجود نخواهد آمد چنانکه اگر ارتباط وجود انسان با هوا و نور و آب و مواد غذایی بریده شود دیگر نمی‌تواند به وجود خود ادامه دهد و زمینه پیدایش انسان دیگر یا پدیده دیگری را فراهم سازد. با ضمیمه کردن این دو مقدمه نتیجه گرفته می‌شود که نظام این جهان که شامل مجموعه پدیده‌های بی‌شمار گذشته و حال و آینده است آفریده یک آفریدگار می‌باشد و تحت تدبیر حکیمانه یک پروردگار اداره می‌گردد زیرا اگر یک یا چند آفریدگار دیگری می‌بود ارتباطی میان آفریدگان بوجود نمی‌آمد و نظام واحدی بر آنها حکمفرما نمی‌شد بلکه هر آفریده‌ای از طرف آفریدگار خودش بوجود می‌آمد و به کمک دیگر آفریدگان همان آفریدگار پرورش می‌یافت و در نتیجه نظامهای متعدد و مستقلی بوجود می‌آمد و ارتباط و پیوندی بین آنها برقرار نمی‌شد در صورتی که نظام موجود در جهان نظام واحد همبسته‌ای است و پیوند بین پدیده‌های آن مشهود است. در پایان باید این نکته را خاطر نشان کنیم که خالقیت و ربوبیت انفکاک ناپذیرند و پرورش و تدبیر و اداره امور یک موجود جدای از آفرینش او و آفریدگان مورد نیاز او نیست مثلاً روزی دادن به انسان چیزی جدای از آفریدن دستگاه گوارش برای او و آفریدن مواد خوراکی در محیط زندگی او نیست و به دیگر سخن اینگونه مفاهیم از روابط آفریدگان با یکدیگر انتزاع می‌شود و مصداقی منحاز از آفرینش آنها ندارد بنا بر این با اثبات توحید در خالقیت توحید در تدبیر امور و سایر شؤون ربوبیت نیز ثابت می‌گردد

توحید در افاضه وجود

همچنین معنای دیگر توحید انحصار تاثیر استقلالی و افاضه وجود به ذات مقدس الهی است که شواهد فراوانی در آیات و روایات دارد و با توجه به برهانی که بر اساس اصول حکمت متعالیه برای توحید در خالقیت و ربوبیت اقامه شد بخوبی اثبات می‌گردد ولی در این زمینه کژاندیشیهایی وجود دارد که باید به آنها توجه کرد و از سقوط در دره‌های افراط و تفریط پرهیز نمود. از یک سوی گروهی از متکلمین اشاعره به استناد ظواهر دسته‌ای از آیات و روایات بکلی سلب تاثیر از علل متوسطه نموده و اساساً منکر علیت و تاثیر برای آنها شده‌اند و خدای متعال را فاعل بی‌واسطه برای هر پدیده‌ای قلمداد کرده‌اند و معتقد شده‌اند که عادت الهی بر این جاری شده که در شرایط خاصی پدیده معینی را بوجود بیاورد و گرنه اسباب و شرایط هیچ تاثیری در پیدایش آن ندارند. و از سوی دیگر گروه دیگری از متکلمین معتزله نوعی استقلال در تاثیر بخصوص در مورد فاعلهای اختیاری قائل شده‌اند و استناد افعال اختیاری انسان را به خدای متعال صحیح ندانسته‌اند و این یکی از اصلی‌ترین اختلافات بین این دو مکتب کلامی است. اما فلاسفه هر چند استناد باواسطه همه پدیده‌ها حتی افعال اختیاری انسان را به خدای متعال صحیح می‌دانستند اما این استناد را تنها بر اساس *عله العلل* بودن واجب الوجود توجیه می‌کردند تا اینکه صدر المتالهین تبیین صحیحی از رابطه علیت بدست داد و ثابت کرد که علل متوسطه چون خودشان معلول خدای متعال هستند هیچگونه استقلالی ندارند و اساساً افاضه وجود بمعنای دقیق کلمه مختص به خدای متعال می‌باشد و سایر علتها بمنزله مجاری فیض وجود هستند که با اختلاف مراتبی که دارند نقش وسایط را بین سرچشمه

اصلی وجود و دیگر مخلوقات ایفاء می‌کنند بنا بر این معنای عبارت معروف لا- مؤثر فی الوجود الا الله این خواهد بود که تاثیر استقلال و افاضه وجود مخصوص به خدای متعال است و این حقیقتی است که در لسان آیات و روایات بصورت منوط بودن همه چیز حتی افعال اختیاری انسان به اذن و مشیت و اراده و تقدیر و قضای الهی بیان شده است و در واقع این امور نشان دهنده مراحل مختلفی است که عقل برای استناد پدیده‌ها به ذات مقدس الهی در نظر می‌گیرد و از یک نظر می‌توان این بیانات را از قبیل تدریج در تعلیم تلقی کرد زیرا فهمیدن معنای دقیق توحید افعالی برای کسانی که ورزیدگی کافی در مسائل عقلی ندارند میسر نیست و بهترین راه تعلیم آن این است که در چند مرحله انجام گیرد

نفی جبر و تفویض

یکی از شبهاتی که موجب این شده است که معتزله استناد افعال اختیاری انسان را به خدای متعال نفی کنند این است که گمان کرده‌اند در غیر این صورت باید ملتزم به مجبور بودن انسان در مطلق افعالش بشویم و این فرض علاوه بر اینکه خلاف وجدان و بدهت است جایی برای تکلیف و هدایت و پاداش و کیفر باقی نمی‌گذارد و همه آنها محتوای خودشان را از ست خواهند داد و بدین ترتیب مساله جبر و تفویض در کلام اسلامی مطرح شده و بحثهای فراوانی از طرفین در باره آن انجام گرفته که بررسی همه آنها نیازمند به کتاب مستقلی است و در اینجا در حدی که با مساله مورد بحث ارتباط پیدا می‌کند به آن می‌پردازیم. شبهه یاد شده را به این صورت می‌توان تقریر کرد هر فعل اختیاری فاعلی دارد که با اراده و اختیار خودش آن را انجام می‌دهد و محال است که فعل واحد از دو فاعل سر بزند و مستند به اراده هر دو باشد اکنون اگر افعال انسان را مستند به اراده و اختیار خودش بدانیم جایی برای استناد آنها به خدای متعال باقی نمی‌ماند مگر از این نظر که خدا آفریننده انسان است و اگر او را نیافریده بود و نیروی اراده و اختیار را به او نداده بود افعال اختیاری وی هم تحقق نمی‌یافت ولی اگر آنها را مستند به اراده الهی بدانیم باید استناد آنها را به اراده انسان نفی کنیم و انسان را تنها موضوعی بی‌اختیار برای تحقق افعال الهی بشماریم و این همان جبر باطل و غیر قابل قبول است. پاسخ این است که استناد فعل واحد به اراده دو فاعل در صورتی محال است که هر دو فاعل در عرض یکدیگر مؤثر در انجام آن فرض شوند و به اصطلاح فاعل جانشینی باشند اما اگر دو فاعل در طول یکدیگر باشند استناد فعل به هر دوی آنها اشکالی ندارد و استناد به دو فاعل طولی تنها به این معنی نیست که اصل وجود فاعل بی‌واسطه مستند به فاعل باواسطه است بلکه علاوه بر این تمام شئون وجود او هم مستند به فاعل هستی‌بخش می‌باشد و حتی در انجام کارهای اختیاریش هم بی‌نیاز از او نمی‌باشد و دمام وجود و همه شئون وجودش را از او دریافت می‌دارد و این است معنای صحیح لا- جبر و لا- تفویض بل امر بین الامرین و چنانکه قبلا یاد آور شدیم فهم صحیح این معنی در سایه درک صحیح رابطه علت و تعلقی بودن وجود معلول میسر می‌شود که ابتکار تبیین آن از افتخارات صدر المتألهین بشمار می‌رود

خلاصه

۱- فلاسفه پیشین برای اثبات توحید در خالقیت و ربوبیت به این صورت استدلال کرده‌اند که خدای متعال علت بی‌واسطه برای نخستین معلول و علت باواسطه برای سایر مخلوقات است و علت باواسطه هم علت بشمار می‌رود پس خدای متعال آفریدگار همه جهان می‌باشد که بعضی را بی‌واسطه و بعضی را باواسطه آفریده است. ۲- دلیل دوم این است که هیچ علتی بجز خدای متعال استقلال در وجود و ایجاد ندارد پس خالقیت حقیقی و استقلالی مخصوص اوست. ۳- دلیل سوم این است که نظام این جهان که شامل پدیده‌های بی‌شمار گذشته و حال و آینده می‌شود نظام واحد همبسته‌ای است و اگر جهان دارای چند آفریدگار می‌بود نظامهای متعدد و مستقلی می‌داشت و مخلوقات یکی از خدایان نیازی به خدای دیگر و آفریدگار او نمی‌داشت. ۴- ربوبیت و تدبیر

آفریدگان از روابط آنها با یکدیگر انتزاع می‌شود و مصداقی منحاز از وجود آنها ندارد از این روی با اثبات توحید در خالقیت توحید در ربوبیت و تدبیر جهان هم ثابت می‌شود. ۵- اشاعره رابطه علیت بین مخلوقات را انکار کرده همگی آنها را بی‌واسطه مستند به خدای متعال انگاشته‌اند و معتزله نوعی استقلال برای سایر فاعلها بویژه فاعلهای اختیاری قائل شده‌اند و استناد افعال اختیاری انسان به خدای متعال را نفی کرده‌اند. ۶- فلاسفه پیشین استناد پدیده‌ها و از جمله افعال اختیاری انسان را به خدای متعال بعنوان *عله العلیل* اثبات می‌کرده‌اند. ۷- با توجه به تعلقی بودن وجود معلول توحید افعالی تبیین روشنتر و صحیحتری می‌یابد و افعال اختیاری انسان هم از این نظر مستند به خدای متعال خواهند بود که افاضه وجود و تاثیر استقلالی مخصوص اوست. ۸- بیاناتی که در کتاب و سنت مبنی بر استناد همه پدیده‌ها و از جمله افعال اختیاری انسان به اذن و مشیت و اراده و تقدیر و قضای الهی وارد شده ناظر به مراحل مختلفی است که عقل برای استناد پدیده‌ها به خدای متعال در نظر می‌گیرد و در عین حال می‌توان آنها را تعلیم مرحله به مرحله برای توحید افعالی تلقی کرد. ۹- شبهه قائلین به تفویض این است که هر فعل اختیاری مستند به اراده فاعل واحدی است و اگر افعال انسان مستند به اراده الهی باشد نمی‌توان آنها را مستند به اراده انسان دانست و لازمه‌اش جبر باطل و غیر قابل قبول است. ۱۰- پاسخ این است که استناد یک فعل به دو اراده در صورتی محال است که تاثیر اراده‌ها در عرض هم فرض شود اما با توجه به اینکه انسان مانند دیگر مخلوقات استقلالی در وجود و شؤون وجودش ندارد افعال مستند به اراده او هم در مرتبه بالاتری مستند به اراده الهی می‌باشد

درس شصت و پنجم

صفات الهی

شامل: مقدمه حدود شناخت خدا نقش عقل در شناخت خدا صفات ثبوتیه و سلبیه صفات ذاتیه و فعلیه

مقدمه

در باره حد توانایی انسان بر شناخت خدای متعال و صفاتی که می‌توان به ذات الهی نسبت داد گرایشهای مختلفی وجود دارد که بعضی در طرف افراط و برخی در طرف تفریط قرار می‌گیرد مثلاً بعضی به استناد پاره‌ای از آیات و روایات متشابه صفات و افعال موجودات مادی مانند غم و شادی و رفتن و آمدن و نشستن و برخاستن را نیز به خدای متعال نسبت داده‌اند که اصطلاحاً مجسمه قائلین به صفات جسمانی و مشبیه تشبیه کنندگان خدا به مخلوقات نامیده شده‌اند و بعضی دیگر مطلقاً قدرت انسان را بر شناختن ذات و صفات خدای متعال نفی کرده‌اند و به دسته‌ای دیگر از آیات و روایات تمسک نموده‌اند و برای صفات و افعالی که به خدای متعال نسبت داده می‌شود معانی سلبی در نظر گرفته‌اند و مثلاً علم را به نفی جهل و قدرت را به سلب عجز تاویل کرده‌اند و حتی بعضی تصریح کرده‌اند که نسبت دادن وجود هم به خدای متعال معنایی جز نفی عدم ندارد. در این میان گرایش سومی وجود دارد که راهی را میان تشبیه افراطی و تنزیه تفریطی برمی‌گزیند و این گرایش موافق عقل و مورد تایید پیشوایان معصوم است و اینک به توضیحی پیرامون این گرایش می‌پردازیم

حدود شناخت خدا

قبلاً گفته شد که معرفت خدای متعال به دو قسم تقسیم می‌شود معرفت حضوری و شهودی و معرفت حصولی و عقلانی اما معرفت حضوری دارای مراتب متفاوتی است و مرتبه نازله آن در هر انسانی موجود است و با تکامل نفس و تمرکز توجه قلب قوت

می‌یابد تا برسد به مرتبه معرفت اولیاء خدا که او را بیش از هر چیز و پیش از هر چیز با چشم دل می‌بیند ولی به هر حال معرفت حضوری هر عارفی به اندازه ارتباط وجودی و قلبی او با خدای متعال است و هیچگاه هیچ کس نمی‌تواند احاطه بر ذات الهی پیدا کند و او را آنچنانکه خودش می‌شناسد بشناسد و دلیل آن روشن است زیرا هر موجودی غیر از ذات مقدس الهی از نظر مرتبه وجودی متناهی است هر چند از نظر زمان یا بعضی دیگر از شؤون وجودی نامتناهی باشد و احاطه متناهی بر نامتناهی محال است. و اما معرفت حصولی و عقلانی بوسیله مفاهیم ذهنی حاصل می‌شود و مرتبه آن تابع قدرت ذهن بر تحلیلات دقیق و درک مفاهیم ظریف عقلی است و این نوع معرفت است که با آموختن علوم عقلی قابل تکامل می‌باشد و در عین حال صفای نفس و تزکیه قلب و تهذیب اخلاق و وارستگی از آلودگیهای مادی و حیوانی نقش مهمی را در تعالی آن ایفاء می‌کند و به هر حال همه تکاملهای معنوی و عقلانی در گرو توفیق الهی است

نقش عقل در شناخت خدا

بدون تردید ابزار کار عقل مفاهیم ذهنی است و اساسا عقل همان نیروی درک کننده مفاهیم کلی است مفاهیم عقلی چنانکه در بخش شناخت‌شناسی گذشت به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند یک دسته مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی که بطور خودکار از مدرکات جزئی و شخصی انتزاع می‌شود و از حدود وجودی آنها حکایت می‌کند و یک دسته مفاهیمی است که با فعالیت خود عقل بدست می‌آید و هر چند از نوعی ادراک شخصی و حضوری مایه می‌گیرد ولی در چارچوبه حدود آن محدود نمی‌گردد و قابل توسعه و تضییق می‌باشد. همه شناختهای عقلانی در باره وجود و مراتب آن و هر چیزی که از سنخ ماهیات نیست و همچنین در باره ماوراء طبیعت به کمک این مفاهیم حاصل می‌شود چنانکه مفاهیم عدمی و سلبی هم از همین قبیل می‌باشد. با توجه به این نکته روشن می‌شود که مفاهیم ماهوی که نشانگر محدودیتهای موجودات امکانی هستند قابل اطلاق بر خدای متعال نیستند و اما دیگر مفاهیم عقلی در صورتی که از وسعت و کلیت کافی برخوردار و از شوائب نقص و امکان برکنار باشند می‌توانند وسیله‌ای برای شناخت صفات و افعال الهی قرار بگیرند چنانکه مفاهیم واجب الوجود و خالق و رب و سایر اسما حسنا الهی از همین قبیل اند ولی باید توجه داشت که این مفاهیم نوعا مشکک و دارای مصادیق مختلف هستند و مصداق این مفاهیم در مورد خدای متعال با سایر مصادیق تفاوت دارد تفاوتی که به هیچ وجه قابل سنجش و اندازه‌گیری نیست زیرا تفاوتی است بین متناهی و نامتناهی. و به همین جهت پیشوایان معصوم ع در مقام تعلیم صفات خدای متعال این مفاهیم را با قید تنزیه و نفی مشابهت با صفات مخلوقین بکار می‌برده‌اند و مثلا می‌فرموده‌اند: عالم لا کعلمنا قادر لا کقدرتنا و همین است معنای کلام خدای متعال (لیس کمثله شیء)

