

آموزش فلسفه

جلد دوم

مؤلف

استاد محمد تقی مصباح یزدی

مصباح یزدی محمد تقی، ۱۳۱۳ -
آموزش فلسفه / مؤلف، محمد تقی مصباح یزدی. - تهران:
موسسه انتشارات امیرکبیر، شرکت چاپ و نشر
بین الملل. ۱۳۷۸.

۲ ج: جداول. - ([سازمان تبلیغات اسلامی]، معاونت پژوهشی: ۸.۷)
ISBN 964 - 304 - 087 - ۹ (۱.ج).
ISBN 964 - 304 - 088 - ۷ (۲.ج)
ISBN 964 - 7126 - 63 - 8 (2 VOL.SET)

فهرستنويسي براساس اطلاعات فيبا.

چاپ قبلی: سازمان تبلیغات اسلامی، مرکز چاپ و نشر، ۱۳۷۳.
۱. فلسفه. الف. سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت پژوهشی. ب. موسسه
انتشارات امیرکبیر، شرکت چاپ و نشر بین الملل.

۱۰۰ ۶۴ ف/ ۹۹ B

۱۳۷۸

۱۳۱۰۴ - ۷۸ م

كتابخانه ملي ايران



آموزش فلسفه

(جلد دوم)

تأليف

محمد تقی مصباح یزدی

ناشر

شرکت چاپ و نشر بین الملل وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر
نویت چاپ ششم - زمستان ۱۳۸۳
چاپ و صحافی چاپخانه سپهر
شمارگان ۲۰۰۰ نسخه
قیمت ۳۶۰۰۰ ریال
شابک ۷ - ۰۸۸ - ۰۴ - ۹۶۴ (جلد ۱) ISBN 964 - 304 - 088 - 7 (VOL .1)

ISBN 964 - 7126 - 63 - 8 (2VOL.SET)

حق چاپ محفوظ است.

E. mail: intipub @ amir-Kabir.com
WWW. Intipub.com

مقدمه ناشر	۹
بخش چهارم: علت و معلول	۱۱
درس سی و پنجم: علت و معلول	۱۳
• مقدمه / ۱۴ • مفهوم علت و معلول / ۱۴ • کیفیت آشنایی ذهن با این مقاهیم / ۱۶ • تقسیمات علت / ۱۷ • خلاصه / ۲۲ • پرسش / ۲۴	
درس سی و دهم: اصل علیت	۲۵
• اهمیت اصل علیت / ۲۶ • مقاد اصل علیت / ۲۸ • ملاک احتیاج به علت / ۳۰ • خلاصه / ۳۲ • پرسش / ۳۴	
درس سی و سوم: رابطه علیت	۳۵
• حقیقت رابطه علیت / ۳۶ • راه شناختن رابطه علیت / ۳۸ • مشخصات علت و معلول / ۴۰ • خلاصه / ۴۲ • پرسش / ۴۵	
درس سی و چهارم: رابطه علیت در میان مادیات	۴۶
• منشأ اعتقاد به رابطه علیت در مادیات / ۴۷ • ارزیابی اعتقاد مزبور / ۴۹ • راه شناختن علتهاي مادي / ۵۰ • خلاصه / ۵۲ • پرسش / ۵۵	
درس سی و پنجم: وابستگی معلول به علت	۵۶
• تلازم علت و معلول / ۵۷ • تقارن علت و معلول / ۵۸ • بقاء معلول هم نیازمند به علت است / ۶۰ • خلاصه / ۶۴ • پرسش / ۶۶	
درس سی و ششم: مناسبات علت و معلول	۶۷
• ساخت علت و معلول / ۶۸ • حل یک شبیهه / ۶۹ • وحدت معلول در صورت وحدت علت / ۷۱ • وحدت علت در صورت وحدت معلول / ۷۳ • خلاصه / ۷۵ • پرسش / ۷۷	
درس سی و هفتم: احکام علت و معلول	۷۸
• نکاتی پرامون علت و معلول / ۷۹ • محال بودن دور / ۸۲ • محال بودن تسلسل / ۸۴ • خلاصه / ۸۶	

• پرسش / ۸۸	
درس سی و هشتم: علت فاعلی ۸۹	
• مقدمه / ۹۰ • علت فاعلی و اقسام آن / ۹۰ • نکاتی پیرامون اقسام فاعل / ۹۳ • اراده و اختیار / ۹۵	
• خلاصه / ۹۹ • پرسش / ۱۰۱	
درس سی و نهم: علت غایی ۱۰۲	
• تحلیلی درباره افعال اختیاری / ۱۰۳ • کمال و خیر / ۱۰۴ • غایت و علت غایی / ۱۰۶ • خلاصه / ۱۱۴ • پرسش / ۱۱۲	
درس چهل: هدفمندی جهان ۱۱۵	
• مقدمه / ۱۱۶ • نظریه اسطو درباره علت غایی / ۱۱۶ • نقد / ۱۱۷ • حل چند شبیه / ۱۱۹	
• هدفمندی جهان / ۱۲۱ • خلاصه / ۱۲۲ • پرسش / ۱۲۵	
بخش پنجم: مجرد و مادی ۱۲۷	
درس چهل و یکم: مجرد و مادی ۱۲۹	
• مقدمه / ۱۳۰ • مفهوم واژه‌های « مجرد » و « مادی » / ۱۳۲ • ویژگی‌های جسمانیات و مجردات / ۱۳۴	
• خلاصه / ۱۳۶ • پرسش / ۱۳۸	
درس چهل و دهم: مکان چیست؟ ۱۳۹	
• مقدمه / ۱۴۰ • مسئله زمان و مکان / ۱۴۱ • فرق بین « جای » و « کجا بی » ... / ۱۴۲ • حقیقت مکان / ۱۴۳ • خلاصه / ۱۴۷ • پرسش / ۱۴۹	
درس چهل و سوم: زمان چیست؟ ۱۵۰	
• بحث درباره حقیقت زمان / ۱۵۱ • نظریه صدرالمتألهین / ۱۵۵ • بیان چند نکه / ۱۵۷ • خلاصه / ۱۵۹ • پرسش / ۱۶۲	
درس چهل و چهارم: انواع جواهر ۱۶۳	
• نظریات درباره انواع جواهر / ۱۶۴ • جواهر جسمانی / ۱۶۶ • جواهر نفسانی / ۱۶۷ • دو برahan بر تجربه نفس / ۱۶۸ • خلاصه / ۱۷۰ • پرسش / ۱۷۲	
درس چهل و پنجم: دنباله بحث در انواع جواهر ۱۷۳	
• جواهر عقلانی / ۱۷۴ • قاعدة امکان اشرف / ۱۷۵ • جواهر مثالی / ۱۷۷ • خلاصه / ۱۸۰ • پرسش / ۱۸۲	
درس چهل و ششم: ماده و صورت ۱۸۳	
• نظریات فلاسفه درباره ماده و صورت / ۱۸۴ • دلیل نظریه اسطوئیان / ۱۸۶ • نقد / ۱۸۷ • خلاصه / ۱۹۴ • پرسش / ۱۹۲	
درس چهل و هفتم: اعراض ۱۹۵	
• نظریات فلاسفه درباره اعراض / ۱۹۶ • کیتیت / ۱۹۷ • مقولات نسبی / ۱۹۸ • خلاصه / ۲۰۲ • پرسش / ۲۰۴	
درس چهل و هشتم: کیفیت ۲۰۵	
• مقوله کیف / ۲۰۶ • کیف نفسانی / ۲۰۷ • کیف محسوس / ۲۰۷ • کیف مخصوص به کمیات / ۲۱۰ • کیف استعدادی / ۲۱۰ • نتیجه گیری / ۲۱۲ • خلاصه / ۲۱۴ • پرسش / ۲۱۶	

درس چهل و نهم: حقیقت علم ۲۱۷	۲۱۷
• مقدمه / ۲۱۸ • اشاره‌ای به اقسام علم / ۲۱۸ • حقیقت علم حضوری / ۲۱۹ • ماهیت علم حضولی / ۲۲۱ • تجزیه ادراک / ۲۲۲ • خلاصه / ۲۲۶ • پرسش / ۲۲۸	۲۱۷
درس پنجاه: اتحاد عالم و معلم ۲۲۹	۲۲۹
• مقدمه / ۲۳۰ • تعیین محل نزاع / ۲۳۱ • توضیح عنوان مسئله / ۲۳۱ • انتخاء اتحاد در وجود / ۲۳۲ • بررسی نظریه صدرالمتألهین / ۲۳۴ • تحقیق در مسئله / ۲۳۶ • خلاصه / ۲۳۸ • پرسش / ۲۴۰	۲۲۹
بعشن ششم: ثابت و متغیر ۲۴۱	۲۴۱
درس پنجاه و یکم: ثابت و متغیر ۲۴۳	۲۴۳
• مقدمه / ۲۴۴ • توضیحی پرامون تغیر و ثبات / ۲۴۵ • اقسام تغیر / ۲۴۵ • اقوال فلاسفه درباره اقسام تغیر / ۲۴۸ • خلاصه / ۲۵۰ • پرسش / ۲۵۲	۲۴۳
درس پنجاه و دوم: قوه و فعل ۲۵۳	۲۵۳
• مقدمه / ۲۵۴ • توضیحی پرامون مفهوم قوه و فعل / ۲۵۵ • تقسیم موجود به بالفعل وباللغه / ۲۵۶ • رابطه بین قوه و فعل / ۲۵۸ • خلاصه / ۲۶۱ • پرسش / ۲۶۳	۲۵۳
درس پنجاه و سوم: دنباله بحث در قوه و فعل ۲۶۴	۲۶۴
• تطبیق قوه و فعل بر موارد تغیر / ۲۶۵ • تسلیل حوادث مادی / ۲۶۷ • قاعدة لزوم تقدیم ماده بر حوادث مادی / ۲۶۸ • حدوث زمانی جهان مادی / ۲۶۹ • خلاصه / ۲۷۱ • پرسش / ۲۷۳	۲۶۴
درس پنجاه و چهارم: کون و فساد ۲۷۴	۲۷۴
• مقدمه / ۲۷۵ • مفهوم کون و فساد / ۲۷۵ • اجتماع دو صورت در ماده واحده / ۲۷۷ • رابطه کون و فساد با حرکت / ۲۸۱ • خلاصه / ۲۸۳ • پرسش / ۲۸۵	۲۷۴
درس پنجاه و پنجم: حرکت ۲۸۶	۲۸۶
• مفهوم حرکت / ۲۸۷ • وجود حرکت / ۲۸۸ • شباهات منکرین وجود حرکت و حل آنها / ۲۸۹ • خلاصه / ۲۹۳ • پرسش / ۲۹۵	۲۸۶
درس پنجاه و ششم: ویژگیهای حرکت ۲۹۶	۲۹۶
• مقدمات حرکت / ۲۹۷ • مشخصات حرکت / ۲۹۷ • لوازم حرکت / ۲۹۹ • خلاصه / ۳۰۴ • پرسش / ۳۰۶	۲۹۶
درس پنجاه و هفتم: تقسیمات حرکت ۳۰۷	۳۰۷
• مقدمه / ۳۰۸ • تقسیم حرکت براساس شتاب / ۳۰۹ • تکامل متحرک در اثر حرکت / ۳۱۱ • خلاصه / ۳۱۷ • پرسش / ۳۱۵	۳۰۷
درس پنجاه و هشتم: حرکت در اعراض ۳۱۸	۳۱۸
• مقدمه / ۳۱۹ • حرکت مکانی / ۳۲۰ • حرکت وضعی / ۳۲۱ • حرکت کیفی / ۳۲۲ • حرکت کمی / ۳۲۳ • خلاصه / ۳۲۶ • پرسش / ۳۲۸	۳۱۸
درس پنجاه و نهم: حرکت در جوهر ۳۲۹	۳۲۹
• مقدمه / ۳۳۰ • شباهت منکرین حرکت در جوهر / ۳۳۱ • حل شباه / ۳۳۱ • دلایل وجود حرکت در جوهر / ۳۳۲ • خلاصه / ۳۳۸ • پرسش / ۳۴۰	۳۲۹

درس شصتم: دنباله بحث در حرکت جوهریتی • یادآوری چند نکته / ۳۴۲ • اقسام حرکت جوهریه / ۳۴۳ • رابطه حرکت جوهریه با قوه و فعل / ۳۴۵	۳۴۱
• پیوستگی حرکات جوهریه / ۳۴۷ • پیوستگی طولی / ۳۴۷ • پیوستگی عرضی / ۳۴۹ • خلاصه / ۳۵۰ • پرسش / ۳۵۲	
بعض هفتم: خداشناسی درس شصت ویکم: راه شناختن خدا • مقدمه / ۳۵۶ • علم خداشناسی و موضوع آن / ۳۵۷ • فطري بودن شناخت خدا / ۳۵۸ • امكان استدلال برخانی بروجود خدا / ۳۶۰ • برخان لئی و آتی / ۳۶۱ • خلاصه / ۳۶۳ • پرسش / ۳۶۴	۳۵۳
درس شصت و دوم: اثبات واجب الوجود • مقدمه / ۳۶۶ • برخان اول [برخان امكان] / ۳۶۷ • برخان دوم [برخان شیخ الرئیس] / ۳۶۹ • برخان سوم [برخان صدرالمتألهین] / ۳۷۱ • خلاصه / ۳۷۳ • پرسش / ۳۷۵	۳۶۵
درس شصت و سوم: توحید • معانی توحید / ۳۷۷ • توحید در وجوب وجود / ۳۷۸ • نفی اجزاء بالفعل / ۳۷۹ • نفی اجزاء بالقوه / ۳۸۰ • نفی اجزاء تحلیلی / ۳۸۱ • خلاصه / ۳۸۳ • پرسش / ۳۸۵	۳۷۶
درس شصت و چهارم: توحید افعالی • مقدمه / ۳۸۷ • توحید در خالقیت و ربوبیت / ۳۸۷ • توحید در افاضه وجود / ۳۹۰ • نفی جبر و تغییر / ۳۹۱ • خلاصه / ۳۹۳ • پرسش / ۳۹۵	۳۸۶
درس شصت و پنجم: صفات الهی • مقدمه / ۳۹۷ • حدود شناخت خدا / ۳۹۸ • نقش عقل در شناخت خدا / ۳۹۸ • صفات ثبوته و سلیمه / ۳۹۹ • صفات ذاتیه و فعلیه / ۴۰۱ • خلاصه / ۴۰۴ • پرسش / ۴۰۶	۳۹۶
درس شصت و ششم: صفات ذاتیه • مقدمه / ۴۰۸ • حیات / ۴۰۸ • علم / ۴۱۰ • علم به ذات / ۴۱۰ • علم به مخلوقات / ۴۱۱ • قدرت / ۴۱۲ • خلاصه / ۴۱۵ • پرسش / ۴۱۷	۴۰۷
درس شصت و هفتم: صفات فعلیه • مقدمه / ۴۱۹ • سمع و بصیر / ۴۲۰ • متکلم / ۴۲۰ • اراده / ۴۲۱ • مفهوم اراده / ۴۲۱ • حقیقت اراده / ۴۲۲ • حکمت و نظام احسن / ۴۲۳ • خلاصه / ۴۲۶ • پرسش / ۴۲۸	۴۱۸
درس شصت و هشتم: هدف آفرینش • مقدمه / ۴۳۰ • هدف و علت غائی / ۴۳۰ • یادآوری چند نکته / ۴۳۱ • هدفداری خدای متعال / ۴۳۲ • خلاصه / ۴۳۷ • پرسش / ۴۳۹	۴۲۹
درس شصت و نهم: قضاء و قدر الهی • مقدمه / ۴۴۱ • مفهوم قضاء و قدر / ۴۴۲ • تبیین فلسفی قضاء و قدر / ۴۴۲ • مراتب فعل / ۴۴۳ • رابطه قضاء و قدر با اختیار انسان / ۴۴۵ • فایده این بحث / ۴۴۷ • خلاصه / ۴۴۹ • پرسش / ۴۵۱	۴۴۰
درس هفتمادم: خیر و شر در جهان • مقدمه / ۴۵۳ • مفهوم خیر و شر / ۴۵۴ • تحلیل فلسفی خیر و شر / ۴۵۵ • راز شرور جهان / ۴۵۸ • خلاصه / ۴۶۱ • پرسش / ۴۶۳	۴۵۲

مقدمه ناشر

کتابی که در دست خوانندگان عزیز قرار می‌گیرد، دومین بخش از مجموعه درس‌های علمی و فلسفی استاد و متفکر گرانقدر آقای محمد تقی مصباح‌یزدی تحت عنوان «آموزش فلسفه» است.

همانگونه که در مقدمه جلد نخستین یادآور شدیم، برتری و ویژگی این مجموعه تحقیقی و علمی در میان آثار ارزشمند استاد، امری است که در یک مقایسه ابتدائی کاملاً مشهود و محسوس می‌گردد. چه، دروس یادشده که توسط جمعی از فضلای محترم درس استاد تقریر گردیده، با قلم شیوا و نگارش شخصی ایشان به سبکی بسیار جالب و متقن، تحریر و تکمیل گشته و دقت کافی در انتخاب مباحث و عناوین و واژه‌های کتاب بعمل آمده که از هر نظر شایان توجه و قابل اتکا می‌باشد.

بدلیل اتفاقان و استحکام و نیز شیوه‌ای سبک نگارش و ترکیب و اسلوب بی‌سابقهٔ کتاب و تناسب آن با محیط‌های آموزشی، این مجموعه می‌تواند در محیط‌های علمی و دانشگاهی مطرح باشد و بهمین دلیل از سوی دانشگاهیان و جمعی از اساتید فلسفه و معارف اسلامی طرح درسی نمودن کتاب عنوان گردید، که استقبال چشمگیر از این اثر علمی مؤید این پیشنهاد است.

سی درس این مجموعه در جلد اول منتشر گردید و در جلد دوم چهل درس دیگر آن منتشر می‌گردد، که سی درس مشتمل بر مباحث عامه فلسفی در ادامه مباحث پیشین است و ده درس در زمینه «الهیات به معنی الاخص» و

شناخت خدا و صفات ثبویه و سلبیه واجب الوجود که در پاره‌ای موارد اضافه بر دلائل فلسفی به دلائل نقلی قرآنی نیز استناد بعمل آمده.

ما ضمن قدردانی از این اثر نفیس علمی و تشکر از مؤلف گرانقدر آن، یادآور می‌شویم که این سلسله درسها در زمینه معارف اسلامی در بخش‌های بعدی نیز ادامه می‌یابد که بعون الله تعالی و با بذل مساعی مؤلف محترم، بتوانیم بقیه مباحث را در اختیار دانش پژوهان و شیفتگان علم و تحقیق قرار دهیم.

معاونت فرهنگی

درس سی و یکم

علت و معلول

شامل

مقدمه

مفهوم علت و معلول

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 درباره 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 فرارسیده 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 بدھیم.

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 تحقیق آن، کافی نباشد. و مفهوم خاص آن عبارت است از موجودی که برای تحقیق موجود دیگری کفايت می‌کند.

به عبارت دیگر: اصطلاح عام علت عبارت است از موجودی که تحقیق یافتن موجود دیگری بدون آن، محال است. و اصطلاح خاص آن عبارتست از موجودی که با وجود آن، تحقیق موجود دیگری ضرورت پیدا می‌کند.

چنانکه ملاحظه می‌شود اصطلاح اول، اعم از اصطلاح دوم است زیرا شامل شروط و معادات و سایر علل ناقصه هم می‌شود بخلاف اصطلاح دوم. و توضیح علت تامه و ناقصه و سایر اقسام علت، خواهد آمد.

نکته‌ای را که باید خاطرنشان کنیم این است که موجود وابسته (=معلوم) تنها از همان جهت وابستگی و نسبت به موجودی که وابسته به آن است «معلوم» 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 معلوم است نه از جهت دیگر، و آتش از آن جهت که منشأ پیدایش حرارت می‌شود و نسبت به همان حرارت ناشی از آن، علت است، نه از جهت دیگر. بنابراین منافاتی ندارد که یک موجود معین، نسبت به یک چیز «علت» و نسبت به چیز دیگری «معلوم» باشد، و حتی منافاتی ندارد که حرارتی که معلوم آتش خاصی است علت برای پیدایش آتش دیگری بشود. چنانکه منافاتی ندارد که یک موجود علاوه بر حیثیت علیت یا حیثیت معلومیت دارای حیثیت‌های دیگری باشد که با مفاهیم دیگری بیان می‌شوند، مثلاً آتش علاوه بر حیثیت علیت، دارای حیثیت‌های دیگری است که مفاهیم جوهر، جسم، تغییرپذیر و... از آنها حکایت می‌کنند و هیچکدام از آنها عین حیثیت علیت آن نیست.

کیفیت آشنایی ذهن با این مفاهیم

با توضیحی که درباره مفهوم علت و معلوم 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 علیّیت یا معلولیت باشد. همچنین مفاهیم مزبور از قبیل معقولات ثانیة منطقی نیز نیستند زیرا صفت برای موجودات عینی، واقع می‌شوند و به اصطلاح، اتصافشان خارجی است. پس این مفاهیم از قبیل معقولات ثانیة 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 مفهومها 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 درنظر نگیرد نمی‌تواند مفهوم علت را به آتش و مفهوم معلوم را به حرارت، نسبت دهد.

اکنون این سؤال، مطرح می‌شود که اساساً ذهن ما از کجا با این مفاهیم، آشنا شده و به وجود چنین رابطه‌ای بین موجودات، پی برده است؟

بسیاری از فلسفه‌گری‌پنداشته‌اند که مفهوم علت و معلوم، 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 معلوم را از آنها انتزاع می‌کنیم و در حقیقت، محتواهای 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 منظماً 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 موجود دیگری تحقیق نمی‌یابد در این صورت، مفهوم علت و معلول را از آنها انزواج می‌کنیم.

ولی می‌دانیم که آزمایشگران پیش از اقدام به انجام آزمایش معتقدند که میان پدیده‌ها رابطهٔ علیت، برقرار است و هدفšان 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 مثلاً ملاحظه می‌کند که فعالیتهای روانی و تصمیم‌گیریها و تصریفاتی 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 انزواج می‌کند و سپس آنها را به سایر موجودات تعمیم می‌دهد.

تقسیمات علت

وابستگی موجودی به موجود دیگر بصورتهای مختلفی تصور می‌شود: مثلاً 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

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

هم اقسامی را می‌توان درنظر گرفت. و چون احکام همه علت‌ها یکسان نیست لازم است پیش از پرداختن به بیان قوانین علیّت و احکام علت و معلوم، اقسام علت و اصطلاحات آنها را یادآور شویم تا هنگام بررسی مسائل مربوطه، دچار خلط و اشتباه نشویم.

برای علت بمعنای عامّتش – یعنی هر موجودی که موجود دیگری بنحوی وابسته به آن است – تقسیماتی را می‌توان درنظر گرفت که مهمترین آنها از این قرار است:

علّت تامه و ناقصه – علت یا بگونه‌ای است که برای تحقق معلوم، کفايت می‌کند و وجود معلوم، متوقف بر چیز دیگری جز آن نیست، و بعبارت دیگر: با فرض وجود آن، وجود معلوم، ضروری است و در این صورت آن را «علّت تامه» می‌نامند؛ و یا بگونه‌ای است که هر چند معلوم بدون آن، تحقق نمی‌یابد ولی خود آن هم بتنهای برای وجود معلوم، کفايت نمی‌کند و باید یک یا چند چیز دیگر را بر آن افزود تا وجود معلوم، ضرورت یابد. و در این صورت آن را «علّت 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.

علّت بی‌واسطه و باواسطه – از نظر دیگر می‌توان علت را به «بی‌واسطه» و «باواسطه» تقسیم کرد، مثلاً تأثیر انسان را در حرکت دست خودش می‌توان بی‌واسطه دانست و تأثیر 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.

علّت انحصاری و جانشین پذیر – گاهی علت پیدایش یک معلوم، موجود معینی است و معلوم مفروض جز از همان علت خاص بوجود نمی‌آید و در این

صورت علت مزبور را «علت منحصره» می‌خوانند و گاهی معلولی از چند چیز علی البدل 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 افعال شیمیایی پدید می‌آید و در این صورت علت را «جانشین پذیر» می‌نامند.

علت داخلی و خارجی – علت گاهی بگونه‌ای است که با معلوم، متشدد می‌شود و در ضمن وجود آن، باقی می‌مانند عناصری که در ضمن وجود گیاه، یا حیوان، باقی می‌مانند 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 علیت 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 تأثیر 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 درواقع، مکمل فاعلیت او است مانند تأثیر 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 تشکیل‌دهنده گیاه. دوم علت صوری که عبارت است از صورت و فعلیتی که در ماده پدید می‌آید و منشأ 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 طبیعت بنام «علت فاعلی» شناخته می‌شود و منظور از آن، منشأ 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 مصدق آن فقط در میان مجرّدات یافت می‌شود زیرا عامل طبیعی، فقط منشأ حرکات و دگرگونیهایی در اشیاء می‌شوند و هیچ موجود طبیعی نیست که موجود دیگری را از نیستی به هستی بیاورد.

در میان فاعلهای الهی و ایجادکننده، فاعلی که خودش نیاز به ایجادکننده نداشته باشد بنام «فاعل حق» اختصاص می‌یابد و مصدق آن،

منحصر به ذات مقدس الهی می باشد.

نکته ای را که باید در پایان این درس، خاطرنشان 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 منفصلة حقيقیه» بیان می شود. و اما مقتضی و شرط، در واقع دو قسم خاص از علت ناقصه می باشند و نباید آنها را بعنوان تقسیم مستقلی تلقی کرد.

خلاصه

۱. موجودی که وابسته به موجود دیگری است و بدون آن، تحقیق نمی‌باید «معلول» و طرف وابستگی آن «علت» نامیده می‌شود.
۲. علت، اصطلاح اخضی دارد و آن عبارت است از موجودی که برای تحقیق موجود دیگری کافی باشد 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 فلسفه‌گری‌پندارشته اند که مفهوم علت و معلول از ملاحظه تقارن یا تعاقب منظم دو پدیده، انتزاع می‌شود و اساساً محتواه آنها چیزی بیش از تقارن و تعاقب منظم نیست.
۶. برای ابطال این پندارهایی بس که بسیاری از پدیده‌ها همواره با هم یا پی در پی بوجود می‌آیند درحالی که هیچگدام علت برای دیگری نیستند.
۷. ممکن است منشأ انتزاع این دو مفهوم را تجارتی بدانند که وابستگی پدیده‌ای را به پدیده دیگر، اثبات می‌کنند.
۸. ولی این وجه هم صحیح نیست، زیرا علاوه بر اینکه تجارت حسنه 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 تجارت علمی را برای تشخیص مصاديق علت و معلول، انجام می‌دهند.
۹. انسان، نخستین بار، مصاديق علت و معلول را در درون خودش با علم حضوری می‌باید 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 معلوم، کافی باشد آن را «علت تامة» و در غیر این صورت آن را «علت ناقصه» می‌نامند.
۱۱. اگر علت دارای اجزائی باشد «مرکب» و ڈزغیر این صورت «بسیط» خواهد بود.
۱۲. اگر علت مستقیماً در پیدایش معلوم، مؤثر باشد «بی‌واسطه» و در غیر این صورت «باواسطه» خواهد بود.
۱۳. علّهایی که می‌توانند علی البدل در پیدایش معلوم مؤثر باشند «جانشین پذیر» و در غیر این صورت «انحصاری» نامیده می‌شوند.
۱۴. علّتی که جزء معلوم باشد «داخلی» و گرنه «خارجی» می‌باشد.
۱۵. علّتی که باید همواره با معلوم باشد «علت حقيقی» و علت قابل انفکاک «علت اعدادی» یا «معدّ» 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 تأثیر را «شرط عدمی» می‌نامند.
۱۷. اگر وضعیت لازم باید در فاعل بوجود بیاید آن را «شرط فاعلیت فاعل» می‌گویند و اگر باید در مادهٔ مورد تأثیر، 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 منشأ پیدایش معلوم است و منظور از آن در طبیعتیات، منشأ حرکت و دگرگونی اجسام، و در الهیات، منشأ 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.

پرسش

۱. مفهوم علت و معلول را بیان کنید و توضیح دهید که از کدام دسته از مقولات هستند.
۲. فرق بین دو اصطلاح علت و نسبت بین آنها را بیان کنید.
۳. آیا مفهوم علت و معلول از تقارن یا تعاقب دو پدیده، حکایت می‌کنند؟
۴. آیا این مفاهیم، منشأ حسی و تجربی دارند؟
۵. وجه مورد قبول در کیفیت آشنایی ذهن با این مفاهیم چیست؟
۶. فرق بین علت تامه و علت ناقصه را بیان کنید.
۷. علتهاي بسيط و مرکب کدامند؟
۸. علتهاي بي واسطه و باواسطه را شرح دهيد.
۹. فرق بین علت انحصاری و جانشين پذير چیست؟
۱۰. علت داخلی کدام است؟
۱۱. فرق بین علت حقیقی و علت اعدادی چیست؟
۱۲. مقتضی و شرط را تعریف کنید.
۱۳. اقسام شروط را بیان کنید.
۱۴. فرق بین علت مادی و صوری با ماده و صورت چیست؟
۱۵. دو اصطلاح علت فاعلی را شرح دهيد.
۱۶. علت غائی را تعریف کنید.

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 علومی است که درباره 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 اساساً 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 شبه وجود خواهد داشت که از کجا فراسوی ادراکات و صور ذهنی، حقایقی 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 مدامی که این قوانین به ثبوت نرسیده باشد جای این شبه باقی است که از کجا ادراکات و

پدیده‌های ذهنی ما مطابق با اشیاء 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 پرتواین اصل است که ما از راه وجود معلوم (پدیده‌های ادراکی) به وجود علت آنها (اشیاء خارجی) پی‌می‌بریم 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 آنهاست نمی‌توانیم صفات و ویژگیهای اشیاء مورد تجربه را بطور قطعی و یقینی بشناسیم تا درباره 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 معلوم 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، معلوم آن تحقیق 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 اینروی کسانی مانند هیوم که علیت را بمعنای تقارن یا تعاقب دو پدیده دانسته اند راهی برای رهایی از این شکوک و شباهات ندارند و به همین جهت اینگونه مسائل فلسفی را لایتحل قلمداد کرده‌اند. وهمچنین کسانی که گرایش‌های پوزیتویستی دارند و تنها به داده‌های حواس اکتفاء می‌کنند نمی‌توانند هیچ قانون کلّی و قطعی را در هیچ علمی، اثبات کنند.

بنابراین، 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 لازمه اش این است که معلول بدون علت، تحقق نیابد. این مطلب را می‌توان در قالب «قضیهٔ حقیقیه» 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 بددست 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 مذبور را تشکیل می‌دهد. و از اینروی از بدبیهیات اولیه و بی نیاز از هرگونه 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

حقیقیه 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 معلومیت، تحقق یافت ناچار علتی خواهد داشت.

این اصل را می‌توان بصورت دیگری بیان کرد که دلالت بر وجود مصاديق موضوع در خارج داشته باشد مانند این شکل: «معلومهایی 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 معلوماتی در خارج دارد و آن هم با علم حضوری به معلومات درونی بدست می‌آید یعنی از قضایای وجودی و بدیهی می‌باشد.

ولی این قضیه هم نمی‌تواند مصاديق معلوم را تعیین کند و همین اندازه دلالت دارد که موجوداتی در خارج هستند که دارای عنوان «معلوم» 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 مصاديق علت و معلوم جز آنچه با علم حضوری، درک می‌شود بدیهی نیست و احتیاج به برهان دارد و نخست باید اوصاف علت و معلوم را تعیین کرد و با تطبیق آنها بر موجودات خارجی، مصاديق علت و معلوم را در میان آنها تشخیص داد.

بعضی از فلسفه‌غربی که مفاد اصل علیت را درست درنیافته‌اند پنداشته‌اند که مفاد آن این است که: هر موجودی نیازمند به علت است. و از اینروی به گمان خودشان دربرهانی 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 معلوم» است و چون خدای متعال، معلوم نیست نیازی هم به علت و آفریننده نخواهد داشت.

ملاک احتیاج به علت

فلسفه 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 معناش این است که موجود از آن جهت که موجود است نیاز به علت دارد، و لازمه اش این است که هر موجودی نیازمند به علت باشد. ولی چنین مطلبی نه تنها بدیهی نیست بلکه دلیلی هم ندارد، و بالاتر آنکه برهان برخلاف آن داریم. زیرا براهینی که وجود خدای متعال را اثبات می‌کنند بیانگر این مطلب هستند که موجود بی نیاز از علت هم وجود دارد. پس موضوع قضیه مذبور، مقید است. اکنون باید بینیم 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 اینروی، موجود قدیم را منحصر به خدای متعال دانسته‌اند. و چنین استدلال کرده‌اند که اگر موجودی از لی 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 یادشده «ممکن» است یعنی هر موجودی که ذاتاً امکان عدم داشته باشد و فرض نبودن آن، محال نباشد نیازمند به علت خواهد بود. و کوتاه بودن یا دراز بودن عمرش او را بی نیاز از علت نمی‌سازد بلکه هر قدر عمرش طولانی تر باشد نیاز بیشتری به علت خواهد داشت و اگر فرض شود که عمر آن بینهایت باشد نیازش هم به علت، بینهایت خواهد بود. بنابراین، عقلاً 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 اینروی، 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 تکیه گاه بحثهای فلسفی خود را «وجود» قرار دهند. و به همین جهت است که صدرالمتألهین فرموده است که ملاک احتیاج معلوم به علت، نحوه وجود آن است و بعبارت دیگر فقر وجودی و وابستگی ذاتی بعضی از وجودها ملاک احتیاج آنها به وجود غنی و بی نیازمی باشد. پس موضوع قضیه مزبور «موجود فقیر» یا «موجود وابسته» خواهد بود. و هنگامی که مراتب تشکیکی وجود را درنظر 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 دقّت در بیان صدرالمتألهین بدست می‌آید که اولاً رابطه علّت را باید در میان وجود علت و وجود معلوم جستجو کرد نه در ماهیت آنها. و این همان نتیجه طبیعی قول به اصالت وجود است. برخلاف کسانی که پنداشته اند که علت، ماهیت معلوم را محقق می‌سازد و یا آن را متصف به موجودیت می‌کند و به اصطلاح، «جعل» به ماهیت، تعلق می‌گیرد و یا به اتصاف ماهیت به وجود. و این هر دو قول، مبتنی بر اصالت ماهیت است، و با ابطال آن، جایی برای اینگونه نظرها باقی نمی‌ماند.

ثانیاً معلومیت و وابستگی معلوم، ذاتی وجود آن است و وجود وابسته هیچگاه مستقل و بی نیاز از علت نخواهد شد. و بعبارت دیگر: وجود معلوم، عین تعلق و وابستگی به علت هستی بخش است و بر این اساس است که وجود عینی به دو قسم (مستقل و رابط) تقسیم می‌شود. و این همان مطلب نفیسی است که قبل از آن اشاره کرده‌ایم و آن را از ارزشمندترین ثمرات حکمت متعالیه دانسته‌ایم. و در این مبحث باید به تبیین آن بپردازیم.

خلاصه

۱. اصل علیت اصلی عقلی و متأفیزیکی 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. بنابراین، کسانی که علیت را بمعنای تقارن یا تعاقب پدیده‌ها دانسته‌اند و همچنین کسانی که گرایش پوزیتویستی 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 بی نیاز از برahan است.
۶. وجود موجود معلوم 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: «معلولاً تی که در خارج، وجود دارند نیازمند به علت هستند».
۷. اما هیچکدام از این دو قضیه نمی‌توانند مصادیق علت و معلم را تعیین کنند.
۸. بعضی پسنداشته‌اند که موضوع اصل علیت، مطلق موجود است و از این‌روی بر برahan علة العلل خرده گرفته‌اند که طبق اصل علیت، باید خدا هم آفریننده‌ای داشته باشد غافل از اینکه موضوع اصل مزبور «موجود معلم» است نه مطلق موجود.
۹. منکرکارین 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 ذی ماهیتی را محتاج به علت می دانند هر چند از نظر زمانی، قدیم باشد.

۱۱. صدرالملائک احتیاج به علت را «فقر وجودی» دانسته موضوع اصل علیت را «موجود فقیر» شمرده است و این بیانی است که با احوال 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.

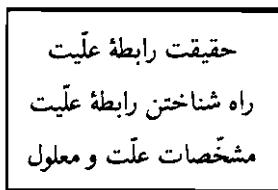
پرسش

۱. چرا نمی‌توان اصل علیت را یک قانون تجربی دانست و برای اثبات آن از تجربه استفاده کرد؟
۲. مفاد اصل علیت چیست؟ و آیا این اصل، بدیهی است و یا نیازمند به برهان است؟
۳. آیا اقتضای اصل علیت این است که خدا هم علت داشته باشد؟ منشأ این شبهه و جواب آن را بیان کنید.
۴. نظر متكلّمین درباره ملاک احتیاج به علت را بیان کنید.
۵. نظر فلاسفه را در این مورد شرح دهید.
۶. نظر صدرالملأّهین در این مسئله چیست؟
۷. کدامیک از این نظرها صحیح‌تر است؟ و دلیل برتری آن کدام است؟
۸. نظرهای سه گانه درباره متعلق جعل و تأثیر علت را بیان و نقادی کنید.

درس سی و سوم

رابطه علیت

شامل



حقیقت رابطه علّت

هنگامی که گفته می شود «علّت به معلوم، وجود می دهد» چنین تصویری را در ذهن، تداعی می کند که کسی چیزی را به دیگری می دهد و او آن را دریافت می دارد. یعنی در این فرایند، سه ذات و دو فعل، و به تعبیر دیگر، پنج موجود، فرض می شود: یکی ذات علّت که اعطاء کننده وجود است، و دیگری ذات معلوم که دریافت کننده آن است، و سومی خود وجود که از طرف علّت به معلوم می رسد، و چهارم فعل دادن، که به علّت، نسبت داده می شود، و پنجم فعل گرفتن، که به معلوم، اسناد داده می شود.

ولی حقیقت این است که در جهان خارج، چیزی غیر از ذات علّت و ذات معلوم، تحقق نمی یابد. و حتی با نظر دقیق نمی توان گفت که علّت به ماهیت معلوم، وجود می دهد زیرا ماهیت، امری اعتباری است و قبل از تحقق معلوم، وجود مجازی وبالعرض هم ندارد.

همچنین مفهوم دادن و گرفتن هم چیزی جز تصویر ذهنی نیست، و اگر دادن وجود و ایجاد کردن، یک امر حقيقی و عینی بود خودش معلوم دیگری می بود و بار دیگر می بایست رابطه علّت را بین فعل وفاعل در نظر گرفت و دادن دیگری را اثبات کرد و همچنین تا بینهایت. نیز در جائی که هنوز وجود معلوم، تحقق نیافته است گیرنده ای نیست تا چیزی را بگیرد، و بعد از تحقق آن هم دیگر گرفتن وجود از علّت، معنی ندارد. پس در مورد ایجاد معلوم، چیزی جز وجود علّت و

وجود معلوم، بعنوان یک امر حقیقی و عینی وجود ندارد.
اکنون این سؤال، مطرح می شود که رابطه علیت، میان آنها به چه شکلی است؟ آیا پس از تحقق معلوم یا همراه آن، چیز دیگری بنام رابطه علی و معلومی، تحقق می باید؟ یا قبل از تحقق آن، چنین چیزی وجود دارد؟ و یا اساساً یک مفهوم ذهنی محسن است و ابدأ مصدقی در خارج ندارد؟
کسانی که حقیقت علیت را همان تعاقب یا تقارن دو پدیده دانسته اند علیت را یک مفهوم ذهنی می دانند و برای آن، مصدقی جز همان اضافه همزمانی یا پی در پی آمدن (اضافه ای که یکی از مقولات نه گانه عرضی شمرده می شود) قائل نیستند. ولی تفسیر علیت بعنوان اضافه تقارن یا تعاقب، اشکالاتی دارد که به بعضی از آنها اشاره شده است، و در اینجا می افزاییم:

اصلوً اضافه، واقعیت عینی ندارد و بنابراین، تفسیر علیت بصورت نوعی اضافه، درواقع بمعنای انکار علیت بعنوان یک رابطه عینی و خارجی است چنانکه هیوم و طرفداران وی به آن ملتزم شده اند.

و به فرض اینکه مطلق اضافات یا این اضافه خاص، امری عینی و قائم به طرفین دانسته شود پیش از وجود معلوم، موردی نخواهد داشت زیرا چیزی که قائم به طرفین و طفیلی آنهاست بدون دو طرف مذبور نمی تواند تحقق یابد. و اگر فرض شود که بعد از تحقق معلوم یا همراه آن بوجود می آید لازمه اش این است که معلوم در ذات خودش ارتباطی با علت نداشته باشد و تنها بوسیله یک رابط خارجی با آن، پیوند یابد گویی رابطه مذبور، ریسمانی است که آنها را بهم می بندد. بعلاوه، اگر این رابطه، یک امر عینی باشد ناچار خودش معلوم خواهد بود و سؤال درباره کیفیت ارتباط آن با علّتش تکرار می شود و باید در مورد یک علت و یک معلوم، بینهایت رابطه، تحقق یابد!

پس هیچکدام از فرضهای یادشده صحیح نیست و حقیقت این است که وجود معلوم، پرتوی از وجود علت و عین ربط وابستگی به آن است و مفهوم تعلق و ارتباط از ذات آن، انتزاع می شود و به اصطلاح، وجود معلوم، اضافه اشرافیه

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 ایجاد‌کننده‌اش رابط و غیرمستقل است و هر علتی نسبت به معلولی که ایجاد می‌کند، مستقل است گوینکه خودش معلول موجود دیگر و نسبت به آن، رابط و غیرمستقل 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، عنوان اصل موضوع، مورد استناد واقع شد.

راه شناختن رابطه علت

رابطه علت بصورتی که مورد تحلیل و تحقیق، قرارگرفت مخصوصاً علت ایجادی و هستی بخش با معلول آن است و شامل علتهای اعدادی و مادی نمی‌شود. اکنون دو سؤال، مطرح می‌شود: یکی آنکه رابطه مزبور را میان فاعلهای هستی بخش 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 بچه وسیله، اثبات می‌شوند؟

قبل‌اشاره شد که انسان، بعضی از مصاديق علت و معلول را در درون خودش با علم حضوری می‌یابد و هنگامی که افعال بی‌واسطة 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 مصاديق 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 که چنانکه در مبحث شناخت شناسی، 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 مصدق 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 مصدق، برای انتزاع مفهوم کلی، کفايت می‌کند ولی درک مفهوم کلی، برای شناختن مصاديق آن، کافی نیست و از اینروی، برای شناختن مصاديقی که با علم حضوری، شناخته نشده‌اند باید در صدد یافتن ملاک و معیاری برآمد.

نیز رابطه علیت که در مورد علت هستی بخش، از ذات معلولش انتزاع می‌شود وجود معلول، عین این اضافه اشرافیه بشمار می‌رود باید در مواری 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 درباره 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 پدیدهٔ مادی را به دیگری ثابت کرد؟ با توجه به اینکه علت هستی بخش در میان مادیات یافت نمی‌شود شناختن چنین علتی و چنین رابطهٔ علیتی در خارج از حوزهٔ علم حضوری، تنها با روش تعقیلی، 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 هستی بخش آنها را شناخت. علاوه بر اینکه رفع و نفی مجرّدات، امکان ندارد تا بوسیلهٔ وضع و رفع و تغییر شرایط، تأثیر آنها شناخته شود. پس تنها راه این است که خواص عقلی چنین علت و معلولهایی از راه برهان عقلی خالص، اثبات شود و بوسیلهٔ آنها مصاديق هریک، تعیین گردد. به خلاف علت و معلولهای مادی که شناختن آنها با روش تجربی تا حدودی امکان پذیر است.

نتیجهٔ آنکه: برای شناختن رابطهٔ علیتی بطور کلی، سه راه وجود دارد: یکی علم حضوری در مورد آنچه در دایرهٔ 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

فلسفهٔ پیشین، بحث مستقلی را دربارهٔ 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، برعکس سایر موجودات که دارای ماهیت می‌باشند. و چون ماهیت، 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 مشگل گشا نیست زیرا فقط می‌تواند معلول بودن همهٔ ممکنات را اثبات

کند و از ارائه معیاری برای تشخیص علیت بعضی از آنها نسبت به بعضی دیگر، قاصر است.

اما بر اساس اصولی که صدرالمتألهین اثبات کرده است می‌توان معیار روشنتری برای شناختن علت ایجاد‌کننده و معلوم آن بدست آورد، و آن اصول، عبارتند از: اصالت وجود، و رابط بودن معلوم نسبت به علت هستی بخش، و تشکیکی بودن مراتب وجود.

براساس این اصول سه گانه که هر یک در جای خودش ثابت شده است نتیجه گرفته می‌شود که هر معلولی مرتبه ضعیفی از علت ایجاد‌کننده خودش می‌باشد و علت آن نیز بتوپه خود، مرتبه ضعیفی از موجود کاملتری است که علت ایجاد‌کننده آن می‌باشد تا بررسی به موجودی که هیچ ضعف و قصور و نقص و محدودیتی نداشته باشد و بینهایت کامل باشد که دیگر معلولی چیزی نخواهد بود.

پس مشخصه معلولیت، ضعف مرتبه وجود، نسبت به موجود دیگر؛ و متقابلاً مشخصه علیت، قوت و شدت مرتبه وجود، نسبت به معلول است چنانکه مشخصه علت مطلق، نامتناهی بودن شدت و کمال وجود است. و اگر ما نتوانیم فردفرد علت و معلولهای ایجاد‌کننده را بشناسیم ولی می‌توانیم بفهمیم که هر علت ایجاد‌کننده‌ای نسبت به معلول خودش کاملتر، و نسبت به علت ایجاد‌کننده‌اش ناقصر 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، معلوم ماوراء طبیعت خواهند بود.

ممکن است گفته شود: آنچه از اصول یادشده بدست می‌آید این است که هر گاه دو موجود داشته باشیم که یکی پرتو دیگری باشد و از مراتب وجود آن بشمار آید، معلوم 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 معلوم آن می‌باشند؟ پاسخ این سؤال از قاعده‌ای که قبلًا به آن اشاره شد بدست می‌آید:

قاعدۀ عبارت است از اینکه معلولیت، ذاتی وجود معلول و غیرقابل تخلّف 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 مستقلّاً تحقق یابد. بلکه اگر چیزی امکان معلولیت داشت حتماً معلول خواهد بود. و هر موجودی که بتوان کامنتر از آن، فرض کرد امکان معلولیت را دارد پس حتماً معلول می‌باشد و دیگر امکان عدم معلولیت را نخواهد داشت زیرا اگر امکان عدم معلولیت هم در آن فرض شود معناش اینست که ذاتاً اقتضایی نسبت به معلولیت و علوم معلولیت ندارد یعنی اگر معلول باشد معلولیت آن، ذاتی نیست در صورتیکه 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 ضرورتاً معلول خواهد بود.

در پایان این درس، خاطرنشان 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 تغییر پذیری و حرکت پذیری و فناپذیری را می‌توان بشمار آورد.



۱. رابطه علیّت، تنها یک اضافه ذهنی نیست که مصدقای در خارج نداشته باشد.
۲. قبل از تحقیق معلول، نمی‌توان رابطه‌ای عینی بین علت و معلول، فرض کرد زیرا هنوز یک طرف آن که معلول باشد تحقیق نیافته است.
۳. بعد از تحقیق 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 لازمه اش این است که صرف نظر از آن، وجود معلول ارتباطی با علت نداشته باشد. علاوه، اگر آن را امر عینی بدانیم ناچار باید وجود آن را معلول دیگری بشماریم و بار دیگر رابطه‌ای بین آن و علتش درنظر بگیریم و همچنین تا بینهایت.
۴. پس رابطه علیّت از خود وجود معلول، انتزاع می‌شود و به دیگر سخن: وجود معلول عین ربط و تعلق به وجود علت و شعاع و پرتوى 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 ایجاد‌کننده و معلول آن است و مصدق آن یا با علم حضوری شناخته می‌شود، مانند علیّت نفس نسبت به اراده، یا بوسیله برهان عقلی بی‌پیش، ثابت می‌گردد. اما رابطه علیّت اعدادی میان موجودات مادی را می‌توان به کمک تجارب حتی، تشخیص داد.
۷. آنچه از سخنان فلاسفه پیشین درباره مشخصات علت ایجاد‌کننده و معلول آن بدست می‌آید این است که هر موجود ذی‌ماهیّتی معلول است و علتی که معنو نباشد ماهیّت نخواهد داشت.
۸. اما این بیان، علاوه بر اینکه مناسب با اصطالت ماهیّت است چندان کارساز نیست زیرا معیاری برای شناختن علت در غیر از واجب الوجود بدست نمی‌دهد.
۹. صدرالمتألهین 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 یادشده استفاده نمی‌شود که موجودی کاملتر از موجودات مادی، وجود دارد که علت آن باشد.
 ۱۱. جواب این است که همانگونه که قبلاً 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 ذاتاً اقتضائی 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 تغییر پذیری و حرکت‌پذیری و فناپذیری از جمله نشانه‌های ضعف وجود و معلولیت است.

پرسش*

۱. حقیقت رابطه علیت را بیان و تحلیل کنید.
۲. چرا رابطه علیت ایجادی را نمی‌توان اضافه مقولی دانست؟
۳. فرق بین اضافه مقولیه و اضافه اشراقیه چیست؟
۴. رابطه علیت را از چند راه می‌توان شناخت؟
۵. از سخنان فلاسفه پیشین چه مشخصه‌ای برای علت و معلول بدست می‌آید؟
۶. نظر صدرالمتألهین در این باره چیست؟ و بر چه اصولی مبتنی است؟
۷. چگونه می‌توان اثبات کرد که موجودی کاملتر از موجودات مادی، وجود دارد که علت ایجاد کننده آنها باشد؟
۸. نشانه‌های ضعف مرتبه وجود و معلولیت کدامند؟

درس سی و چهارم

رابطه علیت در میان مادیات

شامل

منشأ اعتقاد به رابطه علیت در مادیات

ارزیابی اعتقاد مذبور

راه شناختن علتهای مادی

منشأ 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، سرشنه شده و براساس 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 خفى و نیمه‌آگاهانه، 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 نا‌آگاهانه تر می‌شود تا آنجا که شبیه ادراکات غریزی حیوانات می‌گردد و هرقدر، آگاهی انسان رشد یابد بصورت آگاهانه‌تری ظاهر می‌شود تا بصورت استدلال منطقی درآید.

مثالاً هنگامی که کودک، همراه با برخورد دو جسم، صدایی را می‌شنود وابستگی پیدایش صوت را با برخورد آنها بصورت مهمی درک می‌کند و هنگامی که روشن شدن چراغ را همزمان با فشاردادن کلید، مشاهده می‌کند وابستگی دیگری را بهمان 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 بزیرد. 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 خفی 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 مثلًاً چنین پسندارد که «هر چیزی وابسته به چیز دیگری است» یا «هر موجودی در زمان و مکان خاصی پدید می‌آید» ولی این تعمیمهای نابجا و دیگر نارسانیها در تفسیر مدرکات و استدلالات، معلول ضعف نیروی تحلیل کننده 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 بعنوان یک قضیه بدیهی، فراهم می‌سازد. اما چون مصادیق مادی علت و معلول، قابل شناخت حضوری نیستند و از سوی دیگر فطری دانستن اعتقاد به رابطه علیت در میان مادیات بمعنای اول هم قابل پذیرش نیست ناچار چنین اعتقادی ازنوعی استدلال، سرچشمه می‌گیرد که در آغاز، نیمه آگاهانه و ارتکازی است و تدریجیاً 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 کیم و سپس به تبیین منطقی آن پردازیم.

ارزیابی اعتقاد مزبور

رابطه علّت در میان مادیات در چند شکل، قابل بیان است: یکی آنکه «موجودات مادی واپسگیهایی 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. وقدرتیقّن از آن، وجود رابطه علّت در میان بعضی از آنهاست و در واقع، ارزش آن در حد «موجبه جزئیه» است و در مقابل «سالبۀ کلیه» و نفی مطلق علّت در میان مادیات، قرار می‌گیرد که به اشاره، نسبت داده شده است.

شکل دوم این است که «هر موجود مادی با موجود مادی دیگری رابطه علّت دارد» و مفادش این است که هیچ موجود مادی یافتن نمی‌شود که یا علت و یا معلوم برای موجود مادی دیگری نباشد. ولی احتمال اینکه یک یا چند موجود مادی، تنها علت برای سایر پدیده‌ها باشند و خودشان معلوم موجود مادی دیگری نباشند (هر چند معلوم ماوراء طبیعت باشند) یا تنها معلوم 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 معلوم 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 درباره 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 بی نیاز از برهان نیست وجود

رابطه علیت در میان آنها هم بدیهی نخواهد بود. و ارزش اعتقاد به آن نه در حدا اعتقاد به اصل کلی علیت در شکل قضیه حقیقیه است و نه در حد اعتقاد به وجود رابطه علیت در مطلق موجودات که بعضی از مصاديق آن با علم حضوری، درک می شود. بلکه ارزش منطقی آن در مرتبه نظریات یقینی است که از سویی مبتنی بر اصل بدیهی علیت، و از سوی دیگر مبتنی بر مقنمات تجربی هستند. یعنی بعد از اینکه وجود حقیقی برای موجودات مادی، ثابت شد و شباهات ایدآلیستی رد گردید آنگاه با کمک تجاربی که ثابت می کنند که بعضی از پدیده های مادی بدون بعضی دیگر، تحقق نمی یابند چنین نتیجه گرفته می شود 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 خلت هستی بخش دارد تغییرات و دگرگونیهای آن در گرو تحقق شرایطی است که بوسیله موجودات مادی دیگر فراهم می شود شرایطی که در واقع، ماده را مستعد دریافت کمال وجودی جدیدی می سازد هر چند کمال قبلی را از دست بدهد.

راه شناختن علتهاي مادى

همانگونه که اشاره شد برای شناختن مطلق علت و معلوم، راههای مختلف وجود دارد ولی راه شناختن علت و معلومهای مادی، منحصر به برهان تجربی است یعنی برهانی که در آن از مقنمات تجربی هم استفاده شده باشد. گاهی چنین تصور می شود 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، مقنمه ای از تجربه گرفته می شود به این شکل: «این پدیده مکرراً متعاقب پدیده دیگر بوجود می آید» آنگاه مقدمه دیگری به آن ضمیمه می شود که «هر دو موجودی که به این صورت تحقق یابند اولی علت دومی است» و نتیجه گرفته می شود که در مورد تجربه شده، پدیده اول، علت پدیده دوم است. ولی چنانکه بارها اشاره شده تقارن یا تعاقب، اعم از علیت است و نمی توان آن را

دلیل قطعی بر علیت دانست یعنی کبرای این قیاس، یقینی نیست و از اینروی 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 آنهاست زیرا تقارن دائمی یا اکثری بطور اتفاق، ممکن نیست.

درباره این بیان باید گفت: اولاً این قضیه که امر اتفاقی، دائمی و اکثری نمی‌شود و به اصطلاح، قسراً کثیر و دائمی محال است احتیاج به اثبات دارد. و ثانیاً اثبات تلازم دائمی یا اکثری دو پدیده، کاری قریب به محال است و هیچ آزمایشگری نمی‌تواند ادعای کند که اکثر موارد تحقق دو پدیده را آزمایش کرده است.

همچنین گاهی برای تتمیم برهان از قاعدة دیگری استفاده می‌شود که دو چیز همانند، آثار همانندی خواهند داشت (حکم الأمثال فی ما یجوز و ما لا یجوز واحد) بنابراین، هنگامی که در موارد آزمایش شده پیدایش پدیده‌ای رادر شرایط خاصی ملاحظه کردیم خواهیم دانست که در موارد دیگری هم که عیناً 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، کارآسانی 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. مثلاً 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 (تبديل انژری الکتریکی به انژری نورانی) است و اگر شرایط دقیقاً کنترل شده باشد انجام آزمایش برای یک بار هم کفايت می‌کند ولی چون کنترل دقیق شرایط، کار

آسانی نیست غالباً 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. مشکلتر از آن، اثبات عامل انحصاری و جانشین ناپذیر است زیرا همواره چنین احتمالی وجود دارد که در شرایط دیگری پدیده موردنظر بوسیله عوامل دیگری تحقق یابد چنانکه اکتشافات تازه به تازه علوم فیزیک و شیمی چنین احتمالی را تأیید می‌کند. و به همین جهت است که نتایج تجربه هیچگاه ارزش بدیهیات را نخواهد داشت بلکه اساساً یقین مضاعف (اعتقاد جزئی که خلاف آن محال باشد) را نیز ببارنمی‌آورد. و از اینروی، دستاوردهای علوم تجربی، هیچگاه ارزش نتایج بر این عقلی محض را نخواهد داشت.

باید خاطرنشان کنیم که وجود احتمالات یادشده 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 آزمایشها ساده هم می‌توان اثبات کرد که با رفع بعضی از پدیده‌ها پدیده دیگری مرتყع 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 دقیقاً تعیین کرد لازمه اش نفی تأثیر 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.



۱. علم به رابطه علیت را چه در میان مادیات و چه در غیر آنها نمی توان فطری دانست به این معنی که عقل انسانی با آن سرشنده شده است ولی می توان آن را فطری بمعنای ارتکازی و قریب به بداهت بحساب آورده چنانکه در مورد علم به واقعیات عینی گفته شد.

۲. رابطه علیت در میان مادیات را در چند شکل می توان بیان کرد، و شکل یقینی و قریب بدیهی آن این است که «موجودات مادی، وابستگیهایی با یکدیگر دارند» که قضیه ای مهمله است و ارزش آن در حد موجبه جزئیه می باشد و برای اثبات آن می توان از مقدمات تجربی، کمک گرفت.

۳. گاهی تصور می شود که برای شناختن علتهای مادی به اینصورت می توان استدلال کرد: این پدیده ها مکرراً متعاقب یکدیگر بوجود آمده اند، و هر دو پدیده ای که به این صورت، تحقق یابند، اولی علت دومی می باشد. 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 می شود که این دو پدیده دائماً یا غالباً متلازم با یکدیگرند و تلازم دائمی و اکثری، دلیل علیت است زیرا اتفاق دائمی و اکثری محال است. ولی اثبات صغیری این قیاس، عملی نیست و کبرای آن هم احتیاج به برهان دارد.

۵. گاهی بصورت دیگر استدلال می شود 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، ثابت 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 پدیده ها کنترل شرایط پیدایش هر پدیده و تغییردادن آنها و بررسی پی آمدهای این تغییرات است. و بعبارت دیگر: علیت را تنها از راه وضع و رفع میتوان شناخت.

۷. اما نتیجهٔ یقینی اینگونه آزمایشها شناختن علل ناقصه است یعنی چیزهایی که با رفع آنها معلوم هم مرتفع می‌شود. ولی شناختن مجموعه عوامل و شرایطی که در پیدایش پدیده‌ای مؤثر هستند بصورت یقینی مشکل است زیرا احتمال تأثیر امر ناشناخته و کنترل نشده‌ای را نمی‌توان نفی کرد و از اینروی قوانین تجربی را نمی‌توان یقینی به تمام معنای کلمه دانست.
۸. از سوی دیگر، کشف علت منحصره برای پیدایش پدیده‌های مادی بصورت یقینی از عهدهٔ تجربه برنمی‌آید 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 عدم آن را تنها بوسیلهٔ برهان عقلی می‌توان اثبات کرد.
۱۰. نارسائیهای روش تجربی، مانع از حصول یقین به وجود رابطهٔ علیّت در میان مادیات نمی‌شود زیرا اثبات علل ناقصه از راه تجربه، میسر است و همین اندازه برای علم به وجود رابطهٔ علیّت در میان مادیات، کفایت می‌کند.

* پرسش *

۱. چرا نمی‌توان علم به وجود رابطه علّیت را جزء سرشت عقل دانست؟
۲. به چه معنی می‌توان علم به رابطه علّیت را «فطری» نامید؟
۳. رابطه علّیت در میان مادّیات را به چه صورتهایی می‌توان بیان کرد؟
۴. کدام شکل از این قضايا یقینی است؟
۵. یقین مزبور از چه راهی حاصل می‌شود؟
۶. آیا تعاقب مکرر دو پدیده را می‌توان نشانه علّیت اولی برای دومی دانست؟
۷. آیا از راه محال بودن اتفاق دائمی و اکثری می‌توان قضیّه مزبور را اثبات کرد؟
۸. آیا از راه تماثل آثار امثال می‌توان آن را ثابت نمود؟
۹. راه صحیح شناختن علّهای مادّی چیست؟
۱۰. چرا نمی‌توان علت تامه پدیده‌های مادّی را بوسیله تجربه شناخت؟
۱۱. آیا تجربه می‌تواند علت منحصره را کشف کند؟
۱۲. چرا نارسانیهای روش تجربی ضرری به یقینی بودن وجود رابطه علّیت در میان مادّیات نمی‌زند؟

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 معلوم

با توجه به تعریف علت و معلوم، به آسانی روشن می‌شود که نه تنها تحقّق معلوم بدون علل داخلی (اجزاء تشکیل دهنده آن) ممکن نیست بلکه بدون تحقّق هریک از اجزاء علت تامه، امکان ندارد. زیرا فرض این است که وجود آن، نیازمند به همه آنها می‌باشد و فرض تحقّق معلوم بدون هریک از آنها بمعنای بی نیازی از آن است. البته در جایی که علت، جانشین پذیر باشد وجود هریک علی البدل کافی است و فرض وجود معلوم بدون همه آنها ممتنع خواهد بود. و در مواردی که پنداشته می‌شود که معلومی بدون علت بوجود آمده است (مانند معجزات و کرامات) درواقع، علت غیرعادی و ناشناخته‌ای جانشین علت عادی و متعارف شده است.

از سوی دیگر، در صورتی که علت تامه، موجود باشد وجود معلومش ضروری خواهد بود. زیرا معنای علت تامه این است که همه نیازمندیهای معلوم را تأمین می‌کند و فرض اینکه معلوم، تحقّق 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 تحقّق آن باشد بمعنای عدم تمامیت علت است زیرا «عدم مانع» هم شرط تحقّق آن است و فرض تمام بودن علت، شامل این شرط عدمی هم می‌شود. یعنی هنگامی که می‌گوییم علت تامه چیزی تحقّق دارد منظور این است که علاوه بر تحقّق اسباب و شرایط وجودی، مانعی هم برای تحقّق معلوم، وجود ندارد.

بعضی از متكلّمین پنداشته‌اند که این قاعده، مخصوص علل‌های جبری و بی اختیار است و اما در مورد فاعلهای مختار، بعد از تحقیق 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 اراده‌وی به انجام کار اختیاری، تعلق نگرفته باشد هنوز علت تامه آن، تحقیق یافته است هر چند سایر شرایط وجودی و عدمی، فراهم باشد.

حاصل آنکه هر علتی اعم از تامه و ناقصه، نسبت به معلوم خودش «وجوب بالقياس» دارد و همچنین هر معلومی نسبت به علت تامه اش «وجوب بالقياس» دارد و مجموع این دو مطلب را می‌توان بنام «قاعده تلازم علت و معلوم» نامگذاری کرد.

تقارن علت و معلوم

از قاعده تلازم علت و معلوم قواعد دیگری استباط می‌شود که از جمله آنها قاعده «تقارن علت و معلوم» است. توضیح آنکه: هرگاه معلوم از موجودات زمانی باشد و دست کم یکی از اجزاء علت تامه هم زمانی باشد علت و معلوم، همزمان تحقق خواهد یافت و تحقق علت تامه، با تحقق معلوم، فاصله زمانی نخواهد داشت. زیرا اگر فرض شود که بعد از تتحقق همه اجزاء علت تامه، زمانی — هر چند خیلی کوتاه — بگذرد و بعداً معلوم تحقق یابد لازمه اش این است که در همان زمان مفروض، وجود معلوم، ضروری نباشد در صورتی که مقتضای وجوب بالقياس معلوم، نسبت به علت تامه این است که به محض تمامیت علت، وجود معلوم، ضروری باشد.

ولی این قاعده در مورد علل ناقصه، جاری نیست زیرا با وجود هیچیک از آنها وجود معلوم، وصف «ضروری» را نخواهد یافت بلکه حتی وجود معلوم با فرض وجود مجموع اجزاء علت تامه به استثناء یک جزء هم محال است زیرا معنای آن بی نیازی معلوم از جزء مزبور می‌باشد.

اما اگر علت و معلوم از قبیل مجرّدات باشند و هیچکدام زمانی نباشند در این صورت، تقارن زمانی آنها مفهومی نخواهد داشت. همچنین اگر معلوم، زمانی باشد ولی علت، مجرّد تام باشد. زیرا معنای «تقارن زمانی» این است که دو موجود در «یک زمان» تحقق یابند در صورتی که مجرّد تام در ظرف زمان، تحقق نمی‌یابد و نسبت زمانی هم با هیچ موجودی ندارد. ولی چنان موجودی نسبت به معلوم خودش احاطه وجودی و حضور خواهد داشت و غیبت معلوم از آن، محال خواهد بود. و این مطلب با توجه به رابط بودن معلوم نسبت به علت هستی بخش، وضوح بیشتری می‌یابد.

از سوی دیگر، تقدّم زمانی معلوم بر هر علتی اعمّ از تامة و ناقصه، محال است زیرا لازمه اش این است که معلوم 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، کاملاً روشن می‌شود که تفسیر رابطه علیّت به «تعاقب دو پدیده» نادرست است زیرا لازمه تعاقب، تقدّم زمانی علت بر معلوم است و چنان چیزی علاوه بر اینکه در مجرّدات و علل هستی بخش، معنی ندارد در علل تامة ای که مشتمل بر امر غیر زمانی باشند نیز امکان ندارد و تنها فرضی را که می‌توان برای آن در نظر گرفت علل ناقصه زمانی است که تقدّم آنها بر معلوم، امکان‌پذیر است مانند تحقّق انسان قبل از انجام کار.

از سوی دیگر، قبل اگفته شد که تعاقب منظم دو پدیده، اختصاصی به علت و معلوم ندارد و بسا پدیده‌هایی که همواره پی در پی بوجود می‌آیند و می‌زن آنها رابطه علیّتی وجود ندارد مانند شب و روز. پس نسبت بین موارد علیّت و موارد تعاقب، به اصطلاح «عموم و خصوص من وجه» است.

ناگفته نماند که تقارن دو موجود هم اختصاصی به علت و معلوم ندارد و چه بسا پدیده‌هایی با هم تحقق می‌یابند و هیچ رابطه علیّتی میان آنها وجود ندارد و حتی ممکن است دو پدیده، تقارن دائمی داشته باشند و در عین حال، هیچک-

از آنها علت دیگری نباید. مثلاً اگر علتی موجب پیدایش دو معلول باشد معلولهای مفروض همواره با هم بوجود می‌آیند ولی هیچکدام علت دیگری نیست. پس نسبت بین موارد علیّت و موارد تقارن هم «عموم و خصوص من وجه» است یعنی در بعضی از موارد هم تقارن زمانی هست و هم علیّت، مانند علت تامه زمانی و معلول آن؛ و در بعضی از موارد علیّت هست ولی تقارن زمانی نیست مانند علل مجرّده و علّتها ناقصه‌ای که قبل از تحقق معلول، موجود هستند؛ و در بعضی از موارد، تقارن هست ولی علیّت نیست مانند پیدایش همزمان نور و حرارت در لامپ برق.

بنابراین، تفسیر علیّت 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 علیّت 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 اساساً تعریف به اعم، صحیح نیست زیرا به هیچوجه مورد تعریف را مشخص نمی‌کند.

بقاء معلول هم نیازمند به علت است

قاعدۀ دیگر که از قاعدة تلازم علت و معلول، استنباط می‌شود این است که علت تامه می‌باشد تا پایان عمر معلول، باقی باشد زیرا اگر معلول پس از نابودشدن علت تامه و حتی بعد از نابودشدن یک جزء آن، باقی بماند لازمه اش این است که وجود آن در حال بقاء، بی نیاز از علت باشد در صورتی که نیازمندی، لازمه ذاتی وجود معلول است و هیچگاه از آن، سلب نمی‌شود.

این قاعده از دیرباز، مورد بحث فلسفه و متکلمین بوده است و فلاسفه همواره بر این مطلب، تأکید 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 ماهیّت معلول، سلب نمی‌شود از اینروی همیشه

نیازمند به علت خواهد بود.

متکلمین که غالباً ملاک نیازمندی معلوم را «حدوث» یا «امکان و حدوث» توأم‌اً می‌دانسته‌اند، بقاء معلوم 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 (لوجاز علی الواجب العدم لما صرر العالَم) !!

ایشان برای تأیید نظریه خودشان به شواهدی از بقاء معلومات پس از زوال علل آنها تمسک کرده‌اند مانند فرزندی که پس از مرگ پدر، زنده می‌ماند، و ساختمانی که بعد از مرگ سازنده اش باقی می‌ماند.

فلسفه در جواب ایشان می‌گویند: ملاک نیازمندی معلوم 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 معلوم است و از نظر تحلیل عقلی، متأخر از مرتبه وجود آن می‌باشد و وجود، متفرق بر ایجاد، و ایجاد متأخر از وجوب و ایجاب است و ایجاب به چیزی تعلق می‌گیرد که قادر 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 ماهیتی است که از ماهیت، جداسدنی نیست و از اینروی نیاز معلوم هم دائمی خواهد بود و هیچگاه بی نیاز از علت نخواهد شد.

اما این بیان — چنانکه بار دیگر نیز اشاره شده — با اصالت ماهیت، سازگار است و بنابراین اصالت وجود باید ملاک احتیاج را در خصوصیت وجودی معلوم، جستجو کرد یعنی همانگونه که صدرالمتألهین فرموده است ملاک احتیاج معلوم به علت، فقر و وابستگی ذاتی، و به تعبیر دیگر، ضعف مرتبه وجودی آن است که هیچگاه از آن جداسدنی نیست.

درباره مواردی که متکلمین بعنوان شاهد بر بقاء معلوم بعد از نابودی

علت، ذکر کرده‌اند باید گفت: در این موارد، علل حقیقی نابود نشده‌اند بلکه آنچه نابود شده یا تأثیرش منقطع گردیده علت اعدادی است که در واقع، علت بالعرض برای معلومهای نامبرده می‌باشد.

توضیح آنکه: ساختمانی که بعد از مرگ سازنده باقی می‌ماند مجموعه‌ای از علل حقیقی دارد که شامل علت هستی بخش و علتهای داخلی (مادة و صورت) و شرایط وجود ساختمان از قبیل چینش مواد ساختمانی بشکل 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 بهبقاء 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 بتائی 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 مثلاً 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 فاعلیت 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 علتی هستی بخش، 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 این 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 محرك 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 درواقع، فاعلهای
بالعرض هستند از اجزاء علت تامه بشمار نمی آیند و علت تامه از فاعل هستی بخش
و علل داخلی و شرایط وجودی و عدمی آنها تشکیل می یابد.

خلاصه

۱. تحقق معلوم بدون هر یک از اجزاء علت تامة، محال است زیرا لازمه آن بی نیازی معلوم از علت مفروض العدم می باشد.
۲. با وجود تمام اجزاء علت تامة و فقد موانع، وجود معلوم، ضروری خواهد بود زیرا وجود نیافتن آن بمعنای احتیاج داشتن به چیز دیگریا رفع مانع موجود است و فرض این است که همه نیازمندیهای معلوم، تأمین شده و مانع هم وجود ندارد.
۳. این قاعده، منافاتی با اختیار فاعل ندارد زیرا اراده فاعل از اجزاء علت تامة برای فعل اختیاری است.
۴. مجموع این دو قاعده را که حاکی از ضرورت وجود هر یک از علت و معلوم، نسبت به دیگری (وجوب بالقياس) است می توان قاعده تلازم علت و معلوم نامید.
۵. از قاعده مزبور، قاعده دیگری است بساط می شود که مخصوص علت و معلومهای زمانی است و می توان آن را قاعده تقارن یا همزمانی علت و معلوم نامید و مفادش این است که فاصله زمانی بین علت تامة زمان دار و معلوم آن، امکان ندارد چنانکه تقدم زمانی معلوم بر علت هم محال است.
۶. بنابراین، تقارن از لوازم علل تامة زمان دار و معلومهای آنهاست، ولی اختصاصی به آنها ندارد زیرا معلومهای 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 معلوم فقط در موارد علل ناقصه زمان دار، ممکن است و بهمین معنی می توان آنها را «متعاقب» نامید، ولی در علل مجرد، بی معنی و در علل تامة، غیرممکن است. از سوی دیگری تعاقب در غیر علت و معلوم هم تحقق می یابد، 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 نمی توان آنها را از خواص علت و معلوم دانست و علیت را با یکی از آنها یا مجموع آنها تعریف کرد.

۹. معلوم تا آخرین لحظه وجود، نیازمند به علت تامه است زیرا ملاک نیاز (امکان ماهوی بنابر قول به اصالت ماهیت، و فقر وجودی بنابر قول به اصالت وجود) لازمه ذاتی آن است و از آن، جداسدنی نیست، ولی بعضی از متكلّمین که ملاک نیاز معلوم را به علت، حدوث و یا مجموع امکان و حدوث دانسته اند معتقد شده اند که معلوم در بقایش نیازی به علت ندارد و شواهدی از قبیل باقی ماندن فرزند بعد از مرگ پدر برای قول خودشان آورده اند.

۱۰. مبنای این قول در درس بیست و دوم، ابطال شده است و اما درباره مثالهایی که به آنها تمسک کرده اند باید گفت: علی که در این موارد، قبل از معلوم از بین می‌روند علتهای معد و بالعرض هستند که از اجزاء علت تامه بشمار نمی‌روند.

پرسش *

۱. معنای وجوب بالقياس علت نسبت به معلول و بالعکس چیست؟
۲. آیا معلول نسبت به علت ناقصه هم وجوب بالقياس دارد؟
۳. آیا علت ناقصه نسبت به معلول، وجوب بالقياس دارد؟
۴. با توجه به قاعدة تلازم علت و معلول، وقوع معجزات و کرامات را چگونه باید تفسیر کرد؟
۵. اختیاری بودن فعل چگونه با ضرورت معلول نسبت به علت، سازگار است؟
۶. لزوم تقارن علت و معلول را ثابت کنید.
۷. در چه مواردی تقدّم زمانی علت بر معلول، ممکن است؟
۸. آیا تقدّم معلول بر علت در هیچ موردی امکان پذیر هست؟
۹. چرا نمی‌توان تقارن یا تعاقب را از خواص علت و معلول بحساب آورد؟
۱۰. به چه دلیل، بقاء معلول هم نیازمند به علت است؟
۱۱. دلیل فلسفه پیشین را براینکه ملاک نیاز معلول، امکان ماهوی است بیان و نقادی کنید.
۱۲. توضیح دهید که مرگ پدر قبل از فرزند، یا نابود شدن محرك قبل از پایان یافتن حرکت، منافاتی با نیازمندی معلول به علت تامه تا آخرین لحظه وجودش ندارد.

درس سی و ششم

مناسبات علت و معلول

شامل

سنخیت علت و معلول
حل یک شبهه
وحدث معلول در صورت وحدث علت
وحدث علت در صورت وحدث 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 علتهاي هستي بخش و علتهاي مادى و اعدادى، تفاوت دارد. در مورد اقل، ویژگى اين سنخیت را مى‌توان با برهان عقلی، اثبات کرد و تقریر آن این است:

چون علت هستی بخش، وجود معلول را افاضه 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 افاضه کند (معطی الشیء لا یکون فاقداً 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 هستی بخش و معلول آن، به این معنی است که کمال معلول را به صورت کاملتری دارد. و اگر علته در ذات خویش واجد نوعی

از کمال وجودی نباشد هرگز نمی‌تواند آن را به معلوم اعطای کند. و به دیگر سخن: هر معلومی از علّتی صادر می‌شود که کمال آن را بصورت کاملتری داشته باشد.

این مطلب با توجه به رابط بودن معلوم، نسبت به علّت هستی بخش، و تشکیک خاصی بین آنها که در درس‌های گذشته به اثبات رسید وضوح پیشتری می‌یابد. ولی چنین ساخته‌ی بین علّت‌های مادی و اعدادی و معلوم‌شنان وجود ندارد زیرا آنها اعطای‌کننده و افاضه‌کننده وجود نیستند بلکه تأثیر آنها محدود به تغییراتی در وجود معلومات می‌باشد. و با توجه به اینکه هر چیزی موجب هرگونه تغییری نمی‌شود اجمالاً بدست می‌آید که نوعی مناسبت و ساخته بین آنها هم لازم است، ولی نمی‌توان ویژگی این ساخته را با برهان عقلی اثبات کرد بلکه تنها بوسیله تجربه باید تشخیص داد که چه چیزهایی می‌توانند منشأ چه تغییراتی در اشیاء بشوند و این دگرگونیها در چه شرایطی و به کمک چه چیزهایی انجام می‌پذیرد.

مثلاً 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 نیتروژن 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 شبه

گفتیم که به مقتضای برهان عقلی، هر علّت هستی بخشی باید واجد کمال معلوم باشد زیرا معنی ندارد بخشنده و اعطای‌کننده، قادر چیزی باشد

که به دیگری می‌بخشد.

درباره این مطلب، شبهه‌ای مطرح می‌شود که لازمه این قاعده، آن است که فاعلهای هستی بخش، دارای وجودهای مادی و کمالات آنها باشند در صورتی که فاعل هستی بخش، منحصر در موجودات مجرد است و هیچکدام از آنها ماده و صفات خاص آن را ندارند، پس چگونه چیزی را که ندارند افاضه می‌کنند؟

پاسخ این شبهه آن است که منظور از وجودبودن کمال معلوم این است که مرتبه کاملتر و عالیتری از وجود معلوم را داشته باشد به گونه‌ای که وجود معلوم، پرتوی از آن، محسوب شود نه اینکه حدود وجود معلوم عیناً در علت، محفوظ باشد و علت، دارای ماهیت معلوم هم باشد. و روشن است که فرض کاملتر بودن مرتبه وجود عیّن از مرتبه وجود معلوم 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 موجود، دارای ماهیت واحدی باشند این است که حدود وجود آنها بر یکدیگر منطبق شود و چنین چیزی در مورد دو مرتبه وجود که یکی کاملتر از دیگری و طبع دارای محدودیت و نقایص کمتری است امکان ندارد. ولی نداشتن ماهیت معلوم و حدود وجود آن بمعنای نداشتن کمال وجودی آن نیست.

به دیگر سخن: آنچه در مورد علت هستی بخش، لازم است دارابودن کمالات وجودی معلوم بصورت کاملتر و عالیتر است نه واحد بودن نقصها و محدودیتهای آن. و اگر مفهوم جسم و لوازه آن از قبیل مکانی و زمانی بودن و حرکت و تغییر پذیری، بر خدای متعال و مجردات تاء، صدق نمی‌کند بخاطر این است که مفاهیم مزبور، لازمه نقصها و محدودیتهای موجودات مادی است نه لازمه کمالات آنها.

یادآوری می‌شود که حالت 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 معلوم باشد و طبق این قاعده باید علت، واجد ماهیت آن باشد و نمی‌توان گفت که علت، ماهیت معلوم 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 معلوم در صورت وحدت علت

یکی از قواعد معروف فلسفی این است که «از علت واحده جز معلوم واحد، صادر نمی‌شود» (الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد). ولی درباره 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 مذبور را مخصوص به ذات مقدس الهی دانسته است که حتی ترکیب تحلیلی از وجود ماهیت هم ندارد و معلوم بی واسطه او تنها یک موجود می‌باشد و سایر مخلوقات با یک یا چند واسطه از معلوم اول صادر می‌شوند. ولی سایر فلاسفه، این قاعده را کمابیش در موارد دیگری نیز جاری دانسته‌اند.

همچنین درباره مفهوم «صدور» نیز اختلافاتی هست که آیا در همه روابط علی و معلولی، صدق می‌کند و حتی شروط و علتها مُعده را نیز دربرمی‌گیرد، یا مخصوص علتها فاعلی است و یا اینکه منحصر به فاعلها هستی بخش می‌باشد؟

بعارت دیگر: آیا بر اساس این قاعده می‌توان گفت که یک فاعل معد هم بیش از یک تأثیر 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

ومقتضای آن را دریافت.

فلسفه بصورتهای مختلفی برای این قاعده، استدلال کرده‌اند ولی آنچه واضحتر و در عین حال، متفق‌تر بنظر می‌رسد دلیلی است که مبتنی بر قاعده سنتیت بین علت و معلول می‌باشد و تقریر آن چنین است:

طبق قاعده سنتیت بین علت و معلول، باید علت، آنچه را به معلول می‌دهد بصورت کاملتری داشته باشد. اکنون اگر فرض کنیم که علتی دارای یک سنتی 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 سنتی خاصی از کمال باشند بر اساس قاعده یادشده باید علت هم دارای دو سنتی از کمال باشد در صورتی که فرض، این بود که تنها دارای یک سنتی از کمالات وجودی است.

بادقت در این دلیل، چند نتیجه بدست می‌آید:

۱ – این قاعده، مخصوص علتهای هستی بخش است. زیرا چنانکه گفته شد این ویژگی که علت باید دارای کمال معلول باشد مخصوص به این دسته از علتهاست. بنابراین، 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 تأثیر یک فاعل، یا شرط استعداد یک قابل می‌باشد. چنانکه مثلاً حرارت، شرط انواعی از فعل و افعال 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 هستی بخش، دارای چند فرد باشد و همگی دارای یک سنتی از کمالات وجودی باشند طبعاً معلومات آنها هم از نوع واحدی خواهند بود.

۳ – این قاعده، مخصوص علتهایی است که تنها دارای یک سنتی 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 درباره‌ی جاری نخواهد بود.

بنابراین، قاعده مزبور چیزی بیش از قاعدة سنختیت بین علت هستی بخش و معلول آن را اثبات نمی‌کند. و وحدت صادر اول را تنها براساس 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 واحده، صادر نمی‌شود» (الواحد لا يصدر إلا عن الواحد).

درباره این قاعده هم هر چند اختلافاتی هست ولی همه فلسفه، اتفاق دارند که معلول واحد از علت مرکب، صادر می‌شود. پس منظور از وحدت علت در این قاعده، بساطت و عدم ترکب آن نیست. نیز صدور معلول از چند علت طولی به گونه‌ای که هریک از آنها علت دیگری باشد جای تردیدی نیست. و به دیگر سخن: نه کثرت معلولهای باواسطه که هریک معلول دیگری باشد منافاتی با قاعده قبلی دارد، و نه کثرت علل باواسطه، منافاتی با این قاعده خواهد داشت.

از سوی دیگر: همه فلسفه 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 قاعدة تلازم علت و معلول و وجوب بالقياس 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 اینجاست که بسیاری از کسانی

که قاعدهٔ 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 معلوم، 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 قاعدهٔ سنتی گفته شد که وجود معلوم، تنها از علتی صادر می‌شود که دارای همان سنت از کمالات وجودی، در مرتبهٔ عالیتری باشد هیچگاه معلوم، از علت هستی بخشی که واحد سنت کمال آن نباشد صادر نخواهد شد. بنابراین، در مورد علت هستی بخش و معلوم آن باید گفت: نه تنها معلوم شخصی از دو علت هستی بخش شخصی یا بیشتر صادر نمی‌شود بلکه یک نوع معلوم هم از دو یا چند نوع علت هستی بخش به وجود نمی‌آید. و اما در مورد علل مادی و اعدادی، چون برahan عقلی بر کیفیت مسانخت آنها با معلوم‌اشان نداریم نمی‌توان اثبات کرد که باید علت یک نوع از معلومات، یک نوع از چنین علی باشد. و عقلاً محال نیست که چند نوع از علل مادی و معده، دارای اثر نوعی واحدی باشند. چنانکه تعداد شروط و تعیین آنها را نمی‌توان با برahan عقلی، اثبات کرد و همگی آنها در گرو تجربه است.

حالات

۱. میان علت و معلول، مناسبت خاصی وجود دارد که از آن به «سنخیت علت و معلول» تعبیر می‌کنند.
۲. سنخیت در مورد علتهای هستی بخش و معلولات آنها باین معنی است که علت، کمال وجودی معلول را در مرتبهٔ عالیتری دارد.
۳. دلیل اینکه علت هستی بخش باید سinx کمال معلول را داشته باشد این است که اگر نداشته باشد نمی‌تواند به معلول، افاضه کند. و دلیل اینکه باید مرتبهٔ عالیتری از آن را داشته باشد این است که افاضهٔ معلول، از کمالات آن نمی‌کاهد.
۴. این ویژگی را در مورد علتهای مادی و اعدادی نمی‌توان اثبات کرد، زیرا آنها اعطاء کنندهٔ وجود معلول نیستند. ولی از اینکه هرشیّ مادی نمی‌تواند علت برای هرگونه تغییر و حرکتی واقع شود اجمالاً بدست می‌آید که نوعی سنخیت بین آنها هم لازم است.
۵. سنخیتی که در علت هستی بخش، 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 علتهای تنها دارای یک سinx از کمالات وجودی باشد فقط معلولی از آن صادر می‌شود که دارای همان سنخ از کمال در مرتبهٔ نازلتری باشد. و قاعدةٔ معروف «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» به این معنی، تردیدپذیر نیست.
۷. این قاعدة با استناد به اصل سنخیت، مخصوص علتهای هستی بخش است.
۸. این قاعدة، شامل واحد نوعی هم می‌شود.
۹. موجودی که در عین وحدت و بساطت، دارای انواعی از کمالات وجودی یا همه آنها باشد مشمول قاعدةٔ مزبور نیست.
۱۰. تعدد معلولاتی که در طول یکدیگر قرار می‌گیرند و هر کدام از آنها معلول دیگری می‌باشد منافاتی با این قاعدة ندارد.
۱۱. صادرشدن معلول واحد از علت مرکب، جای تردید نیست.

۱۲. صادر شدن یک معلوم شخصی از چند علت تامه، محال است زیرا که اگر همه آنها مؤثر باشند طبیعاً معلوم هم متعدد خواهد بود، و اگر بعضی از آنها مؤثر نباشند لازمه اش تخلف معلوم از علت تامه می‌باشد.

۱۳. مقتضای اصل سنخیت این است که هر نوعی از معلومات از نوع خاصی از علتهای هستی بخش صادر شود که دارای همان سنخ از کمال وجودی باشد. بنابراین، قاعدة «الواحد لا يصدر الآ 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 معنی، جاری نیست. و از این‌وی، تعدد یا وحدت اینگونه علتها را تنها بوسیله تجربه می‌توان شناخت.

پرسش*

۱. سنتیت علت هستی بخش با معلول آن به چه معنی است؟
۲. دلیل لزوم این سنتیت چیست؟
۳. آیا اینگونه سنتیت در میان علتهای مادی و إعدادی با معلولاً تشنان هم وجود دارد؟
۴. آیا لازمه سنتیت علت و معلول این است که مثلاً علت وجود ماده هم امر مادی باشد؟ چرا؟
۵. دلیل اینکه از علت واحده جز معلول واحد بوجود نمی آید چیست؟
۶. آیا این قاعده، شامل علل مادی هم می شود؟
۷. آیا این قاعده، شامل واحد نوعی هم می شود؟
۸. آیا خدای متعال هم مشمول این قاعده می باشد؟
۹. چرا تعدد معلوتها طولی، منافاتی با این قاعده ندارد؟
۱۰. آیا صدور معلول واحد از مجموعه ای از علل ناقصه، ممکن است؟
۱۱. به چه دلیل صدور معلول واحد از چند علت تامه، امکان ندارد؟
۱۲. آیا قاعده عدم صدور معلول واحد از چند علت، شامل واحد نوعی هم می شود؟
۱۳. دلیل این قاعده و مورد آن را بیان کنید.
۱۴. چرا تعدد علتهای طولی، منافاتی با این قاعده ندارد؟
۱۵. وحدت یا تعدد علتهای مادی و إعدادی را از چه راهی می توان اثبات کرد؟

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

تصویر صحیح معنای علت و معلول، کافی است که در یابیم «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 بدبیهیات اولیه است و نیازی به استدلال ندارد.

ولی گاهی در سخنان فلسفه به تعبیراتی برمی‌خوریم 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 درباره 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 «باء سبیله» دلالت بر این علیت دارد.

حقیقت این است که اینگونه سخنان از باب ضيق تعبیر است و هرگز مقصود ایشان اثبات رابطه علیت بین ذات مقدس الهی و وجود خودش نیست بلکه منظور، نفی هرگونه 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 کنندهٔ نفی علیت غیر است نه اثبات کنندهٔ علیت برای ذات.

مورد دیگری که خاستگاه چنین توهمندی 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 علیت 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 وبصورت 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 علیت، 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 قبل از 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 موجه تر است.
نکته دیگر آنکه: با توجه به اصالت وجود و اینکه رابطه علیت در حقیقت، میان دو «وجود» برقرار است روشن می‌شود که نمی‌توان ماهیت چیزی

را علت وجود آن دانست. زیرا ماهیّت بخودی خود، واقعیّتی ندارد تا علت برای چیزی واقع شود. و همچنین نمی‌توان ماهیّتی را علت برای ماهیّت دیگری بحساب آورده.

در اینجا ممکن است گفته شود که فلاسفه، علت را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: علت ماهیّت، و علت وجود. و برای قسم اول به علیّت خط و سطح برای ماهیّت مثلث، و علیّت ماده و صورت برای ماهیّت جسم، مثال زده‌اند، چنانکه برای قسم دوم علیّت وجود آتش را برای وجود حرارت، ذکر کرده‌اند. پس معلوم می‌شود که بنظر ایشان در میان ماهیّات هم نوعی رابطه علیّت، وجود دارد.

ولی این سخنان را باید از باب توسعه در اصطلاح، تلقی کرد، یعنی همانگونه که در وجود خارجی و عالم عینی، رابطه علیّت 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 ماهیّت، 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 علیّت حقیقی و تأثیر و تاثیر 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 ماهیّت است که پی به نیاز آن به علت می‌برد نه اینکه امکان — که به «عدم ضرورت وجود عدم» تفسیر می‌شود — واقعیّتی 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 اصلیترین 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 «علیت» 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 بعارت 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 درباره آن نخواهد ماند زیرا لازمه علیت، بی نیازی و لازمه معلولیت، نیازمندی است و جمع بین نیازمندی و بی نیازی در یک جهت، تناقض است.

ولی ممکن است در این زمینه مانند بسیاری از قضایای بدیهی شبهه‌هایی پیش بیاید که ناشی از عدم دقّت در معنای موضوع و محمول قضیه باشد. مثلًاً ممکن است کسی چنین توهّم کند که اگر انسانی غذای خودش را تنها از راه کشاورزی بدست بیاورد بطوری 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 نخواهد بود. پس کشاورز مفروض، علت علیت خودش، و نیز معلول خودش می‌باشد!

ولی صرفنظر از اینکه کشاورز، علت حقیقی برای پیدایش محصول نیست و تنها علت إعدادی 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 معلوم نیست، و در زمان بعد، معلوم است و علت نیست، و همچنین محصول مزبور در زمان پیدایشش معلوم است و علت نیست، و در زمانی که خوارک کشاورز قرار می‌گیرد علت است و معلوم 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، علتِ اعدادی برای چیزی باشد که در آینده به آن نیاز دارد. و منظور از دورِ 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 تأثیرش معلوم و محتاج به آن باشد. و بعبارت دیگر چیزی را به معلوم بدهد که برای داشتن همان چیز محتاج به معلوم باشد و می‌بایست از آن دریافت کند.

شبهه دیگر این است که ما می‌بینیم حرارت، موجب پدیدآمدن آتش می‌شود در صورتی که آتش نیز علت حرارت است، پس حرارت، علتِ علیت 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 بال نوع 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 مصدق یا از خلط بین دو معنای وحدت، نشأت گرفته است.