صفات ثبوتیه و سلبیه

مفاهیم را بطور کلی می‌توان به مفاهیم ثبوتی و مفاهیم سلبی تقسیم کرد مفاهیم ثبوتی گاهی از موجودات محدود یا حیثیت محدودیت و نقص آنها حکایت می‌کنند بگونه‌ای که اگر از جهت محدودیت و نقص آنها صرف نظر شود به مفاهیم دیگری تبدیل می‌شوند مانند همه مفاهیم ماهوی و یک دسته از مفاهیم غیر ماهوی که نشانگر ضعف مرتبه وجود و نقص و محدودیت آن است نظیر مفاهیم قوه و استعداد بدیهی است چنین مفاهیمی را نمی‌توان برای خدای متعال اثبات کرد ولی سلب آنها را می‌توان بعنوان صفات سلبیه قلمداد کرد مانند سلب شریک و ترکیب و جسمیت و زمان و مکان. یک دسته دیگر از مفاهیم ثبوتی از کمالات وجود حکایت می‌کنند و متضمن هیچ جهت نقص و محدودیتی نیستند گو اینکه ممکن است بر مصادیق محدودی هم اطلاق شوند مانند مفهوم علم و قدرت و حیات اینگونه مفاهیم را با شرط عدم محدودیت مصداق می‌توان بعنوان صفات ثبوتیه به خدای متعال نسبت داد و سلب آنها صحیح نخواهد بود زیرا لازمه‌اش سلب کمال از موجود بی‌نهایت کامل است. بنا بر این همه مفاهیمی را که

حکایت از کمالات وجودی می‌نمایند و متضمن معنای نقص و محدودیتی نیستند می‌توان بعنوان صفات ثبوتیه برای خدای متعال اثبات کرد و همچنین سلب همه مفاهیمی را که متضمن نوعی نقص و محدودیت هستند می‌توان از صفات سلبيه واجب الوجود بشمار آورد و اگر تاکیدی بر عدم استعمال اسماء جعلی در مورد خدای متعال شده بدین جهت است که مبدا مفاهیمی بکار گرفته شود که متضمن معنای نقص و محدودیت باشد. و اما کسانی که صفات ثبوتیه خدای متعال را هم به معنای سلبي تاویل کرده‌اند پنداشته‌اند که بدین وسیله می‌توانند به تنزیه مطلق دست یابند و از نسبت دادن مفاهیمی که در مورد ممکنات هم بکار می‌رود به خدای متعال خودداری کنند در صورتی که اولاً- سلب یکی از نقیضین در حکم اثبات دیگری است و اگر ملترزم به اثبات نقیض دیگر نشوند می‌بایست ارتفاع نقیضین را تجویز کنند و ثانیاً هنگامی که مثلاً علم تاویل به نفی جهل می‌شود در واقع معنای عدمی جهل از ساحت الهی سلب می‌گردد و تصور این معنای عدمی بدون تصور مقابل آن علم ممکن نیست پس بایستی در رتبه مقدم علم را اثبات کرده باشند

صفات ذاتیه و فعلیه

صفاتی که به خدای متعال نسبت داده می‌شود یا مفاهیمی است که از ذات الهی با توجه به نوعی از کمال وجودی انتزاع می‌شود مانند علم و قدرت و حیات و یا مفاهیمی است که عقل از مقایسه بین ذات الهی و مخلوقاتش با توجه به نوعی رابطه وجودی انتزاع می‌کند مانند خالقیت و ربوبیت دسته اول را صفات ذاتیه و دسته دوم را صفات فعلیه می‌نامند و گاهی صفات ذاتیه را به این صورت تعریف می‌کنند صفاتی که از مقام ذات انتزاع می‌شود و صفات فعلیه را به این صورت صفاتی که از مقام فعل انتزاع می‌شود. نسبت دادن صفات ذاتیه به خدای متعال بدین معنی نیست که غیر از ذات الهی امر دیگری در درون ذات یا بیرون از آن وجود دارد بگونه‌ای که بتوان ذات را جدای از آنها و فاقد آنها در نظر گرفت آنچنانکه مثلاً در مورد مادیات می‌توان آنها را فاقد رنگ و بوی و شکل خاص تصور کرد به دیگر سخن صفات الهی اموری زائد بر ذات و مغایر با آن نیستند بلکه عقل هنگامی که کمالی از کمالات وجودی مانند علم یا قدرت را در نظر می‌گیرد بالا-ترین مرتبه آن را برای ذات الهی اثبات می‌کند زیرا وجود او در عین بساطت و وحدت واجد همه کمالات نامتناهی می‌باشد و هیچ کمالی را نمی‌توان از او سلب کرد و به عبارت سوم صفات ذاتیه واجب الوجود مفاهیمی است عقلی که از مصداق واحدی انتزاع می‌شوند بدون اینکه نشانه هیچگونه تعدد و کثرتی برای ذات الهی باشند و گاهی از این حقیقت اینگونه تعبیر می‌شود که کمال التوحید نفی الصفات عنه چنانکه از امیر مؤمنان علی ع نقل شده است. در این زمینه دو گرایش افراطی و تفریطی نیز وجود دارد از یک سوی اشاعره صفات الهی را اموری خارج از ذات و در عین حال ناآفریده پنداشته قائل به قدماء ثمانیه شده‌اند و از سوی دیگر معتزله قائل به نفی صفات شده اسناد آنها را به خدای متعال نوعی مجاز تلقی کرده‌اند. ولی لازمه قول اول این است که یا العیاذ بالله شرک در وجوب وجود را بپذیرند و یا اینکه قائل به وجود موجوداتی شوند که نه واجب الوجود هستند و نه ممکن الوجود. چنانکه لازمه قول دوم این است که ذات الهی فاقد کمالات وجودی باشد مگر اینکه سخن آنان را حمل بر نارسائی تعبیر کنیم و منظور ایشان را نفی صفات زائد بر ذات بدانیم. همچنین نسبت دادن صفات فعلیه به خدای متعال بدین معنی نیست که غیر از وجود او و وجود مخلوقاتش امر عینی دیگری بنام صفت فعلی تحقق می‌یابد و خدای متعال به آن موصوف می‌گردد بلکه همه این صفات مفاهیمی است اضافی که عقل از مقایسه خاصی بین وجود خدای متعال و وجود مخلوقاتش انتزاع می‌کند مثلاً هنگامی که وابستگی وجود مخلوقات را به خدای متعال در نظر می‌گیرد مفاهیم خالق و فاطر و مبدع را با عنایتهای خاصی انتزاع می‌کند. بنا بر این ویژگی صفات فعلیه این است که برای انتزاع آنها می‌بایست وجود مخلوقات را از دیدگاه خاصی در نظر گرفت و به دیگر سخن قوام این صفات به اضافه و لحاظ رابطه بین خدا و خلق است اضافه‌ای که قائم به طرفین می‌باشد و با نفی یکی از طرفین موردی نخواهد داشت و از این روی گاهی این صفات را صفات اضافه

می‌نامند. حاصل آنکه صفات فعلیه را نمی‌توان عین ذات الهی دانست چنانکه نمی‌توان برای آنها ما بازاء عینی خاصی در نظر گرفت. نکته شایان توجه این است که پدیده‌های مادی دارای حدود و قیود زمانی و مکانی هستند و این حدود و قیود در اضافه و رابطه‌ای که بین آنها و خدای متعال در نظر گرفته می‌شود تاثیر می‌گذارد و در نتیجه افعال متعلق به آنها هم به یک معنی مقید به زمان و مکان می‌گردد مثلاً گفته می‌شود که خدای متعال فلان موجودی را در فلان زمان و فلان مکان آفرید اما این حدود و قیود در واقع به مخلوقات باز می‌گردد و ظرف تحقق مخلوق و شؤون آن بشمار می‌رود نه اینکه مستلزم نسبت زمان و مکان به خدای متعال باشد. به دیگر سخن افعال الهی متعلق به امور زمانی و مکانی دارای دو حیثیت است یکی حیثیت انتساب به مخلوقات و از این نظر متصف به قیود زمانی و مکانی می‌شود و دیگری حیثیت انتساب به خدای متعال و از این نظر منسلخ از زمان و مکان می‌باشد و این نکته‌ای است در خور دقت فراوان و کلید حل بسیاری از مشکلات. نکته دیگر آنکه اگر صفات فعلیه را به لحاظ منشا آنها در نظر بگیریم و مثلاً خالق را بمعنای کسی که قدرت بر آفرینش دارد کون الواجب بحیث یخلق اذا شاء معنی کنیم نه کسی که کار آفرینش را انجام داده است در این صورت باز گشت آنها به صفات ذاتیه خواهد بود

خلاصه

۱- در مورد شناختن صفات خدای متعال سه گرایش وجود دارد یکی گرایش تشبیه و دیگری گرایش تعطیل و سومی گرایش میانه که مورد تایید عقل و نقل است. ۲- معرفت‌حضوری به خدای متعال دارای درجات متفاوتی است ولی عالیترین درجه‌ای هم که برای مخلوقات حاصل می‌شود بمعنای احاطه بر ذات الهی نیست. ۳- معرفت‌حصولی به خدای متعال از راه مفاهیم عقلی تجرید شده از خصوصیات نقص و امکان حاصل می‌شود. ۴- همه مفاهیم ماهوی و آن دسته از مفاهیم غیر ماهوی که نشان دهنده نوعی نقص و محدودیت در موجودات هستند قابل اطلاق بر خدای متعال نیست. ۵- صفات ثبوتیه الهی عبارت است از مفاهیمی که دلالت بر کمال وجود می‌کند و متضمن هیچ معنای عدمی و امکانی نیست. ۶- صفات سلبيه الهی عبارت است از سلب مفاهیمی که دلالت بر نوعی نقص و محدودیت دارد. ۷- بازگرداندن صفات ثبوتیه به معانی سلبيه صحیح نیست زیرا اولاً سلب یکی از نقیضین در حکم اثبات دیگری است و ثانیاً سلب مفاهیمی مانند جهل و عجز که از امور عدمی هستند مستلزم اثبات مقابل آنها مانند علم و قدرت در مرتبه مقدم است. ۸- صفات ذاتیه عبارت است از مفاهیمی که از ذات الهی با توجه به نوعی کمال وجودی انتزاع می‌شود مانند علم و قدرت و حیات. ۹- صفات فعلیه عبارت است از مفاهیمی که از مقایسه خدای متعال با مخلوقاتش انتزاع می‌شود مانند خالقیت و ربوبیت. ۱۰- اثبات صفات ذاتیه برای خدای متعال بمعنای اثبات امور عینی دیگری غیر از ذات نیست بلکه همه آنها مفاهیمی است که از مصداق واحدی انتزاع می‌شود و بعبارت دیگر صفات ذاتیه عین ذات الهی است. ۱۱- اشاعره صفات ذاتیه را اموری خارج از ذات و ناآفریده می‌دانند و قائل به قدماء ثمانیه شده‌اند. ۱۲- این قول یا مستلزم تعدد واجب الوجود و یا مستلزم اثبات موجوداتی است که نه واجب الوجود هستند و نه ممکن الوجود. ۱۳- معتزله قائل به نفی صفات شده‌اند و اسناد صفات ذاتیه را به خدای متعال نوعی مجاز تلقی کرده‌اند. ۱۴- لازمه قول ایشان این است که ذات الهی فاقد کمالات باشد مگر اینکه آن را حمل بر نفی صفات زائد بر ذات نماییم. ۱۵- در مورد صفات فعلیه هم غیر از ذات الهی و مخلوقات امور عینی دیگری که ماباء این صفات شمرده شوند وجود ندارد و بعبارت دیگر این صفات نه عین ذات الهی هستند و نه حاکی از امور عینی دیگر. ۱۶- چون قوام صفات فعلیه به اضافه بین خالق و مخلوق است بدون در نظر گرفتن یکی از طرفین اضافه انتزاع نمی‌شود. ۱۷- افعال الهی متعلق به امور زمانی و مکانی از نظر انتساب به این متعلقات دارای قیود زمانی و مکانی و از نظر انتساب به خدای متعال منسلخ از این قیود است. ۱۸- اگر صفات فعلیه را به لحاظ منشا ذاتی آنها در نظر بگیریم باز گشت آنها به صفات ذاتیه است مانند اینکه خالق را بمعنای کسی که قدرت بر آفرینش دارد در نظر بگیریم

درس شصت و ششم

صفات ذاتیه

شامل: مقدمه حیات علم علم به ذات علم به مخلوقات قدرت

مقدمه

چنانکه در درس سابق اشاره شد مفاهیمی که حکایت از کمالات وجودی می‌کنند و دلالتی بر هیچ نوع نقص و محدودیتی ندارند قابل اطلاق بر ذات مقدس الهی هستند و همه آنها را می‌توان از صفات ذاتیه الهی بشمار آورد مانند نور و بهاء و جمال و کمال و حب و بهجت و دیگر اسماء و صفاتی که در آیات کریمه قرآن یا روایات شریفه یا ادعیه حضرات معصومین ع وارد شده است و ناظر به مقام فعل نیست. ولی آنچه معمولاً بعنوان صفات ذاتیه ذکر می‌شود حیات و علم و قدرت است و اکثر متکلمین صفات دیگری مانند سمیع و بصیر و مرید و متکلم را اضافه کرده‌اند و بحثهایی درباره اینکه آیا این مفاهیم از صفات ذاتیه هستند یا از صفات فعلیه واقع شده است که بررسی همه آنها به درازا می‌کشد از اینرو در اینجا بحثی را درباره صفات ذاتیه سه گانه مطرح می‌کنیم و سپس به بحث درباره سایر صفات مشهور می‌پردازیم