شبهات بی‌مایه دیگری نیز در سخنان بعضی از ماتریالیستها و مارکسیستها مطرح شده که دقّت 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 متناهی 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 واقعاً بر دیگری مترب باشد نه به حسب قرارداد و اعتبار، و دیگر آنکه: همه حلقات در یک زمان موجود باشند نه اینکه یکی از بین بروند و دیگری بدنبال آن بوجود باید، و از اینروی حوادث غیرمتناهی در طول زمان را ذاتاً 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 سُلمی که در کتب مفصل فلسفی ذکر گردیده و در آنها از مقامات 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 اسدالحصر» 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 حلقة قبلی موجود نشود حلقة وابسته به آن هم تحقق پذیر نباشد لازمه اش 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 رأس این سلسله فرض کرد که خودش وابسته به چیز دیگری نباشد و تا آن موجود، تحقق نداشته باشد حلقات سلسله بترتیب، وجود

نخواهد 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 صدرالمتألهین در حکمت متعالیه اثبات فرموده، برای محال بودن تسلسل در علل هستی بخش، اقامه می‌شود. و تقریر آن این است:

بنابر اصالت وجود و ربطی بودن وجود معلوم نسبت به علت هستی بخش، هر معلومی نسبت به علت ایجادکننده اش عین ربط ووابستگی است و هیچگونه استقلالی از خودش ندارد، و اگر علت مفروض، نسبت به علت بالاتری معلوم باشد همین حال را نسبت به آن خواهد داشت. پس اگر سلسله‌ای از علل و معلومات را فرض کنیم که هریک از علتها معلوم علت دیگری باشد سلسله‌ای از تعلقات ووابستگیها خواهد 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. بنابراین، نمی‌توان این سلسله را بآغاز 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 معلوم، موجود باشند) ولی برهان دوم مخصوص علتهای هستی بخش است و در علل تامة هم نیز جاری می‌شود از آن نظر که مشتمل بر علتهای هستی بخش 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 تأثیر 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 وجود الهی.
۳. در مورد علل داخلی (مادة و صورت) اشکال شده که چگونه می‌توان آنها را علت برای کل مرکب از آنها دانست در صورتیکه 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 مقولات 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 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 بنویه خود، علت پیدایش حرارت دیگری گردد.
۸. منظور از تسلیل مصطلح، ترتیب امور نامتناهی است. و فلاسفه، تسلیل را محال می‌دانند که حلقات آن دارای ترتیب حقیقی و اجتماع در وجود باشند.
۹. فارابی برای محال بودن تسلیل در علل حقیقی چنین استدلال کرده است: اگر در سلسله علل و معلولات هر علتی بنویه خود معلول علت دیگری باشد درباره کل این

سلسله می‌توان گفت که همگی محتاج به علت دیگری هستند. پس باید در رأس سلسله، علت دیگری را اثبات کرد که معلوم علت دیگری نباشد. بنابراین سلسله علل، دارای مبدأ و سرآغازی خواهد بود.

۱۰. بر اساس اصالت وجود وابستگی ذاتی وجود معلوم به علت، برهان دیگری برنتاهی علل هستی بخش، اقامه می‌شود به این صورت: اگر ورای سلسله علل که هریک از آنها عین وابستگی است موجود مستقل مطلقاً نباشد لازمه اش این است که وابستگیهای بدون طرف وابستگی، تحقق یافته باشد.

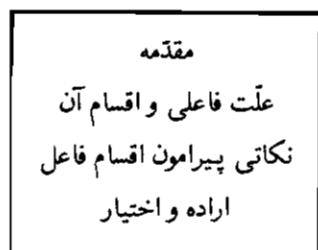
* پرسش *

۱. در چه صورت می‌توان چیزی را علت و مؤثر در خودش شمرد؟
۲. به چه معنی می‌توان وجود را مقتضای ذات‌اللهی دانست؟
۳. چرا نمی‌توان ماهیتی را حقیقته علت برای وجود یا برای ماهیت دیگری دانست؟
۴. به چه اعتبار می‌توان ماده و صورت را علت اجسام بحساب آورد؟
۵. معنای علت بودن امکان برای احتیاج چیست؟
۶. دور در علل را تعریف، و معحال، بودن آن را بیان کنید.
۷. در چه صورت می‌توان چیزی را علت برای علت خودش بحساب آورد؟
۸. معنای لغوی و معنای اصطلاحی تسلسل را بیان کنید.
۹. فلاسفه چه شرایطی را برای محال بودن تسلسل، قائل شده‌اند؟
۱۰. دو برهان برای محال بودن تسلسل علل بیان کنید و فرق بین آنها را ذکر نماید.

درس سی و هشتم

علت فاعلی

شامل



مقدمه

یکی از تقسیمات معروفی که برای علت، ذکر شده (و گویا ارسسطو برای نخستین بار آن را بیان کرده باشد) تقسیم به علت فاعلی و غائی و مادی و صوری است که دو قسم اول را علل خارجی، و دو قسم اخیر را علل داخلی یا علل قوام و از یک نظر علل 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 درباره ماده و صورت بحث خواهد شد^۱ در اینجا از گفتگو پیرامون آنها خودداری می‌کنیم و بخش علت و معلول را با بحث درباره علت فاعلی و علت غائی پیابان می‌بریم.

علت فاعلی و اقسام آن

علت فاعلی عبارت است از موجودی که موجود دیگری (معلول) از آن

۱— ر. ک: درس چهل و ششم.

پدید می‌آید و بمعنای عامش شامل فاعل‌های طبیعی که مؤثر در حرکات و دگرگونیهای اجسام هستند نیز می‌شود.

فلسفه پیشین، دونوع فعل و تأثیر 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 تأثیری که از موجودات بی‌شعور و بی‌اراده سرمی‌زنند و همواره یکنواخت و بی‌اختلاف است.

ایشان برای هرنوعی از موجودات جسمانی، طبیعت خاصی قائل بودند که ذاتاً اقضاء ویژه‌ای دارد، و از جمله، هریک از انواع عناصر چهارگانه (خاک و آب و هوا و آتش) را مقتضی مکان طبیعی و کیفیات طبیعی خاصی می‌دانستند بطوری که اگر مثلاً بواسطه عامل خارجی در مکان دیگری قرار بگیرند در اثر میل طبیعی بسوی مکان اصلی خودشان حرکت می‌کنند و بدین ترتیب سقوط سنگ و ریزش باران و بالارفتن شعله آتش را توجیه می‌کردند و طبیعت را بعنوان مبدأ حرکت، معرفی می‌نمودند.

سپس با توجه به اینکه گاهی حرکات و آثاری در اشیاء برخلاف مقتضای طبیعتشان پدید می‌آید مثلاً در اثر وزش باد، گردوغبار بسوی آسمان بلند می‌شود قسم سومی از افعال را بنام «فعل قسری» اثبات کردند و آن را به طبیعت مقصو نسبت دادند و معتقد شدند که گردوغبار که از جنس خاک است با حرکت قسری بسوی آسمان می‌رود و با حرکت طبیعی به زمین بر می‌گردد. و در مورد چنین حرکاتی معتقد بودند که هیچگاه دوام نخواهد یافت (القسرا لایدوم).

از سوی دیگر با توجه به اینکه ممکن است فاعل با اراده‌ای نیز در اثر تسلط فاعل قویتری مجبور شود که برخلاف 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.

فلسفه اسلامی به تعمق و ثرف اندیشه بیشتری درباره 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 اشراقیّین با دقّت 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 صورتهاست 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 قبلًا تصوری از تصور خودش داشته باشد، و چنین فاعلیّتی را «فاعلیّت بالرضا» نامیدند و فاعلیّت الهی را از این قبیل دانستند.

و سرانجام، صدرالمتألهین با الهام گرفتن از مصادر وحی و سخنان عرباء، 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 بالتجلي) و فاعلیّت 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 معلومات 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 فاعلیّت را بنام «فاعلیّت بالتسخیر» اثبات کردند که با انواعی از فاعلیّتها 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 مصدق روشتری برای فاعل تسخیری ثابت شد و نسبت فعل به فاعلهای متعدد طولی و از جمله نسبت افعال اختیاری انسان به خودش و به مبادی عالیه و خدای متعال، تفسیر فلسفی متقنتری یافت.

بدین ترتیب — همچنانکه حکیم سبزواری بیان کرده — فاعل را می‌توان دارای هشت قسم دانست: فاعل بالطبع، فاعل بالقسر، فاعل بالقصد، فاعل بالجبر، فاعل بالتسخیر، فاعل بالعنایه، فاعل بالرضا و فاعل بالتجلى.

نکاتی پیرامون اقسام فاعل

۱ — سخنان فلاسفه پیشین درباره فاعل طبیعی و قسری، مبتنی بر اصول موضوعه‌ای است که از طبیعتیات قدیم گرفته شده است و می‌دانیم که فرضیه عناصر چهارگانه و اقتضاء آنها نسبت به مکان طبیعی یا کیفیاتی از قبیل رطوبت و بیوست و حرارت و برودت، اعتبار خود را از دست داده است. ولی به هرحال، شکی نیست که موجودات جسمانی، تأثیراتی دریکدیگر دارند و پیدایش پدیده‌های مادی در گرو حصول زمینه‌ها و شرایط خاصی است و بنابراین، وجود اسباب و شرایط مادی برای تحقیق معلولهای جسمانی بعنوان یک قاعدة فلسفی همواره اعتبار داشته و خواهد داشت و اما تعیین اسباب و فاعلهای طبیعی خاص برای هر پدیده‌ای کار فلسفه نیست و باید با روش 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 مقصور 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 شائیت اختیار دارد اختصاص می‌یابد و تنها فاعل مختاری که در شرایط خاص و تحت تأثیر 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 روی نوعی کار جبری تلقی می‌گردد. همچنین کسی که در شرایط خاصی ناچار می‌شود که برای ادامه حیاتش از گوشت میته، استفاده کند کار روی نیز نوعی کار جبری بحساب می‌آید. اما چنان نیست که در موارد اکراه و اضطرار، بکلی سلب اختیار شود بلکه دایره اختیار فاعل، نسبت به شرایط عادی، محدودتر می‌گردد. و ظاهرآ منظور فلسفه از فاعل بالجبر چنین مواردی نیست بلکه منظور، موردی است که اختیار فاعل بکلی سلب شود. و از اینروی می‌توان گفت که چنین فعلی در واقع از «اجبارکننده» صادر می‌شود و نسبت آن به شخص «اجبارشونده» نسبت انفعال است چنانکه در مورد فعل قسری نیز اشاره شد.

۳ – پیش از آنکه فلسفه اسلامی، انواع مختلف فاعلهای ارادی از قبیل فاعل بالعنایه و فاعل بالرضا و فاعل بالتجلى را اثبات کند چنین تصور می‌شد که فاعل مختار، منحصر به فاعل بالقصد است و از اینروی، بعضی از متكلّمین، فاعلیت خدای متعال را هم از همین قبیل می‌دانستند و حتی بعد از آنکه فلسفه اسلامی، ساحت الهی را از اینگونه فاعلیت که مستلزم نقص و صفات امکانی است منزه دانستند بعضی از متكلّمین، ایشان را متهم به انکار مختار بودن پروردگار نمودند. ولی حقیقت این است که عالیترین مرتب اختیار، منحصر به ذات مقدس الهی است و نازلترین مرتب آن در فاعل بالقصد وجود دارد. و برای روشن شدن این مطلب لازم است توضیحی درباره اراده و اختیار بدھیم.

اراده و اختیار

واژه‌های اراده و اختیار، کاربردهای مختلفی دارند که کمابیش، دارای مناسبهایی با یکدیگر می‌باشند ولی غفلت از اختلاف آنها موجب خلط و اشتباه می‌شود. از اینروی، نخست به موارد استعمال هریک، 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 کراحت) 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 درباره آن خواهد آمد.

لازم به تذکر است که «اراده تشریعی» که به فعل اختیاری فاعل دیگری تعلق می‌گیرد نیز یکی از مصاديق اراده به معنای عام آن است.

معنای دوم اراده، تصمیم گرفتن بر انجام کاری است و متوقف بر تصور کار و تصدیق به نوعی فائد (از جمله لذت) برای آن می‌باشد و بعنوان نشانه‌ای از «فصل حقیقی» حیوان (متحرک بالاراده) و نیز از مشخصات «فاعل بالقصد» بشمار می‌رود. و درباره حقیقت آن، بحثهایی انجام گرفته و بسیاری از فلاسفه آن را از قبیل کیفیات نفسانی و مقابل «کراحت» شمرده‌اند ولی بنظر می‌رسد که اراده به این معنی، فعل نفس است و ضدی ندارد. و با اندکی مسامحه می‌توان حالت تحیر و دودلی را مقابل آن بحساب آورد.

معنای اخصی برای اراده، ذکرشده که اختصاص به موجود عاقل دارد و آن عبارت است از تصمیمی که ناشی از ترجیح عقلانی باشد و به این معنی درباره حیوانات بکار نمی‌رود. طبق این معنی، فعل ارادی مرادف با فعل تدبیری و در برابر فعل غریزی و التذاذی خالص، قرار می‌گیرد.

اختیار—واژه «اختیار» نیز معنای عامّتی دارد که در مقابل جبرمغض، 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 دونوع 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 « کاراضطراری » 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. تنها دسته‌ای از فاعلهای قصدی که صرفاً التذاذی باشد بمعنای سوم، ارادی نخواهد بود.

همچنین فاعل بالقصد می‌تواند دارای اختیار به هر چهار معنی باشد ولی نوعی از کارهای قصدی هست که بمعنای دوم یا سوم یا چهارم، اختیاری نامیده می‌شوند 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 اتا فاعلهای بالعنایه وبالرضا وبالتجلى 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 وبالرضا وبالتجلى، صدق نمی‌کند به خلاف اختیار به معانی یادشده که بر همه این موارد، صدق می‌کند، و بدین ترتیب روشن می‌شود که نفی اراده بمعنای دوم و سوم از خدای متعال یا مجرّدات 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 بالتجلى بحساب آورد.

وسرانجام، این نتیجه بدست آمد که عالیترین مراتب اختیار، مخصوص به خدای متعال است زیرا نه تنها تحت تأثیر هیچ عامل خارجی قرار نمی‌گیرد بلکه از تضاد گراشها درونی هم منزه است، سپس مرتبه اختیار مجرّدات تام است زیرا تنها تحت تسخیر اراده‌الهی هستند ولی نه هیچ‌گونه فشاری بر آنها وارد می‌شود و دستخوش تضادهای درونی و تسلط یکی از گراشها بر دیگری قرار می‌گیرند. و اتا نفوس متعلق به ماده مانند انسان، دارای مرتبه نازلتی از اختیار هستند و کمابیش اراده آنان، تحت تأثیر 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 غیراختیاری نیز دارند.



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 برخلاف 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 بالتجلى، 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 بالقسرو 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 بالتجلى بوسیلهٔ فلاسفهٔ اسلامی، اثبات شود چنین تصور می‌شد که فاعل مختار، منحصر به فاعل بالقصد است و از اینروی، 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 مصاديق 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 متصاد، و معنای سومش در مقابل اکراه و معنای چهارمش در برابر اضطرار می‌باشد.

۱۶. فعل قصدی به هرسه معنی، ارادی است و تنها بعضی از کارهای قصدی، معنای سوم، ارادی نیست.

۱۷. همچنین همه افعال قصدی، بمعنای اول، اختیاری است ولی بعضی از آنها بمعنای دوم و بعضی بمعنای سوم و بعضی بمعنای چهارم، اختیاری نیست.

۱۸. فعلهای بالغناهی و بالرضا و بالتجلى، 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 مجرّدات تام؛ و نازلترين مراتب آن در نفوس متعلق به ماده، وجود دارد. در عین حال، افعال اختیاری انسان نیز از نظر مرتبه اختیار، متفاوت است.

پرسش*

۱. اقسام فاعل و تفاوت آنها را بیان کنید.
۲. کدامیک از اقسام فاعل، قابل اجتماع با اقسام دیگری است؟
۳. کاربردهای واژه «جبر» را بیان کنید.
۴. در مورد فعل قسری و جبری، فاعل حقیقی کدام است؟
۵. کاربردهای واژه «اراده» را بیان کنید.
۶. موارد استعمال کلمه «اختیار» را شرح دهید.
۷. نسبت بین موارد استعمال اراده و اختیار را بیان کنید.
۸. فاعل بالقصد را به چه معنی می‌توان ارادی و اختیاری دانست؟
۹. فاعلهای بالعنایه و بالرضا و بالتجلى را به چه معنی می‌توان ارادی و اختیاری شمرد؟
۱۰. آیا اراده بمعنای تصمیم گیری، فعل است یا انفعال؟ و در صورت اول، فاعلیت نفس نسبت به آن، از کدام قسم است؟
۱۱. چگونه می‌توان اراده و تصمیم گیری را فعل اختیاری دانست با اینکه مسبوق به اراده و تصمیم دیگری نیست؟
۱۲. فرق میان اختیار الهی و اختیار مجرّدات تمام و اختیارات انسان را بیان کنید.

درس سی و نهم

علت غائی

شامل

تحلیلی درباره افعال اختیاری
کمال و خیر
غايت و علت غائي

تحلیلی درباره افعال اختیاری

هیچ کار ارادی و اختیاری (بمعنای عام اراده و اختیار) نیست که بدون شور و علم فاعل به آن، انجام بگیرد. خواه علمی که عین ذات فاعل باشد چنانکه در فاعل بالتجّلی 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 بالعنایه 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 بی علاقگی و نفرت و اشمئاز، آن را انجام دهد. حتی کسی که داروی بدوزه‌ای را با بی رغبتی می‌خورد یا خود را در اختیار جراح قرار می‌دهد تا عضوفاسدی را از بدنش قطع کند چون علاقه به سلامتی خودش دارد و سلامتی وی جز از راه خودین داروی تبلغ یا بریدن عضوفاسد، تأمین نمی‌شود از این جهت به خودین همان دارو و از دست دادن عضوفاسد میل پیدا می‌کند، میلی که بر کراحت ازمه بدو ناراحتی از قطع عضو، غالب می‌شود.

محبت و خواستن کارهای 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 بالتجّلی؛ و گاهی مفهوم

«رضایت» بر آن صدق می‌کند مانند فاعل بالرضا؛ و گاهی لازمه محبت به ذات است مانند فاعل بالعنایه؛ 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.

بنابراین، 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 مجرّدات 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» منشأ انجام کار می‌شود، اما در مورد دوم، محبت به «کمال مفقود» و شوق بدست آوردن آن، منشأ فعالیت می‌گردد. و نیز در مورد اول، کمال موجود «علت» انجام دادن فعل است و بهیچ 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 بالتبّع.

کمال و خیر

نکته‌ای را که باید در اینجا خاطرنشان کنیم این است که منظور از کمال در اینجا صفت وجودی ملایم با ذات فاعل است که گاهی منشأ 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 مقته‌ای برای رسیدن به آن است و در این صورت در اصطلاح فلسفه «خیر حقیقی» نامیده می‌شود و گاهی تنها با یکی از قوی و نیروهای فاعل، ملایمت دارد هرچند 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 برخوردن غذا مترتب می‌شود کمالی است برای قوه نباتی که مشترک بین انسان و حیوان و نبات است، ولذتی که از آن، حاصل می‌گردد کمالی است برای قوه‌ای که آن را درک می‌کند و مشترک میان حیوان و انسان است. اما اگر غذاخوردن 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 مأکولات 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 بیارنمی‌آورد و از اینروی، «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 مناسب 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، یا خیرپنداری — هر چند خبر 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 برای خیر دیگران انجام می‌دهند و ابدآ 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، درنهایت، موجب خیری برای خود فاعل می‌شود یعنی یا عواطف وی را ارضاء می‌کند و یا در اثر این فدایکاریها 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 تأثیر نداشته باشد. و دلیلش این است که اگر از او سؤال کنند که چرا این فدایکاری را انجام می‌دهی؟ خواهد گفت: چون دلم می‌سوزد، یا چون این کار، فضیلت و مقتضای انسانیت است، 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.

غايت و علت غائي

از توضیحی که درباره 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 اونیز هستند. و در فاعل بالقصد، تصور نتیجه‌ای که بر کار قصدی، مترتب می‌شود – یعنی لذت و فائد و خبر و کمالی که از آن حاصل می‌گردد – شوق وی را برای انجام دادن کار برمی‌انگيزد. پس تصمیم بر انجام دادن کار، متوقف بر شوقي است که اصالتاً به نتیجه کار و بالتیع به خود آن، تعلق می‌گيرد. 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 بالتبیع است) از اینروی، آن را «غايت» و علم و محبت به آن را «علت غائی» می‌نامند. و براین اساس، برای انجام یافتن فعل اختیاری علت دیگری بنام «علت غائی» اثبات می‌شود.

در اینجا لازم است چند نکته مهم را خاطرنشان 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 اجمالي 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 درنتیجه، عین ذات باشد یا فعل 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 مجرّدات تام، علم و حب و سایر صفات کمالیه، عین ذات آهاست و تعدد و تغایری با ذات ندارد، 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، تحقیق 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 باقول به اصالت وجود، سازگار نیست گواینکه در سخنان پیروان مشائین که قائل به اصالت وجود هستند نیز یافت می‌شود.

۳— لزوم علم و محبت فاعل به نتیجه کار اختیاری بدان معنی نیست که فاعل باید توجه تفصیلی و آگاهانه به کار و نتیجه آن داشته باشد و یا اینکه 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 ضرری 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 رواقع از محبت به خیر، نشأت 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 «غاایت» 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 بالذاتِ حرکت، همان مطلوب بالاصاله فاعل است و همان نقطه‌ای که حرکت به آن، پایان می‌یابد چون منتهی‌الیه حرکت است باید اصالتاً مطلوب فاعل باشد در صورتیکه 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 صورتیکه غایت بالذاتِ حرکت، همان نقطه‌ای است که حرکت پایان می‌پذیرد و غایت متحرّک هم از آن جهت که متحرّک 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 رابطهٔ 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 فراگرفتن 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 تقرّب 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 تقرّب به خدا است هر چند علل غائی متوسطی نیز دارد که هر کدام بنوءه خود وسیله‌ای برای غایت بالاتر می‌باشد.

ولی ممکن است انگیزهٔ شخص برای تحصیل علم، فقط ارضاء غریزهٔ کنجکاوی باشد که در اینصورت، علت غائی، همان انگیزهٔ خواهد بود. چنانکه ممکن است منظور اصلیش 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 کاروی مترتب شود که به هیچوجه توجهی به آنها نداشته، یا توجه به آنها تأثیری در انجام کار نداشته است علت غائی کاروی 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 بی نهایت 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 بی متبوع، فرض متناقض و محالی است.

پس ناچار باید چیزی مطلوب بالاصله باشد تا اشیاء دیگری به تابع 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 متصوّر 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، دونشان را بزن».

بنابراین، اجتماع دو علت غائی برای یک فعل، محال نیست برخلاف 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 کمالش بالتبیع مورد خواست، قرار می‌گیرد و حبّ به کمال موجود، منشأ انجام کار اختیاری می‌گردد مانند مجرّدات تام، و در صورتی که فاقد بعضی از کمالاتش باشد شوق به رسیدن به آنها منشأ صدور فعل می‌شود مانند نفوس حیوانی و انسانی.
۴. در صورتی که حصول کمالی یک قوه، مزاحم تحقق کمالات دیگر و کمال نهائی باشد کمالی مزبور «خیر مظنون» 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 ایتروی 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. معمولاً 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 بکارمی رود 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 نهانی 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.

* پرسش

۱. قوام فعل اختیاری به چیست؟ و به غیر از ذات فاعل به چه چیزهایی نیاز دارد؟
۲. کمال چیست؟ و چه رابطه‌ای با فعل اختیاری دارد؟
۳. فرق بین خیر حقیقی و خیر پنداری چیست؟
۴. کاری که برای خیر دیگران انجام می‌گیرد چه ارتباطی با کمال فاعل دارد؟
۵. علت غائی را تعریف کنید.
۶. در چه موردی علت غائی، عین علت فاعلی است؟
۷. آیا علت غائی، علم به نتیجه مطلوب است یا خواست آن؟
۸. علت غائی در کارهای ناشی از عادت و کارهایی که به هدف نمی‌رسد و مانند آنها چیست؟
۹. غایت حرکت چه ارتباطی با علت غائی دارد؟
۱۰. تعداد علت غائی به چند صورت تصویر می‌شود؟
۱۱. به چه دلیل، نامتناهی بودن علل غائی، ممکن نیست؟
۱۲. چه فرقی بین تعدد علل غائی و علل فاعلی، وجود دارد؟

درس چهلم

هدفمندی جهان

شامل

مقدمه

نظریه ارسسطو درباره علت غائی

نقد

حل چند شبہ

هدفمندی جهان

مقدمه

علت غائی بمعنایی که بیان شد مخصوص افعال اختیاری است ولی از سخنانی که از ارسطو نقل شده چنین برمی آید که وی برای افعال طبیعی هم قائل به علت غائی بوده و پیر وان مشائین هم از او تبعیت کرده اند و انکار علت غائی برای افعال طبیعی را بمنزله اتفاقی بودن آنها تلقی نموده اند و در مقابل قول به اتفاقی بودن حوادث طبیعی که بصورتهای مختلفی از دموکریتوس و امپدکلس واپیکورس نقل شده، برای همه پدیده‌ها، علت غائی اثبات کرده اند.

ما در اینجا نخست به بیان قول منقول از ارسطو و نقد آن می‌پردازیم، سپس توضیحی درباره اتفاق و تصادف می‌دهیم و در پایان، معنای صحیح «هدفمندی جهان» را بیان می‌کیم.

نظریه ارسطو درباره علت غائی

ارسطو در کتاب اول مابعدالطبیعه پس از اشاره به آراء فیلسفان پیشین درباره علت پدایش پدیده‌ها اظهار می‌دارد که هیچکدام از ایشان علت غائی را دقیقاً مورد توجه قرار نداده اند. آنگاه با تحلیلی درباره 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 مقتمه‌ای برای رسیدن به غایت مذبور است نخستین کمال برای آن بشمار می‌رود و از اینروی، حرکت

رابه «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 متهرگی 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 نمواست و گاهی عرضی از اعراض آن است مانند سنگی که از آسمان بسوی زمین حرکت می‌کند و قرارگرفتن بر روی زمین یکی از اعراض و کمالات آن می‌باشد.

حاصل آنکه: هر موجود طبیعی، میل طبیعی خاصی بسیوی غایت معینی دارد که موجب حرکت بسوی آن غایت و مقصد می‌شود و این همان علت غائی برای تحقق حرکت و تعین جهت آن است.

ارسطو همچنین کل جهان را موجود واحدی می‌داند که طبیعت آن، همه طبایع جزئیه (مانند جمادات و نباتات و حیوانات) را دربرمی‌گیرد و چون رسیدن آن به کمال خودش در گرو تناوب خاصی بین طبایع جزئیه و کمیت و کیفیت مخصوصی در افراد هر یک از آنهاست از اینروی 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 می‌رond.

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 – بفرض 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 متهرگ باشد یا ساکن.

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

۲ — با توجه به اینکه فاعلهای طبیعی «فاعل بالطبع» و قادر شعور و اراده هستند نسبت دادن «میل طبیعی» به آنها بیش از یک تعبیر استعاری نخواهد بود چنانکه شیمی دانان بعضی از عناصر را دارای «میل ترکیبی» می‌دانند. و فرض نفی شعور و اراده از فاعلهای بالطبع و اثبات میل و خواست حقیقی (که متصمن 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 تشبيه و استعاره تلقی نماییم در این صورت، حقیقتی بنام علت غائی اثبات نخواهد شد و حدّاً کثر نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که هر حرکتی که به مقتضای طبع متحرک باشد جهت آن هم به اقتضای طبع آن، تعین 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 قرارگرفتن سنگ بر روی زمین و مانند آن را نمی‌توان کمالی برای جمادات بحساب آورد.

بنابراین، بفرض اینکه بتوان برای میل طبیعی هر موجودی بسوی کمال خودش، معنای صحیحی را در نظر گرفت باز هم حرکات نزولی و غیراستکمالی، قادر 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 وجود شوق نفسانی بسوی کمال برای آن، دست کم فرضی بی دلیل است و تاکنون 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 حکمران است ارائه داد.

سوم آنکه اگر میان فعل طبیعی و غایت آن رابطه ضروری وجود نداشه باشد هیچ پدیده طبیعی قابل پیش‌بینی 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 برخلاف انتظار، از فاعلی سرزده 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 غصب فوق العاده‌ای بر او غالب شده و در واقع، ترک گناه از طرف او مشروط به عدم چنین حالت فوق العاده و نادرالوقوعی 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 بی هدف، 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 تأثیر نمی‌کند و در چنین مواردی که پنداشته می‌شود که فعل ارادی بدون هدف، انجام گرفته در واقع هدفی در کاربوده 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 برآن مترب 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 الهیّن 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 (اگرتوان 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 معانی مختلف اتفاق، روشن شد که انکار قصد و هدف برای فاعل طبیعی بمعنای قبول اتفاق به معانی 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 جزئیه

— بر حسب تعبیری که از اسطونقل شده — مستلزم نفی هدفمندی جهان نمی باشد و به عقیده الهیین، همه فاعلیات جهان اعم از مجرد و مادی، تحت تखیر اراده الهی هستند و فاعلیت الهی، فوق همه فاعلیتها قرار دارد و از اینروی، 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 و اضحتری می‌یابد.

و اما درباره شباه سوم باید گفت: تحقق دائمی یا غالی نتایج مشخص و قابل پیش‌بینی در اثر ساختیت بین علت و معلول است یعنی هسته بلوط فقط با درخت بلوط، ساختیت دارد نه با پدیده دیگر. و پذیرفتن ساختیت 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 بی هدف (بمعنای پنجم از معانی اتفاق) می‌دانند. اما فیلسوفان الهی پدیده‌های طبیعی را هم هدفمند می‌شمارند ولی هدفمندی جهان را بصورتهای گوناگونی بیان کرده‌اند که عمدۀ آنها سه وجه است:

۱ — اسطوئیان 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 این پدیده‌های جزئی می‌گردد.

این نظریه را مورد نقد قرار دادیم و اشکالات آن را بر شمردیم.

۲ — گروهی از نوافلاطونیان و پیروان مدرسه اسکندریه و عارف مشرب برای هر موجودی نوعی شعور و اراده هر چند بصورتی ضعیف و کمزگ، اثب —

می‌کنند و بدین ترتیب، پاره‌ای از اشکالات واردۀ بر نظریۀ اسطورا پاسخ می‌گویند.

طبق این نظریۀ همهٔ 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 لازمهٔ مجموع سخنان ایشان است) مستلزم جمع بین متناقضین می‌باشد. و همچنین اثبات شعور برای موجودات طبیعی با لزوم مجرّد بودن عالیم (چنانکه در جای خودش بیان خواهد شد) سازگار نیست. و به هر حال، کمترین اشکال این قول آن است که چنین مطلبی را با برهان نمی‌توان اثبات کرد.

۳ — وجه سوم این است که همهٔ فاعلهای طبیعی، فاعلهای مسخر هستند و فوق فاعلیت آنها فاعلیت مبادی عالیه و درنهایت، فاعلیت خدای متعال قرار دارد و بدین ترتیب، همهٔ 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 غایای حرکات است نه علل غائی!

اصولاً طبق نظریۀ اصالت وجود باید گفت که طبایع بمعنای ماهیّات، اموری اعتباری هستند و اقتضائی نسبت به امور وجودی ندارند و اما وجودهای خاصی که افراد طبایع بی شعور بشمار می‌روند اراده و قصدی نسبت به کمال خودشان یا کمال جهان ندارند چنانکه اراده‌ای هم نسبت به عدم آن ندارند ولی روابط علی و معلولی آنچنان 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 تحسیل شده باشد.

اما دربارهٔ نسبت دادن اراده و هدف به خدای متعال، بحثهای دقیقی هست که ان شاء الله در مبحث خداشناسی به آنها خواهیم پرداخت.



۱. ارسطوبرای 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 ونظم انواع مادی می‌باشد.
۳. طبق بیانی که از روی نقل شده فقط علت غائی برای حرکات، اثبات می‌شود نه برای همه معلومات.
۴. اگر منظور از «میل طبیعی» معنای حقیقی میل که ملازم با شعور است باشد با بی شعور بودن جمادات و نباتات نمی‌سازد و اگر منظور معنای استعماری آن باشد حقیقت علت غائی اثبات نمی‌شود.
۵. غایت هر حرکتی را کمال شمردن برای متحرك، 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 حقیقی اش — به آن نسبت داده شود لازمه اش 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 معانی باطل اتفاق نیست.
۸. نیز لازمه آن بی هدف بودن جهان بطور کلی نمی‌باشد زیرا طبق نظر الهیین همه حوادث طبیعی معلومهای باواسطه 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 غایبات و نتایج آنها بمعنای سنخیت بین علت و معلول است نه بمعنای اثبات علت غائی برای فاعلهای طبیعی آنها.
۱۰. بنابر اصالت وجود، اصولاً طبایع (=ماهیات) اموری اعتباری هستند و نمی‌توان آنها را مقتضی آثار وجودی دانست. اما وجودهای خاصی که افراد طبایع بی شعور

بشمار می‌روند قصدی نسبت به کمال یا عدم آن ندارند بلکه روابط علی و معلوی میان آنها موجب نظم و انسجام جهان گردیده است روابطی که لازمه وجود آنهاست نه مقتضای ماهیات. و این وجودهای بهم پیوسته تحت تدبیر حکیمانه الهی (معنایی که در جای خودش بیان خواهد شد) می‌باشد و این است معنای صحیح هدفمندی جهان.

پرسش *

۱. نظریه ارسطو درباره علت غائی را شرح دهید.
۲. چه اشکالاتی برای نظریه، وارد است؟
۳. معانی اتفاق را بیان کنید.
۴. پدیده‌های طبیعی را به کدام معنی می‌توان «اتفاقی» دانست؟ و آیا چنین اتفاقی باطل است؟
۵. با انکار علت غائی برای پدیده‌های طبیعی چگونه می‌توان نظم شگفت‌انگیز جهان را توجیه کرد؟
۶. آیا رابطه ضروری میان حرکات و غایبات آنها را می‌توان دلیلی بر وجود علت غائی برای افعال طبیعی دانست؟ چرا؟
۷. اثبات میل و شوق حقیقی برای فاعلهای طبیعی چه اشکالاتی دارد؟
۸. معنای صحیح هدفمندی جهان چیست؟

بخش پنجم

مجرّد و مادّی

درس چهل و یکم

محرّد و مادّی

شامل

مقدمه

مفهوم واژه‌های «محرّد» و «مادّی»
ویژگیهای جسمانیات و مجرّدات

مقدمه

فلسفه، 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 وجود، لحاظ شده (وجوب 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 بی نیاز از غیر و به اصطلاح «موجود بنفسه» باشد غنی و مستقل، و درغیراین صورت، فقیر و رابط خواهد بود.

روشن است که منظور از غنی و استقلال، غنای مطلق و استقلال مطلق است و گزنه 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 علتی نخستین است با برهان، اثبات می‌شود برهانی که در مبحث علت و معلول، به آن اشاره شد و در مبحث خداشناسی، توضیح بیشتری درباره آن خواهد آمد. همچنین فلسفه، 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

۱- باید داشت که منظور فلسفه 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 نکار می‌برند.

را که محتاج به موضوع باشد و به دیگر سخن: حالت و صفتی برای موجود دیگر باشد «عرض» نامیده‌اند.

قبل‌اشاره شد که مشهور میان فلسفه 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 ثانیهٔ فلسفی است که از مقایسهٔ موجودات با یکدیگر بدست می‌آید. مثلاً هنگامی که انسان، وجود حالات نفسانی (ونه ماهیت آنها) را با وجود نفس (ونه 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. برخلاف 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 بطوری که وجود واجب تبارک و تعالی هم یکی از مصاديق جوهر بشمار آید چنانکه بعضی از فلسفه‌گری‌چنین کرده‌اند و در این صورت، تقسیم مذبور از تقسیمات اولیه وجود خواهد بود. ولی فلسفهٔ اسلامی، مقسم جوهر و عرض را ماهیت ممکن الوجود قرار داده‌اند و از این‌روی، اطلاق جوهر را بر واجب الوجود بالذات، صحیح نمی‌دانند.

از سوی دیگر بعضی از فلسفه‌گری‌چنین که جوهر را کماپیش 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 مثلاً 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 هریک از مجرد و مادی می‌تواند جوهر یا عرض باشد مثلاً نفوس و مجرّدات تمام از قبیل جواهر مجرد، و اجسام از قبیل جواهر مادی هستند و کیفیّات نفسانی از قبیل اعراض مجرد، و کیفیّات محسوس از قبیل اعراض مادی بشمار می‌روند.

ما در این بخش، همین تقسیم را مطمح 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 ضمناً جواهر و اعراض را نیز مورد بحث قرار می‌دهیم.

مفهوم واژه‌های «مجرد» و «مادی»

واژه «مجرد» اسم مفعول از «تجريید» و بمعنای «برهنه شده» است و این معنی را بذهن می‌آورد که چیزی دارای لباس یا پوسته‌ای بوده که از آن کنده شده و برهنه گردیده است. ولی در اصطلاح فلاسفه بمعنای مقابله «مادی» بکار می‌رود و منظور این است که موجودی دارای ویژگیهای امور مادی نباشد و اصلاً عنایتی به سابقه ماده و برهنه شدن از آن یا از هر چیز دیگری در کار نیست و در واقع بمعنای «غیرمادی» است. از اینروی، 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» پردازیم.

ماده که در لغت بمعنای مددکننده و امتداددهنده است در اصطلاح علوم

به چند معنی بکار می‌رود:

۱ — منطقیّین، کیفیّت واقعی نسبت بین موضوع و محمول قضیّه (ضرورت، امکان، امتناع) را ماده قضیّه 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 اینرو معنای فلسفی این کلمه متضمن معنای اضافه و نسبت، و نزدیک به معنای واژه «مايه» در زبان فارسی است.

فلسفه، نخستین مايه همه موجودات جسمانی را «ماده المواد» یا «هیولای اولی^۱» می‌نامند و درباره حقیقت آن اختلاف دارند و اسطوئیان معتقدند که هیولای اولی^۱ هیچگونه فعلیتی از خودش ندارد و حقیقت آن چیزی جز قوه و استعداد برای فعلیتهای جسمانی نیست. و بحث درباره آن بعداً خواهد آمد.

حاصل آنکه: واژه مادی در اصطلاح فلسفه در مورد اشیائی بکار می‌رود که نسبتی با ماده جهان داشته، موجودیت آنها نیازمند به ماده و مايه قبلی باشد و گاهی بمعنای عامتری بکار می‌رود که شامل خود ماده هم می‌شود و از نظر استعمال، تقریباً مساوی با کلمه «جسمانی» است. و واژه «مجرد» بمعنای غیرمادی و غیرجسمانی است یعنی چیزی که نه خودش جسم است و نه از قبیل صفات و ویژگیهای اجسام می‌باشد.

ویژگیهای جسمانیات و مجرّدات

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 دقّت 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 گُره هم بشود با اینکه در گُره 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 حیّر» باشد.

۳— شیخ اشراق در تعریف آن می‌گوید: جوهری است که بتوان آن را مورد اشاره حسّی قرار داد.

درباره این تعاریف و اینکه آیا هیچکدام از آنها «حدّ 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 عقلاً 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 پرمی‌شود بلکه بمعنایی که در توضیح مکان خواهد آمد. سوم آنکه چنین موجودی طبعاً قابل اشاره حسّی است زیرا اشاره حسّی با توجه به مکان، انجام می‌گیرد و هر چه مکاندار باشد قابل اشاره حسّی هم خواهد بود. و سرانجام، موجود جسمانی دارای امتداد چهارمی است که از آن به «زمان» تعبیر می‌شود و بحث درباره 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. بنابراین، روح متعلق به بدن که به یک معنی اتحاد با آن دارد «جسمانی» نخواهد بود زیرا حتی به تبع بدن هم انقسام پذیر نیست برخلاف صفات و اعراض اجسام مانند رنگ و شکل که به تبع اجسام، قابل انقسام هستند و از اینروی، «اموری جسمانی» بشمار می‌روند.

با توجه به ویژگیهای اجسام و جسمانیات می‌توان مقابلات آنها را بعنوان ویژگیهای مجرّدات قلمداد کرد، یعنی موجود مجرّد نه انقسام پذیر است و نه مکان و زمان دارد. تنها برای یک قسم از موجودات مجرّد 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 عرباء و فلاسفه اشرافی نوع سومی از موجودات را اثبات کرده‌اند که واسطه و برزخی میان مجرّد کامل و مادی محض است و آن را موجود مثالی نامیده‌اند و در اصطلاح صدرالمتألهین و پیروانش بنام «مجرّد مثالی و برزخی» نامیده می‌شود چنانکه گاهی «جسم مثالی» نیز بر آن، اطلاق می‌گردد. در این باره نیز توضیح بیشتری داده خواهد شد.



۱. یکی از تقسیمات اولیه موجود، تقسیم آن به واجب الوجود و ممکن الوجود، یا موجود بنفسه و موجود بغيره، 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 می باشد. مقسم این تقسیم اگر مطلق موجود باشد از تقسیمات اولیه، و اگر موجود ممکن الوجود باشد (آنچنانکه فلسفه اسلامی قائل شده اند) از تقسیمات ثانویه بشمار می رود.
۳. دیگر از تقسیمات اولیه موجود، تقسیم آن به مجرد و مادی است زیرا مقسم آن مطلق موجود می باشد و اختصاصی به ممکن الوجود یا جوهر یا عرض ندارد.
۴. واژه « مجرّد » که در لغت بمعنای « برهنه شده » است در اصطلاح فلسفه در مقابل « مادی » بکار می رود.
۵. ماده دو اصطلاح منطقی دارد: یکی ماده قضایا (وجوب، 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 کرده اند:
 - الف - فلسفه آن را چنین تعریف کرده اند: جوهری که بتوان در آن سه خط متقطع فرض کرد به گونه ای که در محل تقاطع آنها زوایای قائمه بوجود بیاید.
 - ب - متكلّمین جسم را به «جوهر شاغل حیز» تعریف کرده اند.
 - ج - شیخ اشراق آن را به جوهری که قابل اشاره حسی باشد تعریف کرده است.
۸. ساده ترین 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 بینهایت، 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، انقسام پذیر باشد. و از اینروی، روح را نمی‌توان جسمانی دانست زیرا نه جسم است و نه بتابع جسم، انقسام می‌پذیرد. علاوه بر اینکه مستقل از بدن هم باقی می‌ماند.

۱۰. عرفاء و فلاسفه اشرافی 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.

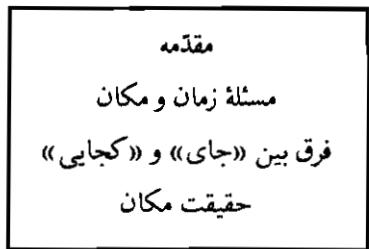
پرسش

۱. مهمترین تقسیمات اولیه موجود را بیان کنید.
۲. مفهوم جوهر و عرض را شرح دهید و وجود آنها را اثبات کنید.
۳. در چه صورت می‌توان تقسیم موجودات به جوهر و عرض را از تقسیمات اولیه بحساب آورد؟
۴. اصطلاحات علمی «ماده» را بیان کنید.
۵. مفهوم واژه‌های مجرد و مادی را توضیح دهید.
۶. تعاریف جسم را بیان کنید.
۷. مهمترین ویژگیهای اجسام کدام است؟
۸. معنای واژه «جسمانی» و ویژگی موجودات جسمانی را بیان کنید.
۹. آیا می‌توان روح را جسمانی دانست؟
۱۰. موجود مثالی چیست؟

درس چهل و دوم

مکان چیست؟

شامل



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 نوای فلسفه شرق و غرب درباره آنها بسیار اندیشیده و سخن گفته اند و از جمله فیلسوف بزرگ شرق، ابن سینا در طبیعتات شفاء به تفصیل پیرامون آنها قلمفراسی کرده است هنوز هم جای ژرف اندیشی و پژوهش و کاوش درزوایای این مبحث، وجود دارد.

نظریات فیلسوفان و صاحبنظران بقدرتی درباره زمان و مکان، مختلف و متناقض و مشتمل بر آراء شکفت‌انگیز است که کمتر مسئله فلسفی را می‌توان با آن مقایسه کرد. مثلاً از یک سوی، زمان و مکان را از جواهر مجرد شمرده اند و از سوی دیگر آنها را تا سرحد امور وهمی و پنداری تنزل داده اند و «کانت» فیلسوف مشهور آلمانی آنها را از امور ذهنی و به تعییر خودش «صورت حساسیت» دانسته است ولی غالب فیلسوفان آنها را از اعراض خارجی بشمار آورده اند.

در این میان، فیلسوف بزرگ اسلامی صدرالمتألهین 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 بمیان آمد مناسب دیدیم که در اینجا به توضیحی پیرامون مکان و زمان بپردازیم.

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 ماهیه است؛ کتاب روی میز است و ...

همچنانکه می‌گویند: پیغمبر گرامی اسلام(ص) در قرن ششم میلادی متولد شد؛ در زمان آن حضرت جنگگاهای 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 تصوری است نادرست و در جای خودش بیان خواهد شد و عین این مطلب درباره زمان و نسبت اشیاء و پدیده‌ها به آن هم جریان دارد.

طبعاً فیلسوف که شناختن و شناساندن حقایق اشیاء را بعهده 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 درمی‌آورد این است که مکان و زمان، قابل تجربهٔ حسی نیستند و دردام هیچیک از اندامهای حسی ما نمی‌افتد؛ 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 کاتالهای ذهنی برای شناختن پدیده‌های عینی، معرقی 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 بالآخره 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 نظریهٔ خودشان اقامه کرده‌اند و به نقد دلایل دیگران پرداخته‌اند و صدرالمتألهین در مورد مکان قول منقول از افلاطون یعنی مجرد بودن فضای را تأیید می‌کنند هر چند صحت نسبت این قول به افلاطون، جای تردید و درخور تحقیق است.

بدیهی است که بررسی همه اقوال و نقد همه دلایلها در حوصله این نوشتار نیست از اینروی، به ذکر مشهورترین اقوال، بسنده کرده، به تبیین نظریهٔ مورد تأیید می‌پردازیم.

فرق بین «جای» و «کجایی» و بین «گاه» و «چه گاهی»

پیش از آنکه به بحث دربارهٔ 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 متفهوم کجایی و چه وقتی یا چه گاهی را مفاهیمی نسبی می‌شمارند که از نسبت

شیء به مکان و زمان، حاصل می‌شود و در جدول مقولات اسطوئی 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 روش می‌گردد.

به هر حال، اسطوئیان برآنند که مفهوم «کجایی» و مفهوم «چه وقتی» هر کدام مفهوم ماهوی مستقل و مقوله خاصی است وربطی 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 اینروی، باید توجه داشته باشیم که بحث درباره مکان و زمان را با بحث درباره این مفاهیم نسبی و اضافی، خلط نکنیم.

حقیقت مکان

درباره ماهیت مکان، اقوال نادری نقل شده که بسیار ضعیف بوده و درخور 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 فعلیتها آنها، یا فضای جسمانی مستقلی است که جهان در آن گنجانیده شده است.

در میان اقوال، دو قول معروف، وجود دارد که یکی از افلاطون نقل شده و بعضی از حکماء اسلامی مانند صدرالمتألهین آن را تأیید کرده‌اند، و دیگری از اسطو نقل شده و اکثر حکماء اسلامی مانند فارابی و ابن سينا آن را پذیرفته‌اند. اما نظریه‌ای که از افلاطون نقل شده این است که مکان، بُعد جوهری مجرّدی است که مساوی با حجم جهان می‌باشد.

ظاهر این قول، عجیب بنظر می‌رسد زیرا موجود مجرّد هر چند مجرّد مثالی و بزرخی باشد نسبتی با موجودات مادی ندارد و نمی‌تواند ظرفی برای آنها انگاشته شود. اما احتمال دارد که در نقل و ترجمه این کلام، اشتباہی رخداده باشد یا منظور از لفظ «مجرّد» 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 «تجزید» شود).

و اما نظریه‌ای که از اسطونقل 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 دائمًا 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 محی. اما «سطح» از قبیل «مقدار» و از مقوله «کم» است و اما «مماس» طبق نظریه اسطوئیان 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 اینروی 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 سوال 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 شئ مکاندار، و برای بدست آوردن این مفهوم باید دو چیز را از دیدگاه خاصی با

^۱ بـ، کـ؛ فـ؛ ص ۱۶۶.

یکدیگر بسنجمیم 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 آئروژن، 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: هرگاه مقداری از حجم جهان را جداگانه در نظر بگیریم و آن را با جسمی که در آن گنجیده است، بسنجمیم 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 غیرحقیقی» 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 اینروی می‌توان اینگونه اموری که آعراض شمرده می‌شوند را از شوؤون وجود

جوهرهای مادی بحساب آورده. و با دقّت در این مطلب، روشن می‌شود که چرا مکان، اختصاص به اجسام دارد و ازویژگیهای موجودات مادی بشمار می‌رود زیرا منشأ انتزاع آن چیزی جز حجم اجسام نیست.



۱. علت اینکه تبیین حقیقت مکان و زمان، دشوار است این است که از یک سوی، هیچکدام از آنها مستقیماً مورد تجربهٔ حتی، 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 حساستیت» 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. گواینکه 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 صدرالمتألهین تأیید کرده است.
۴. ظاهر این سخن، عجیب بنظر می‌رسد زیرا مجرد مجرد نمی‌تواند ظرفی برای موجود مادی انگاشته شود. و شاید اشتباهی در نقل یا ترجمه، رخداده باشد و بتوان آن را به این صورت تفسیر کرد که مکان همان حجم جهان است که ذهن انسان آن را از اجسام «تجربه» می‌کند یعنی آنرا جداگانه در نظر می‌گیرد.
۵. از اسطونقل شده که مکان عبارتست از سطح داخلی جسم حاوی که مماس با سطح ظاهري جسم محوي باشد، و این قول را فارابي و ابن سينا پذيرفته اند.
۶. بر اين قول، اشكال شده که طبق اين نظریه، جسم ساكنی که در میان جسم روان و متجرکی قرارگرفته است باید از یک نظر، مکان ثابتی داشته باشد زیرا فرض بر سکون آن است و از نظر دیگری باید مکانش متغير باشد زیرا سطح مماس با آن در حال تغيير است.
۷. با توجه به اينکه مفهوم «سطح» از مقوله کميّت، 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 شئ از دیدگاه خاصی بدست می‌آید و آن دیدگاه عبارت است از گنجیده شدن یکی در دیگری. و در حقیقت گنجایش و حجم یکی از آنهاست که با دیگری سنجیده می‌شود و همین حجم، منشأ انتزاع مفهوم مکان است.

۹. با توجه به این نکات می‌توان مکان را به این صورت تعریف کرد: مکان حقيقی هر شئ 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 مستقلی به آنها تعلق نمی‌گیرد.

۱۱. مکان هم که از حجم اجسام، انتزاع می‌شود طبعاً وجودی تبعی و طفیلی خواهد داشت و نمی‌توان قبیل یا بعد از وجود جهان، وجودی برای آن تصور کرد.

۱۲. نیز روشن شد که مکان از خواص اجسام است و شئ مجرّد دارای نسبت مکانی نخواهد بود.

پرسش *

۱. دشواری مشترک بین مسأله مکان و مسأله زمان چیست؟
۲. فرق بین مفهوم مکان و مفهوم «آین» و همچنین فرق بین مفهوم زمان و مفهوم «متی» را بیان کنید.
۳. آیا مفاهیم نسبی را می‌توان از مقولات حقیقی بشمار آورد؟ چرا؟!
۴. قول افلاطون را درباره مکان، بیان و نقادی کنید.
۵. قول ارسطورا درباره مکان، بیان و نقادی کنید.
۶. تبیین مورد تأیید درباره مکان کدام است؟
۷. وجود اعراضی مانند حجم و سطح را چگونه می‌توان از شئون وجود جوهر دانست؟
۸. فرق بین مکان حقیقی و مکان غیرحقیقی چیست؟
۹. آیا می‌توان برای مکان، وجودی مستقل از جهان فرض کرد؟ چرا؟
۱۰. چرا مکان اختصاص به اجسام دارد؟

درس چهل و سوم

زمان چیست؟

شامل

بحث درباره حقیقت زمان
نظریه صدراالمتألهین
بیان چند نکته

بحث درباره حقیقت زمان

درباره حقیقت زمان نیز اقوال عجیبی نقل شده که شیخ الرئیس در طبیعتات شفاء به آنها اشاره کرده است. ولی گویا حل مسئله زمان از نظر فلاسفه اسلامی، سهلتر از مسئله مکان بوده زیرا تقریباً همگی براین قول، اتفاق داشته اند که زمان، نوعی مقدار و کمیت متصل است که ویژگی آن، قرار ناپذیری می باشد و بواسطه حرکت، عارض بر اجسام می شود. بدین ترتیب، جایگاه زمان در جدول مقولات ارسطوئی کاملاً مشخص می شود. صدرالمتألهین نیز در بسیاری از سخنانش همین بیان را آورده است. ولی پس از تحقیق نهائی در مسئله حرکت، بیان جدیدی را ارائه کرده که اهمیت ویژه ای دارد.

بیان فلاسفه درباره زمان هر چند بیانی روشن می نماید ولی با دقت در پیرامون آن، نقاط ابهام و سؤال انگیزی رخ می نماید که ژرف اندیشه بیشتری را می طلبد و شاید همین امور، نظر ریزبین و موشکاف صدرالمتألهین را جلب کرده و او را به ارائه نظریه جدیدی کشانده است.

برای توضیح این نقاط باید به پاره ای مبانی قوم که ارتباط با این مسئله دارد اشاره کنیم هر چند فعلًاً جای بحث و تحقیق درباره آنها نیست.

از جمله آنکه فلاسفه معمولاً حرکت را بعنوان «عرض» معرقی کرده اند ولی توضیح بیشتری درباره آن نداده اند. تنها بعضی از ایشان آن را از مقوله «آن يفعل» یا «آن ينفعل» 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 آین) می‌دانسته‌اند و حرکت انتقالی را حرکتی در مقوله «آین» می‌شمرده‌اند و حرکت در سایر مقولات و از جمله جوهر را محال می‌پنداشته‌اند. بنابراین، 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 افلک 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 صدرالمتألهین 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 اینروی 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 حی 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 اینروی 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 درنتیجه، خود اجسام هم حقیقتاً بواسطه حرکت، زماندار می‌شوند، یا واسطه در عروض است و هیچگاه خود اجسام حقیقتاً زماندار نخواهد بود و به دیگر سخن: اتصاف جوهر جسمانی به زمان، اتصافی بالعرض می‌باشد؟

شاید جوابی که بایستی براساس مبانی ایشان به این سؤال داده شود پذیرفتن همین شق دوم باشد، ولی آیا براستی 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 درپی تحقق یابد میان آنها تقدم و تأخیر 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 نباشد چنانکه موم قبل از آنکه بشکل کره یا مکعب درآید چنین قابلیتی را دارد زیرا دارای امتداد و حجم است، اما فلاسفه پیشین هیچ راهی برای نفوذ سیلان و حرکت در ذات اجسام نمی‌دیده‌اند، بنابراین چگونه می‌توانسته اند اتصاف چنین موجودی را به صفتی که عین سیلان و بیقراری است پذیرند؟ 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 حقیقته متصف به این کمیتها بشود!

۳ — سؤال دیگر آن است که رابطه بین حرکت و زمان چگونه رابطه‌ای است؟ آیا حرکت، علت پدایش زمان است آنچنانکه از ظاهر بسیاری از سخنان

ایشان برمی‌آید یا تنها معرض آن است؟ و به هر حال، خود حرکت را باید از چه مقوله‌ای بحساب آورد؟ و اتصاف آن را به زمان چگونه تبیین کرد؟

قبل‌اشاره شد که بعضی از فلاسفه مانند شیخ اشراق، حرکت را مقوله عرضی مستقلی دانسته‌اند، و بعضی دیگر حرکت را امری دو رویه دانسته: رویه منتبه به فاعل آن (تحریک) را از مقوله «آن یافع» و رویه منتبه به منفعل و متحرک (تحرک) را از مقوله «آن ینفعل» شمرده‌اند ولی از سایرین بیان روشنی نیافته‌ایم. به هر حال، پاسخ به این بخش از سؤال، نیاز به دقّت بیشتری دارد. اما تعبیر علت و معلولیت درباره حرکت و زمان را می‌توان نوعی توسعه در اصطلاح علیّت 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 همهٔ 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 تأخیر 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 پیدایش را به فلک اقصی نسبت داده‌اند زمان مستمر و دائمی یا به تعبیر دیگر زمان مطلق است و این مطلب، منافاتی ندارد با اینکه هریک 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 هریک از آنها بر جزئی از امتداد زمانی حرکت فلک، انطباق می‌یابد.

ولی می‌دانیم که «این خانه، از پای بست، ویران است» زیرا فرضیه افلاک، ابطال شده و اعتبار خود را از دست داده است.

با طرح این سؤالات وتلاش برای پاسخگویی به آنها روشن می‌شود که

مسئله زمان به آن آسانی که در آغاز، تصور می شد قابل حل نیست و نظریه مشهور میان فلسفه، نظریه قانع کننده ای نمی باشد.

اکنون نوبت آن فرا رسیده که به بیان ابتکار صدرالمتألهین در این زمینه پردازیم.

نظریه صدرالمتألهین

صدرالمتألهین با پذیرفتن نقطه های 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 می پردازد و در نتیجه، نظریه جدیدی را ارائه می دهد که مسئله زمان و مسئله حرکت جوهریه را توانما حل می کند و حقاً باید آن را یکی از ارزشمندترین ابتکارات وی در فلسفه بشمار آورد.

اما نقطه های مثبت عبارتند از:

۱ — زمان، امری ممتد و انقسام پذیر و به یک معنی از کلیات است.

۲ — زمان و حرکت، رابطه ای نزدیک و ناگستینی دارند و هیچ حرکتی بدون زمان، تحقق نمی یابد چنانکه تحقق زمان بدون وجود نوعی حرکت و دگرگونی پیوسته و تدریجی، امکان ندارد. چه اینکه گذشت اجزاء بی در بی زمان، خود نوعی دگرگونی تدریجی (حرکت) برای شی زماندار است.

اما نقطه های ضعفی که وی در سخنان ایشان یافته و در صدد جبران آنها

برآمده عبارتند از:

۱ — ایشان زمان و حرکت را از اعراض خارجیه اشیاء دانسته اند در صورتی که بنظر وی آنها از عوارض تحلیلیه می باشند و چنان نیست که بتوان برای آنها وجودی منحاز از وجود موضوعاتشان در نظر گرفت بلکه تنها در ظرف تحنیل ذهن است که صفت و موصوف، وعارض و معروض از یکدیگر انفکاک می پذیرند و گرنه در ظرف خارج، بیش از یک وجود ندارند.

۲ — ایشان حرکت را به اعراض، اختصاص داده اند و از اینروی انتساب

ب بواسطه 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 اینروی زمان را باید مستقیماً به خود آنها نسبت داد و آن را بعد چهارمی^۱ برای آنها بحساب آورد.

حاصل آنکه طبق نظریه صدرالمتألهین زمان عبارت است از بُعد و امتدادی گذرا که هر موجود جسمانی علاوه بر ابعاد مکانی ناگذرا (طول و عرض و ضخامت) دارد.

اما پاسخ وی از نخستین سؤال از سوالهای چهارگانه مذکور این است که زمان، توأم با حرکت جوهریه‌ای است که عین وجود اجسام می‌باشد و اختصاصی به حرکات غرضی 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 بازمان بپندرایم تا جای سؤال از کیفیت این وساحت باشد، بلکه اجسام در ذات و جوهر خودشان، هم اتصاف حقیقی به حرکت و دگرگونی دارند و هم اتصاف حقیقی به زمان و گذراشی. 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 مقوله ایست 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 مجرّدات، انتزاع می‌گردد. و همانگونه که ثبات امری نیست که در خارج، عارض موجود مجرّد و ثابت شود حرکت هم عرض خارجی برای موجود مادی نیست و این، ذهن انسان

۱— ناید ممکن داشت که اصطلاح فلسفی، «بعد چهارم» غیر از اصطلاح میریکی آن در نظریه انشایان است.

است که وجود را تحلیل به ذات و صفت، وعارض و معروض می‌کند. همچنین پاسخ وی از کیفیت ظرف بودن زمان برای حواهد، 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 شوون وجودش بشمار می‌رود. نهایت این است که برای تعیین تقدم و تأخیر 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، مناطق 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 منتهی‌الیه قطعه‌ای از زمان و بمنزله 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. بنابراین، ترکیب زمان از آنات بی‌دریجی توهی بیش نیست.

۲ — واژه «دهر» که در عرف بمعنای زمان طولانی است در اصطلاح

فلسفی بمنزلة ظرفی نسبت به مجرّدات، در مقابل زمان برای مادیات تلقی می‌شود و در واقع، نشانه مبرّی 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 اینروی گفته می‌شود که نسبت مجرّدات به مادیات «دهر» و نسبت مقام الهی به مخلوقات «سرمد» است و نیز گفته می‌شود که خدای متعال، تقدّم سرمدی بر همه مخلوقات دارد و مجرّدات، تقدّم دهری بر حوادث مادی دارند.

۳— فلاسفه پیشین که زمان را از لوازم حرکات عرضی می‌دانستند جوهر اجسام و قدر متیقّر 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 گذرايی در ذات موجودات مادی باید همه آنها را بی استثناء، زمانی دانست.

۴— تقدّم و تأخّر زمانی، مخصوص حوادثی است که در عصود زمان، قرار می‌گیرند و خودشان دارای امتداد زمانی می‌باشند. و اما موجودی که فراتر از افق زمان و دارای ثبات وجودی و مبرّی از دگرگونی و گذرايی باشد نسبت تقدّم و تأخّر 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 گفته اند که حوادث پراکنده در پهنه زمان، در ظرف دهر، اجتماع خواهند داشت «المترفات في وعاء الزمان مجتمعات في وعاء الدهر».

خلاصه

۱. تعریف معروف زمان این است: کمیت متصل قرارنایپذیری است که بواسطه حرکت، عارض بر اجسام می‌شود.
۲. بعضی از فلسفه‌پیشین، حرکت را مقوله‌ای مستقل، و بعضی آن را از قبیل «آن یافع» و «آن ینفع» 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 منشأ پیدایش زمان، معرقی 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 ذاتاً قرارنایپذیر باشد.
۵. اگر حرکت را واسطه در عروض زمان نسبت به اجسام بدانند لازمه اش این است که اجسام حقیقتاً متصرف به زمان نشوند، و اگر آن را واسطه در ثبوت بشمارند لازمه اش این است که ذاتاً 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 هرجسمی 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. صدرالمتألهین دو ویژگی زمان را که پیشینیان ذکر کرده بودند بطور اجمالی پذیرفت و آنها عبارتند از:
 - الف – زمان، امری انقسام پذیر و از قبیل کمیاب است.
 - ب – زمان، با حرکت، رابطه‌ای ناگستینی دارد.
۸. وی در دو مطلب اساسی درباره زمان با گذشتگان مخالفت کرد:
 - الف – زمان و حرکت را که ایشان از اعراض خارجیه می‌شمردند از عوارض تحلیلیه وجود مادی دانست که تنها در ظرف تحلیل ذهن، انفکاک پذیرند.

- ب – حرکت همزاد زمان را که ایشان حرکت در مقولات عرضی و بویژه، حرکت دوری فلک می‌پنداشته اند حرکت جوهری اجسام دانست و بدینوسیله زمان را از شوون ذات آنها معترضی کرد.
۹. حقیقت زمان بنظر وی عبارت است از: بُعد 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 بیان آید که وساطت در عروض است یا در ثبوت.
۱۱. صدرالمتألهین حرکت را از قبیل ماهیّات و مقولات نمی‌داند تا سؤال شود که از چه مقوله‌ای است، بلکه آن را مفهومی عقلی می‌داند که از نحوه وجود مادیّات، انتزاع می‌شود همانگونه که مفهوم ثبات از نحوه وجود مجرّدات، انتزاع می‌گردد.
۱۲. وی برای هر پدیده‌ای زمان مخصوص به خود، قائل است که بُعد چهارم وجود آن را تشکیل می‌دهد. و منظور از ظرف بودن زمان مطلق را انتباط امتدادهای زمانی جزئی بر امتداد زمانی کل جهان یا فلک اقصی^۱ (بنابرفرض ثبوت آن) می‌داند که همگی از حرکت جوهری و دگرگونی و گذرانی ذاتی آنها انتزاع می‌شود.
۱۳. «آن» در اصطلاح فلسفی، منتهی‌الیه قطعات زمانی و بمنزلة نقطه نسبت به خط است و هیچگونه امتدادی ندارد و از این‌روی، ترکیب یافتن زمان از آنات، محال می‌باشد زیرا هیچگاه از ترکیب اشیاء بی امتداد، امری ممتد بوجود نخواهد آمد.
۱۴. دهر در اصطلاح فلاسفه بمنزلة ظرفی برای مجرّدات، در مقابل زمان برای مادیّات است چنان‌که در مورد خدای متعال، واژه «سرمهد» را بکار می‌برند. نیز این دو واژه گاهی در مقابل مقوله «متی^۱» و دارای مفهوم نسبت، استعمال می‌شود و از این‌روست که می‌گویید: نسبت ثابتات به متغیرات، دهر است.
۱۵. بنابر ثبوت حرکت جوهری، وجود همه اجسام، گذرا و زمانی است و هیچ موجود جسمانی، دهری نخواهد بود.
۱۶. تقدّم و تأخّر 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 نخواهد بود و موجودات پرآکنده در ظرف زمان، نسبت به او

مجتبیع خواهند بود. و از اینجاست که گفته‌اند: «المتفرقات فی وعاء الزمان
مجتمعات فی وعاء الدهر».

پرسش

۱. قبل از صدرالمتألهین، مسئلله زمان به چه صورتی حل شده بود؟
۲. چرا فلاسفه، زمان را کمیت حرکت، معرفی می‌کردند؟
۳. خود حرکت را از چه مقوله‌ای می‌دانستند؟
۴. به نظر صدرالمتألهین مفهوم حرکت چگونه مفهومی است؟
۵. فلاسفه چه حرکتی را واسطه در اتصاف اجسام به زمان می‌دانستند؟
۶. منظور ایشان وساطت در ثبوت بود یا وساطت در عروض؟
۷. به نظر صدرالمتألهین عروض زمان نسبت به اجسام، ب بواسطه است یا با واسطه؟
۸. به چه معنی می‌توان حرکت را علت پیدایش زمان بشمار آورد؟
۹. طبق نظریه صدرالمتألهین چه رابطه‌ی میان زمان و حرکت وجود دارد؟
۱۰. زمان مطلق چیست؟ و چگونه ظرفی برای پدیده‌های جزئی بحساب می‌آید؟
۱۱. قدر مشترک بین نظریه صدرالمتألهین و نظریه پیشینیان چیست؟
۱۲. نقاط اختلاف اساسی بین آنها کدام است؟
۱۳. تعریف صحیح زمان چیست؟
۱۴. «آن» چیست و چه نسبتی با زمان دارد؟
۱۵. مفهوم فلسفی دهر را بیان کنید.
۱۶. اصطلاح فلسفی سرمد چیست؟
۱۷. آیا در میان مادیات، موجودی یافت می‌شود که ظرف وجودش دهر باشد؟
۱۸. معنای اجتماع زمانیات در عواید دهر چیست؟

درس چهل و چهارم

انواع جواهر

شامل

نظریات درباره انواع جواهر

جوهر جسمانی

جوهر نفسانی

دوبرهان بر تجرد نفس

نظريات درباره انواع جواهر

درباره انواع جواهر مادی و مجرّد، اختلافاتی در میان فلاسفه وجود دارد: پیروان مشائین، جوهر را به پنج قسم، تقسیم کرده اند:

۱ - جوهر عقلانی که مجرّد تام است و علاوه بر اینکه ذاتاً 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 معنای قوّه درک کننده مفاهیم کلّی ندارد و استعمال واژه عقل درباره آنها از قبیل اشتراک لفظی است چنانکه علماء اخلاق، عقل را معنای سومی نیز بکار می‌برند.

۲ - جوهر نفسانی که ذاتاً مجرّد 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 بنام «مادة» و «صورة» می‌دانند.

۴ - مادة یا هیولی^۱ که به عقیده ایشان جوهری است مبهم و بدون فعلیت، که در همه اجسام، اعم از فلکی و عنصری، موجود است ولی مادة هر فلکی تنها

صورت خاص خودش را می‌پذیرد و از اینروی به گمان ایشان کون و فساد و خرق و التیام در افلاک، محال است اما ماده عنصری، انواع صور مختلف (بجز صورت فلکی) را می‌پذیردو از این جهت، عالم عناصر، عالم تحولات و تبدلات و کون فسادها است.

۵— صورت که حیثیت فعلیت هر موجود جسمانی و منشأ آثار ویراثه 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^۱ نیست. صورتهای دیگری نیز هست که متناوباً 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^۱ 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 شده اند تنها سه نوع از آنها (جوهر عقلانی، جوهر نفسانی، جوهر جسمانی) را قبول کرده است ولی نوع دیگری از موجودات را بعنوان واسطه‌ای میان مجرّد تام و مادی محض، بنام «اشباح مجرّده» و «صور معلّقه» اثبات کرده که بعداً در اصطلاح متأخرین بنام «جوهر مثالی و بربخی» معروف شده است.

قبل‌آ 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 که ما فقط می‌توانیم پدیده‌های نفسانی (اعراض) را بصورت قطعی

اثبات کیم زیرا آنها تنها اموری هستند که مورد تجربه بی واسطه، قرار می‌گیرند.

جوهر جسمانی

در درس بیست و سوم وجود واقعیت مادی به اثبات رسید و توضیح داده شد که تصوّر اینکه جهان مادی تنها در عالم نفس و در ظرف ادراک انسان، وجود دارد پنداری نادرست است زیرا انسان با علم حضوری می‌باید که صور حسّی را خودش بوجود نمی‌آورد پس ناچار علتی بیرون از خودش هست که بنحوی تأثیر در پیدایش ادراکات حتی 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 بار کلی بدست می‌آید — نیز فرض صحیحی نیست زیرا نسبت فاعل مجرّد به همه نفوس و همه زمانها و مکانها مساوی است. پس پدیدآمدن پدیده خاص در زمان معین، بدون وساطت فاعلهای اعدادی و حصول شرایط خاص زمانی و مکانی، صورت نمی‌پذیرد گواینکه همه عالم هستی آفریده خدای متعال است و او تنها کسی است که هستی موجودات را افاضه 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 جواهر عقلانی و مجرّدات تمام بحساب آورد در صورتی که مجرّد تمام، معروض اعراض و دستخوش دگرگونیها واقع نمی‌شود.

حاصل آنکه: اعتقاد به جهان مادی، بعلاوه 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 حتی، قرار می‌گیرد. و چیز دیگری بنام «جوهر جسمانی» قابل اثبات نیست. مثلاً هنگامی که یک سیب، مورد ادراک حتی ما قرار می‌گیرد بوسیله چشم، رنگ و شکل آن را می‌بینیم و بوی آن را استشمام می‌کنیم و با لمس کردن، نرمی آن را درک

می‌کنیم و با خوردن آن، مزه اش را می‌چشیم اما با هیچ حسی درک نمی‌کنیم که علاوه بر زنگ 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 گواینکه ما حس جوهرشناس نداریم اما با عقل خود می‌فهمیم که موجود خارجی یا اینکه حالت و صفتی برای شئ دیگر و نیازمند به موضوعی است که متصف به آن شود و در اینصورت، «عرض» خواهد بود. و با نیازمندی به موضوع و موصوف خارجی نیست و در اینصورت، 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 جواهر 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 بدنه، اشتباه می‌کند. هر قدر وجود نفس، کاملتر و مرتبه تجرّدش 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 بدنه. اما چنین علمی جز برای کسانی که مراحلی از تکامل معنوی را پیموده باشند حاصل نمی‌شود و از اینروی، اکثر انسانها برای حصول علم آگاهانه به تجرّد 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 رؤیاها و احصار 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 از راه نقل، ثابت شود. و حقیقت این است که اینگونه مقولات، 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 تدریجاً عوض می‌شود و حتی سلولهای مغز در اثر تحلیل رفت و تفздیه 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 می‌رسانند بسنده می‌کنیم.

دوبرهان بر تجرد نفس

۱— ابن سينا 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 گرمای درد و ناراحتی دیگری او را رنج ندهد و

حتی هوانیز کاملاً آرام باشد بطوری 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 در 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 درواقع برای راهنمایی افراد عادی است که بتوانند توجه خودشان را متمرکز کنند بطوری که عوامل مادی، موجب جلب توجه ایشان به بدن و متعلقات آن نگردد. و قبلًا اشاره کردیم به اینکه کسانی که مراحلی 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 برگرداند باید اینگونه شرایط را مراجعات کنند.

۲— برهان دیگر بر تجرد نفس این است که وقتی در وجود خودمان یعنی همان «من در کننده» دقیق کنیم می‌بینیم وجود «من» امری بسیط و غیرقابل تقسیم است و مثلاً نمی‌توان آن را به دو «نیمه من» قسمت کرد در صورتی که اساسیترین خاصیت اجسام، قسمت پذیری 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 تأثیر می‌کند چنانکه با اراده نفس، بدن حرکت می‌کند و هم از آن، اثر می‌پذیرد چنانکه از گرسنگی و تشنگی، رنج می‌برد و بسیاری از تأثیر و تأثرات دیگر که باید در مباحث روان‌تئی مورد بررسی قرار گیرد.



۱. مشائین جوهر را به پنج نوع تقسیم کرده‌اند: جوهر عقلانی، جوهر نفسانی، جوهر جسمانی، ماده، صورت.
۲. اشراقتین فقط سه قسم از اقسام یادشده 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. بار کلی 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 برخلاف 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 دگرگون شونده نخواهد بود پس علت قابل تغییری در روای نفس برای این پدیده‌ها وجود دارد اگر این علت، جوهر جسمانی باشد که متعی 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 درک کننده) با علم حضوری، درک می‌شود ولی چون این علم حضوری در اکثر افراد به گونه‌ای نیست که بتوانند تفسیر روشی از آن داشته باشند ناچار باید مجرد نفس را برای ایشان با برهان، اثبات کرد.

۷. دلایل تجرّد نفس بر چند دسته‌اند؟

الف – دلایلی که مبتنی بر دستاوردهای علوم تجربی است. و این گونه مقدمات باید برای اکثر افراد، بوسیله نقل، ثابت شود.

ب – دلایلی که مبتنی بر دستاوردهای علوم تجربی است.

ج – دلایل فلسفی که مستقیماً تجرّد نفس را اثبات می‌کند.

د – دلایل فلسفی که از راه تجرّد کیفیّات نفسانی، تجرّد آن را اثبات می‌کند.

۸. از جمله دلایلی که مبتنی بر مقدمات علمی است این است:

همه سلوهای بدن در طول چند سال، عوض می‌شود و حتی سلوهای مغز هم در اثر سوخت و ساز و جذب مواد غذائی جدید، تغییر می‌یابند ولی نفس همواره وحدت شخصی ثابتی دارد که دستخوش تبدیل و تعویض و تعدد و تکثیر 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 خاصیّت موجود جسمانی، قسمت‌پذیری است و عدم وجود این خاصیّت در نفس، دلیل جسمانی نبودن آن است.

پرسش*

۱. مشائین چه انواعی را برای جوهر، قائل شده‌اند؟
۲. هریک از انواع جوهر را طبق نظر ایشان تعریف کنید.
۳. نظر اشراقیین در این زمینه چیست؟
۴. اشباح مجرده یا صور معلقه کدامند؟
۵. نظر بارکلی را بیان و نقادی کنید.
۶. نظر هیوم را بیان و نقادی کنید.
۷. جوهر جسمانی را اثبات کنید.
۸. چرا با وجود علم حضوری به نفس، تجرد آن برای همگان، روشن نیست؟
۹. دلایل تجرد نفس بر چند دسته تقسیم می‌شوند؟
۱۰. سه دلیل برای تجرد نفس، بیان کنید.

درس چهل و پنجم

دبیاله بحث در انواع جواهر

شامل

جوهر عقلانی
قاعدۀ امکان اشرف
جوهر مثالی

جوهر عقلانی

فلسفه پیشین برای اثبات جواهر عقلانی، راههای پر پیچ و خمی را پیموده اند مثلاً همگی ایشان برای اثبات عقل اول که بسیط‌ترین و کامل‌ترین موجودات امکانی است به قاعدة «الواحد» (= وحدت معمول 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، وجوده مختلفی را ذکر کرده‌اند. و نیز برای اثبات عقول طولیه دهگانه از فرضیه افلاک نهگانه، 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 فلسفه برای اثبات عالم عقلی و مخصوصاً اشرافیّین برای اثبات عقول عرضیه (= مُثُل افلاطونیه) به قاعدة «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 صدرالمتألهین به اثبات رسیده راه ساده‌تر و در عین حال، متقن‌تری برای اثبات عالم عقلی بدست آمده است که می‌توان آن را تبیین جدیدی برای قاعدة امکان اشرف، تلقی کرد. از اینروی، نخست به توضیحی پیرامون قاعدة مذبور می‌پردازیم آنگاه نتیجه‌ای را که از آن برای مسئله مورد بحث می‌توان گرفت بیان می‌کنیم.

قاعدۀ 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 صورتیکه 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 بطوری که واسطه در وجود آنها باشد. پس وجود سایر جواهر، کاشف از وجود آن در مرتبه‌ای مقدم برآنهاست.

این قاعده از زمان شیخ اشراف، 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 باید — چنانکه مثلاً جوهر عقلانی همراه با جوهر جسمانی از علت نخستین صادر شوند — قاعده «الواحد» نقض می‌شود، و اگر بعد از آن بوجود باید — چنانکه مثلاً جوهر عقلانی بعد از جوهر جسمانی بوجود باید و جوهر جسمانی، واسطه در صدور آن باشد — لازمه اش 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 باید 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 صدرالمتألهین 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، جایجاً 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 بطوری 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 خواهد 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.

باتوجه 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 قرارخواهد گرفت و ضرورتاً نسبت به آن، علت خواهد بود تا بررسد 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 بینهاست

شدید وجود (= خدای متعال) و مراتب نازله 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 علیتی 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 قبلًا گفته شد که امکان علیت، 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.

ونکته 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 اشراقتین 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 متأخرین به «عالیم برزخ» نامیده شده چنانکه آن را «عالیم مثال» نیز می‌نامند.

احتمالاً اشراقتین این مطلب را از بیانات عرفاء، الهام گرفته باشند و یا خودشان از راه مکاشفات به آن پی بردند. و در نصوص دینی مطالبی

بخصوص درباره عالم بربخ و سؤال نکیر و منکر و مانند آنها وارد شده که بوسیله آن، قابل توجیه است.

لازم به تذکر است که شیخ اشراق، اصطلاح «بربخ» را درباره این عالم، بکار نمی برد و آن را بر عالم مادی، اطلاق می کند. 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 صورتیکه جوهر مثالی نوعی دیگر از موجودات بشمار می رود که نه مانند جواهر عقلانی بلکه فاقد صفات و حدود جسمانی است و نه مانند جواهر جسمانی، قسمت پذیر و مکاندار است بلکه از قبیل صورتهای خیالی است که در ذهن انسان، مرتسم می گردد 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 می باشند 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 می آیند.

شیخ اشراق، صورتهایی که در آینه دیده می شود را از قبیل اشباح مجرّد پنداشته، و نیز صورتهایی که در خواب دیده می شود و همچنین جتیان را مربوط به این عالم دانسته، بلکه ادراک حتی را نیز مشاهده صورتهای مثالی موجود در این عالم، تلقی کرده است. ولی صدرالمتألهین ادراکات حتی را مربوط به مرتبه مثالی نفس دانسته چنانکه در جای خودش توضیح داده خواهد شد. و اما صورتهایی که در آینه دیده می شود در اثر انکسار نور بوجود می آید و ربطی به عالم مثال ندارد. همچنین طبق ظواهر کتاب و سنت، جن موجود جسمانی لطیفی است که بتعییر قرآن کریم از «آتش» آفریده شده و دارای خصایص جسمانی می باشد 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 برآنهاست 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 قاعدة امکان اشرف، این عالم را نیز اثبات کنند چنانکه صدرالمتألهین از قاعدة دیگری که بنام «قاعدة امکان اخس» تأسیس 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 صورتها محسوب شوند در عین حال که دارای مرتبه عقلانی نیستند و بدین ترتیب، بر اساس قاعدة امکان اشرف، وجود آنها را اثبات کرد.

حاصل آنکه: بیشترین اعتماد برای اثبات جوهر مثالی بر مکافات و سخنان معصومین — صلوات الله عليهم اجمعین — می‌باشد.

در پایان این مبحث، یادآور می‌شویم که تقسیم موجود به مادی و غیرمادی، یک تقسیم عقلی و دائربین نفی و اثبات است اما منحصر کردن عالم غیرمادی به عقل و نفس و مثال، حصر عقلی و دائربین نفی و اثبات نیست و همچنانکه اشراقتین عالم مثال را بر عالم دیگر افزوده‌اند احتمال اینکه عالم یا عالم دیگری وجود داشته باشد که ما از خصایص آنها آگاه نباشیم احتمال نامعقولی نخواهد بود.

خلاصه

۱. فلسفه پیشین برای اثبات انواع جوهرهای عقلانی به قواعدی مانند قاعدة «الواحد» و قاعدة «امکان اشرف» تمسک کرده‌اند و عقول عشره را بر اساس فرضیه افلاک نهگانه، اثبات نموده‌اند.
۲. مفاد قاعدة 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 قاعدة آن است که صادر شدن اشرف و اخس با یکدیگر، قاعدة الواحد را نقض می‌کند، ولازمه تأثر اشرف این است که علت پست‌تر از معلوم 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 صدرایی قاعدة مزبور را می‌توان به این صورت بیان کرد: در میان موجوداتی که نسبت تشکیکی خاص با یکدیگر دارند باید موجود اقوی، علت موجود ضعیف و مقدم بر آن باشد.
۵. دلیل این قاعدة بر اساس اصول یادشده آن است که اگر موجود اقوی در مرتبه مقدم، وجود نیافته باشد لازمه اش این است که معلمول، بدون علت قریب بوجود آمده باشد و چیزی که امکان علیت نسبت به آن را داشته عملاً تأثیری در پیدایش آن نداشته باشد در صورتی که رابطه علیت، امری ذاتی و ضروری است.
۶. از این قاعدة 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 ایفاء کند پس باید عقول عرضیه (مثل افلاطونیه) هم وجود داشته باشند.
۸. در مرتبه سابق بر مرتبه وجود عقول عرضیه باید طبق قاعدة امکان اشرف یک یا چند عقل کاملتر وجود داشته باشد.

۹. هیچکدام از عقول عرضیه ماهیت مشترکی با معلومات 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 نهگانه باطل شده است.
۱۱. جوهر مثالی از نظر مرتبه وجود، بعد از جوهر عقلانی و قبل از جوهر جسمانی قرار دارد و از ایسرروی «برزخ» نامیده می شود ولی شیخ اشراق، این واژه را در مورد موجود مادی بکار می برد.
۱۲. جواهر مثالی یا مُثُلٌ معلقۀ غیر از مُثُلٌ افلاطونی است.
۱۳. شیخ اشراق، صور مرآتی و صورتهایی که در خواب دیده می شود و نیز جنیان را از قبیل «اشباح مجرّد» و مربوط به عالم مثال می داند و حتی دیدن حسی (ابصار) را به مشاهده آنها تفسیر می کند.
۱۴. ولی صور مرآتی در اثر انکسار نور بوجود می آید و ادراک آنها مانند دیگر صورتهای حسی و خیالی که در خواب و بیداری دیده می شوند مربوط به مرتبه مثال نفس است. و اما جن، موجود جسمانی لطیفی است که مورد احساس افراد عادی قرار نمی گیرد.
۱۵. در نصوص دینی تعبیراتی مانند «اشباح» و «اظلال» و «مثال» یافت می شود که قابل انطباق بر جواهر مثالی است.
۱۶. عمدۀ دلیل بر وجود عالم مثال، مکاشفات عرفانی است که با روایات شریفه، تأیید می شود.
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 می آید می توان جوهری مثالی فرض کرد که واسطه در ایجاد آن باشد.
۲۰. منحصر دانستن عوامل مجرّد در عالم عقلی و عالم مثالی، برهانی نیست و از اینروی، وجود نوعی دیگر از عوالم مجرّد را نمی توان نفی کرد.

پرسش*

۱. فلاسفه، جواهر عقلانی را چگونه اثبات کرده‌اند؟
۲. مفاد قاعده امکان اشرف و دلیل معروف آن را بیان کنید.
۳. این قاعده را بر اساس اصول صدرایی تقریر و اثبات کنید.
۴. چه نتایجی از این قاعده بدست می‌آید؟
۵. آیا تعداد عقول طولیه و عقول عرضیه را می‌توان تعیین کرد؟ چرا؟
۶. جوهر مثالی چیست؟ و چه تفاوتی میان مُثُل معلّمه و مُثُل افلاطونیه، وجود دارد؟
۷. آیا می‌توان ماهیت عقول عرضیه را همان ماهیت موجوداتی دانست که از آنها صادر می‌شوند؟ چرا؟
۸. دلیل وجود جوهرهای مثالی چیست؟
۹. آیا می‌توان برای اثبات عالم مثال از قاعده امکان اشرف، استفاده کرد؟ چرا؟
۱۰. آیا می‌توان عوامل مجرد را منحصر در عالم عقلی و عالم مثالی دانست؟ چرا؟

درس چهل و ششم

ماڈہ و صورت

شامل

نظریات فلاسفہ دربارہ ماڈہ و صورت

دلیل نظریہ ارسطوئیان

نقد

نظریات فلاسفه درباره ماده و صورت

تاکنون سه نوع جوهر مجرد و یک نوع جوهر مادی را مورد بحث قرار دادیم و وجود آنها را اثبات کردیم. ولی قبل 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 مثل 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 بی نیاز از علت مادی باشد را ماده الماده یا هیولای اولی می‌خوانند. اختلاف نظر ارسطوئیان با دیگران در این است که آیا هیولای اولی جوهر فعلیت داری است که می‌توان آن را نوعی جوهر جسمانی دانست یا اینکه قوه محض و فاقد هرگونه 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 صدرالمتألهین نیز در بسیاری از موارد از آنان پیروی کرده است. گواینکه در پاره‌ای از موارد هیولا 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 روشنایی ضعیف، انتزاع می‌شود و وجودی و رای نور ندارد.^۱ و بعضی از اندیشمندان نسبت دادن قول مزبور را به خود ارسطر صحیح ندانسته‌اند.^۲

اما بفرض وجود هیولای اولی^۳ بعنوان یک جوهر فاقد فعلیت بنظر می‌رسد که ماده و صورت را در کنار جسم قراردادن 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 انفكاک از صورت جسمیه نیست و مجموع مرگ از آنها «جسم» نامیده می‌شود. ولی مطلب اساسی این است که وجود جوهری که ذاتاً فاقد هرگونه 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^۴ بعنوان جوهر فاقد هرگونه فعلیت، جایی برای اثبات نوع دیگری از جوهر که نخستین صورت برای هیولای اولی و فعلیت بخش به آن باشد باقی نمی‌ماند زیرا طبق این نظر که به افلاطونیان نسبت داده شده نخستین ماده، جوهر فعلیت داری است که مرگ از ماده و صورت نمی‌باشد، نهایت این است که صورتهای جدیدی متناوباً یا مجامعاً 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 مجامعاً بوجود می‌آیند و همگی در جوهر جسم، حلول می‌نمایند یعنی اجزاء آنها دقیقاً بر یکدیگر منطبق می‌شوند ولی در همه این تحولات، جسم بعنوان یک جوهر فعلیت دار، همواره باقی می‌ماند هر چند بعضی از فلاسفه، جوهر بودن صورتهای جدید را انکار کرده‌اند. و آنها را تنها بعنوان اعراضی برای جسم پذیرفته‌اند.^۵

۱- ر. ک: اسفان، ج ۵، ص ۱۴۶، و مبده و معاد: ص ۲۶۵.

۲- ر. ک: معتبر ابوالبرکات: ج ۳، ص ۲۰۰.

۳- ر. ک: مطارات: ص ۲۸۴، و حکمة الاشراق: ص ۸۸.

در صورتی که هیولای بدون فعلیت، انکار شود اما صورتهای نوعیه بعنوان انواعی از جوهر پذیرفته شوند می‌توان جوهر جسمانی را به دونوع کلی، تقسیم کرد: یکی جوهری که احتیاج به محلی ندارد که در آن حلول نماید و آن همان جسم است، 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 صورتها، جوهر جسمانی و مادی، منحصر به جسم خواهد بود.

دلیل نظریه ارسسطوئیان

ارسطوئیان که قائل به هیولای اولی^۱ بعنوان جوهر فاقد فعلیت هستند دو دلیل قریب المأخذ 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 مثلاً 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 معدهم شود و یک یا چند موجود دیگر از نیستی محض بوجود بیاید بلکه یقیناً 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 ذاتاً اقتضاe 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 بتعییر فلسفی، قوه محض است.

به دیگر سخن: هر موجود جسمانی دارای دو حیثیت است: یکی حیثیت فعلیت و واحدیت، دیگری حیثیت قوه و فاقدیت نسبت به فعلیتهای آینده. و این

دو حیثیت، مباین 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 رامی‌توان به این صورت نیز تقریر کردیا آن را دلیل دیگری تلقی نمود: هرجسمی امکان تبدیل شدن به نوع دیگری از اجسام را دارد مانند تبدیل شدن عنصری به عنصر دیگری تبدیل شدن عنصری اعناسی به مواد معدنی یا نباتات و حیوانات (قوه و فعل) چنانکه هرجسمی امکان تبدیل شدن به دویا 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 وضعف، و کمال نقص است چنانکه استعداد جنین برای تبدیل شدن به یک موجودی ذی روح، بیش از استعداد نطفه می‌باشد.

این عرض، نیاز به یک موضوع جوهری دارد ولی نمی‌توان موضوع آن را جوهری فعلیت دار 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 تابعیت. لازمه اش این است که برای تبدیل شدن هر موجودی به موجود دیگر و پیدایش هر جوهریا عرض جدیدی تابعیت اعراض، تحقق یابد که هر کدام تقدیم زمانی بر دیگری داشته باشد! پس ناچار باید حامل این عرض را جوهری دانست که خودش عین قوه و امکان واستعداد باشد و هیچگونه فعلیتی نداشته باشد.

نقد

دلایل ذکر شده از اتفاق کافی، برخوردار نیست و همگی آنها کما بش قابل مناقشه می‌باشد. اما چون مفهوم محوری در همه آنها مفهوم «تبدیل و تبدل» است خوبست نخست توضیح مختصری پیرامون آن بدھیم هر چند تفصیل مطلب

در مبحث تغییر و حرکت خواهد آمد.^۱

تبديل و تبدل به چند صورت، قابل فرض است که مهمترین فرضهای مربوط به این مبحث عبارت است از:

الف — تبدیل و تبدل اعراض مانند تغییریافتن رنگ سبب 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 تزدیک شدن ملکولها است نه از قبیل تغییرات جوهري.

ب — پیدایش صورت جوهري جدید در ماده، مانند پیدایش صورت نباتی در خاک، بنابر قول ارسطوئیان که صورتهای نوعیه را از قبیل جواهر می‌دانند.

ج — زایل شدن صورت جوهري حادث، از ماده، مانند تبدیل شدن نبات به خاک بنابر قول ایشان.

د — زایل شدن صورت جوهري سابق و پدیدآمدن صورت جوهري دیگر، مانند تبدیل شدن عنصری به عنصر دیگر بر اساس نظریه ایشان.

ه — تعلق جوهري 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، روش می‌شود زیرا اگر تبدیل و تبدل، مربوط به اعراض جسم باشد جوهري جسماني با فعلیت خودش محفوظ است و دیگر نیازی به فرض جوهري فاقد فعلیت نیست. همچنین اگر از قبیل تعلق نفس به بدن یا قطع تعلق آن باشد (صورت پنجم و ششم) جوهري بدن با فعلیت خودش باقی است. نیز در صورت دوم و سوم که صورت جوهري جدیدی در جسم،

۱— ر. ک: درس پنجاه و یکم.

حلول نماید یا از آن زایل شود جوهر سابق محفوظ است. تنها در صورت چهارم جای چنین توهمندی وجود دارد که با زایل شدن صورت قبلی، جوهر فعلیت داری 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، توأم 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 (=غیرمرکب 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 ذاتاً 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 ما بازاء 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^۱ 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.^۱ 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

۱- د. ک. رسید و دوه

این مفهومها از قبیل مفاهیم انتزاعی هستند که از مقایسه دو چیز با یکدیگر بدست می‌آیند و ما بازاء 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 علیّت میان موجودات، چنین اقتصائی را ندارد که موجودی دارای ماهیت علت یا معلول باشد. و این نیزیکی 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 (ونه ماهیت آن) را مرکب از یک جوهر و تعدادی از اعراض بداند مخصوصاً بنابر قول کسانی که اعراض را از شوؤون 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 تسلیل باید جوهر 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، ما بازاء عینی اثبات کرد. مثلاً معنای ایکه 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 معلوم جوهر جسمانی شمرد و بدین ترتیب، محظوظ تسلسل را دفع کرده دون اینکه نیازی به اثبات قوه جوهری (هیولای فاقد فعلیت) باشد.