حیات

موجوداتی که مورد شناسایی انسان قرار می‌گیرند به دو دسته کلی جاندار و بی‌جان قابل تقسیم هستند موجودات جاندار که با شعور و حرکت ارادی شناخته می‌شوند متصف به صفتی بنام حیات می‌گردند و به همین مناسبت در زبان عربی کلمه حیوان بر موجودات جاندار اطلاق می‌شود ولی با دقت روشن می‌گردد که صفت حیات برای موجودات مادی از قبیل وصف بحال متعلق است و در واقع حیات وصفی ذاتی برای جان آنهاست و بالعرض به بدنشان نسبت داده می‌شود. بعد از آنکه دانستیم که نفس حیوانی مرتبه‌ای از تجرد را دارد هر چند تجرد مثالی باشد نتیجه می‌گیریم که حیات ملازم با تجرد است بلکه تعبیر گویاتری از آن می‌باشد زیرا تجرد چنانکه قبلاً اشاره کردیم مفهومی سلبی است. به دیگر سخن همچنانکه امتداد خاصیت ذاتی اجسام می‌باشد حیات هم از خواص ذاتی موجودات مجرد بشمار می‌رود و همچنین علم و اراده هم که از لوازم حیات هستند مجرد می‌باشند. بنابر این مفهوم حیات دلالت بر کمال وجودی می‌کند و قابل توسعه به موجوداتی که تعلق به ماده هم ندارند می‌باشد و از اینرو همه مجردات دارای صفت ذاتی حیات هستند و بالاترین مرتبه حیات مخصوص ذات مقدس الهی است پس با توجه به مجرد بودن ذات الهی نیاز به برهان دیگری برای اثبات حیات بعنوان صفات ذاتی برای خدای متعال نداریم. در اینجا باید چند نکته را خاطر نشان کنیم یکی آنکه گاهی حیات و زندگی بمعنای دیگری بکار می‌رود که شامل نباتات هم می‌شود ولی این معنی مشتمل بر جهت نقص است زیرا لازمه آن رشد و نمو و تولید مثل است که از خواص مادیات می‌باشد و چنین معنایی در این مبحث منظور نیست. دیگری آنکه هر چند حیات بمعنای مورد نظر در این مبحث ملازم با علم و اراده و قدرت است ولی این تلازم بمعنای تساوی مفهومی نیست و بهترین شاهدش این است که حیات مفهومی نفسی و فاقد هر گونه اضافه‌ای است بخلاف سایر مفاهیم یاد شده که اضافه‌ای به متعلق خودشان معلوم و مراد و مقدر علیه دارند و از مفاهیم ذات اضافه بشمار می‌روند بنابر این اگر حیات به علم و قدرت و اراده تعریف شود تعریفی به لوازم خواهد بود. نکته سوم آنکه ممکن است حیات خدای متعال را از این راه نیز اثبات کرد که حیات یکی از کمالات وجودی مخلوقات است و محال است که علت هستی بخش فاقد کمالی باشد که به مخلوقاتش اضافه می‌فرماید بلکه باید ضرورتاً آن را بصورت کاملتری داشته باشد و نیز بعد از آنکه علم و قدرت برای خدای متعال ثابت شد ملزوم

آنها که حیات است ثابت می‌شود

علم

بحث درباره علم خدای متعال یکی از دشوارترین مباحث فلسفه الهی است و به همین جهت است که فلاسفه و متکلمین اختلافات زیادی در این مبحث دارند که در کتب مفصل کلامی و فلسفی مطرح و مورد نقد و بررسی قرار گرفته است مثلاً بعضی از فلاسفه هم علم به ذات و هم علم به مخلوقات را عین ذات الهی دانسته‌اند و بعضی علم به ذات را عین ذات و علم به مخلوقات را صورتهایی قائم به ذات و خارج از آن شمرده‌اند و بعضی دیگر علم به مخلوقات را عین وجود آنها دانسته‌اند و از متکلمین اقوال مختلف و بعضاً عجیبی نقل شده است تا آنجا که بعضی از ایشان منکر علم الهی به ذات مقدس خودش شده‌اند و حق این است که ذات الهی در عین وحدت و بساطتی که دارد هم عین علم به ذات خویش است و هم علم به همه مخلوقات اعم از مجرد و مادی

علم به ذات

کسی که مجرد و عدم مادیت ذات الهی را شناخته باشد به آسانی می‌تواند درک کند که ذات مقدسش عین علم به خویش است چنانکه در هر موجود مجرد مستقل غیر عرض چنین است. و اگر کسی در لزوم علم به ذات در هر موجود مجردی شک داشته باشد در مورد خدای متعال می‌توان برای وی چنین استدلال کرد علم به ذات یکی از کمالات وجودی است که در بعضی از موجودات مانند انسان یافت می‌شود و خدای متعال همه کمالات وجودی را بطور نامتناهی دارد پس این کمال را هم در بالاترین مرتبه‌اش خواهد داشت. به هر حال اثبات علم الهی به ذات مقدسش بر اساس مبانی حکمت متعالیه کار آسانی است

علم به مخلوقات

اما اثبات علم به مخلوقات مخصوصاً قبل از پیدایش آنها و تبیین فلسفی آن به این آسانی نیست و در این جاست که اقوال و آرای گوناگونی وجود دارد و مهمترین آنها از این قرار است: ۱- قول پیروان مشائین مبنی بر اینکه علم به مخلوقات بوسیله صورتهای عقلی است که از لوازم ذات الهی می‌باشند. این قول اشکالات قابل ملاحظه‌ای دارد زیرا اگر این صورتهای عین ذات الهی فرض شوند لازمه‌اش وجود کثرت در ذات بسیط الهی است و اگر خارج از ذات فرض شوند چنانکه از تعبیر لوازم ذات بر می‌آید ناچار معلول و مخلوق خدای متعال خواهند بود و لازمه‌اش این است که وجود الهی در مقام ذات و صرف نظر از این صورتهای علمی علم به مخلوقاتش نداشته باشد و خود این صورتهای را هم بدون علم آفریده باشد. افزون بر این علمی که بواسطه صورتهای عقلی حاصل می‌شود علمی حصولی خواهد بود و لازمه اثبات چنین علمی برای خدای متعال اثبات ذهن در ذات الهی است در صورتی که ذهن و علم حصولی ویژه نفوس متعلق به ماده می‌باشد. ۲- قول اشراقیین مبنی بر اینکه علم الهی به مخلوقات عین وجود آنهاست و نسبت مخلوقات به ذات الهی نظیر نسبت صورتهای ذهنی به نفس است که وجود آنها عین علم می‌باشد. این قول هر چند مستلزم نسبت دادن علم حصولی به خدای متعال نیست ولی در اشکال نفی کشف تفصیلی در مقام ذات با قول قبلی شریک است. ۳- قول صدرالمتألهین مبنی بر اینکه علم به ذات عیناً علم حضوری به مخلوقات است مهمترین اصل برای تبیین این قول همان اصل تشکیک خاص در وجود می‌باشد که بر اساس آن وجود معلول شعاع و جلوه‌ای از وجود علت بشمار می‌رود و علت هستی‌بخش در ذات خود دارای کمالات معلول‌اتش هست پس حضور ذات برای خودش عین حضور آنها خواهد بود. اما وی معتقد است که هیچ علمی مستقیماً به وجود مادی تعلق نمی‌گیرد و همانگونه که مجرد شرط وجود عالم است شرط معلوم بالذات هم می‌باشد ولی چنانکه در درس چهل و نهم اشاره شد غیوبت اجزاء مکانی و زمانی مادیات از یکدیگر منافاتی با حضور همه

آنها نسبت به علت هستی بخش ندارد (۱) بنابراین این خدای متعال علم حضوری به همه مخلوقات اعم از مجرد و مادی دارد علمی که عین ذات مقدسش می باشد. نکته‌ای را که باید در اینجا خاطر نشان کنیم این است که در ساحت قدس الهی به هیچ وجه زمان و مکان راه ندارند و وجود مقدس الهی بر همه زمانها و مکانها احاطه دارد و گذشته و حال و آینده نسبت به او یکسان است بنابراین همچنانکه تقدم وجود او را بر مخلوقات نمی توان از قبیل تقدم زمانی دانست همچنین تقدم علم او را بر وجود مخلوقات نمی توان تقدم زمانی شمرد بلکه منظور از تقدم علم او تقدم سرمدی است چنانکه وجود و علم سایر مجردات نسبت به جهان مادی تقدم دهری دارد (۲)

قدرت

موجودی که فاقد کمال خاصی باشد نمی تواند آن را به دیگری بدهد و به دیگر سخن صدور فعل از فاعلی که با آن سنخیت ندارد محال است اما صدور فعل از فاعلی که واجد کمال آن است ممکن غیر محال خواهد بود و در مورد چنین فاعلی گفته می شود که نیرو و توان انجام فعل قوه فاعلی را دارد و هنگامی که این مفهوم را به فاعل حی دارای شعور و اراده اختصاص دهیم و دایره فاعلیت را به فاعلهای مختار فاعل بالقصد و بالعنايه و بالرضا و بالتجلی محدود کنیم مفهوم قدرت بدست می آید بنابر این قدرت عبارت است از مبدئیت فاعل حی مختار برای افعالش و اگر چنین فاعلی دارای کمالات نامتناهی باشد دارای قدرت نامتناهی خواهد بود و با توجه به این تحلیل نیازی به برهان دیگری بر اثبات قدرت نامتناهی برای ذات مقدس الهی نداریم. طبق این بیان قدرت مفهومی است مشکک که مصادیق آن دارای مراتب مختلفی هستند و این مفهوم شامل قدرت حیوان و انسان و مجردات تام و نیز شامل قدرت الهی می شود چنانکه مفهوم وجود و حیات و علم و ... هم چنین هستند و قبلاً اشاره کردیم که اطلاق اینگونه مفاهیم بر خدای متعال بدین معنی نیست که لوازم مصادیق ناقص هم برای ذات مقدس الهی اثبات شود بلکه باید مفهوم را بگونه‌ای تجرید کرد که اینگونه لوازم حذف گردد. مثلاً قدرت حیوان و انسان بر انجام کارهای ارادی خودشان مبدئیت فاعلی مشروط به تصور و تصدیق و پیدایش انگیزه روانی برای انجام کار است ولی اینگونه امور از لوازم نفوس متعلق به ماده می باشند و مقام مجردات تام و بخصوص ساحت قدس الهی منزله از آن است که علم حصولی و تصور و تصدیق و داعی زائد بر ذات داشته باشند اما آنچه در همه موارد قدرت معتبر است وجود علم و حب بمعنای عام آنهاست که عالترین مصداقش علم و حبی است که عین ذات مقدس الهی می باشد. نکته‌ای را که باید در اینجا یادآور شویم این است که اثبات قدرت برای خدای متعال مستلزم اثبات اختیار نیز هست زیرا قدرت چنانکه اشاره شد ملازم با علم و اختیار است و اختصاص به فاعل حی مختار دارد و در درس سی و هشتم توضیح داده شد که بالاترین مراتب اختیار مخصوص به ذات مقدس الهی است که تحت تاثیر هیچ عامل درونی و بیرونی قرار نمی گیرد. نکته دیگر آنکه قدرت الهی نامتناهی است و شامل هر چیز ممکن الوجودی می شود اما مقدر بودن هر چیزی مستلزم تحقق آن نیست و تنها اموری تحقق می یابند که اراده الهی به ایجاد آنها تعلق گرفته باشد به دیگر سخن معنای قادر این نیست که هر چیزی را که بتواند انجام دهد بلکه معنایش این است که هر چیزی را که بخواهد انجام دهد بنابر این محالات ذاتی از دایره مقدورات خارج است و سؤال از اینکه آیا قدرت الهی به آنها تعلق می گیرد یا نه سؤال غلطی است از سوی دیگر همه مقدورات مورد اراده الهی واقع نمی شوند و وجود نمی یابند پس دایره مرادات و موجودات اضیق از مقدورات است و اما اینکه چرا اراده الهی به بعضی از ممکنات تعلق نمی گیرد در درسهای آینده روشن خواهد شد

خلاصه

۱- حیات عبارت است از نحوه وجود مجردات و ملازم با علم و قدرت و اراده است ولی بر خلاف آنها که از مفاهیم ذات الاضافه

هستند حیات از مفاهیم نفسیه می‌باشد. ۲- مفهوم حیات به معنایی که شامل نباتات هم بشود و ملازم با تغذیه و تولید مثل باشد مستلزم نقص بوده قابل اطلاق بر خدای متعال نیست. ۳- با توجه به مجرد بودن ذات مقدس الهی مفهوم حیات بعنوان یکی از صفات ذاتیه برای خدای متعال اثبات می‌شود. ۴- حیات الهی را از دو راه دیگر نیز می‌توان اثبات کرد یکی از این راه که اگر فاقد حیات می‌بود نمی‌توانست به مخلوقات خودش حیات ببخشد و دیگری از این راه که علم و قدرت از لوازم حیاتند و با اثبات آنها ملزومشان هم ثابت می‌شود. ۵- وجود خدای متعال مجرد است و هر مجرد مستقلی عین علم به ذات خودش می‌باشد پس وجود خدای متعال عین علم به ذات خودش خواهد بود. ۶- درباره علم به مخلوقات اقوال مختلفی وجود دارد که مهمترین آنها قول اتباع مشائین و قول اشراقیین و قول صدرالمتالهین است. ۷- قول اول این است که علم الهی به مخلوقات عبارت است از صورتهای عقلی که از لوازم ذات وی می‌باشند. ۸- این قول دو اشکال عمده دارد یکی آنکه اگر صورتهای مفروض عین ذات باشند لازمه‌اش وجود کثرت در ذات بسیط الهی است و اگر خارج از ذات باشند ناچار معلول و مخلوق خدای متعال خواهند بود و لازمه‌اش این است که در مقام ذات علم به مخلوقات نباشد اشکال دیگر آنکه علمی که بوسیله صورتهای عقلی حاصل می‌شود علم حصولی است که مخصوص نفوس متعلق به ماده می‌باشد و ساخت قدس الهی از چنین علمی منزّه است. ۹- قول دوم این است که علم الهی به مخلوقات عین وجود آنهاست همانگونه که علم انسان به صورتهای ذهنی خودش عین وجود آنهاست. ۱۰- این قول نیز در این اشکال شریک است که علم تفصیلی به مخلوقات در مقام ذات را نفی می‌کند. ۱۱- نظریه صدرالمتالهین این است که چون وجود خدای متعال در عین وحدت و بساطت واجد همه کمالات مخلوقات می‌باشد علم به ذات خودش عین علم به آنها خواهد بود. ۱۲- اما نظر به اینکه وی برای تحقق علم مجرد معلوم بالذات را هم شرط می‌داند در اینجا هم ملتزم شده است که علم الهی مستقیماً به مادیات تعلق نمی‌گیرد. ۱۳- در جای خودش توضیح داده شد که در علم حضوری علت هستی بخش چنین شرطی معتبر نیست و پراکندگی اجزاء مادیات در گستره زمان و مکان منافاتی با حضور همه آنها برای خدای متعال ندارد. ۱۴- نتیجه آنکه علم به همه مخلوقات اعم از مجرد و مادی عین علم بذات می‌باشد. ۱۵- قدرت عبارت است از مبدئیت فاعل حی مختار برای افعال اختیاریش. ۱۶- با توجه به اینکه خدای متعال دارای همه کمالات وجودی می‌باشد روشن می‌گردد که قدرت بر انجام هر کاری را خواهد داشت. ۱۷- قدرت مفهومی است مشکک که شامل قدرت حیوان و انسان و مجردات تام هم می‌شود ولی عالیتین مصداق آن مخصوص خدای متعال است و اطلاق چنین مفهومی بر ذات مقدس الهی مستلزم اموری که از لوازم مصادیق ناقص آن می‌باشند نخواهد بود. ۱۸- آنچه لازمه اثبات قدرت برای خدای متعال است عبارت است از علم و حبی که عین ذات مقدس وی می‌باشد نه علم حصولی و نه شوق و داعی زائد بر ذات. ۱۹- اثبات قدرت مستلزم اثبات اختیار نیز هست زیرا مفهوم قدرت اختصاص به فاعل مختار دارد. ۲۰- سؤال از تعلق قدرت به محالات غلط و مشتمل بر تناقض است و از اینرو دایره مقدورات منحصر به ممکنات خواهد بود اما لازمه مقذور بودن چیزی مراد بودن آن نیست و از این جهت دایره مرادات الهی اضیق از مقدورات وی می‌باشد

پی‌نوشت

۱- ر. ک: درس چهل و نهم. ۲- ر. ک: درس چهل و سوم.