بر این قول، اشکالات دیگری نیز وارد است که برای جلوگیری از اطالة سخن از ذکر آنها خودداری می‌کنیم و تنها این نکته را بادآور می‌شویم که موجودیت همگام با فعلیت داشتن است بلکه در حقیقت عین یکدیگرند و از اینروی اساساً فرض موجودی که فاقد فعلیت باشد فرض صحیحی بنظر نمی‌رسد و فرض اینکه هیولی در سایه صورت، فعلیت باید با ویژگی ذاتی آن که نداشت فعلیت و قوه محض بودن است سازگار نیست.

میکن است گفته شود که قوه محض بودن هیولی، نظیر امکان ذاتی برای هر ماہیتی است که از آن جدادشدنی نیست و در عین حال، در سایه علت، وجوب بالغیر می‌یابد.

ولی باید توجه داشت که امکان ذاتی برای ماہیت، یک صفت عقلی محض است که مابازای خارجی ندارد چنانکه خود ماہیت، 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، صدرالمتألهین، هیولی را امری عقلی و عدمی نامیده است. (دقّت شود).

خلاف اصله

۱. فرق اساسی نظریه ارسطوئیان با دیگران این است که آنان نخستین ماده را جوهری فاقد هرگونه 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 عنوان نوع خاصی از جوهر، نفی می‌شود.
۳. مشهور میان فلاسفه این است که صورتهای نوعیه (غیرازنفوس) 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. بنابر 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 باشد 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 نابود شده و اگر چنین جوهری نباشد لازمه اش این است که موجود قبلی بکلی نابود شده و موجود جدیدی از نیستی محض بوجود آمده باشد که هیچ رابطه حقيقة 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 باید 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 توهمنی 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 نمی تواند فعلیت جدیدی را بپذیرد زیرا حیثیت فعلیت، حیثیت وجودان و دارای 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، می توان 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 می رود 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 می بود می توانستیم آن را معلول جوهر جسمانی بحساب آوریم به گونه ای که پیدایش آن، نیازمند به عرض عینی دیگری بنام امکان استعدادی سابق بر آن نباشد.

۱۱. اساساً فرض موجود بی فعلیت همانند فرض موجود بی وجود، فرض معقولی بنظر نمی رسد و اگر کسی بگوید که هیولی^۱ در سایه صورت، حقیقت دارای فعلیت می شود و بطور کلی، قادر 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^۱ نظیر امکان برای ماهیت انگاشته شود که هیچگاه از آن جدا نمی شود و در عین حال، در سایه علت، متصف به وجوب بالغیر می گردد لازمه اش این است که هیولی امری اعتباری و بقول صدرالمتألهین امری عدمی باشد نه موجود حقیقی عینی.

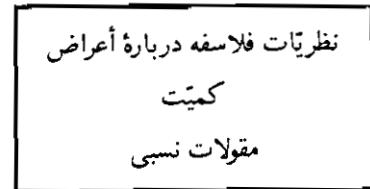
پرسش*

۱. اختلاف اساسی در مسئله هیولای اولی در چیست؟
۲. در چه صورت می‌توان صورت جسمیه را نوعی از جوهر مادی بحساب آورد؟
۳. صورت نوعیه از چه مقوله‌ای است؟ و آیا می‌توان آن را یکی از اقسام جواهر، قلمداد کرد؟
۴. جوهر مادی چند نوع دارد؟
۵. دلایل هیولای بی‌ فعلیت را بیان کنید.
۶. چه اشکالاتی برایین دلایل، وارد است؟
۷. بنابر قول ارسطوئیان، آیا صورت، واسطه در ثبوت فعلیت برای آن خواهد بود یا واسطه در عروض؟ و چه فرقی بین این دو فرض وجود دارد؟
۸. اگر قوه محض بودن برای هیولا نظری امکان ذاتی برای ماهیت، قلمداد شود چه اشکالی دارد؟

درس چهل و هفتم

أعراض

شامل



نظریات فلسفه درباره اعراض

چنانکه قبلًا اشاره شد مشهور بین فلسفه 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. وبالآخره قول شیخ اشراف^۱ این است که مقولات عبارتند از چهار مقوله نامبرده، بعلاوه حرکت.

اما بنظر می‌رسد که اولًا جوهر و عرض هر دو از قبیل معقولات ثانیه فلسفی هستند و نباید هیچکدام از آنها را جنس عالی و مقوله ماهوی بحساب آورد. و ثانیاً همانگونه که صدرالمتألهین 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

۱- ر.ک: تلویحات، ص ۱۱.

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 اینروی به بحث کوتاهی در این زمینه، بسنده می‌کنیم.

کمیت

مقوله کمیت به این صورت تعریف شده: عرضی است که ذاتاً قابل انقسام می‌باشد. و قید «ذاتاً» به این منظور آورده شده که تعریف، شامل انقسام سایر مقولات نشود زیرا انقسام آنها بتبع انقسام کمیت، حاصل می‌شود. کمیت بطور کلی به دونوع 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 مبدأ 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. مثلاً هنگامی که یک فرد انسان در جایی قرار دارد غیر از وجود خودش چیزی بنام «وحدة» در او بوجود نمی‌آید اما با توجه به اینکه انسان دبگری در گنار او نیست مفهوم «واحد»، از او انتزاع می‌شود. همچنین هنگامی که فرد دبگری در گنار 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 می‌دان آنها عرضی خارجی بنام عدد «دو» تحقیق نمی‌یابد، و راستی چگونه می‌توان عرض واحدی (عدد دو) قائم به دو موضوع باشد؟! (دققت شود). و

باز هنگامی که فرد سومی در کنار آن دونفر 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 دونفر سابق را در نظر بگیریم و عدد «دو» را به ایشان نسبت دهیم چنانکه می‌توانیم یکی از آنان را با فرد جدید الورود با هم در نظر بگیریم و آنها را دونفر بنامیم.

واز 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 مجرّدات و مادیات، و امور حقيقی و اعتباری بطور یکسان، نسبت داده می‌شود. آیا می‌توان هنگامی که عدد را به مجرّدات، نسبت می‌دهیم آن را عرضی مجرّد 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 حقيقی نسبت می‌دهیم آن را امری حقيقی بدانیم. اما هنگامی که همان عدد را بر امور اعتباری، حمل می‌کنیم امری اعتباری بشماریم یا اینکه برای امور اعتباری، صفت و عرضی حقيقی 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 تأییفی و ایجاد مستقلی به آنها تعلق نمی‌گیرد هر چند ذهن می‌تواند آنها را بعنوان ماهیات مستقلی در نظر بگیرد. با درنظر 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 شوون وجود جوهر می‌باشد.

مفهوم‌های 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 فلسفه 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 شیء که در یک زمان، وجود دارند. و قسم دوم مانند اضافه پدر فرزندی میان پدر و فرزند، یا اضافه تقدم و تأخیر بین دو جزء زمان یا دو پدیده‌ای که در دو زمان بوجود می‌آیند.

۲ — مقوله آین (= کجایی) که از نسبت بین شیء مادی و مکان آن، حاصل می‌شود.

۳ — مقوله متشی (= 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 درنظرگرفتن جهت آنها حاصل می‌شود، مانند حالت ایستادن که از قرارگرفتن اجزاء بدن بر روی یکدیگر بطوری که سر در جهت بالا باشد حاصل می‌شود یا حالت درازکشیدن که از قرارگرفتن اجزاء بدن در کنار یکدیگر بصورت افقی، انتزاع می‌گردد.

۵ — مقوله جده یا میلک، 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 آن یَقْعُل که حکایت از تأثیر تدریجی فاعل مادی در ماده منفعل دارد مانند اینکه آفتاب تدریجاً آب را گرم می‌کند.

۷ — مقوله آن یَسْقِعُل که حکایت از تأثیر تدریجی ماده منفعل از فاعل مادی دارد مانند اینکه آب تدریجاً 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 تأثیر و تأثر تدریجی فقط در میان اشیاء مادی، تحقق می‌یابد. اما مقوله اضافه، مشترک بین مادیات و مجردات است. و می‌توان مصاديقی 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 تقدّم سرمدی الهی بر سایر مجردات، و معیّت دهری در میان عقول، چنانکه می‌توان یک طرف اضافه را موجود مجرد، و طرف دیگر را موجود مادی قرار داد مانند تقدّم وجودی علت مجهود 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 نسبت سنجی باشد نمی‌تواند از یک امر عینی و مستقل از اعتبار و لحاظ ذهنی، حکایت کند.

مثلاً نسبت برادری بین دو برادر یا نسبت پدر فرزندی میان پدر و فرزند، یک امر عینی نیست که میان آنها بوجود باید بلکه ذهن با درنظر 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 درنظر گرفتن اینکه پدر علت اعدادی برای پیدایش فرزند است نه بالعکس اضافه متخالفة الاطرافی بنام پدر — فرزندی را انتزاع می‌کند و چنان نیست که با تولد فرزند، امر عینی دیگری بنام اضافه پدر — فرزندی، 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 نزدیگی، دورتری و نزدیگتری، تساوی، همزمانی و... همه از مفاهیمی است که با نسبت سنجی بدست می‌آیند و هیچکدام از آنها ماباز اعینی ندارد هر چند هر

یک از آنها منشأ انتزاع خاصی دارد و نمی‌توان بدلخواه، 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 دقّت در سایر مقولات نسبی نیز روشن می‌شود که غیر از طرفین نسبت که منشأ 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 ما بازاء عینی برای آنها نیست چنانکه امر در همه مقولات ثانیهٔ فلسفی به همین منوال است.

خلاصه

۱. درباره اعراض، چهار قول وجود دارد:
 - الف—قا، میرداماد که عرض مانند جوهر، جنس عالی است و دارای نه نوع کلی می‌باشد.
 - ب— قول مشهور که هریک از نه مقوله عرضی جنس عالی است و حمل «عرض» بر آنها حمل ذاتی نیست.
 - ج— قول صاحب بصائر (عمر بن سهلاں 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 معقولات 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 ذاتاً قابل قسمت می‌باشد.
۵. کمیت به دو قسم کلی، منقسم می‌شود: متصل (= مقدار هندسی) و منفصل (= عدد).
۶. از نظر فلاسفه، واحد مبدأ عدد است نه نوعی از اعداد.
۷. عدد را نمی‌توان عرض خارجی و دارای ما بازاء عینی دانست زیرا با افروزنده 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 مجرّدات و مادیات، و به امور خارجی و ذهنی و اعتباری بطور یکسان است.
۹. کمیت متصل، درواقع، چهره‌ای از وجود جوهر مادی و شائی از شؤون آن است.
۱۰. مقولات نسبی عبارتند از: اضافه، آین، متّ، وضع، چده، آن یافع، آن ینفع.

۱۱. مقوله اضافه، مشترک بین مجرّدات و مادیّات است ولی سایر مقولات نسبی.

مخصوص مادیّات می‌باشد.

۱۲. اضافه به دو قسم کلی، تقسیم می‌شود: اضافه متشابهه الاطراف مانند اخوت، و اضافه متخالفة الاطراف مانند ابوت و بنوت.

۱۳. هیچیک از مفاهیمی که بنام «مقولات نسبی» نامیده می‌شوند از مفاهیم ماهوی و معقولات اولی^۱ نیستند زیرا همگی مشتمل بر مفهوم نسبت هستند و نسبت، مبازاء عینی ندارد.

۱۴. از جمله شواهد بر اعتباری بودن اضافه این است که از یک سوی، در مورد خدان 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 گزارف و به دلخواه می‌توان به اشیاء مختلف، نسبت داد بلکه بدین معنی است که دارای منشأ انتزاع هست و لی خودشان ما بازاء عینی ندارند.

۱۶. اتصاف اشیاء خارجی به اینگونه مفاهیم، دلیل ماهیّت بودن آنها نیست چنانکه اتصاف به سایر معقولات ثانیّه فلسفی هم دلیل وجود ما بازاء عینی برای آنها نیست.

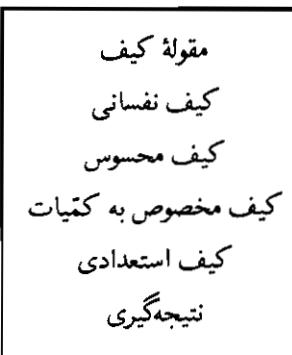
پرسش

۱. اقوال فلاسفه را درباره اعراض شرح دهید.
۲. نقطه ضعفهای آنها را بطور اجمالی، بیان کنید.
۳. کمیت چیست و چند نوع دارد؟
۴. دلایل اعتباری بودن عدد را بیان کنید.
۵. مقدار هندسی را به چه معنی می‌توان از اعراض جسم دانست؟
۶. مقولات نسبی را یکایک، تعریف کنید.
۷. کدامیک از آنها درباره مجرّدات هم صدق می‌کند؟
۸. چرا نسبت را نمی‌توان امری عینی دانست؟
۹. دلیل اعتباری بودن مقولات نسبی را بیان کنید.
۱۰. دلیل ویژه بر اعتباری بودن اضافه را شرح دهید.

درس چهل و هشتم

کیفیت

شامل



مفهوم 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 ظاهري خودش صفاتی را از اجسام، درک می‌کند که غالباً تغییر پذیرند مانند رنگها، مزه‌ها، بویها، صدایها و...

فلسفه 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 ذاتاً قابل قسمت نیست و مشتمل بر معنای نسبت نیز نمی‌باشد. و در واقع آن را سلب ویژگی‌های کمیت و مقولات نسبی، معرفی کرده‌اند.

ولی به نظر می‌رسد که صرف‌نظر از مناقشه‌ای که بطور کلی در دستگاه جنس و فصل ارسطوئی، وجود دارد کیفیت را نباید جزء ماهیت این اعراض مختلفی 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 الحقيقة، 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 خطاناپذیر، درک می‌شود.
فلسفه، 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. فلسفه، علم، قدرت، اراده و کراحت، لذت‌والم، 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 یقینی ترین انواع کیف، کیفیات نفسانی است که با علم حضوری و تجربه درونی، شناخته می‌شوند و حتی امثال هیوم که بسی‌رسی از مسلمات را مورد تشکیک قرار داده‌اند وجود این دسته از کیفیات را یقینی و غیرقابل انکار، دانسته‌اند.

در میان اقسام کیف نفسانی، آنچه ارتباط بیشتری با مباحث فلسفی دارد علم است و از ایسوی 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.
فلسفه بر اساس نظریه‌ای که در علوم طبیعی قدیمه، مورد فیول بوده و

حواس ظاهري را پنج نوع می‌دانسته‌اند، کيف محسوس را به پنج دسته تقسيم می‌کرده‌اند و رنگ و نور را از کيفيات ديدنی، و صداها را کيفيات شنیدنی، و مزه‌ها را کيفيات چشیدنی، و بویها را کيفيت بوییدنی، و سردی و گرمی و زبری و نرمی را از کيفيات لمس کردنی می‌شمرده‌اند. اما در روانشناسي جديده، حواس ديگري غير از حواس پنجگانه معروف، اثبات شده که باید در دسته‌بندی کيفيات محسوس، مورد توجه قرار گيرد.

اثبات وجود کيفيات محسوس در خارج از ظرف ادراك، به آسانی کيف نفساني نیست زيرا علم حصوری به آنها تعلق نمی‌گيرد و برای پاسخ به اين سؤال که آيا آنچه را ما بعنوان حالاتي از اشياء مادى، درك می‌کنیم در متن خارج هم به همین صورت، وجود دارد یا نفس ما در اثيريك سلسه از فعل و انفعالات فيزيکو شيمائي و فيزيولوژيکي که در بدن انجام می‌گيرد مستعد درك اين امور در درون خويش می‌شود و نمي‌توان عين آنها را در جهان ماده، اثبات کرد؟ برای پاسخ صحيح به اين سؤال، باید از براهياني استفاده کرد که بعضی از مقدمات آنها از علوم تجربی گرفته می‌شود و اثبات قطعی اينگونه مقدمات در گرو پيشرфт علوم مربوطه می‌باشد. بعنوان مثال، هنوز ماهيت انرژيهای و رابطه ماده و انرژی بصورت يقيني شناخته نشده و از اينروي نمي‌توان تحليل فلسفی يقيني درباره آنها ارائه داد.

فلسفه پيشين برای نور و حرارت، واقعيتی جز همان حالت و عرضی که بوسيله اندامهای حسی، درك می‌شود قائل نبودند و از اين جهت، آنها را ذاتاً بسيط و تجزيء ناپذير می‌انگاشتند ولی بر اساس بعضی از نظریات فيزيك جديد باید آنها را از قبيل جواهر مادی بحساب آورد و هر چند در اصطلاح فيزيك، آنها را انرژی می‌نامند و در مقابل ماده قرار می‌دهند اما چون معتقدند که ماده از تراكم انرژی بوجود می‌آيد و در اثر تجزيء و تشعشع، تبدیل به انرژی می‌شود باید انرژی را هم از نظر فلسفی جزء اجسام بحساب آورد، زيرا محال است که جسم از غيرجسم، ترکيب شود یا در اثر تجزيء، تبدیل به چيزی شود که جوهر دارای امتداد (=جسم) نباشد.

اما مطلب در اینجا خاتمه نمی‌یابد و با دقّت 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 کیفیّات محسوس به همانگونه که در ظرف ادراک، منعکس می‌شوند در خارج هم به همین صورت، وجود دارند یا نه؟

کیف مخصوص به کمیّات

فلسفه یک دسته دیگر از کیفیّات را بنام کیفیّت مخصوص به کمیّات نامیده‌اند که بخشی از آنها مانند فردیّت و زوجیّت از اوصاف عدد، و بخشی دیگر مانند مستقیم بودن و منحنی بودن از اوصاف موضوعات هندسی بشمار می‌روند. ظاهراً نکته ایکه این دسته از کیفیّات را دسته مستقلی بحساب آورده‌اند و آنها را در عدد کیفیّات محسوسه نشمرده‌اند این است که مستقیماً مورد ادراک حتی 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، درواقع، حدود عدّی اجسام هستند که ذهن انسان با مسامحه، آنها را ماهیّاتی موجود در خارج، تلقی می‌کند.

بنابراین، بسختی می‌توان این دسته از کیفیّات را بعنوان اعراض خارجی و دارای مابازاء عینی، قلمداد کرد و حدّاً کثر باید آنها را از اعراض تحلیلیه 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 پدیدهٔ 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 ثانیة فلسفی و مفاهیم غیرماهی 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 تجاری که در مورد تحولات اشیاء خارجی دارد بخوبی درمی‌یابد که پیدایش هر پدیدهٔ 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 تدریجیاً در آب، پیدید می‌آید، و رویدن گیاه در زمین شوره زار، مشروط به برطرف شدن مواد زیانبار و فراهم شدن

۱— امکان ذاتی، وصفی است عقلی برای ماهیت، از این نظر که ذاتاً اقضائی 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 ذاتاً محال نیست مستلزم امر محال دیگری هم نمی‌باشد.

مواد سودمند و رطوبت و حرارت لازم است که همگی آنها یکباره تحقیق نمی‌پذیرد.

با توجه به این روابط علت و معلولی و لزوم تحقیق شرایط وجودی و عدمی، هنگامی که ماده (= علت مادی پذیرده) را نسبت به فعلیت موردنظر، 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 تحقیق شرایط و برطرف شدن موانع، امر عینی دیگری بنام «استعداد» حاصل نمی‌شود و بلکه استعداد، مفهومی است عقلی که از تحقیق 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 کاربردن 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 صدرالمتألهین علی‌رغم اینکه درباب 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 اضداد، انتزاع می‌شود. از جمله در اسفرار می‌فرماید «بازگشت امکان استعدادی به زوال مانع وضد است که اگر بطور کلی، زایل شود («قوهٔ قریب») و اگر بطور ناقص، برطرف گردد («قوهٔ بعید») نامیده می‌شود». ^۱

^۱- ر. ک: اسفرار: ج ۲، ص ۳۷۶.

وی همچنین در کتاب مبدأ و معاد^۱ عبارتی دارد که تقریباً صریح در این است که استعداد، مفهومی انتزاعی و از مقولات ثانیه می‌باشد و منظور از وجود آن در خارج همین است که اشیاء خارجی، متصف به آن می‌شوند.

نتیجه گیری

با بحثهایی که درباره جواهر و اعراض، انجام گرفت این نتایج بدست آمد:

- ۱ – مفهوم جوهر و عرض، از مقولات ثانیه فلسفی است نه از قبیل مقولات اولی^۱ و مفاهیم ماهوی. بنابراین نباید آنها را جنس و از ذاتیات ماهیات بشمار آورد.
- ۲ – جواهر مجرّده عبارتند از: مجرّدات تام (= عقول طولیه و عرضیه)، جوهر نفسانی، جوهر مثالی. و اما جوهر مادی همان جوهر جسمانی است، و بنابراینکه صور نوعیه از قبیل جواهر باشند به دو قسم فرعی (جسم، صورت نوعیه) منقسم می‌شود.
- ۳ – در میان مفاهیمی که بنام مقولات عرضی نامیده شده‌اند کیف نفسانی و کیف محسوس را می‌توان از قبیل مفاهیم ماهوی و دارای مابازه 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 منشأ انتزاع آنها وجود خارجی دارد نه خود آنها بعنوان اقسام مستقلی از عرض.

^۱ ر. ک: مبدأ و معاد ملاحدرا: ص ۳۱۱-۳۱۹.

۴ — شش مقوله از مقولات نهگانه عرضی (این، متی، وضع، جده، آن یافع، آن ینفع) 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 مجرّدات می‌باشند و کیف نفسانی، ویژه جوهر نفسانی مجرّد است.

اما مفاهیم مشترک بین مادیات و مجرّدات (کم منفصل و اضافه) اموری اعتباری و انتزاعی هستند و همین اشتراکشان بین مادیات و مجرّدات یکی از نشانه‌های عینی نبودن آنهاست زیرا ماهیت واحد نمی‌تواند گاهی مادی و گاهی مجرّد باشد. واما کیف، ماهیت واحدی نیست بلکه مفهوم عامی است که بر چند ماهیت مختلفه الحقيقة اطلاق می‌شود و بعضی از آنها مخصوص مادیات، و بعضی دیگر مخصوص مجرّدات می‌باشد.

۵ — اعراض تحلیلی مانند کمیات متصل و کیفیات آنها وجودی منحاز از وجود موضوعاتشان ندارند و تنها اینگونه اعراض را باید از شؤون وجود جوهر بحساب آورد که با موضوع خودشان متعلق یک جعل بسیط هستند. اما اعراض خارجی مانند کیفیات نفسانی وجود عرضی ویژه‌ای دارند و جعل آنها تألفی است. واما 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 مجرّد 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 ذاتاً قابل قسمت و نسبت نیست.
۲. کیفیت به چهار قسم تقسیم شده است: کیف نفسانی، کیف محسوس، کیف مخصوص بکمیات، کیف استعدادی.
۳. کیف نفسانی کیفیتی است مجرد که تنها عارض جوهر نفسانی می‌شود و وجود آن از یقینی ترین موجودات می‌باشد زیرا با علم حضوری، درک می‌گردد.
۴. کیف محسوس، کیفیتی است مادی که با حواس ظاهري، 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 تحلیله 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 دانسته اند چنانکه استعداد نطفه برای داراشدن 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 تشبيه و استعاره است و دلیل وجود عینی برای آن نمی‌شود.
۱۰. صدرالمتألهین در پاره‌ای از موارد، تصريح کرده است به اینکه بازگشت استعداد، بهزودال مانع و فدای سب و اگر این پیدایش پدیده‌ای بطور کلی زایل شد

استعداد ماده برای پدیده مزبور، قریب خواهد بود و اگر بعضی از موانع، باقی باشد استعداد آن، بعيد شمرده می شود. و معنای وجود خارجی استعداد، اتصاف شی خارجی به آن می باشد.

۱۱. مفهوم جوهر و مفهوم عرض، از مفاهیم ماهوی نیستند و نمی توان آنها را جنس عالی و از ذاتیات ماهیات بشمار آورد.

۱۲. جواهر مجرد عبارتند از: عقول، نفوس، جواهر مثالی. و اما جواهر مادی همان جواهر جسمانی است که می توان 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 (آن، متی، جده، وضع، آن یافع، آن ینفعل) و کمیت متصل و کیف محسوس و کیف مخصوص به کمیات متصل، از اوصاف مادیات هستند، و کیف نفسانی، ویژه جواهر نفسانی مجرد می باشد و عدد و اضافه، مشترک بین مادیات و مجردات بشمار می روند.

۱۵. اعراض تحلیلی از شوون وجود جوهرند که یک جعل بسیط به آنها و موضوعاتشان تعلق می گیرد، و اعراض خارجی، وجود عرضی ویژه ای دارند که متعلق جعل تألیفی می باشد. و اما به عدد و مقولات نسبی، جعل حقیقی تعلق نمی گیرد خواه بسیط فرض شود و خواه تألیفی.

۱۶. از جمله نشانه های 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 اشتمال آنها بر مفهوم نسبت است.

پرسش

۱. کیف چیست؟ و حمل آن بر اقسامش ذاتی است یا عرضی؟
۲. کیف نفسانی کدام است؟ و وجود آن چگونه ثابت می‌شود؟
۳. کیف محسوس چیست؟ و چگونه اثبات می‌گردد؟
۴. آیا نور و حرارت جوهرنده یا عرض؟
۵. کیف مخصوص به کمیات چیست؟ و چند قسم دارد؟
۶. آیا هیچکدام از اقسام آن، مابازاء عینی دارد؟
۷. کیف استعدادی را تعریف کنید.
۸. دلیل وجود آن را بیان و نقادی کنید.
۹. کدامیک از مقولات عرضی را می‌توان ماهیت حقیقی دانست؟
۱۰. کدامیک از مقولات عرضی، مختص به مادیات و کدامیک از آنها ویژه مجرّدات، و کدامیک مشترک بین مادیات و مجرّدات است؟
۱۱. کدامیک از اعراض، از شُون وجود جوهر بشمار می‌روند؟
۱۲. آیا جعل اعراض، بسیط است یا تألفی؟ تفصیلاً بیان کنید.
۱۳. نشانه‌های مفاهیم غیرماهی را بیان کنید.

درس چهل و نهم

حقیقت علم

شامل

مقدمه

اشاره‌ای به اقسام علم

حقیقت علم حضوری

ماهیت علم حضوری

تجزد 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 سبتهای آنها را در ابواب مختلف فلسفه، ذکر کرده‌اند و صدرالمتألهین، مبحث مستقلی را به بحث در پیرامون مسائل علم، اختصاص داده است. از جمله آنها بحث درباره تجرد علم و عالم است که با مبحث «مجرد و مادی» مناسب است. بحث‌تری 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 ... چیست؟ و آیا همه اقسام آن، ماهیّت واحدی دارد و دست کم، مندرج در ... خاصی است یا نه؟ و آیا همه اقسام آن، مجرد است، یا همه آنها مادی ... ری بعضی از آنها مجرد و بعضی دیگر، مادی است؟

برای پاسخ به اینگونه پرسشها لازم است نخست، نظری به اقسام علم ... کنیم. تمامی که در بخش شناخت‌شناسی تا حدودی مورد بحث، قرار گرفت.

۱- چی بد اقسام علم

دیگری 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، تحقیق 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 حضوری بشمار می‌رود که خود آن دارای مراتب و شوون مختلفی است و بعضی از مراتب آن، اشراف بر مرتبه دیگر پیدا می‌کند بطوری 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 نفس الامری بصورت قضیه‌ای در ذهن. منعکس می‌شود که ساده‌ترین شکل آن قضیه حملیه است و بنویث خود به هلیه بسیط و هلیه مرکب 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. حکم به ثبوت (در قضیه موجبه) 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 تحقیق 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 جزئی و قطعی به مطلبی پیدا می‌کند که مخالف با واقع است و در اینصورت آن را جهل مرجّع می‌نامند.

با توجه به این نکات، علم حضوری را می‌توان از جنبه‌های گوناگون، معمولاً بررسی قرار داد و به بحث پیرامون هر یک از امور یاد شده بطور جداگانه پرداخت. اما آنچه معمولاً مورد بحث واقع می‌شود تجزیه ادراک بویژه ادراک عقلی است.

حقیقت علم حضوری

در علم حضوری، ذات معلوم نزد ذات عالیه حاضر بوده عالیه، وحدت.

آن را می‌یابد و این شهود و یافتن، چیزی خارج از ذات عالم نیست بلکه از شوون وجود است و شبیه عوارض تحلیلیه اجسام است که از شوون 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 جدای از وجود عالم ندارد و مفهوم «علم» و «عالم» با تحلیل ذهنی از وجود عالم بدست می‌آید و مصدق آن در مورد خدای متعال، ذات مقدس است 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 مجرّدات تام، و در این صورت، عالم و معلوم، تعدد وجودی نخواهند داشت و اختلاف عالمیت و معلومیت، اعتباری وتابع لحاظ ذهن خواهد بود. و این همان قسمی از علم حضوری است که مورد اتفاق همه فلاسفه اعم از مشائی و اشرافی می‌باشد. و گاهی عالم و معلوم با یکدیگر تعدد وجودی دارند اما نه به گونه‌ای که یکی از آنها بکلی منعزل 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 اشرافیین و صدرالمتألهین و پیروانش می‌باشد و مسگی ایشان در این جهت متفق‌اند که علم حضوری معلول به علت، مخصوص بعنوان 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 صدرالمتألهین و بعضی از پیروان وی معتقدند که در این قسم هم باید معلول، مجرد باشد و اساساً علم به موجود 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 بباید. 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 باشد چنانکه پراکنگی 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 می شود و آن علم دو معلول همرتبه 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 طبعاً از قبیل اعراض و کیفیات نفسانی نیست هر چند ممکن است معلوم، جوهر باشد یا عرض، و طبق نظریه مورد تأیید، مجرد باشد یا مادی.

ماهیّت 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 می باشد. زیرا معنی ندارد که عرض مادی در موضوع مجرد، تحقیق 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 می شود که بطور سربسته نمی توان 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 داشته اند.

به هر حال، ارکان قضیه حملیه که همان موضوع و محمول باشد دو مفهوم مستقلی است که هر کدام بطور جداگانه و بدون نیاز به تصور چیزی دیگر، قابل ادراک می باشد. اما وضع در نسبت و حکم، به گونه دیگری است زیرا اینها بدون

تصوّر موضوع و محمول، تحقّق 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 نفس‌الامری است. اما نسبت، امری است مربوط به نسبت دهنده و حکایتی از مصادق خارجی ندارد، همچنین حکم، فعل حکم کننده است و تنها می‌تواند حاکی از نوعی وحدت یا اتحاد میان مصادق موضوع و مصادق محمول باشد نه اینکه خودش مصادقی در خارج داشته باشد. (دقّت شود).

از اینروی، می‌توان گفت: نسبت دادن چیزی به چیز دیگر، یک فعالیت نفسانی است، و نفس، فاعل ایجاد‌کننده نسبت می‌باشد. نیز حکمی که قوام نصبه به آن است و بوسیله آن قضیّه تصدیقی از مجموعه‌ای از تصوّرات، متمایز می‌شود فعل نفس است ولی تصوّر 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 تصوّرات 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 انتقال، 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 بتبع 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 خوب‌خود، دلیل مجرّد 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 تجرّد آنهاست.

تجزد ادراک

با بررسی اقسام علم و توجه به یگانگی علم حضوری با ذات عالیه 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 مجرّد بودن همه اقسام علم، روشن گردید. درواقع، تجزد آنها از راه تجزد عالم بشبوت رسید. اما راههای دیگری نیز برای اثبات تجزد علم و ادراک، وجود دارد که اینک به ذکر بعضی از آنها می‌پردازیم و قبل این نکته را یادآور 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 تجزد ادراک همان است که به «دلیل محال بودن انطباع کبیر در صغیر» معروف شده و تقریر آن این است:

دیدن حسی از نازلترين انواع ادراک است که توهّم مادی بودن آن می‌شود و ماده گرایان آن را به فعل و انفعالات فیزیکوشیمیایی و فیزیولوژیکی تفسیر می‌کنند اما با دقّت 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 مترا مربع می‌بینیم که چندین برابر همه بدن ماست چه رسد به اندام بینایی یا مغزا! 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 انطباع مادی بدون انطباق بر محل، امکان ندارد. و با توجه به اینکه ما این صورتهای ادراکی را در خودمان می‌باییم ناچار باید پذیریم که مربوط به مرتبه‌ای از نفس (مرتبه مشائی نفس) هستند و بدین ترتیب هم تجزد خود آنها و هم تجزد نفس، اثبات می‌شود.

بعضی از مادییین، پاسخ داده‌اند که آنچه را می‌بینیم صورتهای کوچکی نظیر میکروفیلم است که در دستگاه عصبی بوجود می‌آید و ما به کمک قرآن و نسبت سنجیها به اندازه واقعی آنها بی می‌بریم.

ولی این پاسخ، مشکل گشا 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 تجارت بدست می‌آوریم و با استفاده از قرائت و از راه نسبت سنجیها آن را بزرگ می‌کنیم گویی زیر ذره بین 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 حتی از قبیل فعل و افعالات مادی می‌بود می‌بایست همیشه با فراهم شدن شرایط مادی، تحقیق یابد در صورتیکه بسیاری از اوقات با وجود فراهم بودن شرایط مادی، به سبب تمرکز نفس در امر دیگری، تحقیق نمی‌یابد. پس نتیجه می‌گیریم که حصول ادراک، منوط به توجه نفس است و نمی‌توان آن را از قبیل فعل و افعالات مادی دانست هر چند این فعل و افعالات، نقش مقدمه را برای تحقیق 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 کیم 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، متنقش شده و ادراک آن عبارت است از همان ارتسام یا حلول خاص، لازمه اش این است که هر جزئی از اندام درک کننده، همان صورت متنقش 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 می‌سجد؟ 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 مرسوم در خودش را درک خواهد کرد و در نتیجه، مقایسه‌ای انجام نخواهد گرفت. پس ناچار باید بپذیریم که قوه مدرکه بسیطی هر دو را درک می‌کند

و با وحدت و بساطت خودش هر دورا می‌یابد، و چنین قوه‌ای نمی‌تواند جوهر یا عرض مادی باشد و بنابراین، ادراک هم انطباع 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 گذشت سالیان درازی آن را بخاطر می‌آوریم. حال اگر فرض شود که ادراک گذشته، اثر مادی خاصی دریکی از اندامهای بدن بوده است باید پس از گذشت دهها سال، محو و دگرگون شده باشد مخصوصاً 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 عیناً 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 مصدق آن یا ذات مقدس حق متعال است یا ذوات عقول طولی و عرضی یا جوهر نفس. بنابراین، هیچیک از مصادیق آن از قبیل کیف نفسانی نیست.
۲. علم حضوری به چهار صورت تصور می شود: علم موجود مجرد به ذات خودش که مورد اتفاق است، و علم علت مفیضه به معلولش، و علم معلوم به علت مفیضه اش، و علم دو معلوم مجرد به یکدیگر. اما اثبات قسم اخیر بوسیله برهان، مشکل است.
۳. صدرالمتألهین در علم علت به معلوم نیز تجرد معلوم را شرط دانسته است. ولی حق، عدم اعتبار این شرط است زیرا علت هستی بخش، احاطه وجودی بر معلوم مادی خودش هم دارد و پراکندگی اجزاء آن از یکدیگر، منافاتی با حضور آنها برای وی ندارد.
۴. علم حضولی با وساطت صورت یا مفهوم ذهنی، حاصل می شود و مخصوص نفوس متعلق به ماده است.
۵. علم حضولی بمعنای اعتقاد جزئی در مقابل ظن و شک، از کیفیات نفسانی است.
۶. نیز می توان تصوّراتی را که ارکان قضیه بشمار می روند 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 می شود.
۸. بهترین دلیل تجرد همه اقسام علم، قسمت زاپذیری آنهاست.
۹. یکی از ادلۀ 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 می باشد 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 دویا 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 (مخصوصاً با توجه به حرکت جوهریه) دگرگون و محومی شد و جایی برای یادآوری و بازشناسی نمی‌ماند.

* پرسش *

۱. علم حضوری و حصولی را تعریف، و فرق آنها را بیان کنید.
۲. اقسام علم حضوری را توضیح دهید.
۳. علم حضوری از چه مقوله‌ای است؟
۴. دلیل صدرالمتألهین بر شرط تجرد معلوم در علم علت به معلول را بیان و نقادی کنید.
۵. علم حصولی به کدام معنی از قبیل کیف نفسانی است؟
۶. حقیقت نسبت و حکم چیست؟ و از چه مقوله‌ای بشمار می‌رود؟
۷. دلیل کلی بر تجرد همه اقسام علم چیست؟
۸. دلیل خاص بر تجرد نسبت و حکم را بیان کنید.
۹. چهار دلیل تجرد ادراک را شرح دهید.
۱۰. مفهوم علم از چه نوع معقولات است؟ و چه دلیلی برای آن می‌توان آورد؟

درس پنجم

اتحاد عالم و معلوم

شامل

مقدمه

تعیین محل نزاع

توضیح عنوان مسئله

انحاء اتحاد در وجود

بررسی نظریه صدرالملأ آهین

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، متخد می‌شود. نیز از «فرفوریوس» نقل نموده که رساله‌ای در این زمینه، نگاشته است. اما خود وی این نظریه را بیاد انتقاد می‌گیرد و آنرا آمری محال می‌شمرد.

از سوی دیگر صدرالمتألهین در اسفرار و دیگر کتابهایش آن را تأیید کرده، بر صحّت این نظریه، پای می‌فشد و آن را نسبت به همه اقسام علم حتی ادراک حتی نیز توسعه می‌دهد.

این اختلاف عجیب بین این دو فیلسوف عظیم در این مسئله، طبعاً انسان را نسبت به آن، حساس، می‌کند و علاقه اورا به حل مسئله مزبور و داوری بین طرفین، جلب می‌نماید.

به همین جهت در پایان این بخش، درسی را به این موضوع، اختصاص می‌دهیم.

۱- ر. ک: طبیعت شفاء، فن ۶، مقاله ۵، فصل ۶.

۲- ر. ک: اشارات، نمط ۷.

تعیین محل نزاع

در درس گذشته دانستیم که در علم حضوری به نفس، تعدد و تغایری بین عالم و معلوم، وجود ندارد و از اینروی 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» برخلاف واژه «وحدت» در جایی بکار می‌رود که نوعی تعدد و دوگانگی هم در کار باشد و در علم بنفس 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 حدّاً کثر می‌توان آن را نسبت به علم حضوری هم توسعه داد زیرا در سخنان فلسفه، کاربردن واژه «عقل» و مشتق‌اش در مورد علم حضوری، فراوان است. اما صدرالمتألهین 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.

متّحد شدن دو موجود یا به لحاظ ماهیّت آنهاست و یا به لحاظ وجود آنهاست و یا به اعتبار وجود یکی و ماهیّت دیگری. اما اتحاد دو ماهیّت تام، مستلزم انقلاب ماهیّت و تناقض است زیرا فرض یک ماهیّت تام، فرض قالب مفهومی معینی است که بر هیچ قالب مفهومی دیگری منطبق نمی‌شود و

یگانه شدن دو ماهیت تام، مستلزم انتباط دوقالب متباین، ب瑞کدیگر است. و بعنوان تشییه 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 ارسطوئی، 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، 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 وبالعکس 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؟

انحصار 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 شوؤون و مراتب وجود جوهر می‌دانند محکمتر است.

ب – اتحاد صورت یا ماده که نمی‌تواند از محل خودش انفکاک بیابد و مستقل‌به وجود خودش ادامه بدهد. این نوع اتحاد گاهی به نفس و بدنه هم تعمیم

داده می‌شود به این لحاظ که پیدایش نفس بدون بدن، امکان ندارد هر چند می‌تواند بقاءً 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^۱ که علی الفرض فاقد هرگونه 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^۱ 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 متحده با علت است و انفکاک بین آنها ممکن نیست هر چند چنین رابطه‌ای را اتحاد نامیدن خانی از مسامحه نیست.

و — اتحاد هستی بخش 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. بنابراین، اتحاد ماده و صورت یا عرض و جوهر خارجی ربطی به این مسئله ندارد.

با توجه به انجاء 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 طبعاً امثال ابن سینا هم از چنین اتحادی اباء ندارند اما صدرائمه لهیں حس اتحادی را نمی‌پسندند و می‌کوشند نوع دیگری از اتحاد را شبیه اتحاد ماده و صورت. میان آنها اثبات کنند یعنی نسبت نفس را به صورت ادراکی نظیر نسبت هنوز نمی‌دانند.

صورت می‌داند و همانگونه که فعلیت هیولی^۱ در سایه اتحاد با صورت، حاصل می‌شود عاقلیت بالفعل هم برای نفس، در سایه اتحاد با صورت عقلی، تحقق می‌یابد.

بررسی نظریه صدرالمتألهین

برای روشن شدن نظریه صدرالمتألهین، 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 للغیر می‌باشد) و اگرفرض 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 قبلًا گفته ایم که متضایفان (واز جمله عاقل و معقول) از نظر درجه وجودی همتا و متکافی هستند. صورت اخساسی 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 ذاتاً فاقد نور عقلی است چگونه می‌تواند صورت عقلی که ذاتاً دارای وصف معقولیت است را درک کند؟ مگر ممکن است چشم نابینا چیزی را ببیند؟!

... در حقیقت، عاقلیت بالفعل برای نفس مانند تحصل هیولی^۱ بواسطه صورت جسمانی است و همچنانکه ماده، خودبخود تعیینی ندارد نفس هم خودبخود تعقلی ندارد و در سایه اتحاد با صورت عقلی، عاقل بالفعل می‌شود.»^۱
اما در این بیان، نکات قابل مناقشه‌ای وجود دارد:

۱- ر. ک: اسفار: ج ۳، ص ۳۱۳-۳۲۰، وج ۶، ص ۱۶۵-۱۶۸.

۱ — درباره اینکه می فرماید: «اگر رابطه بین صورت ادراکی و درک کننده آن، رابطه حال و محل می بود می بایست بتوان برای هر یک از آنها وجود جدأگانه ای در نظر گرفت» سؤال می شود که منظور از «وجود جدأگانه» چیست؟ اگر منظور این است که صورت ادراکی بتواند بدون محل، موجود شود، ملازمۀ مذکور، صحیح نیست زیرا هیچ عرض و صورتی که نیازمند به محل می باشد نمی تواند بدون آن، تحقق یابد. و اگر منظور این است که عقل بتواند آن را جدأگانه در نظر بگیرد، چنین چیزی در مورد صورت ادراکی هم ممکن است.

افزون بر این، خود صدرالمتألهین وجود اعراض را از شوون وجود جوهر می داند و برای آنها وجود جدأگانه ای قائل نیست، پس چه مانعی دارد که علم را هم از قبیل عرض و از شوون وجود عالم بشمارد؟

۲ — درباره اینکه می فرماید: «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 می کند، مانند علم بنفس، و گاهی عنوان عالم و عاقل بر موجودی خارج از ذات معلوم، منطبق می شود. و صرف اینکه عنوان معقول بر چیزی صدق کند دلیلی برای نخواهد بود که عنوان عاقل هم برای ماهیت یا وجود همان چیز، ثابت باشد. به دیگر سخن: مفهوم اضافی «معقول» را نمی توان به هیچ وجه «ذاتی» برای چیزی شمرد (خواه ذاتی باصطلاح ایساگوجی، و خواه ذاتی به اصطلاح کتاب برهان) تا به کمک قاعدة «تکافوئمتضایفین» وصف «عاقل» را هم برای ذات آن، اثبات کرد. علاوه بر اینکه مقتضای قاعدة مزبور، همچنانکه شیخ الرئیس در تعلیقات فرموده است «تکافوئدر لزوم است نه تکافوئدر درجه وجود». ^۱

۱- ر. ک: تعلیقات، ص ۹۱، ۹۵، ۷۶.

حاصل آنکه فعلیت وصف «معقول» برای صورت ادراکی بیش از این، اقتصائی ندارد که عاقل بالفعلی داشته باشد خواه در ذات خودش و خواه بیرون از آن.

۳— درباره تشبیه افعال 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 شئ مرئی، رؤیت بالفعل پیدا می‌کند؟

و اما مناقشه در تشبیه نفس به هیولی^۱، طبق نظریه مورد تأیید، مبنی بر انکار هیولایی فاقد فعلیت، نیازی به توضیح ندارد.

تحقیق در مسئله

با دقّت 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 نتیجه 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 تعییر «اتحاد» در چنین موردی بکار رود به لحاظ تعدد اعتباری آنها می‌باشد و گرنه باید بجای آن، تعییر «وحدت» را بکار برد. و این وحدت عالم و معلوم، مورد تقدیق می‌باشد.

۲— مقصود قائلین به اتحاد عالم و معلوم، اتحاد عالم با معلوم بالعرض ... بدکه مقصود ایشان اتحاد عالم با معلوم بالذات (صورت ادراکی) می‌باشد.

۳— همچنین مقصود ایشان اتحاد ماهیت عالم با ماهیت معلوم نیست و چیزی مستلزم انقلاب ماهیت و تناقض است.

- ۴— اتحاد وجود یکی از آنها با ماهیت دیگری نیز بدینهی البطلان است.
- ۵— در علم حضوری علت مفیضه به معلوم و بالعکس، اتحادی از قبیل اتحاد حقیقه و رقیقه یا بتعییر دیگر اتحاد تشکیکی مراتب وجود، حاصل است زیرا وجود یکی از آنها عین ربط و وابستگی به دیگری است و استقلالی از خودش ندارد.
- ۶— در علم حضوری دو معلوم 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 مفیضه اش دارد.
- ۷— در آن دسته از علوم حصولی که فعل نفس بشمار می‌روند و نفس، نسبت به آنها فاعل بالتجلى یا بالرضا یا بالعنایه شمرده می‌شود نیز اتحادی از قبیل اتحاد مراتب تشکیکی وجود می‌توان قائل شد.
- ۸— در آن دسته از علوم حصولی که از قبیل کیفیّات 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 صدرالمتألهین 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 مادة ثانیه با صورت، اتحاد چندماده‌ای که زیر چتر صورت واحدی قرار گرفته‌اند با یکدیگر، اتحاد هیولای اولی با صورت، اتحاد علت مفیضه با معلولش، اتحاد دو معلوم همرتبه بواسطه اتحاد هر یک از آنها با علت مفیضه.
- ۳ — صدرالمتألهین 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 هیچوجه 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) مصدق 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 «متعدد».
- ۷ - در علم حضوری علت مفیضه به معلوم 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 معلوم 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.

پرسش

۱. محل نزاع در مسئله اتحاد عالم و معلوم را دقیقاً تعیین کنید.
۲. اتحاد دو موجود به چند صورت فرض می‌شود؟ و کدامیک از آنها صحیح است؟
۳. اتحاد دو وجود عینی به چند صورت تصور می‌شود؟ و کدامیک از آنها صحیح است؟
۴. نظریه صدرالمتألهین در مورد اتحاد عالم و معلوم چیست؟
۵. دلیل وی را بیان و نقادی کنید.
۶. در موارد مختلف علم و ادراک، چند نوع رابطه میان عالم و معلوم، وجود دارد؟ و در هر مورد اتحاد آنها به چه معنی است؟

ثابت و متغیر

برای آن است. و همانگونه که هویت شخصی هیچ جوهر جسمانی بدون ابعاد هندسی، تحقیق نمی‌یابد بدون بُعد زمانی هم تحقیق 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 لازمه اش این است که وجود هر جوهر جسمانی تدریجی الحصول باشد و اجزاء بالقوه آن متواياً و نوبنو بوجود بیایند.

این دلیل، متقن‌ترین دلایل حرکت جوهریه است و هیچ اشکالی درباره آن بنظر نمی‌رسد.

بخش ششم

ثابت و متغیر

درس پنجاه و یکم

ثابت و متغیر

شامل

مقدمه

توضیحی پیرامون تغیر و ثبات

اقسام تغیر

اقوال فلسفه درباره اقسام تغیر

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 مجرّدات تام؛ و موجود متغیر، شامل همه موجودات مادی و نفوس متعلق به ماده می‌گردد.

تغیر 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 شائیت حرکت را داشته باشد ولی بالفعل در حال حرکت نباشد ساکن خواهد بود و از اینروی، مجرّدات تام را نمی‌توان ساکن نامید. و از اینجا فرق بین مفهوم سکون و مفهوم ثبات، روشن می‌شود که اولی عدم ملکه حرکت، و دومی نقیض تغیر 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 می‌کیم و ضمناً مفهوم قوه و فعل و رابطه آن را با تغیر و حرکت، توضیح می‌دهیم و سرانجام، این بخش را که آخرین بخش از فلسفه اولی است به بحث درباره حرکت جوهریه پایان می‌بریم.

توضیحی پیرامون تغیر و ثبات

تغیر 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 «تغیر» نامید از آن جهت که وجود آن تبدیل به غیر وجود یعنی عدم می‌شود گواینکه عدم، واقعیتی ندارد، و حدوث را نیز می‌توان تغیر نامید از آن جهت که عدم سابق تبدیل به وجود می‌گردد.

تبديل و تحول نیز قریب به تغیر است ولی چون تحول از ماده «حال» گرفته شده استعمال آن در مورد تغیر حالت، مناسبتر است.

حاصل آنکه مفهوم تغیر، 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 بکاربرد و از اینروی باید آن را از مفاهیم بدیهی بشمار آورد.

همچنین مفهوم ثبات که نقیض آن بشمار می‌رود نیازی به تعریف و تفسیر ندارد، و از آن نظر که منشأ انتزاع آن، وجود عینی واحدی است می‌توان آن را مفهوم ايجابی، و تغیر را بمنزله سلب آن، قلمداد کرد. و شاید بتوان در اینگونه مفاهیم متقابل انتزاعی، هریک 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، تغیّراتی را در حالات درونی خودش می‌باید. 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 تغیر

با توجه به وسعت مفهوم تغیر، فرضهای مختلفی را می‌توان برای آن، در نظر گرفت مانند:

- ۱ — پیدایش موجود جوهری بدون مادهٔ قبلی، و به اصطلاح بگونه ابداعی. مصدق این فرض، نخستین موجود مادی است بنابر قول کسانی که آغاز زمانی برای جهان مادی، قائل هستند.
- ۲ — نابودشدن موجود جوهری بطور کامل، و مصدق آن آخرین موجود مادی است بنابر قول کسانی که به پایان زمانی برای جهان مادی معتقدند.
- ۳ — نابودشدن یک موجود جوهری بطور کامل و پدیدآمدن موجود جوهری جدیدی بجای آن، وقوع چنین فرضی بنظر بسیاری از فلاسفه ممکن نیست و دست کم در پدیده‌های عادی، مصدقی برای آن یافت نمی‌شود.
- ۴ — پدیدآمدن یک موجود جوهری بعنوان جزئی بالفعل برای موجود جوهری دیگر. و مصدق روش آن، صورتهای نباتی است بنابر قول کسانی که صورت نباتی را جوهر، و مواد آن را موجود بالفعل می‌دانند.
- ۵ — نابودشدن جزئی از موجود جوهری بدون اینکه جزء دیگری جانشین آن شود مانند مردن گیاه و تبدیل شدن آن به مواد اولیه، بنابر قول مزبور.
- ۶ — نابودشدن جزئی بالفعل از موجود جوهری و پدیدآمدن جزء دیگری بجای آن، که مصدق روش «کون و فساد» می‌باشد مانند تبدیل عناصر به یکدیگر.
- ۷ — نابودشدن یک جزء بالقوهٔ جوهری و پدیدآمدن جزء بالقوهٔ دیگر بجای آن. مصدق این فرض، حرکت جوهریّه اجسام است که دائمًا 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 — پدیدآمدن عرض جدید در موضوع جوهری که مصاديق فراوانی دارد.
- ۹ — نابودشدن عرضی بدون اینکه عرض دیگری جانشین آن شود، مانند پریدن رنگ جسم و بی رنگ شدن آن.
- ۱۰ — نابودشدن عرضی و پدیدآمدن عرض دیگری بجای آن، مصدق این

فرض، تعاقب اعراض متضاد مانند رنگ سیاه و سفید است.

۱۱ — نابودشدن جزء بالفعلی از یک عرض. ومصدق آن، کم شدن عدد چیزی است بنابرقول کسانی که عدد را عرض حقیقی و دارای اجزاء بالفعل می شمارند.

۱۲ — اضافه شدن جزء بالفعلی بر عرض، مانند زیاد شدن عدد چیزی بنابرقول مذبور.

۱۳ — نابودشدن جزء بالقوه از عرض و پدیدآمدن جزء بالقوه دیگر، مانند همه حرکات عرضی.

۱۴ — تعلق گرفتن یک موجود جوهری به موجود جوهری دیگر، مانند تعلق گرفتن نفس ببدن و زنده شدن آن.

۱۵ — قطع تعلق مذبور، مانند مردن حیوان و انسان.

با دقّت در ویژگیهای اقسام یاد شده روشن می شود که تنها دو قسم هفتم و سیزدهم بصورت تدریجی، حاصل می شود و مصدق حرکت می باشد، 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 نمی شود، هر چند ممکن است هر یک از دو موقعیت مذبور، دارای نوعی تدریج باشند. عنوان مثال: تغییر درجه حرارت آب، تدریجاً حاصل می شود اما تبدیل شدن آب به بخار، در یک «آن» انجام می گیرد، یا نطفه تدریجاً تکامل می یابد اما روح، در یک «آن» به آن، تعلق می گیرد.

با توجه به این نکته، می توان تغییرات را به دو بخش کلی دفعی و تدریجی، تقسیم کرد.

نکته دیگر آنکه برای هر نوع از تغییرات تدریجی (قسم هفتم و سیزدهم) می توان سه قسم فرعی در نظر گرفت: یکی آنکه جزء لاحق، مشابه جزء سابق باشد مانند حرکات یکنواخت و بی شتاب؛ دوم آنکه جزء لاحق، شدیدتر و قویتر از جزء سابق باشد مانند حرکات اشتدادی و تندشونده؛ و سوم آنکه جزء لاحق،

ضعیفتر از جزء سابق باشد مانند حرکات نزولی و کندشونده. اما در این باره، اختلافی هست که بعداً به آن، اشاره خواهد شد.

اقوال فلاسفه درباره اقسام تغیر

بررسی سخنان فلاسفه درباره هر یک از اقسام یادشده 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 اینروی، سه قسم اول از اقسام یادشده را انکار می‌کنند.

۲ — قول کسانی که عدد را امری اعتباری می‌دانند و طبعاً تغیر آن را نیز تغیر حقیقی بحساب نمی‌آورند چنانکه همین قول، قبلاً مورد تأیید، قرار گرفت و بنابراین، 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 می‌پندازند و بدین ترتیب، قسم هفتم و سیزدهم را انکار می‌کنند. و چون مفهوم تغیر، مفهومی انتزاعی است و ما به ازایی جز وجود و عدم سابق و لاحق ندارد و عدم هم بطلان مخصوص است از اینروی، وجود را مساوی باثبات می‌شمارند مانند نحلة الثابی 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 یادشده را انکار می‌کنند.

۵ — قول صدرالمتألهین و دیگر کسانی که قائل به حرکت جوهریه نیز هستند.

با توجه به آنچه در درس چهل و هفتم درباره عدد گفته شد و اعتباری بودن آن به اثبات رسید دیگر نیازی به بحث درباره تغییرات عدد نیست. اما درباره 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، بی نهایت و بی آغاز می باشد یا بایستی به موجودی منتهی شود که سریال پدیده های مادی بشمار می رود و سلسله حوادث مادی، دارای آغاز زمانی می باشد؟

مسئله دوم آنکه: آیا حرکت بعنوان یک امر پیوسته تدریجی، وجود خارجی دارد یا آنچه حرکت نامیده می شود، مجموعه ای از امور ثابت است که بی در بی بوجود می آیند و معدوم می شوندو ذهن انسان از مجموع آنها مفهوم حرکت را انتزاع می کند؟ 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 می باشند، یا در ذات جوهر هم می توان حرکت یا حرکاتی را اثبات کرد؟



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 می شود از این نظر که یکی جایگزین دیگری می گردد.

۲. حدوث و معدهوم شدن را نیز می توان دونوع از تغییر شمرد از این نظر که عدم، تبدیل به وجود یا وجود، تبدیل به عدم می شود.

۳. تغییر به دو صورت کلی دفعی و تدریجی، تصور می شود که در صورت اول، امری آنی است یعنی در «آن» مشخصی یکی نابود و دیگری موجود می شود، و در صورت دوم، امری زمانی است که نقطه مشخصی بین موقعیت سابق و موقعیت لاحق، یافت نمی شود و در واقع، متغیر و متغیرالیه دو جزء از وجود واحد تدریجی خواهند بود و در اصطلاح فلسفی «حرکت» نامیده می شود.

۴. در مقابل تغییر، واژه «ثبتات» بکار می رود و نسبت بین مفهوم آنها تناقض است، و در مقابل حرکت، واژه «سکون» استعمال می شود که عدم ملکه آن است.

۵. وجود متغیر بدیهی است ولی وجود ثابت، با برهان، اثبات می شود.

۶. برای تغییر، شکلهای مختلفی تصور می شود زیرا برای انتزاع این مفهوم یا وجود و عدم جوهر واحدی در نظر گرفته می شود مانند صورت اول و دوم، و یا وجود و عدم عرضی منظور می گردد مانند صورت هشتم و نهم، و یا جانشینی 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 ودوازدهم، و یا تعاقب اجزاء بالقوه جوهری مانند صورت هفتم و یا تعاقب اجزاء بالقوه عرضی مانند صورت سزدهم.

۷. صورت یازدهم ودوازدهم را نمی توان از اقسام تغییر حقیقی بحساب آورد زیرا نه نگونه که عدد، امری حقیقی نیست افزایش و کاهش آن هم، امری حقیقی

نمی شود.

۷. اکثر فلسفه، سه قسم اول از اقسام پانزده گانه یادشده را انکار کرده‌اند، و
قضاویت درباره آن، نیاز به بحث مستقلی دارد.
۸. گروهی از فلسفه‌یونان باستان (الثایان) تغییرات تدریجی را پنداری شمرده‌اند و
پاسخ به شباهات ایشان نیز بحث دیگری را می‌طلبند.
۹. برای حرکت، سه حالت، فرض می‌شود: حالت یکنواختی، تندشدن و شتاب
گرفتن، کند و ضعیف شدن. اما درباره 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
صدرالمتألهین وهم مسلکانش حرکت در جوهر را نیز اثبات کرده‌اند.

پرسش‌ها

۱. مفهوم تغییر و ثبات و حرکت و سکون را توضیح داده نسبت بین آنها را بیان کنید.
۲. اقسام تغییر را شرح دهید.
۳. در کدامیک از اقسام، بین وجود و عدم یک چیز مقایسه شده، و در کدامیک از آنها بین دو وجود، و در کدام بین اجزاء و بین حالات یک وجود؟
۴. در قسم چهاردهم و پانزدهم بین چه چیزهایی مقایسه شده است؟
۵. در کدامیک از اقسام می‌توان تغییر دو جزء بالفعل را در نظر گرفت؟ و دلیل آن چیست؟
۶. تبا افزایش و کاهش عدد را می‌توان تغییر حقیقی شمرد؟ چرا؟
۷. تغییر دفعی و تدریجی و فرق بین آنها را بیان کنید.
۸. برای حرکت، چند حالت تصوّر می‌شود؟

درس پنجاه و دوم

قوه و فعل

شامل

مقدمه

توضیحی پیرامون مفهوم قوه و فعل

تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه

رابطه بین قوه و فعل

مقدمه

انسان همواره شاهد تغییرات و دگرگونیهایی در اجسام و نفوس متعلق به ماده بوده و هست بطوری که می‌توان ادعای 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 تبدل موجودی به موجود دیگر بطوری که هر یک از آنها دارای ماهیت مستقلی باشد بقدرتی وسیع است که می‌توان حدس زد که هر موجود مادی، قابل تبدل به موجود مادی دیگری است و از اینروی، از دیرزمان، به وجود اصل واحدی برای جهان، قائل شده‌اند که با تحولاتی که برای آن رخ می‌دهد تبدیل به اشیاء گوناگون می‌گردد و بسیاری از فلسفه، 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 پهساور، وجود داشته باشد که قابل تبدیل به موجود مادی دیگری نباشد را نمی‌توان با برهان عقلی، نفى کرد هر چند چنین احتمالی بسیار ضعیف و بعيد 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 علی رغم عمومیت دگرگونی، نسبت به همه مادیات، و گستردگی دائمه تغیرات، 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 هریک از آنها باید مراحلی را بگذراند و دگرگونیها را پیدا کند 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 «بال فعل» 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 منشأ 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 تصوّر شده که همانگونه که فاعل قبل از انجام کار، توانایی بر انجام آن دارد ماده هم باید قبل توانایی و آمادگی پذیرش و انفعال را داشته باشد و بدین ترتیب، معنای دومی برای قوه پدید آمده که می‌توان آن را «قوه انفعالي» نامید و در این مبحث، 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 دونوع از کیفیت استعدادی شمرده می‌شوند.

باید دانست که مورد استعمال قوه در سخنان فلسفه، اعم از استعداد

است زیرا واژه قوه قابل اطلاق بر جوهر نیز هست بخلاف استعداد که نوعی عرض بشمار می رود. 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 می شود از این نظر که موجود سابق، قادر موجود لاحق است و ممکن است واجد آن بشود و از اینروی 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 می رود که از تحقق موجود لاحق، انتزاع می شود. بنابراین، قوه و فعل، دو مفهوم انتزاعی هستند و هیچکدام از آنها از مفاهیم ماهوی بشمار نمی رود.

گاهی واژه « بالفعل » در معنای وسیعتری بکار می رود و شامل موجودی که هیچگونه سابقة قوه ای نداشته هم می شود، و طبق این اصطلاح است که مجرّدات تام، موجودات بالفعل نامیده می شوند.

یادآور می شویم که در بعضی از سخنان فلسفه، وجود امر مشترک بین موجود بالقوه و موجود بالفعل، رعایت نگردیده و مثلًا اجزاء سابق زمان و حرکت، نسبت به اجزاء لاحق آنها بالقوه نامیده شده است و بنظر می رسد که این تعبیرات، خالی از مسامحه نباشد.

تقسیم موجود به بالفعل وبالقوه

اگر واژه « بالفعل » را بمعنای عامش در نظر بگیریم که شامل مجرّدات هم بشود می توان 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 می شود و موجود بالفعل، مجرّدات و حیثیت فعلیت مادیات را دربرمی گیرد. ولی باید توجه داشت که این تقسیم از جهتی شبیه تقسیم موجود به علت و معموب، یا تقسیم آن به خارجی و دهنی است به ار قبیل تقسیم موجود به مجرد و مادی.

توضیح آنکه: گاهی تقسیم با اضافه کردن دو یا چند مفهوم نفسی

(=غیرنسبی) به مقسم، انجام می‌گیرد و درنتیجه، تداخلی در اقسام پدیدنمی‌آید 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 اینروی، 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 واحد 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 حیثیتهای عقلی و مقایسه‌ای هستند. و این نکته مهمی است که در نقد برهان اسطوئیان برای اثبات هیولی، به آن اشاره کردیم.

مطلوب 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 علیتی نداشته باشد. اما سایر موجودات از جهتی علت، و از جهت دیگری معلم خواهند بود. بخلاف تقسیم موجود به خارجی و ذهنی، زیرا هیچ موجودی را نمی‌توان یافت که هیچگونه خارجیتی نداشته باشد بلکه هر موجود ذهنی، صرف نظر از حاکی بودن آن از شئ 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 مجرّدات 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 قاعدة «مساوق بودن فعلیت با وجود» همین است، بنابراین، 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 منشأ انتزاعشان مابازاء عینی دیگری ندارند. پس رابطه بین قوه و فعل، در واقع رابطه‌ای است بین دو وجودی که منشأ 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 بوجود آمده است. دوم آنکه تنها جزئی از موجود بالقوه در ضمن موجود بالفعل باقی بماند، و در این صورت، ممکن است جزئی جانشین جزء نابودشده گردد که از نظر مرتبه وجودی، مساوی با آن یا کاملتر یا ناقصر از آن باشد و در نتیجه موجود بالفعل در بعضی از تغییرات، ناقصر 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 این‌روی، 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، ناقصر از موجود بالفعل

است زیرا حیثیت قوه، حیثیت فقدان و ناداری است و حیثیت فعلیت، حیثیت وجودان و دارایی. و هنگامی که موجود بالقوه، تبدیل به موجود بالفعل می شود دارای امر وجودی می شود که قبلًا فاقد آن بوده است. و بر همین اساس، حرکت متشابه و نزولی را انکار کرده اند. و از سوی دیگر، بازگشت فعلیت به قوه را محال دانسته اند زیرا بازگشت، نوعی تغییر است و هر تغییر، تبدیل قوه سابق به فعلیت لاحق است نه برعکس. و نتیجه گرفته اند که اگر روحی همه کمالات خودش را کسب کند به گونه ای که دیگر نسبت به هیچ کمالی بالقوه نباشد از بدن، مفارقت می کند و به اصطلاح، موت طبیعی روی می دهد و هرگز بازگشت به بدن نخواهد کرد زیرا بازگشت چنین روحی به بدن، بازگشت فعلیت به قوه است.

اما با توجه به توضیحی که درباره رابطه موجود بالقوه با موجود بالفعل داده شد، روشن گردید که حیثیت قوه و فعل، دو حیثیت عینی نیستند که مقایسه ای 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 نمی توان هیچیک از آب و بخار را کاملتر از دیگری دانست با اینکه متناوباً تبدیل به یکدیگر می شوند.

و اما بحث درباره 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 می گذرد و امکان بازگشت ندارد، خواه وجود گذشته کاملتر از وجود بعدی باشد یا ناقصر و یا مساوی با آن و در واقع، بدن است که قوه پذیرش مجدد روح را دارا می شود و با تعلق گرفتن آن، فعلیت جدیدی می یابد.

در حقیقت، این اشتباه از آنجا نشأت گرفته است که حیثیت قوه را

۱. ر. ک: درس پنجم و هفتم.

ماهیّت یا مرتبه وجودی موجود سابق پنداشته‌اند و از اینروی، گمان کرده‌اند که اگر مرتبه وجودی موجود لاحق، همان مرتبه سابق باشد بازگشت فعلیّت به قوه، و اگر ضعیفتر از آن باشد بازگشت به قوه قوه، خواهد بود. در صورتی که منشأ انتزاع قوه، شخص وجود سابق است (ونه نوع یا مرتبه وجود آن) و شخص موجود سابق، با گذشت زمان می‌گذرد و به هیچوجه، امکان بازگشت ندارد، و منشأ انتزاع فعلیّت، شخص موجود لاحق است خواه از نظر مرتبه وجودی و ماهیّت نوعیّه، مساوی و مماثل با موجود سابق باشد، و خواه کاملتر یا ناقص‌تر از آن.

خلال صنایع

۱. علاوه بر تغیراتی که در موجودات مادی، مشاهده می‌شود تغییر دائمی و درونی در همه اجسام، با براهین حرکت جوهریه، اثبات می‌شود و بنابراین، 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 متععددی صورت می‌گیرد و از اینروی، 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 منشأ 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 برخلاف استعداد، بر جوهر هم اطلاق می‌شود.
۶. قوه انفعالي از مقایسه دو وجود سابق ولاحق، انتزاع می‌شود از این نظر که وجود سابق می‌تواند واجد وجود لاحق شود. و از اینروی، 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 وبالقوه، تقسیم کرد تقسیمی که به لحاظ مفاهیم اضافی، حاصل می‌شود و نظیر تقسیم موجود به

خارجی و ذهنی است، و از اینروی، 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 ناقصر 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 اینصورت همیشه کاملتر یا مساوی با آن خواهد بود.

۱۰. بازگشت روح به بدن، ربطی به بازگشت فعلیت به قوه ندارد، و درواقع، بدن قوه پذیرش مجدد روح را دارد و زنده شدن آن، خروج از قوه به فعلیت است.

پرسش *

۱. آیا هیچ موجود مادی هست که دستخوش تغییر و تحول، قرار نگیرد؟
۲. آیا هیچ موجود مادی هست که قابل تبدیل به موجود مادی دیگری نباشد؟
۳. مفهوم قوه و فعل، از کجا در فلسفه وارد شده است؟
۴. اصطلاحات قوه و فعل را بیان، و اصطلاح منظور در این مبحث را تعیین کنید.
۵. مفهوم قوه انتفاعی چگونه انتزاع می شود؟
۶. به چه معنی می توان موجودات را به بالفعل وبالقوه، تقسیم کرد؟
۷. این تقسیم، نظری کدامیک از تقسیمات اولیه موجود است؟
۸. آیا ممکن است که موجود بالفعل ناقصر از موجود بالقوه یا مساوی با آن باشد؟ در صورت امکان، مورد آن را تعیین کنید.
۹. آیا بازگشت فعلیت به قوه، ممکن است؟ چرا؟
۱۰. بازگشت روح به بدن را چگونه می توان توجیه کرد؟

درس پنجاه و سوم

دنباله بحث در قوه و فعل

شامل

تطبیق قوه و فعل بر موارد تغیر

تسلسل حوادث مادی

قاعدۀ لزوم تقدّم ماده بر حوادث مادی

حدوث زمانی جهان مادی

تطبیق قوه و فعل بر موارد تغیر

با دقّت در مفهوم قوه و فعل، روشن می شود که برای انتزاع آنها سه شرط، لازم است:

۱ — دو وجود با یکدیگر، مقایسه شوند. بنابراین، عدم را نمی توان مصدقاق قوه یا فعل، تلقی کرد.

۲ — یکی از دو وجود باید تقدّم زمانی بر دیگری داشته باشد تا متصف به قوه گردد. پس دو وجود همزمان، نسبت به یکدیگر بالقوه و بالفعل نخواهد بود.

۳ — موجود بالقوه یا دست کم جزئی از آن باید در موجود بالفعل، باقی بماند. از اینروی، نمی توان موجودی که بکلی معدوم می شود را نسبت به موجود لاحقی بالقوه دانست.

با توجه به این نکات، روشن می شود که قسم اول از اقسام یادشده برای تغیر، از قبیل تبدیل قوه به فعل نیست زیرا موقعیت سابق، عدم است و قوه از وجود، انتزاع می شود.

همچنین قسم دوم هم ربطی به قوه و فعل ندارد، زیرا موقعیت لاحق، عدم است و فعلیت هم از عدم، انتزاع نمی شود.

در قسم سوم، گرچه موجودی جانشین موجود دیگر می گردد ولی چون امر مشترکی بین آنها نیست نمی توان 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 اینروی موجود بالفعل کاملتر از موجود بالقوه می‌باشد. در قسم پنجم، موجود بالفعل، ناقصر 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 ناقصر 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 ناقصر یا مساوی با آن باشد.

و اما در قسم هفتم، قوه و فعل، مبدأ 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 می‌شود به گونه‌ای که نقطه مشخصی در وسط آن پیدید 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 (دقّت شود).

عین این مطلب درباره قسم سیزدهم (حرکت عرضی) نیز جاری است ولی معمولاً تعبیر بالقوه وبالفعل درباره موجودات جوهری بکار می‌رود هر چند قوه بعنوان کیف استعدادی، از قبیل اعراض، تلقی می‌شود (دقّت 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 ودوازدهم 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 متغیرالیه را بالفعل دانست. و در حقیقت، بازگشت سخن کسانی که وجود این

سه قسم را انکار کرده اند به این است که تغییر را مساوی با خروج از قوه به فعل شمرده اند. بنابراین، 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 فلسفه، 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، غیرممکن 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 مباری عالیه اثبات می‌نمایند که لازمه آن، انکار فرض دوم است.

از سوی دیگر متکلم و بعضی از فلسفه 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 تلازی بین آنها وجود ندارد و ممکن است کسی قائل به قدم زمانی جهان باشد و در عین حال، پدیدآمدن یک موجود مادی را بدون ماده قبلی، محال نداند. و نیز ممکن است کسی قائل به ابدیت جهان مادی باشد اما نابودشدن یک پدیده مادی را بطورکلی، 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 قاعدة «لزوم تقدیم ماده بر هر پدیده مادی» می‌پردازیم و سپس اشاره‌ای به مسئله حدوث و قدم زمانی جهان، خواهیم کرد.

قاعدۀ لزوم تقدّم مادّه بر حوادث مادّی

قبل‌اشاره شد که بر اساس مشاهدات بیشمار، همواره تبدلات گوناگونی در اشیاء مادّی، روی می‌دهد و پدیده‌های جدیدی جانشین پدیده‌های قبلی می‌گردد به گونه‌ای که رابطه قوه و فعل، میان آنها برقرار است. اما استقراء تمام، نسبت به همه حوادث مادّی، امکان ندارد و هیچ انسانی از آغاز جهان نبوده و هیچکس هم تجربه‌ای نسبت به پایان جهان ندارد. و چنان نیست که بتوان از موارد مشاهده شده، علّت قطعی تقدّم مادّه را دریافت و این قاعده را از « مجرّبات» بحساب آورد. از اینروی فلاسفه، برای اثبات این قاعده، دلیلی عقلی اقامه کرده‌اند که تقریر آن این است:

هر پدیده مادّی، 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 «مادّه» نامیده می‌شود. پس تقدّم مادّه بر هر پدیده مادّی، ضرورت دارد.

اما این بیان از چند جهت، قابل مناقشه است:

۱ — در این بیان، برای هر پدیده مادّی، زمان سابقی فرض شده که امکان وجود پدیده مفروض در آن زمان، ثابت است. در صورتی که زمان، بعدی از ابعاد موجودات مادّی است 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 مادّی، اثبات امکان برای آن شده است و این، امکان ذاتی است که از ماهیّت 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 تحقیق پدیده، انتزاع می‌شود. اما برای نخستین پدیده مادّی 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، می‌شمرده‌اند 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 قاعدة فوق الذکر است که نارسایی آن، روش گردید.

دلیل دیگر ایشان مبتنی بر ازلی بودن فیض الهی و عدم بخل در مبادی عالیه است. اما این دلیل، در صورتی می‌تواند نتیجه بیخشد که امکان ازلی بودن جهان، ثابت بوده، وقوع آن در گرو افاضه الهی باشد. از اینروی، قائلین به حدوث زمانی جهان، در صدد اثبات محال بودن از لیت جهان برآمده‌اند و گوشیده‌اند که از راه بطلان تسلسل، امکان بی‌نهایت بودن حوادث را از جانب ازل، نفی کنند.

ولی فلاسفه، بر این تسلسل را در مواردی جاری می‌دانند که حلقات سلسله، مجتمعاً موجود باشند و میان آنها ترتیب حقیقی، برقرار باشد و از اینروی، بی‌نهایت بودن حوادث متعاقب را جایز می‌دانند چنانکه حوادث همزمانی که ترتیب حقیقی نداشته باشند را مشمول بر این تسلسل نمی‌دانند.

مرحوم میرداماد با پذیرفتن این دو شرط، اجتماع حوادث پی در پی در ظرف دهر را برای جریان بر این تسلسل، کافی دانسته و از اینروی، 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 برای برهانی که برای ابطال تسلسل در غیر علل حقیقی، اقامه شده، قابل مناقشه است و در اینجا مجال بررسی آنها نیست. از اینروی، اقامه برهان بر ممکن یا محال بودن تسلسل حوادث تا بی نهایت 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، محدودبودن حجم جهان را منافی با وسعت فیض الهی ندانسته اند نباید محدودبودن زمانی آن را هم منافی با دوام فیض الهی بدانند.

حقیقت این است که ما نه برهانی عقلی بر محدودیت مکانی یا زمانی جهان یافته ایم و نه بر عدم محدودیت مکانی و زمانی آن. از اینروی، مسئله را در «بقعة امکان احتمالی»^۱ و امکان گذاریم تا هنگامی که دلیلی قطعی بریکی از طرفین آن بیابیم.

۱— اشاره به سفارش ابن سينا در پایان کتاب اشارات.

خلاصه

۱. انتزاع مفهوم قوه و فعل، سه شرط دارد: وجود دو موجود، تقدم زمانی يکي بر دیگري، بقاء موجود سابق يا جزئي از آن در ضمن موجود لاحق.
۲. قسم اول و دوم از اقسام پانزده گاهه تغيير، فاقد شرط اول، و قسم سوم، فاقد شرط سوم است. و از اينروي، اين اقسام را نمي توان از قبل خروج از قوه به فعل شمرد.
۳. در ساير اقسام تغيير، مي توان متغير را بالقوه و متغيراليه را بالفعل ناميد.
۴. بر اساس قاعده «لزوم تقدم ماده بر هر پديده ماده» قسم اول و سوم، نفي مي شود و مقتضای بي نهايت بودن سلسله حوادث از جانب ابد، نفي قسم دوم است.
۵. برای قاعده مزبور چين استدلال کرده‌اند: قبل از تحقق هر پديده‌اي امكان تحقیقش هست و این امكان، حاملی لازم دارد که «ماده» نامیده مي شود. پس لزوم تقدم ماده، بر هر پديده ماده، ثابت مي گردد.
۶. بر اين دليل، چند اشكال وارد است: اولاً با فرض آغاز زمانی برای سلسله حوادث، زمانی قبل از نخستين پديده، وجود ندارد تا امكانی در آن، ثابت باشد، ثانیاً با نفي وجود و امتناع وجود، امكان ذاتی ثابت مي شود که امری است اعتباری و نيازي به حامل ندارد. ثالثاً امكان استعدادی هم از شرایط قبلی، انتزاع مي شود و ضرورت شرایط قبلی برای نخستين پديده مفروض، ثابت نيست.
۷. متکلمين بر اساس اينکه ملاک معلوليت را حدوث زمانی شمرده‌اند، جهان را دارای آغاز زمانی دانسته‌اند. ولی اين مبنی باطل است.
۸. قائلين به قدم زمانی، از طرفی به قاعده «لزوم تقدم ماده بر هر حادثه ماده» تمتسک کرده‌اند و از طرف دیگر، مقتضای دوام فيض الهی را بي نهايت بودن حوادث از ازل تا ابد، قلمداد نموده‌اند.
۹. نارسايسی قاعده مزبور، روشن شد و اما دليل دوم، تمام بودنش در گرو امكان ازليت و ابديت جهان می باشد و ممکن است همانگونه که تناهي ابعاد را لازم دانسته‌اند تناهي زمان هم لازم باشد و منافاتي با دوام فيض الهی نداشته باشد.
۱۰. قائلين به حدوث زمانی، امكان ازليت جهان را با استناد به ادله بطلان تسلسل،

نفي 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.

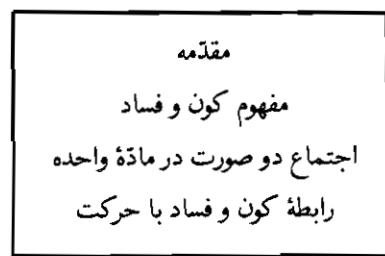
پرسش *

۱. شرایط انتزاع مفهوم قوه و فعل را بیان کنید.
۲. آیا سه قسم اول از اقسام پائزده گانه تغیر را می‌توان از قبیل خروج از قوه به فعل دانست؟ چرا؟
۳. جریان قوه و فعل را در سایر اقسام، شرح دهید.
۴. دلیل قاعدة «لزوم تقدم ماده بر هر پدیده مادی» را بیان و نقادی کنید.
۵. دلیل متکلمین بر حدوث جهان را بیان و نقادی کنید.
۶. دلیل قائلین به قدم زمانی جهان را بیان و نقادی کنید.
۷. چرا فلاسفه، دلایل بطلان تسلسل را در مورد حوادث متعاقب، جاری نمی‌دانند؟
۸. نظر مرحوم میرداماد در این زمینه چیست؟
۹. آیا وسعت و دوام فیض الهی منافاتی با محدودیت زمانی و مکانی جهان دارد؟
چرا؟
۱۰. آیا محدودیت زمانی یا مکانی جهان مادی بوسیله برهان عقلی، قابل اثبات است؟ چرا؟

درس پنجم و چهارم

کون و فساد

شامل



مقدمه

در میان اقسام پانزده گانه‌ای که برای تغیر، 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 ودوازدهم) مربوط به افزایش و کاهش عدد بود و از قبیل تغییرات اعتباری بشمار می‌رفت و نیازی به بحث و گفتگونداشت.

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 دفعتاً و بدون فاصله زمانی، تبدیل به موجود بالفعل می‌شود و کمابیش درباره آنها تعبیر «کون و فساد» بکار می‌رود. ولی در پیرامون آنها ابهامهایی وجوددارد که می‌بایست توضیحاتی درباره آنها داده شود.

از اینروی، 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 پدیدآمدن و تقریباً مرادف با «حدوث» بکار می‌رود و در مقابل آن، واژه «فساد» بمعنای نابودشدن 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 روش آن چنانکه اشاره شد قسم ششم از اقسام یاد شده یعنی نابودشدن جزئی از موجود جوهری و پدیدآمدن جزء دیگری برای آن می‌باشد. ولی می‌توان آن را به اقسام دیگری نیز تعمیم داد. چنانکه اگر برای قسم سوم، مصادقی 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 جوهر است.

اما قسم چهارم یعنی افزوده شدن جزء جوهری بدون نابودشدن جزء دیگری را می‌توان «کون بدون فساد» نامید. و بر عکس، قسم پنجم یعنی نابودشدن جزء جوهری بدون پدیدآمدن جزئی بجای آن را می‌توان «فساد بدون کون» بحساب آورده.

همچنین قسم هشتم (پدیدآمدن عرض جدید) را می‌توان «کون بدون فساد» و قسم نهم (نابودشدن عرض) را «فساد بدون کون» در مورد اعراض، بشمار آورده.

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 مادهٔ واحده را جایز بدانیم و قائل شویم به اینکه در مورد پدیدآمدن صورت جوهری جدید، همان صورت قبلی هم بحال خود باقی است و در مورد نابودشدن صورت عالیتر نیز همان صورت پسترهای همراه با صورت عالیتر موجود بوده و استمرار یافته است. ولی اگر معتقد شدیم که اجتماع دو صورت در شی

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» خواهد بود نه از قبیل کون تنها یا فساد تنها.

بنابراین، مسئله‌ای که باید مورد بررسی قرار گیرد این است که آیا اجتماع دو صورت در شی 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 تغیر، 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، واقعاً 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 فعلیت خودشان در ضمن گیاه، باقی می‌مانند و می‌توان گفت که در این گیاه، اکسیژن و ائیدروژن و ازت و کربن و... بالفعل وجود دارد و صورت گیاهی با مجموعه آنها متشد 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 فوکانی 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، نابود می‌شود یا از آن، مفارقت می‌کند آیا در آغاز، دو فعلیت جوهري، وجود دارد و سپس یکی از آنها رخت بر می‌بنند 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 قبلًا وجود بالفعل داشته اند و بعد از مفارقت روح، با همان فعلیت سابق، باقی مانده اند، یا اینکه در موقعیت سابق، فعلیت، مخصوص روح آنها بوده و بعد از مفارقت آن، صورتهای جدیدی از نو پدید آمده اند؟

بنابراین، 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 شی وحد را جایز ندانسته اند و
چنین استدلال کرده اند که صورت، همان فعلیت و شیئیت شی است و لازمه تعدد
آن، تعدد شی می باشد 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 متعدد
شده اند نه اینکه موجود واحد حقیقی باشد. و ثانیاً می توان مسئله را به این صورت
طرح کرد که آیا اجتماع دو صورت، در ماده واحد، جایز است یا نه؟ چنانکه در
عنوان بحث، ملاحظه می شود. و روشن است که مباحثت واقعی را نمی توان 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 می آید یا نفس حیوانی و انسانی به
بدن، تعلق می گیرد، مواد اولیه، صورتها و فعلیتهای خود را از دست می دهند و
به اصطلاح، صورت آنها فاسد می شود و پس از مردن گیاه و حیوان و انسان و تبدیل

شدن آنها به مواد اولیه، مجدداً صورتهای جدیدی روی مواد بوجود می آید؟

بنظر می رسد که نباید تردیدی روا داشت در اینکه صورتهای قبلی، به
حال خود باقی هستند و صورت جدیدی در طول آنها بوجود می آید و با آنها بنحوی
اتحاد پیدا می کند و سپس با فاسد شدن یا قطع تعلق، همان فعلیتهای قبلی به حال
خود باقی می مانند و دیگر، صورت جدیدی از نوبت آنها پیدا نمی آید.

مؤید آن، این است که بسیاری از ذرات عناصر و مواد معدنی و آلی را
می توان با چشم مسلح بصورت جداگانه، مشاهده کرد و در بدن انسان می توان
میلیونها بلکه میلیاردها جانور زنده و از جمله گلبولهای سفید و قرمز خون را مشاهده
نمود و می توان آنها را از بدن وی بیرون آورد و در شرایط خاصی، نگهداری کرد.

پس نه تنها مواد معدنی و آلی با فعلیتها 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 عالیتر و در طول صور و نفوس آنها تحقق می‌یابد.

آیا براستی 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 مفارق است می‌کند بدن، وجود بالفعل می‌یابد و صورت جدیدی از نو در آن پدید می‌آید؟!

بنابراین، نباید تردید کرد که اجتماع دو صورت طولی یا بیشتر در ماده واحده، ممکن بلکه کثیر الواقع 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 بازشناخت؟

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 نیست عرضی، و هر صورتی 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 اجتماع نند، و از اینروی، از قبیل صورتهای طولی بشار می‌روند. همچنین اجتماع صورتهای جانوران پست مانند سلولها و گلبولها با صورت عالیتر مانند صورت حیوانات کاملتر و انسان، ممکن است و از این جهت، صورت حیوانات عالی و صورت انسان، نسبت به دیگر صورتها طولی می‌باشد.

با توجه به این اختلاف میان صورتها می‌توان آنها را به دو دسته تقسیم کرد: صورتهای متعاقب یا متضاد یا عرضی، و صورتهای متراکب یا طولی. و روشن است که این تقسیم از قبیل تقسیمهای اضافی و نسبی است و از اینروی،

ممکن است صورتی نسبت به صورت معینی، متعاقب و نسبت به صورت دیگری متراکب، 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 اینروی، 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: هوایپمایی که با نیروی حاصل از یک موتور، حرکت می‌کند حرکتش معلوم همان نیروست و پس از خاموش شدن موتور مذبور، حرکت ناشی از آن هم دیریا زود، پایان می‌پذیرد و هنگامی که موتور دوم بکار می‌افتد نیروی دیگری تولید می‌کند که موجب حرکت جدیدی برای هوایپما خواهد شد. اکنون اگر فرض کنیم که درست در همان آنی که حرکت اول، پایان می‌یابد حرکت دوم شروع شود هر چند وقهه‌ای در حرکت هوایپما روی نمی‌دهد اما در واقع، دو حرکت در آن، پدید آمده است که یکی معلوم نیروی موتور اول، و دیگری معلوم نیروی دوم می‌باشد. در اینجا علاوه بر تغییرات تدریجی، یک تغییر آنی و دفعی هم رخداده 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 تبدل صورتها و تعاقب حرکت جوهری آنها را نیز باید از قبیل «کون و فساد» بحساب

آورد زیرا دریک «آن» و بدون فاصله زمانی انجام می‌پذیرد. بنابراین، فرض استمرار حرکت دریک 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.



۱. کون و فساد در اصطلاح فلسفی، بمعنای پدیدآمدن و نابودشدن پدیده است و اخضاع از وجود و عدم می‌باشد.
۲. مصدق روش کون و فساد، قسم ششم از اقسام تغیر 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 شیوه‌شناسی بصورت آن است و تعدد صورت، مستلزم تعدد شئی می‌باشد.
۶. از این دلیل به دو صورت می‌توان جواب داد: یکی آنکه وحدت شئی 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 مادهٔ واحد» فرار داد که وحدت، صفت مادهٔ شئی است و بمعنای وحدت مجموع آنها نیست.
۷. وجود ذرات معدنی و آلی در نباتات و دیگر مرکبات، وجود سلولهای زندۀ مستقل در بدن حیوان و انسان، مؤید امکان اجتماع صورتهای طولی است.
۸. صورتهای را می‌توان به دو نوع قابل اجتماع و غیرقابل اجتماع، تقسیم کرد و قسم اوّل را صور طولی و متراکب، قسم دوم را صور عرضی و متعاقب نامید.
۹. این تقسیم، از تقسیمات اضافی و نسبی است، واژاینروی، ممکن است صورت معینی نسبت به صورت دومی متعاقب، و نسبت به صورت سومی متراکب باشد.
۱۰. کون و فساد تنها در تغیرات دفعی، مصدق پیدا می‌کند و از اینروی 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 جهانی مادی، موجود واحد و دارای حرکت واحدی می‌بود کون و فساد، مصدقی نمی‌داشت اما چنین فرضی صحیح نیست.

* پرسش

۱. مفهوم کون و فساد را توضیح داده، موارد آنها را در اقسام تغیر، تعیین کنید.
۲. آیا کون و فساد متأثر از کون بدون فساد و فساد بدون کون هم امکان دارد؟ و در صورت عدم تلازم، موارد کون تنها و فساد تنها را بیان کنید.
۳. در کدامیک از اقسام تغیر، اجتماع دو صورت، فرض می شود؟
۴. اجتماع دو صورت، چه ارتباطی با کون و فساد دارد؟
۵. دلیل عدم احتماء دو صورت در یک ماده را بیان و نقادی کنید.
۶. چه مؤیداتی برای اجتماع دو یا چند صورت می توان ذکر کرد؟
۷. اجتماع دو صورت در کجا ممکن و در کجا ناممکن است؟
۸. صورتهای طولی و صورتهای عرضی را چگونه می توان شناخت و از یکدیگر تشخیص داد؟
۹. تقسیم صورتها به طولی و عرضی چه نوع تقسیمی است؟ و ویژگی آن کدام است؟
۱۰. رابطه کون و فساد با حرکت را شرح دهید.

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 شی 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 چهلم به آن، اشاره شد و منظوری این است: موجودی که قوه و استعداد برای کمالی را دارد و هم‌اکنون، فاقد آن است، در شرایط خاصی بسوی آن، سیر می‌کند و این سیر، مقدمه‌ای برای رسیدن به کمال مطلوب است. و اضافه کردن قيد 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، وربطی 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 ووضوح مفاهیم، بر دیگر تعریفها رجحان دارد هر چند هیچ‌کدام را به اصطلاح منطقی نمی‌توان «حدّتام» دانست زیرا حدّتام، مخصوص ماهیاتی است که دارای جنس و فصل باشند ولی مفهوم

حرکت، از معقولات ثانیهٔ 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 معقولات عرضی بشمار آورده است نیز نمی‌توان حد تامی برای آن در نظر گرفت، زیرا مقوله، جنس عالی است و دیگر جنس و فصلی ندارد.

نکتهٔ دیگری که باید یادآور شویم این است که تغییرات دفعی، از دو وجود یا دست کم از وجود و عدم شی واحدهٔ انتزاع می‌شوند اما حرکت، از یک وجود و گسترده‌گی آن در ظرف زمان، انتزاع می‌گردد و تعدد تغییر و متغیرالیه، به لحاظ اجزاء بالقوه آن است که دائماً موجود و معدهم 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 واحد انتزاع می‌شود و می‌توان آن را تا بی‌نهایت، تقسیم کرد اما تقسیم خارجی آن، مستلزم پدیدآمدن سکون و از بین رفتن وحدت آن است.

وجود حرکت

در درس پنجاه و یک 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 بمنظور 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 دقّت در سخنان ایشان روشن می‌شود که مطلب به این سادگی نیست و حتی بازگشت سخن بعضی از کسانی که قائل به حرکت بوده‌اند و سرسرخانه از آن دفاع کرده‌اند (مانند بعضی از سخنان مارکسیستها) نیز به قول الثاییان 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 سکونات‌پی در پی می‌پنداشته‌اند. از اینروی، 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 نپذیر، درک کرد. و منشأ اشتباه اثیان شباهتی در برابر وجود و بدان و بداهت بوده است که با حل آنها جای تردیدی باقی نمی‌ماند.