درس شصت و هفتم

صفات فعلیه

شامل: مقدمه سمیع و بصیر متکلم اراده مفهوم اراده حقیقت اراده حکمت و نظام احسن

مقدمه

همانگونه که در درس شصت و پنجم روشن شد ملاک اینکه صفتی از قبیل صفات ذاتیه محسوب شود یا از قبیل صفات فعلیه این است که اگر مفهوم آن دلالت بر وجود متعلق در خارج از ذات داشته باشد از صفات فعلیه و در غیر این صورت از صفات ذاتیه خواهد بود. بنابر این حتی اگر مفهوم علم را بگونه‌ای در نظر بگیریم که مستلزم وجود معلوم در خارج باشد از صفات فعلیه خواهد بود چنانکه آیاتی از قبیل (و لنبلونکم حتی نعلم المجاهدین منکم و الصابین) سوره محمد ص آیه ۳۱ که دلالت بر تحقق علم در زمان خاصی دارد بر این معنی حمل می‌شود و قید زمانی آن به لحاظ زمانی بودن معلوم می‌باشد. و از سوی دیگر اگر مفهوم صفات فعلیه را بگونه‌ای در نظر بگیریم که مستلزم وجود خارجی متعلق آنها نباشد باز گشت به صفات ذاتیه می‌کند چنانکه مفهوم خالق به قادر بر خلق بازگردانده می‌شود. اکنون با توجه به این معیار به بررسی چند صفت معروف می‌پردازیم

سمیع و بصیر

این دو صفت معمولاً از صفات ذاتیه محسوب می‌شوند ولی بنظر می‌رسد که با توجه به معیار مذکور باید آنها را از قبیل صفات فعلیه دانست زیرا مفهوم سمع و بصر بعد از تجرید از لوازم مادی مانند داشتن گوش و چشم و علم حصولی حسی باز هم دلالت بر آگاهی از شنیدنیها و دیدنیهای موجود دارد و استعمال آنها در موردی که مسموع و مبصری بالفعل وجود نداشته باشند خروج از عرف محاوره است مگر آنکه آنها به علم به مسموعات و مبصرات یا قدرت بر سمع و ابصار تاویل شوند چنانکه در سایر صفات فعلیه نیز چنین تاویلی امکان دارد

متکلم

کلام در استعمالات متعارف عبارت است از لفظی که بر اساس قرارداد دلالت بر معنای معینی می‌کند و متکلم آن را برای فهماندن مقصود خود به دیگران بکار می‌گیرد و لازمه آن داشتن حنجره و تارهای صوتی و دهان و خارج کردن هوا از این مجاری و نیز وجود وضع و قرارداد قبلی است و هر قدر مفهوم آن را توسعه دهیم و ویژگیهای مصادیق آن را حذف کنیم نمی‌توان از خصوصیت فهماندن معنی به مخاطب صرف نظر کرد مثلاً می‌توان اشاره را هم نوعی کلام شمرد با اینکه هیچیک از ویژگیهای مذکور را ندارد و یا حتی ایجاد معنی در ذهن مخاطب را نوعی تکلم تلقی کرد اما اگر این خصوصیت را هم در نظر نگیریم دیگر مورد عرف پسندی نخواهد داشت و هر چند حقایق عقلی و فلسفی تابع الفاظ و فهم عرفی نیست ولی بحث در باره بکارگیری مفاهیم بعنوان صفات الهی است که تعیین آنها بوسیله الفاظ انجام می‌گیرد. حاصل آنکه در مفهوم تکلم وجود مخاطب و کلامی که به وی القاء می‌شود ملحوظ است و از اینرو باید آن را از صفات فعلیه بحساب آورد هر چند می‌توان آن را به قدرت بر تکلم بازگرداند یا تاویل دیگری برای آن در نظر گرفت که بازگشت به صفات ذاتیه نماید

اراده

یکی دیگر از دشوارترین مسائل فلسفه الهی مساله اراده خدای متعال است که اختلافات زیادی را در میان فلاسفه و نحله‌های مختلف کلامی برانگیخته و مباحثات و مناقشات فراوانی را پدید آورده است و بررسی همه آنها در خور کتاب مستقلی است از یک سوی گروهی آن را صفتی ذاتی و زائد بر ذات شمرده‌اند و از سوی دیگر گروهی آن را عین ذات دانسته به علم به اصلح بازگردانده‌اند و بعضی آن را از عوارض ذات پنداشته‌اند چونانکه اراده انسانی در نفس او پدید می‌آید و برخی آن را نخستین

مخلوق الهی شمرده‌اند که دیگر مخلوقات بوسیله آن بوجود می‌آیند و بالاخره کسانی آنرا از صفات فعلیه دانسته‌اند که از مقام فعل انتزاع می‌شود و اختلافات فرعی دیگری نیز هست که آیا اراده الهی واحد است یا متعدد و حادث است یا قدیم و برای حل این مساله باید نخست مفهوم اراده را دقیقاً تبیین کرد و سپس جایگاه آن را در میان صفات ذاتیه و فعلیه مشخص نمود و احکام و لوازم آن را باز شناخت

مفهوم اراده

همانگونه که در درس سی و هشتم گذشت واژه اراده دست کم به دو معنی استعمال می‌شود یکی خواستن و دوست داشتن و دیگری تصمیم گرفتن بر انجام کار چیزهایی که متعلق خواست و محبت شخص قرار می‌گیرد ممکن است اشیاء عینی و حتی خارج از حیطه قدرت و فاعلیت وی باشد مانند محبتی که انسان به اشیاء زیبا و لذت بخش دنیا دارد (تریدون عرض الدنیا) و ممکن است افعال اختیاری خودش باشد مانند دوست داشتن کارهای خوب و شایسته‌ای که انجام می‌دهد و ممکن است افعال اختیاری دیگران باشد یعنی دوست داشته باشد که فاعل مختار دیگری با اختیار خودش کاری را انجام بدهد و در این صورت آن را اراده تشریحی می‌نامند چنانکه صورت دوم و نیز تصمیم گرفتن بر انجام کار خودش را اراده تکوینی می‌نامند و اما اراده فرمان دادن و وضع قوانین و مقررات در واقع اراده تشریح است نه اراده تشریحی و نوعی اراده تکوینی بحساب می‌آید دقت شود

حقیقت اراده

اما اراده بمعنای خواستن و دوست داشتن در نفوس حیوانی و انسانی از قبیل کیفیات نفسانی است ولی معنای تجرید شده آن که حاکی از شؤن وجود مجردات است قابل نسبت دادن به مجردات تام و به خدای متعال نیز می‌باشد و چنانکه قبلاً اشاره کردیم می‌توان حب را یکی از صفات ذاتیه الهی دانست که بالاصاله به خود ذات و بالتبع به آثار ذات از جهت خیریت و کمال آنها تعلق می‌گیرد بنا بر این اراده را به همین معنی می‌توان از صفات ذات دانست و حقیقت آن چیزی جز حب الهی نیست که عین ذات وی می‌باشد. و اما اراده بمعنای تصمیم گرفتن در نفوس متعلق به ماده کیفیتی انفعالی یا یکی از افعال نفس است و به هر حال امری حادث در نفس و مسبوق به تصور و تصدیق و شوق می‌باشد و چنین امری را نمی‌توان به مجردات تام و مخصوصاً به خدای متعال نسبت داد زیرا ساحت قدس الهی از عروض اعراض و کیفیات نفسانی منزّه و مبری است ولی می‌توان آن را بعنوان صفت فعلی و اضافی مانند خلق و رزق و تدبیر و . . . برای خدای متعال در نظر گرفت که از مقایسه بین افعال و مخلوقات با ذات الهی از آن جهت که دارای حب به خیر و کمال است انتزاع می‌شود و چون یکی از طرفین اضافه دارای قیود زمانی و مکانی است می‌توان چنین قیودی را برای اراده الهی هم به لحاظ متعلقش در نظر گرفت همانگونه که در درس شصت و پنجم بیان شد و تعبیراتی مانند (انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون) بر چنین معنایی حمل می‌شود چنانکه نظیر آن در باره علم حادث گذشت. حاصل آنکه اراده تکوینی الهی را به دو معنی می‌توان در نظر گرفت یکی بمعنای حب متعلق به افعال اختیاری خودش که صفتی ذاتی و ازلی و واحد و عین ذات می‌باشد و تعلق آن به افعال و موجودات خارجی نظیر علم ذاتی است که بالاصاله به ذات مقدس الهی و بالتبع به آثار و تجلیات وی تعلق می‌گیرد همچنین حب الهی بالاصاله به ذات مقدس خودش و بالتبع به آثار وجودش از آن جهت که رشحه‌ای از خیر و کمال الهی هستند تعلق می‌گیرد و به همین لحاظ است که اراده نامیده می‌شود. و معنای دوم آن صفتی است اضافی که از مقایسه بین افعال الهی و صفات ذاتیش انتزاع می‌شود و بتبع حدوث و کثرت افعال متصف به حدوث و کثرت می‌گردد. همچنین اراده تشریحی الهی که متعلق به صدور افعال خیر از فاعلهای مختار است بمعنای دوست داشتن جهت خیریت آنها که جلوه‌ای از خیریت ذات الهی است صفت ذات و بمعنای انتساب تشریحاتی که در ظرف زمان تحقق می‌یابند به حب ذاتی صفت

فعل و حادث می‌باشد

حکمت و نظام احسن

یکی دیگر از صفات فعلیه الهی صفت حکمت است که منشا ذاتی آن حب به خیر و کمال و علم به آنهاست یعنی چون خدای متعال خیر و کمال را دوست می‌دارد و به جهات خیر و کمال (۱) موجودات نیز آگاه است آفریدگان را بگونه‌ای می‌آفریند که هرچه بیشتر دارای خیر و کمال باشند البته حب الهی بالاصاله به ذات مقدسش و بالتبع به آفریدگانش تعلق می‌گیرد و همین رابطه اصالت و تبعیت در میان مخلوقات نیز برقرار است یعنی مخلوقی که جز نقص امکان و مخلوقیت هیچ نقصی ندارد و دارای همه کمالات امکانی به وصف وحدت و بساطت می‌باشد در درجه اول از محبوبیت و مطلوبیت و سایر مخلوقات به حسب درجات وجود و کمالاتشان در درجات بعدی قرار می‌گیرند تا برسد به مرتبه مادیات که میان کمالات وجودی آنها تراحم پدید می‌آید از یک سوی استمرار موجوداتی که در مقطع زمانی خاصی قرار دارند با پدید آمدن موجودات بعدی مزاحمت پیدا می‌کند و از سوی دیگر تکامل یافتن بعضی متوقف بر دگرگونی و نابودی بعضی دیگر است چنانکه رشد و نمو حیوان و انسان بوسیله تغذیه از نباتات و نیز تغذیه برخی از حیوانات از برخی دیگر حاصل می‌شود و طبعاً موجودات کاملتر از مطلوبیت بیشتری برخوردار خواهند بود. در اینجا است که حکمت الهی مقتضی نظامی است که موجب تحقق کمالات وجودی بیشتر و بالاتری باشد یعنی سلسله‌های علل و معلولات مادی بگونه‌ای آفریده شوند که هر قدر ممکن است مخلوقات بیشتری از کمالات بهتری بهره‌مند گردند و این همان است که در لسان فلاسفه به نظام احسن نامیده می‌شود چنانکه صفت اقتضاء کننده آن را عنایت می‌نامند. حکمای الهی احسن بودن نظام آفرینش را از دو راه اثبات می‌کنند یکی از راه لمی و اینکه حب الهی به کمال و خیر اقتضاء دارد که نظام آفرینش دارای کمال و خیر بیشتری باشد و نقص و فسادهایی که لازمه جهان مادی و تراحم موجودات جسمانی است به حد اقل برسد و با بیانی دیگر می‌توان گفت اگر خدای متعال جهان را با بهترین نظام نیافریده باشد یا بخاطر این است که علم به بهترین نظام نداشته یا آن را دوست نمی‌داشته یا قدرت بر ایجاد آن نداشته و یا از ایجاد آن بخل ورزیده است و هیچکدام از این فرضها در مورد خدای حکیم فیاض صحیح نیست پس ثابت می‌شود که عالم دارای بهترین نظام است. راه دوم دلیل انی و مطالعه در مخلوقات و پی بردن به اسرار و حکمتها و مصالحی است که در کیفیت و کمیت آنها منظور شده است و هر قدر بر دانش بشر افزوده شود از حکمتهای آفرینش آگاهی بیشتری می‌یابد. با توجه به حکمت الهی روشن می‌شود که چرا اراده الهی به امور معینی تعلق می‌گیرد و در نتیجه دایره مرادات محدودتر از دایره مقدورات الهی می‌باشد سؤالی که در پایان درس قبلی مطرح شد و پاسخ آن این است که تنها اموری که در کادر نظام احسن قرار می‌گیرند متعلق اراده الهی واقع می‌شوند این مطلب در درسهای آینده روشتر خواهد شد و سخن کسانی که گفته‌اند که اراده الهی تنها به اموری تعلق می‌گیرد که دارای مصلحت باشد و مصلحت است که اراده الهی را محدود می‌کند باید به همین معنی تفسیر شود و گرنه مصلحت یک امر عینی و خارجی نیست که در اراده الهی اثر کند و آثار فعل نمی‌تواند در علت آن مؤثر باشد و نیز سخن کسانی که گفته‌اند حکمت الهی قدرت یا رحمت یا اراده او را مقید می‌سازد باید به همین صورت تفسیر شود و گرنه در ذات مقدس الهی تعدد قوی و تراحم صفات معنی ندارد

خلاصه

۱- دیدن و شنیدن بعد از تجرید از لوازم مادی آنها دلالت بر آگاهی از دیدنیها و شنیدنیهای موجود دارند و از اینرو باید آنها را از صفات فعلیه بحساب آورد. ۲- تکلم عبارت است از بکار گرفتن لفظی که برای معنای خاصی وضع شده است در راه فهماندن معنای مقصود به مخاطب و بعد از تجرید از لوازم مادی می‌توان آن را به مطلق فهماندن معنای مقصود به مخاطب تفسیر کرد و از

اینروی باید آن را نیز از صفات فعلیه محسوب داشت . ۳- اراده به دو معنی بکار می‌رود یکی دوست داشتن و دیگری تصمیم گرفتن . ۴- دوست داشتن یا تصمیم گرفتن نسبت به انجام کار اختیاری خویش اراده تکوینی و نسبت به کار اختیاری فاعل دیگری اراده تشریحی نامیده می‌شود اما اراده فرمان دادن یا وضع قانون اراده تشریح است نه اراده تشریحی و خود تشریح کاری تکوینی محسوب می‌شود . ۵- دوست داشتن چیزی یا کاری در نفوس متعلق به ماده کیفیتی نفسانی است اما معنای تجرید شده آن قابل اطلاق بر مجردات تام و خدای متعال نیز هست از اینروی اراده بمعنای خواستن و دوست داشتن را می‌توان از صفات ذاتیه الهی بشمار آورد . ۶- تصمیم گرفتن نفوس فعل یا کیفیتی انفعالی است و در هر حال مسبوق به تصور و تصدیق و شوق می‌باشد اما می‌توان آن را بعد از تجرید بصورت صفت فعلی به مجردات تام هم نسبت داد از آن جهت که فعل در شرایط خاصی متعلق حب ایشان قرار می‌گیرد چنانکه در مورد خلق و رزق و سایر صفات فعلیه و حتی در مورد علم فعلی نیز چنین است . ۷- حکمت نیز از صفات فعلیه الهی است و منشا انتزاع آن از یک سوی حب و علم الهی و از سوی دیگر کمال و خیر مخلوقات است . ۸- محبوبیت خیر و کمال مخلوقات تابع محبوبیت ذات الهی برای خودش می‌باشد همچنین محبوبیت هر معلولی تابع محبوبیت علت ایجاد کننده آن است که در مرتبه عالتری از وجود قرار دارد . ۹- موجودات مادی دارای تراحمهای گوناگونی هستند و حکمت و عنایت الهی اقتضاء دارد که سلسله‌های علل و معلولات مادی بگونه‌ای تحقق یابند که مجموعاً دارای کمالات وجودی بیشتری باشند یعنی جهان دارای نظام احسن باشد . ۱۰- حکمای الهی نظام احسن را هم از راه دلیل لمی و هم از راه دلیل انی اثبات کرده‌اند و با بیان ساده‌ای می‌توان گفت اگر خدای متعال جهان را با بهترین نظام نیافریده باشد لازمه‌اش جهل یا عجز یا عدم حب کمال و یا بخل اوست . ۱۱- علت اینکه اراده الهی به بعضی از ممکنات تعلق نمی‌گیرد این است که آنها در کادر نظام احسن قرار نمی‌گیرند . ۱۲- محدود شدن اراده الهی بوسیله مصالح یا مفید شدن قدرت و رحمت او بوسیله حکمت نیز باید به همین معنی تفسیر شود

پی‌نوشت

۱- ر . ک : درس سی و نهم توضیحی پیرامون خیر و کمال داده شد .