شباهت منکرین وجود حرکت و حل آنها

کسانی که وجود خارجی حرکت را انکار کرده و آن را مفهومی ذهنی و حاکی از توالی سکونات‌انگاشته‌اند به شباهتی تمسک کرده‌اند که مهمترین آنها این دوشبه است:

۱— اگر حرکت بعنوان امر ممتد وحدی در خارج، وجود داشته باشد باید بتوان برای آن اجزائی در نظر گرفت، و هر یک از اجزاء آن چون دارای امتداد می‌باشد بنویه خود، قابل قسمت به اجزاء دیگری خواهد بود، و این تقسیمات تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت. و لازمه این است که حرکت متناهی، نامتناهی باشد.

ارسطو از این شببه 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 تابی 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 سوال 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 گروه تقسیم خارجی آن است و در آن صورت، دیگر حرکت واحدی وجود نخواهد داشت. چنانکه هر چیزی که قابل قسمت به دونیمه 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 تابی نهایت این است که مقدار و کمیت متصلش (ونه 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 بی نهایت 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 ($1 = \frac{1}{\infty}$).

لازم به تذکر است که این شبهه، اختصاص به حرکت ندارد و در برآ همه امتدادها مانند خط و زمان هم جاری است. و از اینروی، صاحبان این شبهه هر خط محدودی را نیز مرکب از تعداد محدودی نقطه بی امتداد، و هر قطعه محدودی از زمان را مرکب از تعداد معینی «آن» دانسته اند و معتقد شده اند 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 لايتجزی» 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 لايتجزی» اقامه نموده‌اند که در اینجا مجال بررسی آنها نیست.

۲— شبۀ 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 کیم 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 گذرا از نقطه دوم، امکان ندارد. پس لازمه 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 اوّلین 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 معنای حقیقی گرفتیم که قادر امتداد می‌باشد باید گفت که در زمان و مکان، «آن» و نقطه بالفعلی وجود ندارد و فرض نقطه بالفعل در خط معنای تقسیم شدن آن به دو پاره خط است که

نقطه مزبور، پایان یکی و آغاز دیگری بشمار می‌رود. همچنین فرض «آن» در زمان، و فرض سکون در حرکت. و معنای بودن جسم در «آن» معنی در نقطه‌ای از مکان این است که اگر امتدادهای زمان و مکان و حرکت، قطع شود مقاطع آنها بر یکدیگر منطبق می‌گردند و لازمه آن، وجود سکون در میان حرکت نیست چنان‌که مستلزم وجود نقطه در خط یا وجود «آن» در زمان نمی‌باشد.

در واقع، منشأ این شبھه آن است که از یک سوی، بودن رامساوی 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 صورتیکه 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 شی 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. وفرض اینکه حرکت، مقوله خاصی باشد نیز حد تام نخواهد داشت زیرا مقوله، جنس عالی است و خودش جنس و فصلی ندارد.

۳. حرکت برخلاف تغییرات دفعی، از یک وجود، انتزاع می‌شود و تعدد متغیر و متغیرالیه، به لحاظ تعدد اجزاء بالقوه آن است.

۴. إثاییان، حرکت را بعنوان امر واحد ممتدة، انکار کرده و آن را مجتمعه‌ای از سکونات پی درپی انگاشته‌اند.

۵. وجود حرکت، یقینی است و بعضی از مصاديق آن (حرکت در کیف نفسانی) با علم حضوری خطاناپذیر، درک می‌شود.

۶. نخستین دلیل إثاییان این است که فرض وجود خارجی برای حرکت، مستلزم تناقض و اتصاف آن به متناهی و نامتناهی است.

۷. ارسطوجواب داده است که متناهی، صفت خود حرکت، عدم متناهی، 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 شی 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 اینروی، صاحبان این شبهه، هر امتدادی را دارای اجزاء قسمت‌ناپذیر محدودی دانسته‌اند، ولی جزء لايتجزی با دلایل متعددی، ابطال شده است.
۱۰. دلیل دیگر إثبات 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 معنای 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. بنابراین، 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.

پرسش*

۱. تعاریف حرکت را بیان کنید و بهترین آنها را معرفی نموده، وجه برتری آن را توضیح دهید.
۲. تعدد متغیر و متغیرالیه در حرکت به چه لحاظی است؟
۳. کدام حرکت را می‌توان با علم حضوری دریافت؟
۴. دلیل اول إثایان برای نفی حرکت را بیان کنید.
۵. ارسطو چگونه این شبهه را حل کرده است؟
۶. بهترین جواب از این شبهه چیست؟
۷. الثایان در سایر امتدادات چه می‌گویند؟
۸. دومین دلیل ایشان برای نفی حرکت را بیان کنید.
۹. جواب این شبهه چیست؟
۱۰. منشأ این شبهه و نکته اصلی حل آن را توضیح دهید.

درس پنجاه و ششم

ویژگیهای حرکت

شامل

مقومات حرکت
مشخصات حرکت
لوازم حرکت

مقوّمات حرکت

با دقّت در مطالبی که دربارهٔ حرکت گفته شد روشن می‌شود که تحقّق حرکت، منوط به سه چیز است که می‌توان آنها را «مقوّمات حرکت» نامید، و آنها عبارتند از:

- ۱ — واحد بودن منشأ انتزاع حرکت. زیرا حرکت برخلاف سایر اقسام تغییر، تنها از یک وجود، انتزاع می‌گردد و از اینروی، هر حرکتی امر واحدی است که اجزاء بالفعلی در آن یافت نمی‌شود.
- ۲ — سیلان و امتداد آن در گسترهٔ زمان. زیرا امر تدریجی بدون انطباق بر زمان، تحقّق نمی‌یابد و از اینروی، 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 بسی نهایت. همانگونه که هر امتدادی قابل قسمت تا بی نهایت می‌باشد حرکت نیز چنین است و هر یک از اجزاء بالقوّه آن، نسبت به جزء بالقوّه بعدی «متغیر» و جزء بعدی نسبت به جزء قبلی «متغیرالیه» بشمار می‌رود.

مشخصات حرکت

علاوه بر امور سه گانهٔ فوق که از تأمل 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 سیبی از درخت، سقوط کند و حرکت مکانی در آن، پدید آید چنانکه ممکن است رنگ آن تدریجی 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 تغییر تدریجی 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 شی در بستر واحد، بشکلهای گوناگونی انجام گیرد مثلاً حرکت مکانی و انتقالی یک ستاره، ممکن است بشکل دایره یا بشکل بیضی انجام پذیرد، یا حرکت توب از یک نقطه به نقطه دیگر، ممکن است در خط مستقیم یا در خط منحنی، واقع شود. و از اینروی مفهوم دیگری را باید در نظر گرفت که اخض 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 شی در مدار واحد نیز ممکن است به صورتهای مختلفی انجام بگیرد مثلاً حرکت فرفه به دور خودش در مدار دایره محیطش انجام می‌گیرد ولی ممکن است از راست به چپ یا از چپ به راست باشد. و از اینروی، باید مشخصه دیگری را برای حرکت در نظر گرفت و آن، عبارت است از جهت حرکت.

۴ – سرعت حرکت. سرعت، 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 آنهاست.

۵ – شتاب. ممکن است سرعت حرکتی تدریجیاً 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 «کندشونده یا دارای شتاب منفی» و در صورت سوم «یکنواخت یا بی شتاب 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، سرمی‌زنده 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 هوایپما 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

فلسفه، شش چیز را از لوازم حرکت شمرده‌اند: مبدأ، منتهی، زمان، مسافت، موضوع (متحرک)، فاعل (محرّک).

۱۰۲ – مبدأ و منتهی. برای لزوم مبدأ، و منتهی^۱ 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 مبدأ و منتهای حرکت بشمار آورد.

ولی بنظر می‌رسد که حرکت ذاتاً اقضائی نسبت به مبدأ و منتهی^۱ ندارد و از اینروی، فرض حرکت نامتناهی و بی آغاز و پایان، فرض نامعقولی نیست چنانکه فلاسفه پیشین، حرکت افلات را ازلی و ابدی می‌شمرده‌اند و از اینروی،

برای تطبیق مبدأ و منتهی بر حرکت آنها تکلفاتی انجام گرفته است. و می‌توان گفت که مبدأ و منتهی ویژه حرکات محدود است و لازمه محدودیت آنها می‌باشد نه لازمه حرکت بودن آنها. چنانکه هر امتداد محدودی دارای مبدأ و منتهایی است. و شاید منشاً معتبردانست مبدأ و منتهی برای حرکت این است که خواسته اند بدینوسیله جهت حرکت را تعیین کنند.

به هر حال، نمی‌توان مبدأ و منتهی را از لوازم همه حرکات بشمار آورد. لازم به تذکر است که کسانی که مبدأ و منتهی را از لوازم حرکت شمرده اند آنها را داخل در متن حرکت ندانسته اند 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، مبدأ یا منتهای حرکت نامیده شود وصفی نسی و اضافی برای آن خواهد بود.

اما قوه و فعل را مبدأ و منتهای حرکت شمردن، حالی از مسامحه نیست زیرا عنوانهای مبدأ 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.

افرون بر این، ضرورت لحاظ قوه و فعل در حرکت، ثابت نیست و می‌توان گفت که برای انتزاع مفهوم حرکت، درنظر گرفتن چیزی جز تدریجی بودن وجود جوهر یا عرض، لزومی ندارد. و از اینروی، وجه امتیاز دیگری برای نخستین تعریف حرکت (تغییر تدریجی) ثابت می‌شود.

۳— زمان. قبل اشاره شد که تدریجی بودن امری بدون انطباق آن بر زمان، امکان ندارد. و از اینروی، امتداد منطبق بر زمان را از مقومات حرکت بشمار آوردیم. بلکه از این نظر که زمان و حرکت، از عوارض تحلیلی وجودهای سیال هستند می‌توان آنها را دورویه یک سکه دانست.

۴— مسافت. منظور فلاسفه از مسافت حرکت، مقوله‌ای است که حرکت آن، نسبت داده می‌شود مانند نسبت حرکت وضعی به مقوله «وضع» و نسبت

حرکت انتقالی به مقوله «آین».

مسافت، مانند کانالی است که متحرک در آن، جریان می‌باید 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 اینروی، مسافت، بربستر 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 بمنزله کانال وسیعی است که کانالهای جزئی را دربرمی‌گیرد.

توضیح آنکه: حرکت چنانکه دانستیم از امتداد وجود جوهریا عرض در گسترۀ زمان، انتزاع می‌شود و ممکن است وجودی که منشاء 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. مثلاً اگر فرض کنیم که رنگ سبب تدریجی از سبزی به سرخی، تحول می‌یابد از بخشی از این حرکت، ماهیت عرضی «سبزی» و از بخشی دیگر ماهیت عرضی «سرخی» انتزاع می‌گردد که دونوع از «رنگ» شمرده می‌شوند و رنگ، نوعی از «کیف محسوس» و «کیف محسوس»، نوعی از مقوله «کیف» بشمار می‌رود. و مسافت این حرکت، همان مقوله کیف است. اما بستر حرکت، در مورد تحول فردی از یک ماهیت نوعیه به فرد دیگری هم اطلاق می‌شود. مثلاً حرکت یکنواخت جسمی از مکانی به مکان دیگر، مستلزم پدیدآمدن انواعی از مقوله «آین» 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 «آین» 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 بالقوهٔ حرکت را جایز بلکه لازم دانسته‌اند. اما بنظر می‌رسد که اختلاف نوعی را تنها در مبدأ و منتهای حرکت می‌توان در نظر گرفت زیرا انتزاع چند ماهیت از اجزاء بالقوهٔ یک حرکت، مستلزم این است که بتوان برای هریک، 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. مثلاً هر چند تحول رنگ سبب از سبزی به زردی و از زردی به سرخی، جریان واحدی بنظر می‌رسد اما اگر این رنگها و احياناً رنگ‌های دیگری که واسطه بین آنهاست اختلاف نوعی داشته باشند از مقاطع خاصی از این حرکت مفروض، انتزاع می‌شوند و فرض مقاطع متعدد، بمنزله فرض پدیدآمدن نقاط در خط، و مستلزم گستاخی 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 بجزء 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 خارجیه نیست بلکه

از قبیل عوارض تحلیلیّة وجود سیال است. پس اثبات موضوع برای هر حرکتی تنها به اصطلاح سومی صحیح است که شامل منشأ انتزاع عوارض تحلیلیّه 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 محرك. ششمین چیزی که فلاسفه برای هر حرکتی لازم دانسته اند محرك یا فاعل حرکت است. ولی باید دانست که فاعل بمعنای علت هستی بخش، اختصاصی بحرکت ندارد و هر موجود معمولی نیازمند به علت فاعلی هستی بخش می باشد. بلکه اساساً حرکت، ما بازاء عینی خاصی و رای وجود جوهر یا عرضی که از آن، انتزاع می شود ندارد و این، وجود جوهر یا عرض است که احتیاج به علت هستی بخش دارد و مفهوم حرکت، از نحوه وجود آن، انتزاع می گردد و جعل تأثیفی به آن، تعلق نمی گیرد. و به دیگر سخن: ایجاد جوهر یا عرض سیال عیناً همان ایجاد حرکت جوهری یا عرضی است. و اما فاعل طبیعی که ایجاد کننده و هستی بخش نیست و به یک معنی از علل اعدادی بشمار می رود مخصوصاً پدیده های مادی است که همگی آنها دارای نوعی تغییر و تحول و حرکت می باشند ولی چنین فاعلی را تنها برای حرکات عرضی می توان 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 منشأ انتزاع، وتابع آن، وحدت خود حرکت.
 - ب — امتداد حرکت در طول زمان.
 - ج — قابلیت قسمت آن تا بی نهایت.
۲. بستر حرکت، مفهومی است که قابل صدق بر همه مقاطع مفروض آن است.
۳. مدار حرکت، عبارت است از محدوده معنی که حرکت در آن، انجام می‌گیرد.
۴. جهت حرکت، مفهومی است که از کیفیت ترتیب 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 تندشونده و کندشونده و یکنواخت می‌گردد.
۷. از مشخصات حرکت، نوع فاعل آن است مانند حرکت ارادی و طبیعی.
۸. هر حرکت محدودی، مبدأ و منتهی خواهد داشت، اما اگر حرکتی نامتناهی باشد مبدأ و منتهی خواهد داشت.
۹. مبدأ و منتهی^۱ 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 مبدأ و منتهی حرکت دانست.
۱۰. برای انتزاع مفهوم حرکت، کافی است که تدریجی بودن وجود جوهریا عرض را در نظر بگیریم و لحاظ قوه و فعل، برای آن ضرورتی ندارد.
۱۱. مبدأ و منتهی^۱، داخل در متن حرکت نیست و اگر برای حرکت، جزء اول یا آخری را در نظر بگیریم می‌توانیم آنها را مبدأ و منتهی نسبی بشماریم.
۱۲. مسافت بمنزله کانالی است که شئ 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 می شود را می توان بستر حرکت دانست برخلاف مسافت که معمولاً بر مقوله و جنس عالی، اطلاق می شود.

۱۴. ممکن است موجود متحرک در جریان حرکت، تکامل یابد به گونه ای که از مبدأ آن، ماهیتی انتزاع شود و از منتهای آن، ماهیتی دیگر. و در این صورت، جنس آن دو ماهیت، بستر حرکت خواهد بود مانند جنس زنگ، که بستر حرکت سبب از زردی به سرخی بشمار می رود.

۱۵. بعضی از فلاسفه، اختلاف نوعی بین اجزاء بالقوه حرکت را نیز جایز بلکه لازم دانسته اند، اما بنظر می رسد که در چنین مواردی چندین حرکت بدون فاصله زمانی انجام می گیرد.

۱۶. موضوع به اصطلاح منطقی، مربوط به قضیه است، و به اصطلاح معروف فلسفی، مخصوص اعراض خارجیه می باشد. و حرکت از آن جهت که از عوارض تحلیله بشمار می رود موضوعی به این معنی نخواهد داشت، و فقط می توان برای اعراضی که متصف به حرکت می شوند چنین موضوعی را در نظر گرفت. اما اگر موضوع را بمعنایی در نظر بگیریم که شامل منشأ انتزاع عوارض تحلیله بشود برای هر حرکت، موضوع و متحرکی به این معنی، لازم خواهد بود.

۱۷. فاعل هستی بخش برای هر معلولی لازم است، اما حرکت، وجودی مستقل از منشأ انتزاعش ندارد تا فاعل هستی بخش برای آن، لازم باشد.

۱۸. فاعل طبیعی برای حرکات عرضی، لازم است ولی حرکت جوهریه، نیازی به چنین فاعلی ندارد.

پرسش *

۱. مقومات حرکت را بیان کنید.
۲. بستره و مسافت حرکت را تعریف، و فرق بین آنها را بیان کنید.
۳. مدار حرکت چیست؟
۴. جهت حرکت را تعریف کنید.
۵. سرعت حرکت چگونه بدست می‌آید؟
۶. شتاب چیست؟ و منشاء چه اختلافی در انواع حرکت می‌شود؟
۷. مبدأ و منتهی برای چه حرکاتی لازم است؟ و آیا می‌توان قوه و فعل را مبدأ و منتهای هر حرکتی دانست؟ چرا؟
۸. آیا ممکن است اجزاء بالقوه حرکت، از ماهیات مختلف باشند؟ چرا؟
۹. معانی موضوع و ارتباط آنها را با حرکت بیان کنید.
۱۰. فاعل به چه معنی برای حرکت لازم است؟ و چه اختلاف و تعددی برای حرکت، از ناحیه فاعل، حاصل می‌شود؟

درس پنجاه و هفتم

تقسیمات حرکت

شامل

مقدمه

تقسیم حرکت براساس 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 درنظر گرفت. اما مشخصات و لوازم حرکت، کما بیش قابل تفاوت و تنوع است و می‌توان بر حسب اختلاف آنها اقسامی را برای حرکت، اثبات کرد. مثلاً اختلاف مدار در حرکات انتقال، کاملاً محسوس است و اشکال مختلفی که برای آن، تصور می‌شود موجب تفاوت حرکات مربوطه می‌گردد. ولی از یک سوی، اختلاف مدارات، انواع محضوری ندارد و از سوی دیگر، نتیجه فلسفی خاصی بر این تنوع، مترتب نمی‌شود. از اینروی، تقسیم حرکات بر حسب اختلاف مدارات، چندان فایده‌ای در برخواهد 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 ثمرة فلسفی می‌باشد. نیز سرعت حرکت، مراتب بیشماری دارد اما این اختلاف مراتب، تأثیری 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 شدو بطورکلی می‌توان حرکت را به دو قسم طبیعی و ارادی، تقسیم کرد زیرا فاعلهای بالقصد وبالعنایه وبالرضا وبالتجّلی، همه فاعلهای ارادی هستند و فاعلهای بالجبر وبالتسخیر هم حالات

خاصی از آن بشمار می‌روند چنانکه فاعل قسری، حالت خاصی از فاعل طبیعی محسوب می‌شود.

در میان همهٔ ویژگیهای حرکت، مهمترین چیزی که محور بحثهای فلسفی در اقسام حرکت، واقع شده، بسته و مسافت حرکت است. ولی قبل از آنکه به این مبحث پردازیم سزاوار است بحث کوتاهی دربارهٔ تقسیم حرکت بحسب اختلاف شتاب داشته باشیم و ضمناً مسئلهٔ تکاملی بودن حرکت و رابطهٔ آن را با شتاب، مورد بررسی قرار دهیم.

تقسیم حرکت بر اساس شتاب

اتومبیلی را در نظر بگیرید که عقرهٔ کیلومتر شمار آن تدریجاً از صفر به طرف یکصد کیلومتر در ساعت، بالا می‌رود و مدتی روی این شماره می‌ایستد و سپس تدریجاً به طرف صفر، پایین می‌آید. این اتمبیل در طول مدت حرکت خود، از نقطهٔ (الف) به نقطهٔ (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 تندشدن و کندشدن، دو کیفیت ویژهٔ 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. مثلاً فرض کنید که جسم بی‌رنگی تدریجاً سیاه‌رنگ می‌شود و مدتی به همان حالت سیاهی باقی می‌ماند و سپس رنگ آن تدریجاً می‌پرد و دوباره، بی‌رنگ می‌گردد. بی‌شک تغییر رنگ جسم، حرکتی در مقولهٔ کیف بشمار می‌رود اما ممکن است درجهٔ سیاهشدن یا رنگ پریدن آن در همهٔ اجزاء زمان، یکنواخت نباشد و مثلاً سرعت سیاه شدن آن تدریجاً افزایش یابد و سپس به همین

منوال رو به کاهش برود. این تغییر سرعت، تغییر دیگری غیر از اصل تغییر رنگ است و از اینروی، می‌توان آن را حرکتی روی حرکت اول، تلقی کرد چنان‌که می‌توان حرکت یکنواخت را فاقد این تغییر دانست و آن را از نظر سرعت، «ثابت» شمرد.

بنابراین، می‌توان حرکت را از یک دیدگاه یعنی از دیدگاه ثبات یا تغییر سرعت، به سه قسم تقسیم کرد:

۱—حرکت یکنواخت و بی شتاب و دارای سرعت ثابت.

۲—حرکت تندشونده و دارای سرعت افزاینده یا دارای شتاب مثبت.

۳—حرکت کندشونده و دارای سرعت کاهنده یا دارای شتاب منفی.

وجود حرکت تندشونده و کندشونده و همچنین حرکت یکنواخت، امری محسوس و غیرقابل 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 اینجاست که ما با این سؤال، روبرو می‌شویم که آیا وجود حرکت کندشونده، منافاتی با بعضی از تعاریف حرکت، مانند «خروج تدریجی شی 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 دربخشی از زمان، سرعت تکامل رو به افزایش، و دربخشی دیگر رو به کاهش، و دربخش سومی ثابت و یکنواخت باشد و یکنواختی سرعت و حتی کاهش آن، منافاتی با تکامل یافتن متحرک ندارد زیرا مثلاً جسمی که آهنگ

سیاه شدن آن کند می شود بالآخره در لحظه بعدی، سیاهتر از لحظه قبلی خواهد بود گواینکه تغییر رنگ آن، کندتر انجام می پذیرد. پس فرض اینکه حرکت، موجب کمال بیشتری برای موجود متحرک باشد با فرض شتاب منفی برای سرعت تکامل هم منافاتی ندارد.

اما اگر کسی ادعای کند که هر حرکتی در همان حیثیت حرکت بودنش تکامل می یابد ادعای وی با پذیرفتن حرکت یکنواخت و حرکت بی شتاب، سازگار نیست و روشن است که چنین ادعائی خلاف وجود و بدهت می باشد و برای اثبات آن نمی توان به پاره ای از تعریفات حرکت، استناد کرد. علاوه بر اینکه تعریفات یادشده هم چنین ادعائی را اثبات نمی کنند زیرا حداقل چیزی که از آنها می توان استفاده کرد این است که موجود متحرک در اثر حرکت به فعلیت و کمال جدیدی می رسد، و چنانکه اشاره شد تکامل یافتن متحرک، منافاتی با نزولی بودن سرعت حرکت ندارد.

اما اینکه آیا هر حرکتی موجب تکامل متحرک می شود یا نه؟ مسئله دیگری است که اینک به بررسی آن می پردازیم:

تکامل متحرک در اثر حرکت

دانستیم که تکاملی بودن حرکت بمعنای شدت یافتن و شتاب گرفتن آن، کلیت ندارد و هیچ کدام از تعاریف حرکت هم اشعاری به این مطلب ندارد. و اما بمعنای تکامل یافتن متحرک در اثر حرکت، ممکن است از دو تعریف یادشده چنین استنباطی بشود که چون متحرک بواسطه حرکت، به فعلیت و کمال جدیدی می رسد ضرورتاً هر حرکتی استدادی و موجب تکامل یافتن متحرک خواهد بود.

کسانی که چنین استنباطی را کرده اند خود را با مشکل بزرگی مواجه دیده اند و آن این است که بسیاری از اشیاء، تدریجاً رو به ضعف و پژمردگی و نابودی می روند و نه تنها حرکات و دگرگونیهای تدریجی آنها بر کمالشان نمی افزاید بلکه پیوسته از کمالاتشان می کاهد و آنها را به مرگ و نیستی نزدیک

می‌کند چنانکه نباتات و حیوانات پس از گذراندن دوران رشد و شکوفایی، وارد مرحلهٔ پری و ناتوانی می‌شوند و حرکت ذبولی و نزولی آنها آغاز می‌گردد.

برای رهایی از این مشکل به این صورت، چارهٔ جویی کرده‌اند که اینگونه حرکات نزولی و انحطاطی همراه با حرکات موجودات رشد یابندهٔ دیگری است مثلاً سبیی که در اثر کرم‌زدگی فاسد می‌شود، کرم درون آن، رشد می‌یابد و حرکت حقیقی، همان حرکت تکاملی کرم است که موجب کاهش کمالات سب می‌گردد و پژمردگی و فاسدشدن آن، حرکتی بالعرض می‌باشد.

ولی صرف نظر از اینکه توأم بودن حرکت نزولی یک متحرک با حرکت اشتدادی متحرک دیگر در همهٔ موارد، قابل اثبات نیست، نمی‌توان تغییر تدریجی موجود روبه کاهش را نادیده گرفت و از آن بعنوان حرکت بالعرض یاد کرد. و بالأخره این سؤال، باقی می‌ماند که این سیر نزولی تدریجی در موجود کاهش یابنده، از نظر فلسفی چه مفهومی دارد؟

و اما اثکاء کردن بر تعریفهای یادشده برای نفی حرکت غیرتکاملی نمی‌تواند پاسخگوی وجود غیرقابل 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 غیرقابل قبولی زد ولی در عین حال، می‌توان برای تعریفهای مذکور هم تفسیری را در نظر گرفت که مستلزم نفی حرکت غیرتکاملی نباشد.

توضیح آنکه: همچنانکه در درس پنجاه و دوم بیان شد قوه و فعل، دو مفهوم اضافی هستند که از ملاحظهٔ تقدّم موجودی بر موجود دیگر و مشتمل بودن موجود دوم بر کل یا جزئی از موجود اول، انتزاع می‌شود. و این معنی به هیچوجه مستلزم کاملتر بودن کل موجود دوم از کل موجود اول نیست، همچنین حرکت را کمال مقدمی برای رسیدن به کمال اصلی انگاشتن، مستلزم بقاء همهٔ کمالات سابق در موجود لاحق نمی‌باشد. زیرا ممکن است لازمهٔ حرکت و رسیدن به کمالی که نتیجهٔ 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 ارس طوب 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، بزدایند.

آیا براستی 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؟

آیا براستی می‌توان اثبات کرد که پژمردگی و سیرزنولی هرنبات و حیوانی نتیجهٔ تکامل موجود دیگری است؟

ممکن است سوال 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 انگیزهٔ 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 نتیجهٔ قهری و یا به جهت علاقهٔ شدید به لذت موردنظر. و به هر حال، عقلائی نبودن و حکیمانه نبودن چنین حرکتی بمعنای محال بودن آن نخواهد بود.

ممکن است گفته شود که اگر برآیندِ حرکات جهان، مثبت نباشد و نتیجهٔ 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، عبیث 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 متحرّک باشد.

حاصل آنکه تکامل یافتن هر متحرّکی در اثر حرکت، به این معنی که کمال جدید از نظر مرتبه وجودی، بر کمال سابق، فزونی و برتری داشته باشد دلیلی ندارد و تجارت بیشمار نشان می‌دهد که نه تنها حرکت یکنواخت بلکه حرکت نزولی و تضعیفی هم وجود دارد به این معنی که متحرّک تدریجاً کمالات موجود را از دست بدهد یا کمالاتی را واجد شود که برتر از کمال از دست رفته نباشد. و اگر بعضی از تعریفات، 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 متحرّک به یک امر وجودی دست می‌یابد که قبلًاً فاقد شخص آن بوده است هر چند قبلًاً شخص دیگری مماثل و یا کاملتر از آن را داشته است چنانکه نظیر آن درباره رابطه قوه و فعل گفته شد.

حالة صماء

۱. حرکت را می‌توان بر اساس اختلاف انواع فاعل، به دو نوع طبیعی و ارادی، تقسیم کرد.
۲. مهمترین محور تقسیم حرکت، بستره و مسافت آن است.
۳. حرکت را می‌توان از نظر تغییر یا ثابت بودن سرعت، به سه قسم تقسیم کرد:
 - الف – حرکت یکنواخت و بی شتاب.
 - ب – حرکت تندشونده و دارای سرعت افزاینده.
 - ج – حرکت کندشونده و دارای سرعت کاهنده.
۴. تغییر تدریجی سرعت حرکت را می‌توان حرکت دیگری روی حرکت اول، تلقی کرد که مبدأ آن درجهٔ خاصی از سرعت، و منتهای آن درجهٔ دیگری از آن، و بستر حرکت، خود سرعت می‌باشد.
۵. این اقسام سه گانه 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 یکنواخت و کندشونده است.
۷. حرکت یکنواخت و کندشونده، منافاتی با تکامل متحرک ندارد چنانکه وقتی آهنگ سیاه شدن جسمی کند هم می‌شود بالآخره بر سیاهی آن افزوده می‌گردد.
۸. هیچیک از تعاریف حرکت، منافاتی با وجود حرکت یکنواخت و کندشونده ندارد زیرا حداقل چیزی که از آنها استفاده می‌شود حصول کمال و فعلیت جدید برآن متحرک است و این معنی در حرکات یکنواخت و کندشونده هم حاصل است.
۹. اما ممکن است از بعضی از تعاریف حرکت، چنین استنباط شود که متحرک باید در اثر حرکت، کاملتر شود بطوریکه موقعیت آن بعد از حرکت، بر موقعیت آن قبل از حرکت، برتری داشته باشد.
۱۰. بر اساس این استنباط، حرکت نزولی، حرکتی بالعرض و نتیجهٔ حرکت تکاملی موجود دیگر شمرده شده است.

۱۱. اولاً تأم 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 نمی شود و این سؤال، باقی می ماند که سیر نزولی از نظر فلسفی چه مفهومی دارد؟

۱۳. تکیه کردن بر بعضی از تعریفها برای نفی حرکت غیرتکاملی، موجه نیست و بفرض اینکه تعاریف مزبور، شامل حرکت نزولی نشود باید صحت آنها را مورد تردید قرار داد.

۱۴. برای تعاریف یادشده می توان تفسیری را در نظر گرفت که مستلزم نفی حرکت غیرتکاملی 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 «تغیر تدریجی» است.

۱۶. هر حرکتی برخاسته از شعور و انگیزه نیست تا گفته شود که اگر متحرک، تکامل نیابد انگیزه ای 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 می توان اثبات کرد که مجموعاً حرکات جهان به کمالات ارزنده تری می انجامد اما معنای آن، تکامل یافتن هر متحرک در اثر حرکت نیست.

۱۹. تکاملی بودن هر حرکت را تنها به این معنی می توان پذیرفت که در هر حرکتی شخص کمال (= امر وجودی) جدیدی تحقق می باید هر چند مساوی با شخص کمال سابق و یا پست تر از آن باشد.

۲۰. شباهت تکاملی بودن هر حرکت در اثر تفسیر نادرست برای رابطه قوه و فعل، نشأت گرفته است.

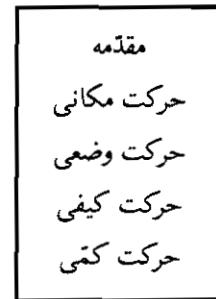
پرسش*

۱. چرا حرکت را به لحاظ مقومات آن نمی‌توان تقسیم کرد؟
۲. چه تقسیماتی را برای حرکت می‌توان در نظر گرفت؟ و مهمترین آنها کدام است؟
۳. اقسام حرکت را بر حسب تغییر یا عدم تغییر سرعت، بیان کنید.
۴. چگونه تعاریف حرکت بر حرکات یکنواخت و کندشونده، منطبق می‌شود؟
۵. دلیل تکامل متعرّگ در اثر حرکت را بیان و نقادی کنید و توضیح دهید که منشاء اصلی این شبّه چیست؟
۶. قائلین به تکاملی بودن حرکت، چگونه حرکت نزولی را توجیه کرده‌اند؟
۷. چه اشکالاتی بر این توجیه، وارد است؟
۸. تکاملی بودن هر حرکت را به چه معنی می‌توان پذیرفت؟
۹. انگیزهٔ حرکات غیرتکاملی چیست؟
۱۰. چرا وجود حرکات غیرتکاملی، منافاتی با حکمت الهی ندارد؟

درس پنجم و هشتم

حرکت در اعراض

شامل



مقدمه

حرکاتی که عموم مردم می‌شناستند 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 هرگونه تغییر تدریجی، توسعه داده و دونوع 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 تدریجاً 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 صدرالمتاآلهین 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 قبلاً 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 مابه ازاء عینی ندارد و درواقع، مکان هر چیزی جزئی از حجم کل جهان مادی است که جداگانه درنظر 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 غیرارادی است مانند حرکات مکانی اجسام بی‌جان، حرکت غیرارادی بنوبه خود به حرکت طبیعی و قسری، منقسم می‌گردد زیرا یا مقتضای طبیعت شیء است و یا در اثر نیروی فاسد پدید می‌آید.

اما حرکت ارادی که مستند به نفس اراده کننده می‌باشد درواقع، فعلی است تسخیری که بدون واسطه از نفس، سرنمی زند 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 «قاصر» باشد چنانکه ما آنرا تأثید کردیم و خواه مستند به «مقسور» باشد آنچنانکه اکثر فلاسفه، قائل شده‌اند بالآخره از طبیعت جسم، صادر می‌شود. پس هر حرکتی مستند به طبیعت می‌باشد و براین اساس، طبیعت به عنوان مبدأ فاعلی برای حرکت اجسام، معرفی شده است. به دیگر سخن: هر حرکتی مبدأ میلی دارد که یا از خواص طبیعت جسم است و یا به واسطه تأثیر طبیعت دیگری در آن، پدید می‌آید.

فلسفه پیشین برای مبدأ 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 ذاتاً اقتضائی نسبت به حرکت نداشته باشد عامل دیگری خواهد داشت و سرانجام به یک عامل مادی، منتهی خواهد شد که ذاتاً اقتضای 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 تطبيق هم در گرو اعتبار نظریه علمی مربوط است. اما وجود عامل طبیعی که ذاتاً اقتضای حرکت داشته باشد نظریه‌ای است فلسفی که صحت و سقم نظریات علمی، تغییری در آن پدید نمی‌آورد.

حرکت وضعی

تقریباً همه آنچه درباره حرکت مکانی گفته شد، درباره حرکت وضعی هم جاری است و اساساً می‌توان حرکت وضعی را به حرکت مکانی بازگرداند 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 درباره مقوله بودن «وضع» هم نظیر مقوله «آن» است. و تقسیم حرکت وضعی به ارادی و غیرارادی هم نظیر تقسیم حرکت مکانی به این اقسام می‌باشد.

نکته قابل توجه این است که فلاسفه، حرکت دوری را مقتضای طبیعت

نمی‌دانند و نظری آن در فیزیک جدید گفته می‌شود که حرکت در غیر خط مستقیم، برآیند چند نیرو می‌باشد. و قضاوت نهائی در این گونه مسائل بعهدۀ علوم تجربی است.

حرکت کیفی

سومین مقوله‌ای که حرکت در آن، اثبات شده مقوله کیف است که با توجه به انواع آن، می‌توان اقسام جزئی تری 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 قطعی ترین اقسام حرکت کیفی بلکه یقینی ترین 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 علاقه اش شدت می‌یابد، یا نسبت به چیزی یا کسی کراحت و نفرت، پیدا می‌کند و تدریجاً کراحتش شدت می‌یابد، و یا برعکس، حالت غضب و عصبانیت شدیدی پیدا می‌کند و تدریجاً رو به کاهش می‌نهد یا حالت انبساط و شادی شدیدی پیدا می‌کند و تدریجاً از بین می‌رود. این تغییرات تدریجی، از دیدگاه فلسفی، حرکت شمرده می‌شود.

نظری این حرکات را در کیفیات محسوسه مانند رنگها می‌توان در نظر گرفت ولی می‌دانیم که حقیقت رنگ و کیفیت شدت وضعف 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 آشکال است چنانکه اگر دو سر نخی را که در امتداد خط مستقیم قرار گرفته است تدریجاً بهم نزدیک کنیم به گونه‌ای که بحالات انحنای درآید در اینجا سطح مستوی و خط مستقیم آن (اگر دارای خط بالفعلی باشد) تدریجاً بصورت منحنی درمی‌آید. ولی اگر این تبدیل

شدن، واقعاً تدریجی باشد تابع حرکت وضعی خود نخ یا حرکت مکانی اجزاء آن خواهد بود.

یکی دیگر از مصاديق این نوع از حرکت کیفی را می‌توان تندشدن و کندشدن هر حرکتی دانست از این جهت که کیفیتی مخصوص به کمیت سرعت آن است چنانکه در درس قبل 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 زیادشدن شرایط تحقیق یک پدیده، انتزاع می‌شود. بنابراین، در صورتی که تحقیق شرایط، واقعاً تدریجی باشد می‌توان حرکت در کیف استعدادی را مفهومی منزع از چند حرکت، تلقی کرد، چنانکه اگر فرض شود که تحقیق پدیده‌ای تنها منوط به یک شرط باشد و شرط مزبور هم واقعاً بصورت تدریجی حاصل گردد می‌توان حرکت در کیف استعدادی را در چنین موردی، مفهومی منزع 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 متحرك. 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 احياناً 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 بنوبه خود تابع تغییر حجم می‌باشد و تا حجم چیزی افزایش یا کاهش نیابد مقدار سطوح و خطوط آن هم افزایش و کاهشی نمی‌یابد.

اما افزایش حجم یا در اثر ضمیمه شدن جسم دیگری حاصل می‌شود و یا

در اثر انبساط و امتداد اجزاء خود آن. و همچنین کاهش حجم جسم یا در اثر جداسدن 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 انفصل، حاصل می‌شود معمولاً تغییری دفعی است هر چند مقدمات آن تدریجاً تحقق - م. ولی می‌توان موردی را برای تجزیه و ترکیب تدریجی درنظر گرفت به این صورت که مثلاً دو مایع را که هر کدام علی الفرض دارای وحدت شخصی حقیقی باشد تدریجاً روی هم بریزیم بطوری که تدریجاً با یکدیگر ممزوج شده، بصورت مایع واحد شخصی دیگر درآید. اما با توجه به اینکه هر مایع 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 انفصلات 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. مثلاً 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 دورشدن 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 اینروی، مصدق روش حركت کمی را رشد گیاهان و جانوران دانسته‌اند که هر چند با ضمیمه شدن اجسام دیگری مانند آب و مواد غذائی، حاصل می‌شود ولی علی الفرض هر کدام دارای صورت نوعیّه واحدی هستند که مقدار آن تدریجاً افزایش می‌یابد.

اما بنظر می‌رسد که اثبات حركت کمی حقیقی در این گونه موارد هم مشکل است زیرا بدون شک، رشد نباتی در اثر انضمای مواد خارجی است که از خارج، با حركت مکانی به درون آنها منتقل می‌شود و اتصال و انفصل اجزاء آنها

بصورت دفعی، پدید می‌آید چنانکه دو جسمی که بطرف یکدیگر حرکت می‌کنند یا یکی از آنها بسوی دیگری می‌رود گرچه تدریجًا 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 گرفته باشند هر چند فعل و انفعالات شیمیانی و بیزیولوژیکی آنها تدریجًا انجام می‌گیرد اما دلیلی وجود ندارد که صورت نوعیه درخت یا حیوان هم تدریجًا گسترش یابد، تا اینکه جزء جدید را فراگیرد 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 مشکلتر 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 انفصلات آنی یا کون و فسادهای دفعی باشد.



۱. حرکت مکانی، محسوس‌ترین انواع حرکت است و فلاسفه، مقوله «آین» را مسافت آن دانسته‌اند ولی باید توجه داشت که مفهوم «آین» مانند دیگر مفاهیم نسبی از قبیل مفاهیم ماهوی نیست، همچنین مکان، از عوارض تحلیلی وجود جسم بشمار می‌رود.
۲. حرکت مکانی را می‌توان به ارادی و غیرارادی، و حرکت غیرارادی را به طبیعی و قسری، تقسیم کرد. ولی فلاسفه، فاعل قریب در همه این اقسام را طبیعت دانسته‌اند.
۳. بطورکلی 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 ذات اقتصادی حرکت را داشته باشد. و می‌توان انرژی را مصدق‌اق این عامل بحساب آورد.
۴. حرکت وضعی در واقع، همان حرکت مکانی اجزاء متحرک و جابجا‌شدن آنهاست و از اینروی همه احکام حرکت مکانی را خواهد داشت.
۵. فلاسفه، حرکت دوری را مقتضای طبیعت نمی‌دانند، نیز فیزیکدانان حرکت در غیرخط مستقیمه 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، قطعی ترین انواع حرکت بشمار می‌رود زیرا با عمله حصوری، درگ می‌شود.
۸. حرکت در کیفیات محسوسه، نیازمند به براهین تجربی است.
۹. حرکت در شکلهای هندسی و کیفیت خط و سطح و حجم، تابع حرکت وضعی و مکانی اجسام است.
۱۰. تندشدن و کندشدن 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 ما بازاء عینی ندارد.

- ولی در صورتی که منشأ انتزاع آن واقعاً 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 فشردنگی اجزاء و بدون انضمام جزء یا انفکاک جزئی حاصل شود منوط به حرکت مکانی اجزاء خواهد بود.
 ۱۶. فلاسفه، مصدق روشن حرکت کمی را رشد گیاهان و جانوران دانسته‌اند که بعد از حرکت مکانی اجزاء جدید و تعوّلات کیفی آنها حاصل می‌گردد. اما اثبات اینکه صورت نوعیه تدریجی گسترش کمی می‌یابد در گروبرهان است.

پرسش*

۱. نظر فلاسفه را درباره انواع حرکت، بیان کنید.
۲. بستره و مسافت حرکت مکانی را شرح دهید.
۳. عامل طبیعی چه نقشی در حرکات ارادی و قسری دارد؟
۴. آیا می‌توان همه حرکات را قسری دانست؟ چرا؟
۵. نظر فلاسفه و فیزیکدانان درباره حرکت دوری چیست؟
۶. حرکت وضعی و بستر آن را شرح دهید.
۷. اقسام حرکت کیفی را بیان کنید.
۸. حرکت در کیفیت استعدادی را چگونه می‌توان تفسیر کرد؟
۹. حرکت کمی چیست؟ و چند صورت برای آن تصور می‌شود؟
۱۰. در چه صورت می‌توان رشد گیاهان را حرکت در کمیت دانست؟

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 اشرافی، 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 صریحاً 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 حداکثر به کسانی از فلاسفه و متکلمین اسلامی و غیراسلامی که قائل به آفرینش مستمر و نوبه نو بوده‌اند نیز می‌توان گرایش به حرکت جوهریه را نسبت داد. اما کسی که صریحاً این مسئله را عنوان کرد و برخلاف فیلسوفان بنام جهان، شجاعانه بر اثبات آن، پائی فشد فیلسوف عظیم اسلامی صدرالمتألهین شیرازی بود.

ما در اینجا نخست به بیان شباهه منکرین حرکت در جوهر و حل آن می‌پردازیم، سپس نظریه صدرالمتألهین 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 می‌پنداشته اند 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 سبب از سبزی به زردی و سرخی، تحول می‌یابد یا نهال درخت و نوزاد حیوان و انسان، رشد و نرمومی کند، در همه این موارد، ذات ثابتی داریم که صفات و حالات آن تدریجاً دگرگون می‌شود. اما اگر بگوییم خود ذات هم ثباتی ندارد و همانگونه که صفات و اعراض آن، دگرگون می‌شوند جوهر آن هم تحول می‌یابد این دگرگونی را به چه چیزی نسبت بدھیم؟ و به دیگر سخن: حرکت در جوهر، حرکتی بی متحرک و صفتی بی موصوف خواهد بود، و چنین چیزی معقول نیست.

حل شبهه

خاستگاه این شبهه، نارسایی تحلیلی است که درباره حرکت انجام داده اند و در نتیجه، بعضی مانند شیخ اشرف آگاهانه، و بعضی دیگر ناخودآگاه، آن را از اعراض خارجیه بشمار آورده اند و از اینروی، برای آن، موضوع و موصوف عینی مستقلی را لازم دانسته اند که در جریان حرکت، باقی و ثابت باشد و حرکت و دگرگونی بعنوان عرض و صفتی به آن نسبت داده شود.

اما همچنانکه قبل 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 سود: 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 منشأ انتزاع آن را که همان وجود سیال جوهری یا عرضی است موضوع آن

بشمار آورده بمعنایی 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.

بنابراین، هنگامی که می‌گوییم: «جوهری دگرگون می‌شود» مانند آن است که بگوئیم: «رنگ سبب (ونه خود سبب) 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، واژاینروی، اگر اعراض مورد حرکت، ساکن هم باشد نیازمند به موضوع خواهد بود چنانکه رنگ سبب، خواه ثابت باشد و خواه در حال تغییر، نیازمند به خود سبب 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 ندارد 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 بنابر اصول وجود، باید حرکت را بعنوان «عارض تحلیلی» به وجود، نسبت داد و نسبت دادن آن به ماهیّت جوهر یا عرض، نسبتی بالعرض می‌باشد.

دلایل وجود حرکت در جوهر

مرحوم صدرالمتألهین 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، معلوم طبیعت جوهری آنهاست، 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 بی واسطه 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 بی واسطه معلوم، 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 می‌یابدو 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 معلومات آن که همان اعراض باشند ساکن و بی تحرک 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 تامة حرکت نیست بلکه تأثیر آن، منوط به شرایط خاصی است که با فراهم آمدن آنها حرکات عرضی هم تحقق می‌یابند. و حرکت، فعلی است که نیازمند به فاعل طبیعی می‌باشد هر چند فاعل آن، علت تامة برای انجام آن نباشد برخلاف سکون، که امری عدمی (عدم ملکه 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 غیرقابل تغیر و حرکت است پس چرا استناد حرکات عرضی را به جوهر ثابت، صحیح نمی‌دانند؟

پاسخ این است که حرکت جوهری، عین وجود جوهر است و تنها نیازمند به فاعل الهی و هستی بخش 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 درباره 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 صدرالمتألهین تبیین فرموده است — ما بازاء عینی مستقلی از منشأ 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. بنابراین، چه مانعی دارد که وجود سیال عرض را مستقیماً به فاعل الهی و ماءراء طبیعی نسبت دهیم و نقش جوهر را در تحقیق آن، نظری نقش ماده برای تحقیق 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 درواقع، 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 پذیرفته اند نافع خواهد بود.