درس شصت و هشتم

هدف آفرینش

شامل : مقدمه هدف و علت غائی یادآوری چند نکته هدفداری خدای متعال

مقدمه

یکی از مسائل مهم در فلسفه الهی و کلام مساله هدف آفرینش است که مورد بحثها و اختلاف نظرهایی واقع شده است از یک سوی بعضی از صاحب نظران هدف و علت غائی در افعال الهی را انکار کرده‌اند و از سوی دیگر کسانی هدف الهی را سود رساندن به مخلوقات شمرده‌اند و گروه سومی قائل به وحدت علت فاعلی و علت غائی در مجردات شده‌اند . بطور کلی در این زمینه سخنان بسیاری هست که نقل و نقد آنها به درازا می‌کشد از اینروی نخست مفهوم هدف و اصطلاحات فلسفی مشابه آن را بیان می‌کنیم و سپس به ذکر مقدماتی که برای توضیح مساله و رفع شبهات آن مفید است می‌پردازیم و سرانجام معنای صحیح هدفداری الهی را بیان خواهیم کرد

هدف و علت غائی

هدف که در لغت بمعنای نشانه تیر است در محاورات عرفی به نتیجه کار اختیاری گفته می‌شود که فاعل مختار از آغاز در نظر می‌گیرد و کار را برای رسیدن به آن انجام می‌دهد به طوری که اگر نتیجه کار منظور نباشد کار انجام نمی‌گیرد. نتیجه کار از آن جهت که منتهی الیه آن است غایت و از آن جهت که از آغاز مورد نظر و قصد فاعل بوده است هدف و غرض و از آن جهت که مطلوبیت آن موجب تعلق اراده فاعل به انجام کار شده است علت غائی نامیده می‌شود ولی آنچه در حقیقت مؤثر در انجام کار می‌باشد علم و حب به نتیجه است نه وجود خارجی آن بلکه نتیجه خارجی معلول کار است و نه علت آن. واژه غایت معمولاً بمعنای منتهی الیه حرکت بکار می‌رود و نسبت بین موارد آن با موارد هدف عموم و خصوص من وجه است زیرا از یک سوی در حرکات طبیعی نمی‌توان هدفی را برای فاعل طبیعی آنها در نظر گرفت ولی مفهوم غایت بر منتهی الیه آن صادق است و از سوی دیگر در کارهای ایجادیه که حرکتی در کار نیست هدف و علت غائی صدق می‌کند اما غایت بمعنای منتهی الیه حرکت جا ندارد ولی گاهی غایت بمعنای علت غائی بکار می‌رود و در اینجا است که باید دقت کرد که بین دو معنای آن خلط نگردد و احکام یکی به دیگری نسبت داده نشود. رابطه بین فاعل و فعل و نتیجه آن موضوع بحثهای فلسفی متعددی واقع شده است که بخشی از آنها را در درس سی و نهم بیان کردیم و اینک به بیان برخی از مطالبی که ارتباط با موضوع بحث فعلی دارد و برای تبیین معنای صحیح هدف الهی از آفرینش مفید است می‌پردازیم

یادآوری چند نکته

۱- کارهای اختیاری انسان معمولاً به این صورت انجام می‌گیرد که نخست تصویری از کار و نتیجه آن پدید می‌آید و مقدمیت کار برای حصول نتیجه و فائده مترتب بر آن مورد تصدیق قرار می‌گیرد سپس شوق به خیر و کمال و فائده‌ای که مترتب بر کار می‌شود در نفس حاصل و در پرتو آن شوق به خود کار پدید می‌آید و در صورت فراهم بودن شرایط و نبودن موانع شخص تصمیم بر انجام کار می‌گیرد و در حقیقت عامل اصلی و محرک واقعی برای انجام دادن کار شوق به فائده آن است و از اینرو باید علت غائی را همان شوق بحساب آورد و متعلق آن مجازاً و بالعرض علت غائی نامیده می‌شود. ولی نباید تصور کرد که این فرایند در هر کار اختیاری ضرورت دارد به طوری که اگر فاعلی فاقد علم حصولی و شوق نفسانی بود کارش اختیاری نباشد یا علت غائی نداشته باشد بلکه آنچه در هر کار اختیاری ضرورت دارد مطلق علم و حب است خواه علم حضوری باشد یا حصولی و خواه شوق زائد بر ذات باشد یا حبی که عین ذات است. بنابر این علت غائی در مجردات تام همان حب به ذات خودشان است که بالتبع به آثار ذات نیز تعلق می‌گیرد حبی که عین ذات فاعل است. و از اینرو در چنین مواردی مصداق علت فاعلی و علت غائی ذات فاعل خواهد بود. ۲- چنانکه اشاره شد مطلوبیت فعل تابع مطلوبیت خیر و کمالی است که بر آن مترتب می‌شود و از اینرو مطلوبیت هدف نسبت به مطلوبیت فعل از اصالت برخوردار است و مطلوبیت فعل فرعی و تبعی خواهد بود. اما هدفی که از انجام کاری در نظر گرفته می‌شود ممکن است خودش مقدمه‌ای برای رسیدن به هدف بالاتری باشد و مطلوبیت آن هم در شعاع مطلوبیت چیز دیگری شکل بگیرد ولی سرانجام هر فاعلی هدف نهائی و اصیلی خواهد داشت که اهداف متوسط و قریب و مقدمات و وسایل در پرتو آن مطلوبیت می‌یابند. به هر حال مطلوبیت فعل فرعی و تبعی است اما اصالت در اهداف بستگی به نظر و نیت و انگیزه فاعل دارد به طوری که ممکن است هدف معین برای یک فاعل هدف متوسط و برای فاعل دیگری هدف نهائی و اصیل باشد. ۳- مطلوبیت اصلی هدف و مطلوبیت فرعی فعل و وسیله در نفوس بصورت شوق ظاهر می‌گردد و متعلق آن کمال مفقودی است که در اثر فعل تحقق می‌یابد اما در مجردات تام که همه کمالات ممکن الحصول برای آنها بالفعل موجود است خیر و کمال مفقودی متصور نیست که بوسیله فعل حاصل شود و در واقع حب به کمال موجود است که بالتبع به آثار آن تعلق می‌گیرد و موجب افاضه آن آثار یعنی انجام فعل ایجادیه می‌شود پس مطلوبیت فعل مجردات هم فرعی و تبعی است اما تابع کمال موجود است نه تابع مطلوبیت کمال

مفقود ۴- کارهایی که انسان انجام می‌دهد ممکن است آثار متعددی داشته باشد که همه آنها مورد توجه او قرار نگیرند و یا انگیزه‌ای برای دست‌یافتن به آنها نداشته باشد و از این‌روی معمولا کار را برای رسیدن به یکی از آثار و نتایج انجام می‌دهد هر چند ممکن است کاری را برای چند هدف هم عرض نیز انجام دهد. اما در مورد مجرد تام همه آثار خیری که بر کاری مترتب می‌شود مورد نظر و مطلوب اوست و هر چند مطلوبیت همه آنها تابع مطلوبیت کمال موجود در خود اوست ولی ممکن است در میان مطلوبهای بالتبع رابطه اصالت و تبعیت نسبی برقرار باشد مثلا هر چند وجود جهان و وجود انسان از آن جهت که پرتوی از کمال الهی هستند برای خدای متعال مطلوب بالتبع می‌باشند اما چون انسان از کمالات بیشتر و بالاتری برخوردار است و پیدایش جهان مقدمه‌ای برای پیدایش وی می‌باشد از این‌روی می‌توان برای انسان مطلوبیت اصیلی نسبت به مطلوبیت جهان در نظر گرفت

هدفداری خدای متعال

با توجه به نکاتی که بیان شد روشن می‌شود که وجود علت غائی برای هر کار اختیاری ضرورت دارد خواه کار ایجاد باشد یا اعدادی و خواه کار دفعی باشد یا تدریجی و خواه فاعلیت فاعل بالقصد باشد یا بالرضا یا بالعنايه یا بالتجلی. و علت غائی در حقیقت امری است در ذات فاعل نه نتیجه خارجی کار و اطلاق علت غائی بر نتیجه خارجی اطلاقی مجازی و بالعرض است بلحاظ اینکه محبت یا رضایت یا شوق فاعل به حصول آن تعلق می‌گیرد و غایت بودن نتیجه خارجی برای کارهای اعدادی و تدریجی بمعنای منتهی الیه حرکت ارتباطی با علت غائی ندارد و غایت بالذات حرکت غیر از علت غائی بالذات است دقت شود. بنابر این افعال الهی هم از آن جهت که اختیاری هستند دارای علت غائی می‌باشند و منزّه بودن ساحت الهی از علوم حصولی و شوق نفسانی مستلزم نفی علت غائی از ذات او نیست چنانکه مستلزم نفی علم و حب از ذات مقدسش نمی‌باشد. به دیگر سخن نفی داعی و علت غائی زائد بر ذات از مجردات تام و فاعلهای بالعنايه و بالرضا و بالتجلی بمعنای نفی مطلق هدف از ایشان و اختصاص دادن هدف به فاعلهای بالقصد نیست و همچنانکه عقل مفاهیمی را که از صفات کمالیه مخلوقات می‌گیرد با تجرید از محدودیتها و لوازم مادی و امکانی بعنوان صفات ثبوتیه به خدای متعال نسبت می‌دهد همچنین حب به خیر و کمال را بعد از تجرید از جهات نقص و امکان برای ذات الهی اثبات می‌کند و آن را علت غائی برای افعالش می‌شمارد و چون همه صفات ذاتیه الهی عین ذات مقدسش می‌باشند این صفت هم که علت غائی آفرینش و منشا اراده فعلیه بشمار می‌رود عین ذات وی می‌باشد و در نتیجه علت فاعلی و علت غائی برای افعال الهی همان ذات مقدس او خواهد بود. و همانگونه که علم الهی بالاصاله به ذات مقدس خودش و بالتبع به مخلوقاتش که جلوه‌هایی از وجود او هستند با اختلاف مراتب و درجاتشان تعلق می‌گیرد حب الهی هم بالاصاله به ذات مقدس خودش و بالتبع به خیر و کمال مخلوقاتش تعلق می‌گیرد و در میان خود آنها هم اصالت و تبعیت نسبی در محبوبیت و مطلوبیت وجود دارد یعنی حب الهی به مخلوقات در درجه اول به کاملترین آنها که نخستین مخلوق است تعلق می‌گیرد و سپس به سایر مخلوقات الا-کمال فالاکمل و حتی در میان مادیات و جسمانیات که تشکیک خاصی ندارند می‌توان وجود کاملتر را هدف برای آفرینش ناقصتر شمرد و بالعکس جمادات را مقدمه‌ای برای پیدایش نباتات و نباتات را مقدمه‌ای برای پیدایش حیوانات و همه را مقدمه‌ای برای پیدایش انسان به حساب آورد (خلق لکم ما فی الارض جمیعا) و سرانجام حب به انسان کامل را علت غائی برای آفرینش جهان مادی دانست و به این معنی می‌توان گفت که خدای متعال جهان مادی را برای تکامل موجودات جسمانی و رسیدن آنها به خیر و کمال واقعی خودشان آفریده است زیرا هر موجودی که دارای مراحل مختلفی از کمال و نقص است کاملترین مرحله آن اصالت نسبی در محبوبیت و مطلوبیت خواهد داشت ولی لازمه آن این نیست که موجودات ناقصتر یا مراحل ناقصتر از وجود یک موجود هیچ مرتبه‌ای از مطلوبیت را نداشته باشند. و به همین منوال می‌توان اهدافی طولی برای آفرینش نوع انسان در نظر گرفت یعنی هدف نهائی رسیدن به آخرین مراتب کمال و قرب الهی و بهره‌مندی از عالیتین و پایدارترین فیض و رحمت و رضوان ابدی است و

هدف متوسط تحقق عبادت و اطاعت از خدای متعال است که وسیله‌ای برای رسیدن به آن مقام عالی و هدف نهائی محسوب می‌شود و هدف قریب فراهم شدن زمینه‌های مادی و اجتماعی و تحقق شناخت‌های لازم برای انتخاب آزادانه راه راست زندگی و گسترش خداپرستی در جامعه است. از این‌روی در قرآن کریم بعد از تاکید بر اینکه آفرینش جهان و انسان باطل و بیهوده نیست و دارای هدف حکیمانه می‌باشد (۱) از یک سوی هدف از آفرینش جهان را فراهم شدن زمینه آزمایش و انتخاب آزاد برای انسان معرفی کرده است (۲) و از سوی دیگر هدف از آفرینش انسان را پرستش خدای متعال قلمداد نموده (۳) و سرانجام هدف نهائی را جوار رحمت الهی و بهره‌مندی از فوز و فلاح و سعادت ابدی دانسته است. (۴) با توجه به آنچه گفته شد می‌توان راه جمعی بین اقوال سه‌گانه یاد شده در نظر گرفت یعنی منظور کسانی که علت غائی را فقط ذات مقدس الهی دانسته‌اند این است که مطلوب ذاتی و بالاصاله برای خدای متعال چیزی جز ذات مقدسش که خیر مطلق و دارای کمالات بی‌نهایت است نمی‌باشد و منظور کسانی که علت غائی را از افعال الهی نفی کرده‌اند این است که داعی زائد بر ذات ندارد و فاعلیت وی از قبیل فاعلیت بالقصد نیست و منظور کسانی که علت غائی و هدف از آفرینش را سود رساندن به مخلوقات یا به کمال رسیدن آنها قلمداد کرده‌اند این است که خواسته‌اند هدف فرعی و تبعی را بیان کنند و حاصل آنکه برای هر یک از دو قول دیگر می‌توان تاویل صحیحی در نظر گرفت که منافاتی با قول مورد قبول نداشته باشد. نکته‌ای را که باید در پایان این درس خاطر نشان کنیم این است که در مباحث اراده و حکمت و هدف آفرینش تکیه بر جهت خیر و کمال مخلوقات بود و از این جهت سؤالی پدید می‌آید که شرور و نقایص آنها را چگونه باید توجیه کرد پاسخ این سؤال در آخرین درس از این بخش داده خواهد شد

خلاصه

۱- نتیجه کار اختیاری از آن جهت که منتهی الیه آن است غایت و از آن جهت که از آغاز مورد نظر و قصد فاعل بوده است هدف و غرض و از آن جهت که مطلوبیت آن علت انجام کار شده است علت غائی نامیده می‌شود. ۲- نسبت بین موارد غایت بمعنای منتهی الیه حرکت با موارد هدف عموم و خصوص من وجه است ولی گاهی واژه غایت بجای علت غائی نیز بکار می‌رود. ۳- علت غائی که موجب تعلق اراده فاعل به انجام کار خاصی می‌شود در افعال انسانی همان شوق به حصول نتیجه کار است ولی می‌توان مفهوم تجرید شده‌ای را در نظر گرفت که در مجردات تام نیز صادق باشد مانند مفهوم محبوبیت و مطلوبیت. ۴- مطلوبیت کاری که از نفوس متعلق به ماده سر می‌زند تابع مطلوبیت نتیجه‌ای است که بر آن مترتب می‌شود اما در افعال مجردات مطلوبیت فعل تابع محبوبیت کمالی است که در ذات ایشان وجود دارد و منشا صدور فعل می‌گردد و بهر حال مطلوبیت فعل فرعی و تبعی است. ۵- ممکن است یک فعل اختیاری چند هدف طولی داشته باشد و هدف نهائی و اصلی هر فاعلی همان است که بالاصاله مورد توجه و محبت و شوق او قرار گرفته است و مطلوبیت اهداف دیگر و همچنین مطلوبیت مقدمات و وسائل کار در شعاع هدف نهائی حاصل می‌شود. ۶- همچنین ممکن است یک فعل اختیاری چند هدف عرضی داشته باشد ولی معمولاً انسان یکی از آثار مطلوب کار را مورد توجه قرار می‌دهد و یا به سایر آثار توجهی ندارد یا انگیزه‌ای برای دستیابی به آنها ندارد چنانکه ممکن است در اثر ضعف بینش و همت انگیزه رسیدن به اهداف نهائی نداشته باشد و آنچه برای فاعلهای بلند همت هدف متوسط است برای فاعل دیگری هدف نهائی باشد بخلاف مجردات تام که به همه اهداف طولی و عرضی توجه دارند و هر کدام از آنها بحسب مرتبه کمالشان مطلوبیتی خواهد داشت. ۷- علت غائی برای هر کار اختیاری ضرورت دارد و حقیقت آن محبت یا شوقی است که در درون فاعل مختار وجود دارد و علت غائی نامیدن نتیجه کار به این لحاظ است که محبت و شوق فاعل به حصول آن تعلق می‌گیرد. ۸- افعال الهی نیز از این قاعده مستثنی نیست و هر چند ذات مقدس الهی از شوق نفسانی و داعی زائد بر ذات منزّه است اما حب به کمال و خیر که بالاصاله بذات خودش و بالتبع به آثار وی تعلق می‌گیرد علت غائی برای همه افعال اوست و این صفت نیز مانند سایر صفات

ذاتیه عین ذات مقدسش می‌باشد . ۹- محبوبیت خیر و کمال همه مخلوقات در یک مرتبه نیست از طرفی هر معلولی در سایه علت فاعلی‌اش مطلوبیت می‌یابد و از طرف دیگر در میان معلولات هم عرض و متزاحم هر کدام دارای کمال بیشتری باشد از اصالت نسبی در مطلوبیت برخوردار خواهد بود . ۱۰- در موجودات مادی که دارای تکامل تدریجی هستند می‌توان مراحل نقص را مقدمه‌ای برای مرحله کمال آنها دانست و هدف از آفرینش آنها را در جهان مادی رسیدن به مرحله کمالشان قلمداد کرد همچنین هر موجود مادی که نسبت به موجود دیگری ناقصتر باشد و بتواند زمینه پیدایش یا رشد و تکامل آن را فراهم کند جنبه مقدمیتی نسبت به آن خواهد داشت چنانکه موجود کاملتر از نوعی اصالت نسبت به آن برخوردار خواهد بود و بر این اساس می‌توان پیدایش نوع انسان را هدفی برای آفرینش جهان مادی و پیدایش انسان کامل را هدف آفرینش نوع انسان بحساب آورد چنانکه از آیات کریمه قرآن نیز استفاده می‌شود . ۱۱- قول کسانی که علت غائی از افعال الهی را نفی کرده‌اند مانند شیخ اشراق می‌توان به این صورت تاویل کرد که منظور ایشان نفی هدف ذاتی زائد بر ذات بوده است . ۱۲- نیز قول کسانی که هدف آفرینش را سود رساندن یا تکامل مخلوقات شمرده‌اند می‌توان حمل بر اهداف تبعی نمود

پی‌نوشت

- ۱- ر . ک : آل عمران ۱۹۱ ص ۲۷ انبیاء ۱۶ ۱۷ دخان ۳۸ ۳۹ جاثیه ۲۲ ابراهیم ۱۹ حجر ۸۵ نحل ۳ عنکبوت ۴۴ روم ۸ مؤمنون ۱۱۵
- ۲- ر ک هود ۷ ملک ۲ کهف ۷-۳ . ر . ک : ذاریات ۵۶ یس ۶۱ . ۴- ر . ک : هود ۱۰۸ و ۱۱۹ جاثیه ۲۳ آل عمران ۱۵ توبه ۷۲

درس شصت و نهم

قضاء و قدر الهی

شامل : مقدمه مفهوم قضاء و قدر تبیین فلسفی قضاء و قدر مراتب فعل رابطه سرنوشت با اختیار انسان فایده این بحث

مقدمه

یکی از مسائلی که در ادیان آسمانی و بخصوص دین مقدس اسلام در زمینه خداشناسی مطرح شده و متکلمین و فلاسفه الهی به تبیین عقلانی و فلسفی آن پرداخته‌اند مساله قضاء و قدر است که یکی از پیچیده‌ترین مسائل الهیات بشمار می‌رود و محور اصلی غموض آن را رابطه آن با اختیار انسان در فعالیتهای اختیاریش تشکیل می‌دهد یعنی چگونه می‌توان از یک سوی به قضاء و قدر الهی معتقد شد و از سوی دیگر اراده آزاد انسان و نقش آن را در تعیین رنوشت خودش پذیرفت . در این جا است که بعضی شمول قضاء و قدر الهی را نسبت به افعال اختیاری انسان پذیرفته‌اند ولی اختیار حقیقی انسان را نفی کرده‌اند و برخی دیگر دایره قضاء و قدر را به امور غیر اختیاری محدود کرده‌اند و افعال اختیاری انسان را خارج از محدوده قضاء و قدر شمرده‌اند و گروه سومی در مقام جمع بین شمول قضاء و قدر نسبت به افعال اختیاری انسان و اثبات اختیار و انتخاب وی در تعیین سرنوشت خویش بر آمده‌اند و نظریات گوناگونی را ابراز داشته‌اند که بررسی همه آنها در خور کتاب مستقلی است . از این روی ما در اینجا نخست توضیح کوتاهی پیرامون مفهوم قضاء و قدر می‌دهیم و سپس به تحلیل فلسفی و بیان رابطه سرنوشت با افعال اختیاری انسان می‌پردازیم و در پایان فایده این بحث و نکته تاکید روی آن از طرف ادیان الهی را بیان خواهیم کرد

مفهوم قضاء و قدر

واژه قضاء بمعنای گذراندن و به پایان رساندن و یکسره کردن و نیز بمعنای داوری کردن که نوعی یکسره کردن اعتباری است بکار می‌رود و واژه قدر و تقدیر بمعنای اندازه و اندازه‌گیری و چیزی را با اندازه معینی ساختن استعمال می‌شود و گاهی قضاء و قدر بصورت مترادفین بمعنای سرنوشت به کار می‌رود و گویا نکته استفاده از واژه نوشتن در ترجمه آنها این است که بر حسب تعالیم دینی قضاء و قدر موجودات در کتاب و لوحی نوشته شده است. با توجه به اختلاف معنای لغوی قضاء و قدر می‌توان مرتبه قدر را قبل از مرتبه قضاء دانست زیرا تا اندازه چیزی تعیین نشود نوبت به اتمام آن نمی‌رسد و این نکته‌ای است که در بسیاری از روایات شریفه به آن اشاره شده است

تبیین فلسفی قضاء و قدر

بعضی از بزرگان قضاء و قدر را بر رابطه علی و معلولی بین موجودات تطبیق کرده و قدر را عبارت از نسبت امکانی شیء با علل ناقصه و قضاء را نسبت ضروری معلول با علت تامه دانسته‌اند یعنی هر گاه معلولی با هر یک از اجزاء علت تامه یا با همه آنها به استثناء جزء اخیر سنجدیده شود نسبت آن امکان بالقیاس و هر گاه با کل علت تامه سنجدیده شود نسبت آن ضرورت بالقیاس خواهد بود که از اولی به قدر و از دومی به قضاء تعبیر می‌شود. این تطبیق هر چند فی حد نفسه قابل قبول است اما آنچه در این مساله می‌بایست بیشتر مورد توجه قرار گیرد ارتباط سلسله اسباب و مسببات با خدای متعال است زیرا اساسا تقدیر و قضاء از صفات فعلیه الهی است و به همین عنوان باید مورد بحث قرار گیرد. برای اینکه جایگاه این صفت در میان صفات الهی روشن شود بایستی نکاتی را پیرامون مراتبی که عقل برای تحقق فعل در نظر می‌گیرد مورد توجه و دقت قرار دهیم

مراتب فعل

هر گاه عقل ماهیتی را در نظر بگیرد که اقتضائی نسبت به وجود و عدم ندارد و عبارت دیگر نسبت آن به وجود و عدم یکسان است حکم می‌کند که برای خروج از این حد تساوی نیازمند به موجود دیگری است که آن را علت می‌نامیم و این همان مطلبی است که حکماء گفته‌اند که ملاک احتیاج معلول به علت امکان ماهوی است و قبلا گفته شد که بر اساس اصاله الوجود باید فقر وجودی را بجای امکان ماهوی قرار داد. در صورتی که علت مرکب از چند چیز باشد باید همه اجزاء آن حاصل شود تا معلول تحقق یابد زیرا فرض تحقق معلول بدون یکی از اجزاء علت تامه بمعنای عدم تاثیر جزء مفقود است و این خلاف فرض جزئیت آن نسبت به علت تامه می‌باشد پس هنگامی که همه اجزاء علت تامه تحقق یافت وجود معلول از ناحیه علت و جوب بالغیر می‌یابد و در این جا است که علت معلول را ایجاد می‌کند و معلول بوجود می‌آید. این مراتب که همگی از تحلیل عقلی بدست می‌آید در لسان حکماء به این صورت بیان می‌شود الماهیه امکنه فاحتاجت فواجبت فوجدت فوجدت و تاخر رتبی هر یک از این مفاهیم بوسیله فاء ترتیب مشخص می‌گردد. از سوی دیگر می‌دانیم که در فاعل بالقصد اراده فاعل جزء اخیر از علت تامه است یعنی با اینکه همه مقدمات کار فراهم باشد مادامی که فاعل اراده انجام آن را نکرده باشد کار انجام نمی‌گیرد و تحقق اراده منوط به تصورات و تصدیقات و حصول شوق اصلی به نتیجه کار و شوق فرعی به کار است پس در اینجا نیز می‌توان ترتیبی را بین تصور و تصدیق و شوق به نتیجه و شوق به کار و سپس تصمیم بر انجام کار در نظر گرفت که تصور و تصدیق شامل در نظر گرفتن ویژگیها و حدود و مقدمات کار نیز می‌شود. این ترتب در مبادی اراده هر چند مخصوص فاعل بالقصد است اما با تجرید از جهات نقص می‌توان آن را بصورت ترتیبی عقلی میان علم و حب اصلی به نتیجه و حب فرعی به کار در هر فاعل مختاری در نظر گرفت و نتیجه گیری کرد که هر فاعل مختاری علم به کار خودش و ویژگیهای آن دارد و نتیجه آن را دوست می‌دارد و از این روی آن را انجام می‌دهد. حال اگر کاری را در نظر بگیریم که می‌بایست بصورت تدریجی و با تسبیب اسباب و فراهم کردن مقدمات انجام بگیرد

در اینجا لازم است ارتباط کار با مقدمات و شرایط زمانی و مکانی در نظر گرفته شود و مقدمات بگونه‌ای تنظیم شود که کار با حدود و مشخصات معین انجام گیرد و نتیجه مطلوب بدهد. این بررسی و سنجش و اندازه‌گیری و تعیین حدود و مشخصات را می‌توان تقدیر کار نامید که در ظرف علم تقدیر علمی و در ظرف خارج تقدیر عینی نامیده می‌شود همچنین می‌توان مرحله نهائی را قضاء نامید که باز در ظرف علم قضاء علمی و در ظرف خارج قضاء عینی نامیده می‌شود. اینک با توجه به مقدمات مذکور این آیه شریفه را مورد دقت قرار می‌دهیم (و اذا قضی امرنا فانما یقول له کن فیکون) (۱) در این آیه کریمه وجود هر مخلوقی که با جمله (فیکون) به آن اشاره شده مترتب بر امر (کن) از ناحیه آفریدگار متعال قرار داده شده که نظیر ترتب وجود بر ایجاد در سخنان حکماء الهی است همچنین ایجاد مترتب بر قضاء الهی دانسته شده که طبعاً مقضی بودن نتیجه آن خواهد بود و این دو مفهوم قضاء کردن و مقضی شدن قابل انطباق بر ایجاب و وجوب در کلمات ایشان است و چون ایجاب متوقف بر تمامیت علت است و جزء اخیر از علت فعل اختیاری اراده فاعل می‌باشد می‌بایست مرتبه اراده را قبل از مرتبه قضاء بحساب آورد (انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون) (۲). نکته‌ای را که باید در اینجا خاطر نشان کنیم این است همانگونه که در درسهای گذشته بیان شد فعل و صفات فعلیه از جهت انتساب به خدای متعال منزله از قیود زمانی و مکانی است ولی از جهت انتساب به مخلوقات مادی و تدریجی و زمانمند متصف به اینگونه حدود و قیود می‌شود پس منافاتی ندارد که ایجاد الهی دفعی و بدون زمان باشد اما وجود مخلوق تدریجی و زمانی باشد دقت شود. بدین ترتیب سلسله‌ای از صفات فعلیه بدست می‌آید که در راس آنها علم و سپس اراده و سپس قضاء و سپس ایجاد امضاء قرار دارد و می‌توان جایگاه اذن و مشیت را بین علم و اراده در نظر گرفت چنانکه می‌توان تقدیر را بین اراده و قضاء گنجانید همانگونه که در روایات شریفه وارد شده است و می‌افزاییم که تعیین اجل حد زمانی نیز جزء تقدیر محسوب می‌شود. اکنون با توجه به اینکه ایجاد حقیقی مخصوص خدای متعال است و وجود هر موجودی نهایتاً مستند به او می‌باشد نتیجه می‌گیریم که همه چیز حتی افعال اختیاری انسانها مشمول تقدیر و قضای الهی خواهد بود و در این جا است که اشکال اصلی رخ می‌نماید یعنی چگونه می‌توان بین قضاء و قدر و بین اختیار انسان جمع کرد

رابطه قضاء و قدر با اختیار انسان

اشکال در کیفیت جمع بین قضاء و قدر الهی و اختیار انسانی همان اشکالی است که با شدت بیشتری در توحید افعالی بمعنای توحید در افاضه وجود پیش می‌آید و در درس شصت و چهارم به دفع آن پرداختیم. حاصل جواب از این اشکال آن است که استناد فعل به فاعل قریب و مباشر و به خدای متعال در دو سطح است و فاعلیت الهی در طول فاعلیت انسان قرار دارد و چنان نیست که کارهایی که از انسان سر می‌زند یا باید مستند به او باشد و یا مستند به خدای متعال بلکه این کارها در عین حال که مستند به اراده و اختیار انسان است در سطح بالاتری مستند به خدای متعال می‌باشد و اگر اراده الهی تعلق نگیرد نه انسانی هست و نه علم و قدرتی و نه اراده و اختیاری و نه کار و نتیجه کاری و وجود همگی آنها نسبت به خدای متعال عین ربط و تعلق و وابستگی است و هیچکدام هیچگونه استقلالی از خودشان ندارند. به بیان دیگر کار اختیاری انسان با وصف اختیاریت مورد قضای الهی است و اختیاری بودن آن از مشخصات و از شئون تقدیر آن است پس اگر بصورت جبری تحقق یابد قضای الهی تخلف یافته است. خاستگاه اصلی اشکال این است که توهم می‌شود که اگر کاری متعلق قضاء و قدر الهی باشد دیگر جایی برای اختیار و انتخاب فاعل نخواهد داشت در صورتی که کار اختیاری صرف نظر از اراده فاعل ضرورت نمی‌یابد و هر معلولی تنها از راه اسباب خودش متعلق قضاء و قدر الهی قرار می‌گیرد. حاصل آنکه تقدیر و قضاء علمی دو مرتبه از علم فعلی است که یکی تقدیر علمی از انکشاف رابطه معلول با علل ناقصه‌اش انتزاع می‌شود و دیگری قضاء علمی از انکشاف رابطه معلول با علت تامه‌اش و بر حسب آنچه از آیات و روایات استفاده می‌شود مرتبه تقدیر علمی به لوح محو و اثبات و مرتبه قضاء علمی به لوح محفوظ نسبت داده می‌شود و

کسانی که بتوانند از این الواح آگاه شوند از علم مربوط به آنها مطلع می‌گردند. و اما تقدیر عینی عبارت است از تدبیر مخلوقات بگونه‌ای که پدیده‌ها و آثار خاصی بر آنها مترتب گردد و طبعاً بحسب قرب و بعد به هر پدیده‌ای متفاوت خواهد بود چنانکه نسبت به جنس و نوع و شخص و حالات شخص نیز تفاوت خواهد داشت مثلاً تقدیر نوع انسان این است که از مبدا زمانی خاصی تا سر آمد معینی در کره زمین زندگی کند و تقدیر هر فردی این است که در مقطع زمانی محدود و از پدر و مادر معینی بوجود بیاید و همچنین تقدیر روزی و سایر شؤون زندگی و افعال اختیاریش عبارت است از فراهم شدن شرایط خاص برای هر یک از آنها. و اما قضای عینی عبارت است از رسیدن هر معلولی به حد ضرورت و جودی از راه تحقق علت تامه‌اش و از جمله رسیدن افعال اختیاری به حد ضرورت از راه اراده فاعل قریب آنها و چون هیچ مخلوقی استقلالی در وجود و آثار وجودی ندارد طبعاً ایجاب همه پدیده‌ها مستند به خدای متعال خواهد بود که دارای غنی و استقلال مطلق است. لازم به تذکر است که قضاء به این معنی قابل تغییر نخواهد بود و بنا بر این آنچه در روایات شریفه در باره تغییر قضاء وارد شده بمعنای قضاء مرادف با تقدیر است که حتمی بودن و نبودن آن نسبی می‌باشد. ضمناً روشن شد که تقدیر عینی از آن جهت که مربوط به روابط امکانی پدیده‌ها است قابل تغییر می‌باشد و همین تغییر در تقدیرات است که در متون دینی به نام بداء نامیده شده و به لوح محو و اثبات نسبت داده شده است (یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الكتاب) (۳). و نیز تقدیر علمی بتبع تقدیر عینی تغییرپذیر است زیرا تقدیر علمی علم به نسبت امکانی و تحقق پدیده بطور مشروط است نه علم به نسبت ضروری و تحقق پدیده بطور مطلق

فایده این بحث

با توجه به تأکیدی که در تعالیم دینی در مورد اعتقاد به قضاء و قدر شده است این سؤال مطرح می‌شود که راز این تأکیدها چیست. پاسخ این است که اعتقاد به قضاء و قدر دو نوع فایده مهم علمی و عملی دارد اما فایده علمی آن بالا رفتن سطح معرفت انسان نسبت به تدبیر الهی و آمادگی برای درک توحید افعالی بمعنای توحید در افاضه وجود و توجه به حضور الهی در مقام تدبیر همه شؤون جهان و انسان است که تاثیر بسزائی در کمال نفس در بعد عقلانی دارد و اساساً هر قدر معرفت انسان نسبت به صفات و افعال الهی عمیقتر و استوارتر شود بر کمالات نفسانی او افزوده می‌گردد. و اما از نظر عملی دو فایده مهم بر این اعتقاد مترتب می‌شود یکی آنکه هنگامی که انسان دانست که همه حوادث جهان بر اساس قضاء و قدر و تدبیر حکیمانه الهی پدید می‌آید تحمل سختیها و دشواریهای زندگی برای او آسان می‌شود و در برابر مصائب و حوادث ناگوار خود را نمی‌بازد بلکه آمادگی خوبی برای کسب ملکات فاضله‌ای مانند صبر و شکر و توکل و رضا و تسلیم پیدا می‌کند. دوم آنکه به خوشیها و شادیهای زندگی نیز سرمست و مغرور نمی‌شود و مبتلی به شیفتگی و دلدادگی نسبت به لذایذ دنیا و غفلت از خدا نمی‌گردد (لکیلا- تاسوا علی ما فاتکم و لا تفرحوا بما آتاکم و الله لا یحب کل مختال فخور) (۴). با این همه باید توجه داشت که مسأله قضاء و قدر بصورت نادرستی تفسیر نشود و بهانه‌ای برای تنبلی و راحت طلبی و سلب مسئولیت قرار نگیرد زیرا اینگونه برداشتهای غلط از معارف دینی نهایت آرزوی شیاطین انس و جن و موجب سقوط در خطرناکترین دره‌های شقاوت و بدبختی دنیا و آخرت است و شاید به همین سبب باشد که در بسیاری از روایات از ورود اشخاص کم استعداد در اینگونه مسائل منع شده است

خلاصه

۱- قضاء بمعنای گذراندن و به پایان رساندن و تقدیر بمعنای اندازه‌گیری است و از این روی مرتبه تقدیر قبل از مرتبه قضاء خواهد بود. ۲- تقدیر و قضاء از صفات فعلیه الهی است و برای تعیین جایگاه آنها باید مراتب فعل را مورد توجه قرار داد. ۳- عقل با توجه به تساوی نسبت ماهیت به وجود و عدم مفهوم امکان ذاتی را انتزاع می‌کند و آن را ملاک احتیاج به علت می‌شمارد تا آن را از حد

تساوی خارج و به حد وجوب و ضرورت برساند و آنگاه آن را ایجاد کند تا بوجود بیاید اما ترتب این مفاهیم عقلی است نه خارجی . ۴- اگر علت مرکب باشد در صورتی می‌تواند معلول را ایجاد کند که همه اجزایش تحقق یافته باشد و گرنه نسبت معلول به علل ناقصه نسبت امکانی امکان بالقیاس معلول نسبت به علل ناقصه خواهد بود . ۵- یکی از اجزاء علت تامه در مورد فعل قصدی اراده فاعل است که معلول بدون آن ضرورت نخواهد یافت . ۶- حصول اراده به نوبه خود منوط به تصور و تصدیق و شوق است که ترتب دیگری را باید در میان آنها در نظر گرفت . ۷- با تجرید این مفاهیم از جهات نقص می‌توان نتیجه گرفت که هر فاعل مختاری باید علم به کار و نتیجه آن و کیفیت ترتیب مقدمات بگونه‌ای که نتیجه بدهد و نیز محبت اصلی به نتیجه کار و محبت فرعی به کار داشته باشد . ۸- تعیین حدود و مشخصات کار و نیز تعیین مقدمات و شرایطی که برای انجام آن لازم است تقدیر و قطعیت یافتن آن قضاء نامیده می‌شود که هر کدام از آنها به علمی و عینی قابل تقسیم است . ۹- با توجه به اینکه همه موجودات امکانی مخلوق بی‌واسطه یا باواسطه خدای متعال هستند طبعاً ایجاد همه آنها از طرف خدای متعال هم از نظر عقل مسبوق به مرتبه تقدیر و قضاء خواهد بود . ۱۰- تقدیر علمی الهی عبارت است از انکشاف رابطه امکانی مخلوق با مقدمات و علل ناقصه آن و قضاء علمی عبارت است از انکشاف رابطه ضروری مخلوق با علت تامه اش . ۱۱- تقدیر عینی الهی عبارت است از فراهم کردن مقدمات و علل ناقصه یک پدیده و قضای عینی عبارت است از رساندن پدیده به حد ضرورت و وجوب بالغیر . ۱۲- تقدیر عینی قابل تغییر است و تغییر تقدیرات همان است که بنام بقاء نامیده می‌شود اما قضاء چون مربوط به مرحله ضرورت فعل است قابل تغییر نیست و بنا بر این آنچه در باره تغییر در قضا وارد شده حمل بر قضاء مساوی با تقدیر می‌شود . ۱۳- در لسان شرع تقدیر به لوح محو و اثبات و قضاء به لوح محفوظ نسبت داده شده و کسی که بتواند از این الواح آگاه گردد از علوم مربوط به آنها مطلع خواهد شد و چون علوم مکتوب در لوح محو و اثبات مربوط به روابط امکانی و حصول مشروط پدیده‌ها است قابل تغییر می‌باشد . ۱۴- قضاء و قدر مانند دیگر صفات فعلیه از جهت انتساب به خدای متعال منزله از قیود زمانی و مکانی است اما از نظر انتساب به مخلوقات مادی و متدرج الحصول متصف به این امور می‌گردد . ۱۵- اشکال اصلی در مورد قضاء و قدر الهی این است که اگر افعال اختیاری انسان هم مشمول آنها باشد جایی برای انتخاب و اختیار وی باقی نمی‌ماند . ۱۶- حل این اشکال به آن است که افعال انسان با وصف اختیاریت و با شرط صدور از اراده انسان مورد قضاء و قدر قرار می‌گیرد و این اوصاف و شرایط از جمله تقدیرات آنها است پس اگر بصورت جبری تحقق یابند خلاف قضاء و قدر الهی خواهد بود و در حقیقت تعلق اراده و قضا و قدر الهی به آنها در طول تعلق اراده انسان است و با آن مزاحمتی ندارد . ۱۷- فایده علمی اعتقاد به قضاء و قدر بالا رفتن سطح معرفت نسبت به تدبیر حکیمانه الهی و توحید افعالی است . ۱۸- فایده عملی این اعتقاد آسان شدن تحمل سختیها و مصائب و نیز جلوگیری از سرمستی و غرور از شادیها و کامیابیها است

پی‌نوشت

۱- سوره بقره آیه . ۱۱۷ . ۲- سوره یس آیه ۸۲ . ۳- سوره رعد آیه ۳۹ . ۴- سوره حدید آیه ۲۳ .

درس هفتم

خیر و شر در جهان

شامل : مقدمه مفهوم خیر و شر تحلیل فلسفی خیر و شر راز شرور جهان

در درسهای شصت و هفتم و شصت و هشتم به این مطلب اشاره شد که موجودات جهان از جهت کمال و خیری که دارند متعلق محبت و اراده الهی قرار می‌گیرند و حکمت و عنایت الهی اقتضاء دارد که جهان با نظام احسن و با بیشترین خیرات و کمالات بوجود بیاید با توجه به این مطلب چنین سؤالی مطرح می‌شود که منشا شرور و جهات نقص در جهان چیست و آیا بهتر این نبود که جهان خالی از شرور و نقایص باشد چه شروری که در اثر عوامل طبیعی پدید می‌آید مانند زلزله‌ها و سیلها و امراض و آفات و چه شروری که بوسیله انسانهای تبه‌کار بوجود می‌آید مانند انواع ظلم و جنایات. و از همین جا است که بعضی از مذاهب شرک آمیز قائل به دو مبدا برای جهان شده‌اند یکی مبدا خیرات و دیگری مبدا شرور و نیز گروهی وجود شرور را نشانه عدم تدبیر حکیمانه برای جهان پنداشته‌اند و در دره کفر و الحاد فرو غلطیده‌اند و به همین دلیل است که حکمای الهی عنایت خاصی به مساله خیر و شر مبذول داشته‌اند و شرور را به جهات عدمی بر گردانده‌اند. برای حل این مساله لازم است نخست توضیحی پیرامون مفهوم عرفی خیر و شر بدهیم و سپس به تحلیل فلسفی آنها پردازیم

مفهوم خیر و شر

برای دریافتن معنای خیر و شر در محاورات عرفی می‌توان از دقت در ویژگیهای مشترک میان مصادیق واضح آنها سود جست مثلاً سلامتی و علم و امنیت از مصادیق واضح خیر و بیماری و جهل و ناامنی از مصادیق واضح شر بشمار می‌رود بدون شک آنچه موجب این می‌شود که انسان چیزی را برای خودش خیر یا شر بداند مطلوبیت و عدم مطلوبیت است یعنی هر چه را موافق خواسته‌های فطری خودش یافت آن را خیر و هر چه را مخالف با خواسته‌های فطریش یافت آن را شر می‌نامد به دیگر سخن برای انتزاع مفهوم خیر و شر در وهله اول مقایسه‌ای بین غبت خودش با اشیاء انجام می‌دهد و هر جا رابطه مثبت وجود داشت آن شیء را خیر و هر جا رابطه منفی بود آن شیء را شر بحساب می‌آورد. در وهله دوم ویژگی انسان از یک طرف اضافه و مقایسه حذف می‌شود و رابطه بین هر موجودی ذی شعور و صاحب میل و رغبتی با اشیاء دیگر لحاظ می‌گردد و بدین ترتیب خیر مساوی با مطلوب برای هر موجود ذی شعور و شر مساوی با نامطلوب برای هر موجود ذی شعوری خواهد بود. در اینجا اشکالی پیش می‌آید و آن این است که گاهی چیزی برای یک نوع از موجودات ذی شعور مطلوب و برای نوع دیگری نامطلوب است چنین چیزی را باید خیر بدانیم یا شر. ولی این اشکال جواب ساده‌ای دارد و آن این است که شیء مفروض برای اولی خیر و برای دومی شر است این تعدد حیثیت در مورد دو فرد از یک نوع و حتی در مورد دو قوه از یک فرد نیز صادق است مثلاً ممکن است غذایی برای یک فرد مطلوب و برای دیگری نامطلوب باشد یا نسبت به یکی از قوای بدن خیر و نسبت به دیگری شر باشد. در وهله سوم ویژگی شعور هم از طرف اضافه و مقایسه حذف می‌شود و مثلاً سر سبزی و خرمی و بارداری خیر درخت و پژمردگی و خشکیدگی و بی‌باری شر آن محسوب می‌شود در این جا است که بعضی گمان کرده‌اند که چنین تعمیمی در مفهوم خیر و شر برخاسته از نوعی انسان‌نگاری طبیعت‌انتروپومورفیزم است و بعضی دیگر پنداشته‌اند که ملاک آن نفع و ضرر اشیاء برای انسان است یعنی میوه‌داری درخت در واقع برای انسان خیر است نه برای درخت ولی از نظر ما این تعمیم نکته دیگری دارد که به آن اشاره خواهد شد. استعمال خیر و شر در محاورات عرفی منحصر به ذوات و اعیان نمی‌شود بلکه در مورد افعال هم جریان می‌یابد و بعضی از کارها خیر و بعضی دیگر شر تلقی می‌گردد و بدین ترتیب مفهوم خیر و شر و خوب و بد در زمینه اخلاق و ارزشها مطرح می‌شود و در این جا است که معرکه آرائی بین فلاسفه اخلاق در تبیین مفاهیم ارزشی و تعیین ملاک خیر و شر اخلاقی بر پا می‌گردد و ما در درس بیستم در حد گنجایش این کتاب در این باره بحث کرده‌ایم و تفصیل مطلب را باید از فلسفه اخلاق جستجو کرد

برای اینکه تحلیل دقیقی در باره خیر و شر از دیدگاه فلسفی داشته باشیم باید به چند نکته توجه کنیم: ۱- اموری که متصف به خیر و شر می‌شوند از یک نظر قابل تقسیم به دو دسته هستند یک دسته اموری که خیریت و شریت آنها قابل تعلیل به چیز دیگری نیست مانند خیر بودن حیات و شر بودن فناء و دسته دیگر اموری که خیریت و شریت آنها معلول امور دیگری است مانند خیر بودن آنچه در ادامه حیات مؤثر است و شر بودن آنچه موجب فناء می‌گردد. در واقع خیریت افعال هم از قبیل دسته دوم است زیرا مطلوبیت آنها تابع مطلوبیت غایات و نتایج آنها است و اگر غایات آنها هم وسیله‌ای برای تحقق اهداف بالاتری باشند نسبت به اهداف نهائی حکم فعل را نسبت به نتیجه خواهند داشت. ۲- همه میلها و رغبتهای فطری شاخه‌ها و فروعی از حب ذات هستند و هر موجود ذی شعوری چون خودش را دوست می‌دارد بقاء خودش و کمالات خودش را دوست می‌دارد و از این جهت میل به چیزهایی پیدا می‌کند که در ادامه حیات یا در تکاملش مؤثر هستند و به دیگر سخن نیازی از نیازهای بدنی یا روانی او را تامین می‌کنند و در حقیقت این میلها و رغبتها وسایلی هستند که دست آفرینش در نهاد هر موجود ذی شعوری قرار داده است تا او را بسوی چیزهایی که مورد نیازش هست سوق دهند. بنا بر این مطلوب بالاصاله خود ذات و بدنبال آن بقاء ذات و کمالات ذات است و مطلوبیت اشیاء دیگر به جهت تاثیری است که در تامین این مطلوبهای اصیل دارند و همچنین منفور بالذات فناء و نقص وجود خودش می‌باشد و منفوریت اشیاء دیگر به جهت تاثیری است که در منفور بالذات دارند. بدین ترتیب وجه روشنی برای تعمیم خیر و شر به کمال و نقص و سپس به وجود و عدم بدست می‌آید یعنی با قرار دادن مصداق مطلوب و نامتلوب کمال و نقص وجود بجای این عنوانها در یک طرف اضافه و حذف ویژگی شعور و میل از طرف دیگر تعمیم به کمال و نقص حاصل می‌شود سپس با توجه به اینکه مطلوبیت کمال وجود تابع مطلوبیت اصل وجود است و کمال شیء هم چیزی جز مرتبه‌ای از وجود آن نیست نتیجه گرفته می‌شود که اصیلترین خیر برای هر موجودی وجود آن و اصیلترین شر برای هر موجودی عدم آن خواهد بود. این تعمیم اگر با نظر عرف هم موافق نباشد از نظر فلسفی صحیح بلکه لازم است زیرا فلسفه از حقایق نفس الامری بحث می‌کند صرف نظر از اینکه مورد میل و رغبت کسی باشد یا نباشد. ۳- هر گاه به کمال رسیدن موجودی متوقف بر شرط عدمی عدم مانع باشد می‌توان آن امر عدمی را به یک معنی از اجزاء علت تامه برای حصول کمال مفروض شمرد و از این جهت آن را خیری برای چنین موجودی محسوب داشت و بر عکس هر گاه نقص موجودی معلول مزاحمت موجود دیگری باشد می‌توان موجود مزاحم را شری برای آن تلقی کرد ولی از نظر دقیق فلسفی اتصاف امر عدمی به خیر و همچنین اتصاف امر وجودی به شر بالعرض است زیرا امر عدمی از آن جهت که کمال موجود دیگری بنوعی استناد به آن پیدا کرده متصف به خیر شده است و همچنین امر وجودی از این نظر که نقص موجود دیگری به آن استناد یافته متصف به شر شده است پس خیر بالذات همان کمال وجودی و شر بالذات همان نقص عدمی است مثلاً سلامتی خیر بالذات و نبودن میکروب بیماری‌زا خیر بالعرض است و ضعف و بیماری شر بالذات و سموم و میکروبها شر بالعرض می‌باشد. ۴- در موجوداتی که دارای ابعاد و شئون مختلف یا اجزاء و قوای متعدد هستند ممکن است تراحمی بین کمالاتشان یا اسباب حصول آنها پدید بیاید البته تراحم فقط در مورد مادیات قابل فرض است در این صورت کمال هر جزء یا هر قوه‌ای نسبت به خودش خیر است و از آن جهت که با کمال قوه دیگری مزاحم می‌شود برای این قوه شر خواهد بود و برآیند کمالات و نقایص اجزاء و قوی خیر یا شر برای خود آن موجود بشمار می‌رود این بیان در باره مجموع جهان مادی که مشتمل بر موجودات متراحمی هست نیز جاری می‌شود یعنی خیر بودن کل جهان به اینست که مجموعاً واجد کمالات بیشتر و بالاتری باشد هر چند بعضی از موجودات به کمال مورد نیازشان نائل نشوند و همچنین شر بودن آن به غلبه کمی یا کیفی جهات نقص و فقدان است. با توجه به نکات فوق می‌توان نتیجه گرفت که اولاً خیر و شر از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است و همانگونه که هیچ موجود عینی نیست که ماهیت آن علیت یا معلولیت باشد هیچ موجود عینی هم یافت نمی‌شود که ماهیت آن خیریت یا شریت باشد. ثانیاً همانگونه که علیت و معلولیت و سایر مفاهیم فلسفی قابل جعل و ایجاد نیستند بلکه عناوینی هستند که عقل از

دیدگاه‌های معینی از وجودهای خاصی انتزاع می‌کند خیریت و شریعت هم عناوینی است انتزاعی که تنها منشا انتزاع آنها را باید در عالم خارج جستجو کرد و نه ما بازاء عینی آنها را. ثالثاً وجود هیچ چیزی برای خودش شر نیست و همچنین بقاء و کمال هر موجودی برای خودش خیر است و شر بودن موجودی برای موجود دیگر هم بالعرض است پس هیچ موجودی نه از نظر ماهیت شر است و نه می‌توان آن را منشا انتزاع ذاتی برای مفهوم شر دانست. پس آنچه ذاتاً منشا انتزاع شر بشمار می‌رود جهت نقضی است که در موجودی لحاظ می‌شود که شأنیت کمال مقابل آن را داشته باشد و به دیگر سخن شر بالذات عدم ملکه خیر است مانند کری و کوری و بیماری و نادانی و ناتوانی در برابر شنوایی و بینایی و سلامتی و دانایی و توانایی بنابر این ناقص بودن هر یک از مجردات تام نسبت به مجرد بالاتر یا فاقد بودن هر یک از مجردات هم عرض نسبت به کمالات دیگران را نمی‌توان شری برای آن بحساب آورد زیرا شأنیت واجد شد آن کمال را ندارد. حاصل آنکه: هیچ موجودی نیست که وجودش ذاتاً متصف به شر شود و از این روی شر نیاز به مبدا و آفریننده‌ای نخواهد داشت زیرا ایجاد و آفرینش اختصاص به وجود دارد و این پاسخ نخستین سؤالی است که در مقدمه درس مطرح شد

راز شرور جهان

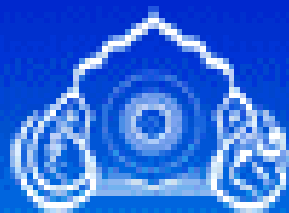
سؤال دیگر این است که چرا جهان بگونه‌ای آفریده شده که دارای این همه شرور و نقایص باشد این سؤال حتی بعد از پذیرفتن اینکه منشا انتزاع شر عدم است نیز مطرح می‌شود زیرا می‌توان گفت چرا جهان بصورتی آفریده نشده که جای این اعدام را وجودات گرفته باشند. پاسخ به این سؤال از دقت در ویژگیهای ذاتی جهان طبیعت بدست می‌آید توضیح آنکه تاثیر و تاثر موجودات مادی در یکدیگر و تغییر و تحول و تضاد و تراحم از ویژگیهای ذاتی جهان مادی است بگونه‌ای که اگر این ویژگیها نمی‌بود چیزی بنام جهان مادی وجود نمی‌داشت به دیگر سخن نظام علی و معلولی خاص در میان موجودات مادی نظامی است ذاتی که لازمه سنخ وجودهای مادی می‌باشد پس یا باید جهان مادی با همین نظام بوجود بیاید و یا اصلاً بوجود نیاید اما علاوه بر اینکه فیاضیت مطلقه الهی اقتضای ایجاد آن را دارد ترک ایجاد آن خلاف حکمت نیز هست زیرا خیرات آن بمراتب بیش از شرور بالعرضش می‌باشد بلکه تنها کمالات وجودی انسانهای کامل بر همه شرور جهان برتری دارد. از یک سوی پدید آمدن پدیده‌های نوین در گرو نابود شدن پدیده‌های پیشین است و همچنین بقاء موجودات زنده بوسیله ارتزاق از نباتات و حیوانات دیگر تامین می‌شود و از سوی دیگر کمالات نفسانی انسانها در سایه تحمل سختیها و ناگواریها حاصل می‌گردد و نیز وجود بلاها و مصیبتها مایه بیداری از غفلتها و پی بردن به ماهیت این جهان و عبرت گرفتن از حوادث می‌شود. اندیشیدن در باره تدبیر نوع انسان کافی است که به حکیمانه بودن این نظام پی ببریم بلکه اندیشیدن پیرامون یکی از شؤون تدبیر وی یعنی موت و حیاتش نیز کفایت می‌کند زیرا اگر قانون مرگ و میر بر انسانها حاکم نبود علاوه بر اینکه به سعادهای اخروی نائل نمی‌شدند و نیز از مشاهده مرگ دیگران عبرت نمی‌گرفتند اساساً آسایش دنیوی هم به هیچ وجه برای آنان میسر نمی‌گشت مثلاً اگر همه انسانهای پیشین امروز زنده بودند پهنه زمین برای مسکن آنان هم کفایت نمی‌کرد چه رسد به تامین مواد غذایی و سایر لوازم زندگیشان پس برای تحقق چنین خیراتی چنان شروری ضرورت دارد. حاصل آنکه اولاً- شرور و نقایص این جهان لازمه لاینفک نظام علی و معلولی آن است و ثبیت شریعت آنها که بازگشت به جهات عدمی می‌کند ذاتاً متعلق محبت و اراده الهی قرار نمی‌گیرد و تنها آنها را می‌توان بالعرض متعلق اراده و ایجاد و قضاء و قدر قلمداد کرد. ثانیاً خیرات جهان بر همین شرور بالعرض غالب است و ترک خیر کثیر برای پدید نیامدن شر قلیل خلاف حکمت و نقض غرض است. ثالثاً همین شرور قلیل و نسبی و بالعرض هم فوائد زیادی دارد که به بعضی از آنها اشاره شد و هر قدر بر دانش بشر افزوده شود از حکمتها و اسرار این جهان بیشتر آگاه می‌گردد. پروردگارا بر دانش و بینش و ایمان و محبت ما نسبت به خودت و دوستانت بیفزای و ما را از پیروان راستین آخرین برگزیدگان و اهل بیت پاکش قرار بده و ما

را مشمول عنایات ولی اعظمت حضرت صاحب الامر عجل الله فرجه الشریف بگردان و توفیق شکر نعمتها و انجام بهترین کارهایی که می‌پسندی با اخلاص کامل عطا فرمای و درود بی پایان خودت را بر محمد و آل محمد همی فرست درودی که برکاتش شامل دیگر آفریدگانت گردد

خلاصه

۱- انسان در وهله اول مفهوم خیر و شر را از رابطه مثبت و منفی بین رغبت‌های خودش و متعلقات آنها انتزاع می‌کند. ۲- در وهله دوم این رابطه را به هر موجود ذی شعوری با مطلوبها و نامطلوبهایش گسترش می‌دهد. ۳- در وهله سوم ویژگی شعور را نیز از طرف اضافه حذف می‌کند و مثلا میوه‌داری را خیر درخت تلقی می‌نماید. ۴- این تعمیم اخیر به گمان بعضی ناشی از نسبت دادن صفات انسانی مانند میل و رغبت به سایر موجودات است و به گمان بعضی دیگر به لحاظ مطلوب بودن و نبودن اشیاء برای خود انسان است ولی از نظر ما نکته دیگری دارد که به آن اشاره خواهد شد در شماره ۷. ۵- خیر و شر در مورد افعال اختیاری هم بکار می‌رود که مربوط به فلسفه اخلاق است. ۶- خیر و شر به دو قسم بی‌واسطه و باواسطه تقسیم می‌شود مثلا حیات خیر بی‌واسطه و اسباب ادامه حیات خیر باواسطه بشمار می‌رود. ۷- میلها و رغبت‌ها شاخه‌هایی از حب ذات و وسایلی برای تامین بقاء و کمال ذات هستند و از این روی می‌توان مطلوب و نامطلوب اصیل را کمال و نقص دانست و آن را به هر کمال و نقصی تعمیم داد. ۸- این تحلیل و تعمیم از نظر فلسفی ضرورت دارد زیرا حیثیت مطلوب و نامطلوب که نسبت به انواع و افراد موجودات فرق می‌کند موضوع بحث فلسفی نیست. ۹- گاهی یک امر عدمی بواسطه اینکه جزئی از علت تامه برای پیدایش خیری محسوب می‌شود متصف به خیریت می‌گردد نیز گاهی یک امر وجودی بسبب اینکه مزاحم و مانع از خیر دیگری می‌شود متصف به شریت می‌گردد اما این اتصافات بالعرض است و خیر بالذات همان کمال وجودی و شر بالذات همان نقص عدمی می‌باشد. ۱۰- ممکن است چیزی برای قوه‌ای خیر و برای قوه دیگری شر باشد و در این صورت برآیند خیرات و شرور قوی خیر یا شر آن موجود خواهد بود این جمع‌بندی در مورد کل عالم نیز جاری است. ۱۱- خیر و شر از معقولات ثانیه فلسفی است و جعل و ایجاد به آنها تعلق نمی‌گیرد و در حقیقت منشا انتزاع خیر که همان وجود است متعلق جعل و ایجاد می‌باشد. ۱۲- وجود و بقاء و کمال هیچ موجودی برای خودش شر نیست و شر بودن موجودی برای موجود دیگر هم از یک سوی نسبی و از سوی دیگر بالعرض است پس نه ماهیت و نه وجود هیچ موجودی ذاتا متصف به شر نمی‌گردد. ۱۳- شر عدم ملکه خیر است و از حیثیت نقص موجودی که شانیت واجد شدن کمال مقابل آن را دارد انتزاع می‌شود. ۱۴- با توجه به عدمی بودن شر روشن می‌شود که شرور نیازی به آفریننده ندارند. ۱۵- دگرگونی و تراحم از ویژگیهای ذاتی موجودات مادی و لازمه نظام علیت خاصی است که بر آنها حکمفرما می‌باشد و از این روی شرور نسبی و بالعرض قابل انفکاک از جهان مادی نیستند. ۱۶- برای اینکه شری بوجود نیاید بایستی جهان ماده خلق نشود ولی خلق نکردن آن موجب تفویت خیرات و کمالاتی است که قابل تحقق در آن می‌باشد. ۱۷- خیرات جهان مادی بمراتب بیش از شرور آنست و تنها کمالات انسانهای کامل بر همه شرور جهان برتری دارد. ۱۸- ترک ایجاد جهان مادی از یک سوی خلاف فیاضیت مطلقه الهی و از سوی دیگر خلاف حکمت الهی است زیرا ترک خیر کثیر برای اجتناب از شر قلیل نقض غرض و خلاف حکمت است. ۱۹- شرور نسبی و بالعرض به لحاظ شریت و نقص و جهات عدمی مورد تعلق اراده الهی قرار نمی‌گیرند بلکه جهات خیر و کمال آنها است که متعلق اراده الهی واقع می‌شود. ۲۰- افزون بر این وجود نقایص و شرور فواید فراوانی دارد که از جمله آنها فراهم شدن زمینه تکامل برای انسانها از راه تحمل سختیها و بلاها و از راه پند گرفتن از حوادث است

بسم الله الرحمن الرحيم جاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱) با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹ بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند. مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است. اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزارهای علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید. از جمله فعالیتهای گسترده مرکز: الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی ب) تولید صد ها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ... د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای و راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴) ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خود کار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ... ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ... ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶ وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳-۲۳۳۳۰۴۵ (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵ (۰۳۱۱) نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایند انشاءالله. شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳، شماره کارت: ۶۲۷۳-۵۳۳۱-



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گام‌ها

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