۲ — دلیل دوم نیز از دو مقدمه تشکیل می‌شود: یکی آنکه اعراض، وجود مستقلی 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.

صدرالمتألهین در توضیح این دلیل می‌گوید: 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 نمودها یا پرتوهایی از وجود آن هستند که می‌توان آنها را «علامات تشخّص» آن بشمار آورد و نه علّت تشخّص آن. بنابراین، 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 نمودها و شؤون وجود جوهر، معروفی 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 منشأ انتزاع بعضی از آنها مانند زمان و مکان را می‌توان از شؤون وجود جوهر بشمار آورد که بازگشت آنها هم به کمیات متصل است. و اما کیفیاتی از قبیل کیفیات نفسانی که بمعنای دقیق کلمه «اعراض خارجیه» می‌باشند هر چند به یک معنی نمودها و جلوه‌هایی از نفس بشمار می‌روند ولی وجود آنها عین وجود نفس نیست بلکه نوعی اتحاد (ونه وحدت) میان آنها با نفس، برقرار است. و از اینروی، جریان این دلیل در چنین اعراضی دشوار است.

۲— سومین دلیل صدرالمتألهین بروجود حرکت در جوهر، دلیلی است که از شناختن حقیقت زمان بعنوان بُعدی سیال و گذرا از ابعاد موجودات مادی، بدست می‌آید، و شکل منطقی آن این است:

هر موجود مادی، زمانمند و دارای بُعد زمانی است، و هر موجودی که دارای بُعد زمانی باشد تدریجی الوجود می‌باشد. نتیجه آنکه: وجود جوهر مادی، تدریجی یعنی دارای حرکت 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 گذرا بی نبودند قابل اندازه گیری با مقیاسهای زمانی مانند ساعت و روزه و ماه و سال نمی‌بودند چنانکه اگر دارای امتدادهای مکانی و مقادیر هندسی نبودند با مقیاسهای طول و سطح و حجم اندازه گیری نمی‌شدند. و اساساً اندازه گیری شدن هر چیزی با مقیاس خاصی، نشانه ساختیت بین آنهاست و از اینروی، هرگز نمی‌توان وزن چیزی را با مقیاس طول، یا بر عکس، طول چیزی را با مقیاس وزن سنجید و به همین دلیل است که مجرّدات تام، دارای عمر زمانی نیستند و نمی‌توان آنها را زماناً مقدم بر حادثه‌ای یا مؤخر از آن دانست زیرا وجود ثابت آنها ساختیتی با امتداد گذرا و نوشونده زمان ندارد.

و اما مقدمه دوم با این بیان، قابل توضیح است که زمان، امری است گذرا که اجزاء بالقوه آن متواالیاً بوجود می‌آیند و تا جزئی نگذرد جزء دیگری از آن، تحقق نمی‌یابد در عین حال که مجموع اجزاء بالقوه اش 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 متواالی خواهد بود که هبچگاه 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 نوشونده است، و همین است معنای حرکت در جوهر.

صدرالمتألهین در توضیح این دلیل می‌گوید: همچنانکه جوهر مادی، دارای مقادیر هندسی و ابعاد مکانی است همچنین دارای کمبیت متصل دیگری بنام زمان است (که بعد ازهاره آنرا تشکیل می‌دهد) و همانگونه که امتدادهای دفعیّ الحصول آن، اوصاف ذاتی وجودش بشمار می‌روند وجود منحازی 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، تحقیق نمی‌یابد بدون بُعد زمانی هم تحقیق 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 لازمه اش این است که وجود هر جوهر جسمانی تدریجی الحصول باشد و اجزاء بالقوّه آن متوالیاً و نوبنو بوجود بیایند.

این دلیل، متقن‌ترین دلایل حرکت جوهریه است و هیچ اشکالی درباره آن بنظر نمی‌رسد.

خلاصه

۱. منکرین حرکت در جوهر، استدلال کرده‌اند که وجود موضوع ڈابت برای هر حرکتی لازم است ولی برای حرکت در جوهر، چنین موضوعی را نمی‌توان در نظر گرفت.
۲. پاسخ این است که موضوع بمعنایی که در مورد اعراض بکار می‌رود مخصوص وجود عرض می‌باشد و چنین موضوعی برای حرکت، لازم نیست زیرا حرکت از قبیل اعراض خارجیه 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 دگرگونیهای اعراض، معلوم طبیعت جوهری آنهاست و فاعل طبیعی این دگرگونیها 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 جوهری، عین وجود جوهر است و نیازی به فاعل طبیعی ندارد و فقط نیازمند به علت هستی بخش می‌باشد برخلاف 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 آنهاست می‌باشد و نه بعنوان علت فاعلی.
۸. دلیل دوم بر وجود حرکت در جوهر این است که اعراض، از شوون وجود جوهر و علامات تشخّص 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 حارحیه مانند کیفیات نفسانی و کیفیات محسوسه، قابل مناقشه می‌باشد.

زیرا نمی‌توان وحدت وجود آنها را با موضوعاتشان اثبات کرد.

۱. سومین و متنقنزین دلیل بر وجود حرکت جوهرتیه این است که هر موجود جسمانی، دارای بُعد و امتداد گذرا و اجزاء گسترده در بستر زمان است و تا جزء بالقوه‌ای از آن، معادوم نشود جزء دیگری بوجود نمی‌آید. و همین است معنای حرکت در جوهر.

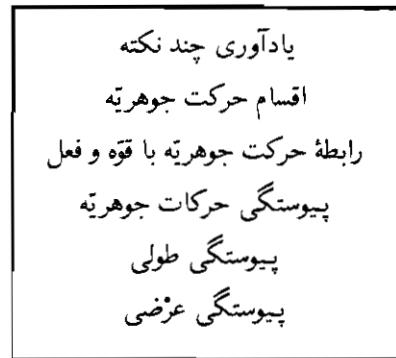
پرسش

۱. منکرین حرکت جوهریه چه دلیلی برای نفی حرکت در جوهر آورده اند؟
۲. منشأ این شبهه چیست؟ و چگونه حل می شود؟
۳. چه فرقی بین اعراض خارجیه و عوارض تحلیلیه، وجود دارد؟
۴. آیا حرکت را می توان از عوارض ماهیات جوهری یا عرضی بحساب آورد؟ چرا؟
۵. دلیل صدرالمتألهین بر وجود حرکت جوهریه را بیان کنید.
۶. بافرض فاعلیت جوهر برای حرکات عرضی چگونه می توان اعراض ساکن را توجیه کرد؟
۷. اگر علت هر متغیری باید متغیر باشد چه علت متغیری را برای حرکت جوهریه می توان در نظر گرفت؟
۸. اشکال دقیق این دلیل را بیان کنید.
۹. دلیل دوم صدرالمتألهین بر وجود حرکت در جوهر را بیان و نقادی کنید.
۱۰. متقن ترین دلبل حرکت جوهریه را شرح دهد.

درس شصتم

دنباله بحث در حرکت جوهریه

شامل



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 و 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 اساساً 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، گستردۀ است و تایک جزء زمانی از آنها نابود نشود جزء دیگری پدید نمی‌آید. بنابراین، همه جهان مادی یکسره در حال نابودشدن و پدیدآمدن و نوشدن می‌باشد و هیچ موجود ثابت و ساکنی در آن یافت نمی‌شود. و به دیگر سخن: وجود سکون، نسبی است و سکون مطلقی 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، دائماً وجودش نومی شود و همچنین همه صفات و اعراضش نوبه 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. مثلاً موجودات روی زمین بتبع آن، حرکاتی دارند هر چند خودشان مستقل از حرکت نکنند، چنانکه خود زمین بتبع منظمه شمسی حرکتی در کهکشان، و بتبع کهکشان حرکتی در فضا دارد. بنابراین، وحدت متحرک هیچگاه دلیل وحدت حرکت نخواهد بود هر چند وحدت شخصی حرکت بدون وحدت متحرک، معنی ندارد.

۴ – گاهی حرکات متعدد مستقیماً به متحرک، نسبت داده می‌شود ولی گاهی هم حرکتی بواسطه حرکت دیگری عارض متحرک می‌شود و بدون آن، امکان تحقق ندارد چنانکه حرکت مار پیچی زمین، بواسطه حرکت انتقالی آن، حاصل می‌شود و درواقع، صفتی برای این حرکت می‌باشد، یا حرکت اتمیل، متصف به افزایش یا کاهش تدریجی سرعت (شتاب) می‌شود، یا حرکت جوهری اجسام، متصف به اشتداد و تکامل می‌گردد. چنین حرکاتی را می‌توان «حرکت بر حرکت» نامید.

۵ – چنانکه قبل از گفته شد مفهوم «سرعت» از نسبت بین زمان و مسافت بدست می‌آید و از اینروی خود زمان، متصف به سرعت نمی‌شود و طبعاً شتاب و افزایش یا کاهش سرعت هم درباره آن، مفهومی نخواهد داشت. بنابراین، 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. نظری این مطلب درباره زمان فیزیکی هم جاری است.

اقسام حرکت جوهریه

حرکت جوهریه مانند دیگر حرکات، خودبخود اقتضای تکامل و اشتداد

ندارد و دلایل وجود آن هم چیزی بیش از تغییر تدریجی و نوبه نوشدن وجود جوهر را اثبات نمی‌کند. از اینروی، مانند حرکات عرضی می‌توان سه حالت را برای آن درنظر گرفت یا آن را به سه قسم، تقسیم نمود:

۱ - حرکت یکنواخت 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 لاحقی ضعیفتر و ناقصر از جزء سابق باشد.

و می‌توان حرکتهای اشتدادی و تضعفی را مرکب از دو حرکت شمرد که یکی بواسطه دیگری عارض متحرک می‌شود و حرکت بی‌واسطه، نمایانگر بقاء جوهر و حرکت باواسطه، نمایانگر تکامل یا تنزل آن باشد. نظیر حرکت شتاب دار 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 آغاز خطي 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 مصدق روشتری 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 حسّ ما نتواند اشتداد آن را درک کند و همچنین حرکات نزولی و تضعفی را حرکاتی 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 قبلًا توضیح داده شد قوه و فعل، دو مفهوم انتزاعی است که از نسبت بین دو موجود متقدم و متأخر و بقاء موجود سابق یا جزئی از آن در موجود لاحق، انتزاع می‌شود. اکنون با توجه به اینکه همه موجودات مادی دائمًا در حال نوشدن و پدیدآمدن و نابودشدن هستند این سؤال، مطرح می‌شود که چگونه می‌توان بقاء موجود سابق را تصور کرد و تعریف قوه و فعل را بر مبدأ 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 توالي 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 بنابر قول به ثبوت حرکت، اجزاء سابق و

لاحق، تعدد بالفعلی ندارند و همگی با وجود واحدی موجود هستند برخلاف قول به توالی سکونها که هر کدام وجود بالفعل خاصی خواهند داشت. و نیز در صورت اول، یک وجود سیال، تا بی نهایت قابل تجزیه می‌باشد، بر عکس صورت دوم که مبنی بر وجود اجزاء محدود و تجزیه ناپذیر می‌باشد.

ولی سخن درباره قوه و فعل بعنوان مبدأ و منتهای حرکت است که خارج از متن حرکت می‌باشد نه درباره اجزاء بالقوه حرکت. توضیح آنکه: حرکت را به «خروج و سیر تدریجی از قوه به فعل» تعریف کرده‌اند که قوه، مبدأ 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 قبلًا 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 یکنواخت نمی‌توان قوه و فعل را بعنوان دو موجود خارج از متن حرکت و بعنوان مبدأ 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 معصوم گردد آیا ضرورتی دارد که موجودی قبل یا بعد از آن بعنوان مبدأ یا منتهای آن، وجود داشته باشد؟

بنابراین، رجحان تعریف «تغیر تدریجی» برای مطلق حرکت، بر سایر تعاریف، وضوح بیشتری می‌یابد.

پیوستگی حرکات جوهریه

در درس بیست و نهم بحثی دربارهٔ وحدت جهان، مطرح شد و معانی مختلفی که برای آن تصور می‌شد مورد بررسی قرار گرفت، ولی اثبات وحدت به هیچکدام از معانی یادشده 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 ماهیّات می‌باشد.

این مطلب را به این صورت می‌توان تقریب کرد که اعراض و حرکات آنها از شوون 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 متوالیاً 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 اینروی، 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

عناصرِ تشکیل دهنده آن، رخ می‌دهد، ولی ماده‌قبلی آن نیز بتوء خود، حرکت جوهریه‌ای دارد و همچنین هر چه بعقب برگردیم به حرکات جوهریه دیگری خواهیم رسید که هیچگاه میان آنها سکونی، فاصله نشده است. بنابراین، 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 تبدل 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 بی جان 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 بنابراین، 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 درباره پیوستگی عرضی موجودات مادی و حرکات جوهریه آنها می‌توان گفت که چون میان اجزاء ماده، عدمی فاصله نشده و خلاً 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 برآن، 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 صورتها دارای مرز مشخص و آثار ویژه‌ای است که ربطی به آثار ماده مشترک ندارد.

بنابراین، 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 صورتها و کون و فساد آنها ندارد.

خلاصه

۱. حرکت جوهریه، نوبه نوشدن دمادِ وجود جوهر است و ربطی به حرکات اتمها و اجسام کلان ندارد.
۲. وجود اعراض ساکن هم نوشونده است و سکون مطلق در اعراض هم یافته نمی شود.
۳. ممکن است موجود واحدی دارای چند حرکت اصلی و تبعی باشد و وقت متحرک، نشانه وحدت حرکت نیست ولی وقت حرکت، نشانه وحدت متغیر می باشد.
۴. گاهی حرکتی بواسطه حرکت دیگری به متغیر، نسبت داده می شود و می توان آن را «حرکت بر حرکت» نامید.
۵. گذشت زمان همیشه بیک منوال است و تندشدن و کندشدن درباره آن، معنی ندارد.
۶. حرکت جوهریه را می توان به سه قسم تقسیم کرد:
 - الف - حرکت یکنواخت و متشابه الاجزاء.
 - ب - حرکت تکاملی و اشتدادی.
 - ج - حرکت تضعفی و نزولی.
۷. اشتداد و تضعف را می توان مانند شتاب مثبت و منفی، حرکت بر حرکت، قلمداد کرد.
۸. موجوداتی که دارای دو یا چند صورت مترافق باشند چند حرکت جوهریه، خواهند داشت.
۹. اگر موجودی دارای صورت و حرکت جوهریه ای باشد و در زمان بعد، صورت و حرکت جوهریه دیگری در آن پدید آید می توان آن را نسبت به صورت دوم «بالقوه» نامید زیرا جزئی از صورت و حرکت جوهریه آن همراه با حرکت دوم، باقی می ماند.
۱۰. حرکت جوهریه در جسم بسیط را نمی توان به «خروج تدریجی از قوه به فعل»

تفسیر کرد و قوه را مبدأ، فعلیت را منتهای آن شمرد زیرا نمی‌توان بقاء جزئی از موجود سابق را در آن فرض کرد. بنابراین، تعریف مزبور برای حرکت، کلیت ندارد.

۱۱. اطلاق قوه و فعل بر اجزاء سابق ولاحق حرکت، به اصطلاح دیگری است که بحسب آن، بقاء چیزی از موجود سابق، لازم شمرده نمی‌شود و تبدّل 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.

پرسش *

۱. چرا نمی‌توان حرکت ذرات اتمها را حرکتی در جوهر قلمداد کرد؟
۲. آیا می‌توان سکون اعراض را سکونی مطلق، تلقی کرد؟ چرا؟
۳. بین وحدت حرکت وحدت متحرک، چه نسبتی وجود دارد؟ و آیا هیچکدام از آنها ملازم با دیگری می‌باشد؟
۴. حرکت تبعی چیست؟
۵. حرکت بر حرکت را تعریف کنید.
۶. چرا سرعت و شتاب را در زمان نمی‌توان فرض کرد؟
۷. اقسام حرکت جوهریه را بیان کنید.
۸. کدامیک از حرکات جوهریه را می‌توان حرکت بر حرکت دانست؟
۹. در چه موردی می‌توان دویا چند حرکت جوهریه را اثبات کرد؟
۱۰. دلیل کسانی که همه حرکات جوهریه را تکاملی دانسته‌اند بیان و نقادی کنید.
۱۱. آیا می‌توان همه حرکات جوهریه را خروج تدریجی از قوه به فعل دانست به گونه‌ای که قوه و فعل، صفت مبدأ و منتهای آنها باشند؟ چرا؟
۱۲. نارسایهایی که در تعریف حرکت به «خروج تدریجی از قوه به فعل دارد» را بیان کنید.
۱۳. به چه معنی می‌توان هر جزئی از حرکت را نسبت به جزء بعدی («قوه») دانست و آیا بحسب آن معنی می‌توان تعریف مزبور را بر همه حرکات، تطبیق کرد؟ چرا؟
۱۴. پیوستگی پدیده‌های مادی و حرکات آنها به چند صورت تصور می‌شود؟
۱۵. وحدت جهان مادی را به چه معنی می‌توان پذیرفت؟
۱۶. چگونه می‌توان وحدت جهان مادی را از حرکت جوهریه، استنتاج کرد؟
۱۷. وحدت حرکات متوالی را بیان و نقادی کنید.
۱۸. وحدت حرکات همزمان را بیان و نقادی کنید.

بخش هفتم

خداشناسی

درس شصت و یکم

راه شناختن خدا

شامل

مقدمه

علم خداشناسی و موضوع آن
فطري بودن شناخت خدا
امکان استدلال برهاني بروجود خدا
برهان لمي و ائمي

مقدّمه

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 معبد (کسی که شایستهٔ پرستش است) را مورد توجه قرار می‌دهند. و در واقع، خدا را بعنوان انجام دهندهٔ «کار» آفرینش و توابع آن می‌شناسند.

فلسفه 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 درنظر 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 مصاديق متعدد می‌باشد. از اینروی 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^۱» لازم است شناختی که در مورد محسوسات، بوسیله ادراک حتی، و در غیرمحسوسات،

تنهای از راه علم حضوری، حاصل می‌شود، و هنگامی که موجودی قابل درک حتی 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 برآهین 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، درباره 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؛ تحقیق می‌یابد و بدیهی است که تقریب 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 معرفة الربوبیة انجام بگیرد. از اینروی، با اینکه مباحث علت و معلول (مخصوصاً درس سی و هفتم) ما را از بحث در این زمینه، مستغنى می‌سازد در عین حال، به پیروی از سنت حکماء الهی، این مبحث را مستقلأً در آغاز این بخش، مطرح می‌کنیم.

ولی قبل از پرداختن به استدلال، دو نکته را یادآور می‌شویم: یکی آنکه عده‌ای از بزرگان فرموده‌اند که شناخت خدای متعال، امری فطری و بی نیاز از

استدلالات فلسفی است، و دیگری آنکه بعضی از فلسفه، تصریح کرده‌اند به اینکه اقامه برهان بر وجود خدای متعال، صحیح نیست.^۱ بنابراین، لازم است این دو موضوع را قبلًا 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 اینروی، 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 افzود و آن اینکه: فطريات 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 «غريزی» بکار می‌رود و به ویژگیهای نوع انسان، اختصاص داده می‌شود برخلاف امور غريزی 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 خداست.

منظور از شناخت فطری خدا یا علم حضوری است که مرتبه‌ای از آن در همه انسانها وجود دارد و شاید آیه شریفه «الست بربکم قالوا بلى^۱» اشاره به آن باشد. و چنانکه در درس چهل و نهم گفته شد معلومی که دارای مرتبه‌ای از تجرد

۱. ر. ک: القہب شده معالله، ف: ۴، و تعلیف: ص: ۷۰.

۲. ر. ک: سوره اعراف، آیه ۱۷۲.

باشد مرتبه‌ای از علم حضوری نسبت به علت هستی بخش را خواهد داشت هر چند نا آگاهانه یا نیمه آگاهانه باشد و در اثر ضعف، قابل تفسیرهای ذهنی نادرست باشد.^۱

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 روشنتر می‌بینند، چنانکه در دعای عرفه آمده است: «ایکون لغیرک من الظهور مالیس لک حتی یکون هوالمظہر لک؟!».

و گاهی منظور از شناخت فطري خدا، علم حصولی است. شناختهای حصولی فطري یا از بديهيات اوئيه هستند که به فطرت عقل، نسبت داده می‌شوند و يا دسته‌اي از بديهيات ثانويه هستند که در منطق بنام «فطريات» نامگذاري شده‌اند و گاهی به نظریات قریب به بديهی هم تعمیم داده می‌شود از اين 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، بپی به وجود خدای متعال ببرند.

حاصل آنکه: خداشناسی فطري 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 عاليه آن، مخصوص مؤمنین کامل و اولیای خدا است و هیچ درجه‌ای از آن بوسیله برهان عقلى و فلسفى، 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 بی نیازی از برهان نیست. ولی اگر کسی ادعای کند که علم حصولی به خدای متعال، از بديهيات یا

۱. ر. ک: درس سیزدهم.

فطريات منطقی است و ابدأً احتجاجی به استدلال ندارد چنین ادعائی قابل اثبات نیست.

امکان استدلال برهانی بر وجود خدا

مطلوب 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 حکماء 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 همهٔ 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. بنابراین، 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: «ولا برهان عليه لانه لاعلة 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 عنوانی کلی از قبیل «واجب الوجود» و «علة العلل» و مانند آنهاست. و چنانکه در مقدمه درس، یادآور شدیم شناخت شخصی مجرّدات، 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 معلوم، علّة العللی دارند؛ یا موجودات ممکن الوجود، نیازمند به واجب الوجود هستند. پس این براهین، بالاصاله محمولاً تی 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 عليه بالذات بل بالعرض».

برهان لَمَّى وَأَتَى

با توجه به توجیه اول، سؤالی مطرح می‌شود که اگر برهان لَمَّى بر وجود خدای متعال، اقامه نمی‌شود پس چگونه بعضی از براهین این مسئله «برهان لَمَّى» تلقی شده است؟ و آیا لَمَّى نبودن برهان، زیانی به اعتبار آن نمی‌زند؟ پاسخ وافی و مشروح به این سؤال، نیازمند به تحقیق درباره 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 لَمَّى را بصورت زیر تعریف کنیم نه تنها در سایر مباحث فلسفی بلکه برای وجود خدای متعال هم می‌توان برهان لَمَّى، اقامه کرد، و آن این است:

برهان لَمَّى 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 قدر وجودی و مانند آنها باشد می‌توان آن را برهان لَمَّى تلقی کرد زیرا بقول فلاسفه: «علت احتیاج معلوم به علت، امکان ماهوی یا فقر وجودی است»^۱ پس اثبات واجب الوجود برای ممکنات، بوسیله چیزی انجام گرفته است که بحسب تحلیل

^۱ ا. ر. ک: درس سی و دو.

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
 آنهاست و چنانکه اشاره شد مفاد براهین این مسأله هم همین است.
 اما اگر کسی دربرهان لمی، شرط کند که حدّ 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 آنی، از ارزش منطقی
 کافی، برخوردار است و «آنی» نامیدن آن ضرری به اعتبار و ارزش آنها نمی‌زند.
 بلکه می‌توان گفت که هر برهان لمی، متضمن یک برهان آنی است که کبراً
 آن را «محال بودن انفکاک معلول از علت تامه» تشکیل می‌دهد (دقّت شود).

حلاصله

۱. معنایی که عموم مردم از واژه «خدا» می‌فهمند صفت فعلی «آفریدگار» است.
۲. فلاسفه، واژه «واجب الوجود» را از این جهت برگزینده‌اند که دلالت بر ذات مقدس الهی نماید.
۳. «الله» عَلَم شخصی است که دلالت بر وجود عینی خدای متعال می‌کند ولی شناختن معنای حقیقی آعلام شخصی، متوقف بر شناخت عینی مسمی است که راه آن در مورد مجرّدات، منحصر به علم حضوری است و چنین علمی از راه براهین فلسفی، حاصل نمی‌شود.
۴. موضوع علم خداشناسی، خدای متعال است و بحث درباره 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 لئی 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 وبالذات بر وجود خدای متعال باشد.
۹. برهان لئی 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. آنی بودن برهانی که بر اساس تلازم عقلی بین حدود قیاس، تشکیل می‌شود (برهان آن مطلق) ضرری به اعتبار آن نمی‌زند بلکه می‌توان گفت که براهین لئی هم متضمن چنین برهانی هستند.

پرسش *

۱. معنایی که عموم مردم از رُّثه «خدا» می‌فهمند چیست؟
۲. چرا فلسفه، واژه «واجب الوجود» را انتخاب کرده‌اند؟
۳. امتیاز اسم شریف «الله» کدام است؟ و چرا این اسم، موضوع مباحث فلسفی و کلامی درباره خدای متعال، قرار نگرفته است؟
۴. موضوع علم خداشناسی چیست؟ و کجا اثبات می‌شود؟
۵. معنای واژه «فطري» و ويزگيهای امور فطري را شرح دهيد.
۶. فطريات انسان کدامند؟
۷. خداشناسی را به چه معنی می‌توان فطري دانست؟ و آیا لازمه فطري بودن آن، بی نيازى از استدلال است؟
۸. نفي برهاي از واجب الوجود به چه معنی صحیح است؟
۹. برهاي لمي به چه معنی در مورد واجب الوجود جاري، و به چه معنی جاري نبیست؟
۱۰. آیا ائمّي بودن براهين فلسفی نشانه کم اعتباری آنهاست؟ چرا؟

درس شخصي و دوم

اثبات واجب الوجود

شامل

مقدمة

برهان اول [برهان امكان

برهان دوم [برهان شيخ الرئيس

برهان سوم [برهان صدرالمتألهين

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 نظام حکیم و مدبر علیم برای جهان، اثبات می‌گردد. این دلایل در عین حال که روشن و دلنشیں و خرسند کننده است، پاسخگوی همه شباهات 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 بی نیاز، اثبات می‌گردد؛ یا برهان حرکت که از راه نیازمندی حرکت به محرك، و محل بودن تسلسل محركات تا بی نهایت، وجود خدا بعنوان نخستین پدیدآورنده حرکت در جهان، اثبات می‌شود؛ یا دلایلی که از راه ابداعی بدون نفوس و صور جوهریه و عدم امکان صدور آنها از فاعلهای طبیعی و مادی، وجود علت هستی بخش و بی نیاز، 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 صدقیقین. این دسته از براهین، ویژگیهای خاصی دارند: نخست آنکه نیازی به مقدمات حسی و تجربی ندارند، دوم آنکه شباهات 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، کما بیش مورد حاجت در دیگر استدلالات نیز هست مثلاً هنگامی که نظام و مدبر حکیم یا محدث یا محرک اول، اثبات شد باید برای بی نیازی ذاتی و واجب الوجود بودن او، از مقدماتی استفاده کرد که در براهین دسته سوم مورد استفاده قرار می‌گیرند.

و با این همه، سایر دلایل، مزینی 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 وقدرت 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 بی نیاز 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 بروی آن، مسدود نشود بوجود نمی‌آید، و بقول فلاسفه «الشيء مالم يجب لم يوجد». به دیگر سخن: موجود یا ذاتاً واجب الوجود است و خودبخود 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 سرحد ضرورت برساند یعنی بگونه‌ای شود که امکان عدم نداشته باشد. این مقدمه هم یقینی و غیرقابل 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 غیرقابل 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 لازمه اش دور در علل است، و اگر فرض کنیم که سلسله علل تا بی‌نهایت پیش

می‌رود لازمه اش تسلسل در علل است، و هر دوی آنها باطل و محال می‌باشد (مقدمه چهارم). پس ناچار باید بپذیریم که در رأس سلسله علت‌ها موجودی است که خودبخود 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 خودبخود، 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 ضرورتها عاریتی نخواهد بود.

نیز می‌توان آن را بصورت فشرده‌ای تقریر کرد که: موجود یا واجب الوجود بالذات است یا واجب الوجود بالغیر، و هر واجب الوجود بالغیری ناچار منتهی به واجب الوجود بالذات می‌شود «کل ما بالغیرینتهی الى ما بالذات» پس واجب الوجود بالذات ثابت می‌شود.

برهان دوم

برهان دوم برهانی است قریب المأخذ به برهان اول که از سه مقدمه، تشکیل می‌یابد:

۱ — موجودات این جهان، ممکن الوجود هستند و ذاتاً اقضائی نسبت به وجود ندارند زیرا اگریکی از آنها واجب الوجود باشد مطلوب، ثابت خواهد بود. این مقدمه، نظری 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 موجودشدن نیازمند به علتی است که آنرا 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، عیناً 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 علی الفرض ممکن الوجود هستند نیازمند به علت فاعلی می‌باشند و محال است که سلسله علل تا بی‌نهایت پیش رود یا رابطه دون، 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 متین ترین 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 ندارد اساساً 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 غیرقابل تشکیک می‌باشد و کسی می‌تواند این اصل را نپذیرد که بدیهی ترین وجدانیات و معلومات حضوری خودش را هم انکار کند و مطلقاً وجود هیچ موجودی حتی وجود خودش و فکرش و سخشن 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 اینروی، می‌توان آنها را به یک معنی «برهان لمی» تلقی کرد، چنانکه در درس سابق، توضیح داده شد. اما محور بحث را ماهیت و امکان ماهی قراردادن با قول به اصالت وجود، چندان تناسبی ندارد. از اینروی، صدرالمتألهین 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 صدرالمتألهین 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 هستی بخش ندارد.^۱

^۱ ر. ک: درس سی ام.

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.^۱

با توجه به این مقدمات، می‌توان برهان صدیقین را بر اساس مشرب صدرالمتألهین به این صورت، تقریر کرد:

مراتب وجود، به استثناء عالیترین مرتبه آن که دارای کمال نامتناهی و بی نیازی واستقلال مطلق می‌باشد عین ربط ووابستگی است، و اگر آن مرتبه اعلیٰ تحقق نمی‌داشت سایر مراتب هم تحقق نمی‌یافتد زیرا لازمه فرض تحقق سایر مراتب بدون تحقق عالیترین مرتبه وجود این است که مراتب مذبور، مستقل و بی نیاز 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 بمیان نیامده است. وروشن است که چنین برهانی با اصالت وجود، مناسبتر می‌باشد.

دوم آنکه نیازی به ابطال دور و تسلسل ندارد بلکه خودش برهانی بر ابطال تسلسل در علل فاعلی نیز هست.^۲

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.

۱. ر. ک: درس سی و سوم.

۲. ر. ک: درس سی و هفتم.



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 صدقین.
۲. دو دسته اول برای اثبات وجود و بی نیازی مطلق الهی، نیازمند به مقدمات براهین دسته سوم می‌باشد.
۳. برهان امکان از چهار مقدمه، تشکیل یافته و تقریر آن این است: موجودات جهان ذاتاً ممکن‌الوجود هستند ولی چون هیچ موجودی بدون وصف ضرورت وجود، تحقق نمی‌باید دارای وجود بالغیر می‌باشند و علی‌که وجود آنها را ایجاد 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 وجود بالغیر هستند پس باید و رای آنها موجودی باشد که وجود 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، واجب الوجودهای بالغیر باید منتهی به واجب الوجود بالذات شوند زیرا هر بالغیری محتاج به بالذات است.
۶. برهان دوم از سه مقدمه، تشکیل می‌باید و تقریر آن این است: موجودات این جهان چون ممکن‌الوجود هستند نیازمند به علت فاعلی می‌باشند و سلسله علل باید منتهی به علتی شود که معلوم نباشد تا دور و تسلسل، لازم نیاید.
۷. این سینا این برهان را به این صورت، تقریر کرده است: موجود یا واجب الوجود است یا ممکن‌الوجود، وجود ممکن‌الوجود 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 صدرالمتألهین نیز از سه مقدمه، تشکیل می‌یابد و تقریر آن این است: اگر در رأس سلسله مراتب وجود، موجود بی نیاز و بی نهایت کاملی نمی‌بود سایر مراتب هم تحقق نمی‌یافتد، زیرا سایر مراتب، عین ربط و تعلق هستند و اگر بدون مرتبه اعلای وجود، تحقق یابند لازمه اش این است که غنی و بی نیاز 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.

پرسش *

۱. اقسام دلایل وجود خدا را بیان کنید و ویژگی هر کدام را شرح دهید.
۲. مقدمات برهان امکان را بیان کنید.
۳. این برهان را به چه صورتهایی می‌توان تقریر کرد؟
۴. مقدمات برهان دوم را بیان کنید.
۵. این سینا این برهان را چگونه تقریر کرده است؟
۶. تقریروی چه امتیازی دارد؟
۷. برهان صدیقین طبق تقریر صدرالمتألهین از چه مقدماتی تشکیل شده، و تقریر آن چیست؟
۸. امتیازات این برهان را شرح دهید.

درس شخصت و سوم

توحید

شامل

معانی توحید

توحید در وجوب وجود

نفي اجزاء بالفعل

نفي اجزاء بالقوه

نفي اجزاء تحليلي

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 بمعنى 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 وجود.

- ۳ — توحید بمعنى نفی مغایرت صفات با ذات، یعنی صفاتی که به خدای متعال، نسبت داده می شود مانند صفات مادیات از قبیل اعراضی نیستند که در ذات وی تحقق یابند و به اصطلاح «زائد بر ذات» باشند بلکه مصدق آنها همان ذات مقدس الهی است و همگی آنها عین یکدیگر و عین ذات می باشند.
- ۴ — توحید در خالقیت و ربوبیت، یعنی خدای متعال، شریکی در آفریدن و تدبیر جهان ندارد.

- ۵ — توحید در فاعلیت حقیقی، یعنی هر تأثیری که از هر فاعل و مؤثری سر بزند نهایتاً مستند به خدای متعال است و هیچ فاعلی، استقلال در تأثیر ندارد

«لامؤثر في الوجود إلا الله».

توحید در وجوه وجود

حکمای الهی برای اثبات وحدت و یگانگی ذات واجب الوجود، دلایلی اقامه کرده‌اند که متقن ترین آنها برهانی است که با استفاده از برهان صدیقین (طبق تقریر صدرالمتألهین) 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 «وحدة حقّة حقيقة» 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 دقّت، روشن می‌شود زیرا اگر فرض شود که چنین موجودی تعدد داشته باشد لازمه اش این است که هر کدام از آنها فاقد کمالات عینی دیگری باشد یعنی کمالات هر یک، محدود و متناهی باشد در صورتیکه 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 وجود 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 تزاحمی با کمالات نامتناهی واجب الوجود ندارد. اما اگر واجب الوجود دیگری فرض شود کمالات وجودی آنها با یکدیگر تزاحم خواهد 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 مرتبه از وجود، فرض شوند اما اگریکی در طول دیگری باشد مزاحمتی با یکدیگر نخواهند داشت. بنابراین وجود مخلوقات، منافاتی با نامتناهی بودن کمالات خالق ندارد و چنان نیست که وقتی کمالی را به مخلوقی افاضه می‌کند از دستش برود و خودش فاقد آن گردد، اما فرض وجود دو واجب الوجود، با نامتناهی بودن کمالات آنها منافات دارد.

وبعارت سوم: فرض دو کمال عینی مستقل با فرض نامتناهی بودن آنها سازگار نیست، اما اگریکی عین تعلق و ربط 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.

نفي اجزاء بالفعل

اگر فرض شود که ذات مقدس الهی (العياذ 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 بی نیاز از دیگران است واجب الوجود، همان موجود بی نیاز خواهد بود و ترکیب مفروض، بعنوان ترکیبی از اجزای حقیقی، واقعیتی 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 می شود که آن دیگری درواقع، 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 لازمه اش تعدد واجب الوجود است که بطلان آن ثابت شد.

پس فرض ترکیب ذات واجب الوجود از اجزاء بالفعل به هیچوجه، فرض صحیحی نخواهد بود.

نفی اجزاء بالقوه و مکان و زمان

منظور از وجود اجزاء بالقوه برای موجودی این است که بالفعل وجود واحد یکپارچه ای دارد و هیچیک از اجزای آن فعلیت و تشخّص و مرز معینی ندارند ولی عقلاً تجزیه و تقسیم آنها از یکدیگر ممکن است و هر وقت چنین تجزیه ای انجام گیرد موجود واحد، مبدل به چند موجود خواهد شد که هر کدام از آنها دارای تشخّص 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 می باشد چنانکه در جای خودش بیان شد.^۱

پس نفی اجزاء بالقوه درواقع، نفی جسمیت از خدای متعال است و لازمه آن، نفی مکان و زمان نیز می باشد.

و اما دلیل بر نفی اجزاء بالقوه از ذات واجب الوجود این است که همانگونه که اشاره شد موجودی که دارای اجزاء بالقوه باشد عقلاً قابل تقسیم به چند موجود دیگر، و درنتیجه، قابل زوال خواهد بود در صورتی که وجود واجب الوجود، ضروری و غیرقابل زوال است.

۱. د. ک : درس چهل و یکم تا چهل و سوم.

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 می باشند. اکنون اگر فرض کنیم که واجب الوجود دارای اجزاء بالقوه ممکن الوجودی باشد لازمه اش این است که اجزاء با کل، ساختیت نداشته باشند، و اگر فرض کنیم که اجزاء مفروض هم واجب الوجود هستند لازمه اش امکان تعدد واجب الوجود است. و از سوی دیگر، لازمه اش این است که واجب الوجودهایی که در اثر تجزیه و تقسیم بوجود می آیند فعلاً موجود نباشند یعنی وجودشان ضروری نباشد در صورتی که وجود واجب الوجود، ضروری است و در هیچ زمانی امکان عدم ندارد.

نفى اجزاء تحلیلی

حکمای الهی پیشین، مبحثی را تحت عنوان «نفى ماهیت از واجب الوجود» منعقد کرده و با چند دلیل، آن را به اثبات رسانده اند و سپس در مسائل مختلف خداشناسی از آن، سود جسته اند. 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، توأمان هستند و همانگونه که امکان به هیچ‌وجه 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، متربّ می‌شود، و آن این است که ماهیت اساساً از حدود وجودهای محدود، انتزاع می‌شود و چنانکه قبله گفته شد قالبی است مفهومی که بر موجودات محدود، منطبق می‌گردد، و چون وجود خدای متعال از هرگونه محدودیتی منزه و مبرّ 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 ماهیة 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 هرگونه 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 لازمه اش تعدد واجب است، و اگر نیازمند باشند با وجود وجود، منافات دارد، و اگر جزئی از آن ممکن الوجود باشد محتاج به واجب الوجود خواهد بود. پس اگر فرض شود که معاول جزء دیگر است همان جزء دیگر در واقع، واجب الوجود خواهد بود نه مرکب مفروض، و اگر معلول واجب الوجود دیگری باشد لازمه اش شرک در وجود وجود است.

۵. دلیل نفی اجزاء بالقوه این است که موجودی که دارای اجزاء بالقوه باشد عقلاء 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 لازمه اش این است که اجزاء با کل، ساختی نداشته باشند، و اگر واجب الوجود باشند لازمه اش امکان تعدد واجب، و نیز امکان معدوم بودن آنها قبل از تقسیم است.

۷. ماهبّت با امکان، مساوی است و از این‌روی، واجب الوجود ماهبّتی 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 هرگونه ترکیبی میری است صفات او هم زائد بر ذاتش نخواهند بود.

پرسش*

۱. معانی اصطلاحی توحید را بیان کنید.
۲. دلیل توحید در وجوب وجود را شرح دهید.
۳. چرا وجود مخلوقات، منافات با نامتناهی بودن وجود خدای متعال ندارد؟
۴. دلیل نفی اجزاء بالفعل از ذات الهی چیست؟
۵. دلیل نفی اجزاء بالقوه را از ذات الهی بیان کنید.
۶. چه دلیلی بر نفی مکان و زمان از خدای متعال می‌توان اقامه کرد؟
۷. دلایل نفی ماهیت از واجب الوجود را بیان کنید.
۸. معنای صرافت وجود الهی چیست؟ و چه نتایجی بر آن مترتب می‌شود؟

درس شصت و چهارم

توحید افعالی

شامل

مقدمه

توحید در خالقیت و ربوبیت

توحید در افاضه وجود

نفي جبر و تفویض

مقدمه

در درس گذشته، توحید بمعنای نفی شریک در وجود 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 دربحث صفات الهی خواهد آمد. اما شرکی که در میان طوایف مختلف مشرکین، شایع بوده و هست شرک در خالقیت وبخصوص 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 اینروی، لازم است توحید در خالقیت و ربوبیت، بطور جداگانه مورد بحث، قرار گیرد.

توحید در خالقیت و ربوبیت

فلسفه 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 بی واسطه نیست و خدایی که نخستین مخلوق را مستقیماً و بی واسطه می‌آفریند افعال و مخلوقات او را هم با وساطت وی

می‌آفریند و اگر صدھا واسطه هم در کار باشد باز هم همگی آنها مخلوق با واسطه خدای متعال بشمار می‌روند. و به تعبیر فلسفی: علت علت هم علت است و معلول معلول هم معلول. و در واقع، با اضافه کردن همین مقدمه به براھین 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 هستی بخش، این مطلب، تبیین روشنتر و استوارتری یافت و حاصل آن این است که: هرچند 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 این‌روی، خالقیت حقیقی و استقلالی، منحصر به خدای متعال است و همه موجودات در همه شوون خودشان و در همه احوال و ازمنه، نیازمند به وی می‌باشند و محال است که موجودی دریکی از شوون هستیش بی نیاز از وی گردد و بتواند مستقلانه کاری را انجام دهد.

و این، یکی از درخشانترین و ارزشمندترین دستاوردهای فلسفه اسلامی است که به برکت اندیشه تابناک صدرالمتألهین به جهان فلسفه، ارائه گردید.

همچنین فلاسفه، براھین 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 برهانی که در قرآن کریم به آن اشاره شده: (لَوْكَانَ فِيهِمَا آلَهَةُ إِلَّا اللَّهُ لِفَسْدِهَا) بسنده می‌کنیم.

این برهان 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 شوون و متعلقاتش از علت هستی بخش خودش دریافت می‌دارد و اگر احتیاج به شروط و معاداتی هم داشته باشد می‌باشد وجود

آنها هم مستند به علت هستی بخش خودش باشد. بنابراین، اگر دو، یا چند علت هستی بخش در عرض هم فرض شوند معلول هریک از آنها وابسته به علت خودش می‌باشد و هیچگونه وابستگی به علت دیگریا 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 تأثیر و تأثرات علی و معلولی گوناگون در میان آنهاست که موجب تغییرات و دگرگونیهایی در آنها می‌شود و به هیچوجه، قابل انکار نیست. و اما ارتباط بین پدیده‌های گذشته و حال و آینده به این صورت است که پدیده‌های گذشته، زمینهٔ پیدایش پدیده‌های کنونی را فراهم آورده‌اند. و پدیده‌های کنونی هم بنویهٔ خود زمینهٔ پیدایش پدیده‌های آینده را فراهم می‌سازند. و اگر روابط علی و اعدادی از میان پدیده‌های جهان برداشته شود جهانی باقی نخواهد ماند و هیچ پدیدهٔ دیگری هم بوجود نخواهد آمد. چنانکه اگر ارتباط وجود انسان با هوا و نور و آب و مواد غذائی بریده شود دیگر نمی‌تواند به وجود خود ادامه دهد و زمینهٔ پیدایش انسان دیگر یا پدیدهٔ دیگری را فراهم سازد.

با ضمیمهٔ کردن این دو مقدمه، نتیجهٔ گرفته می‌شود که نظام این جهان که شامل مجموعهٔ پدیده‌های بیشمار گذشته و حال و آینده است آفریده یک آفریدگار می‌باشد و تحت تدبیر حکیمانهٔ 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 می‌یافتد 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 خاطرنشان کنیم که خالقیت و ربوبیت،

انفکاک ناپذیرند و پرورش و تدبیر و اداره اموریک 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. بنابراین، با اثبات توحید در خالقیت، توحید در تدبیر امور و سایر شؤون ربوبیت نیز ثابت می‌گردد.

توحید در افاضه وجود

همچنین معنای دیگر توحید، انحصر تأثیر 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، کژاندیشیهای وجود دارد که باید به آنها توجه کرد و از سقوط در دره‌های افراط و تفریط، پرهیز نمود.

از یک سوی، گروهی از متكلّمین (اشاعره) به استناد ظواهر دسته‌ای از آیات و روایات، بکلی سلب تأثیر از علل متوسطه نموده و اساساً منکر علیت و تأثیر برای آنها شده‌اند و خدای متعال را فاعل بی‌واسطه برای هر پدیده‌ای قلمداد کرده‌اند و معتقد شده‌اند که عادت‌الهی براین، جاری شده که در شرایط خاصی پدیده معینی را بوجود بیاورد و گرنه اسباب و شرایط، هیچ تأثیری در پدایش آن ندارند.

و از سوی دیگر، گروه دیگری از متكلّمین (معتزله) نوعی استقلال در تأثیر 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 است.

اما فلاسفه، هر چند استناد با واسطه همه پدیده‌ها حتی افعال اختیاری انسان را به خدای متعال، صحیح می‌دانستند، اما این استناد را تنها بر اساس

علّة العلل بودن واجب الوجود، توجيه می‌کردن تا اینکه صدرالمتألهین تبیین صحیحی از رابطه علیت بدست داد و ثابت کرد که علل متوسطه چون خودشان معلوم خدای متعال هستند هیچگونه استقلالی ندارند و اساساً افاضه وجود معنای 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 سرچشمۀ اصلی وجود و دیگر مخلوقات، ایفاء می‌کنند. بنابراین، معنای عبارت معروف: «لامؤثر فی الوجود الا الله» این خواهد بود که تأثیر استقلالی 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 مشتبّه 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 افعائی برای کسانی که ورزیدگی کافی در مسائل عقلی ندارند میسر نیست و بهترین راه تعلیم آن این است که در چند مرحله، انجام گیرد.

نفى جبر و تفویض

یکی از شباهاتی که موجب این شده است که معتزله، استناد افعال اختیاری انسان را به خدای متعال، نفى کنند این است که گمان کرده‌اند در غیر این صورت، باید ملزم به مجبور بودن انسان در مطلق افعالش بشویم. و این فرض، علاوه بر اینکه خلاف وجدان و بداهت است جایی برای تکلیف و هدایت و پاداش و کیفر، باقی نمی‌گذارد و همه آنها محتوای خودشان را از دست خواهند داد. و بدین ترتیب، مسأله جبر و تفویض در کلام اسلامی مطرح شده و بحثهای فراوانی از طرفین درباره آن، انجام گرفته که بررسی همه آنها نیازمند به کتاب مستقلی است، و در اینجا در حدی که با مسأله مورد بحث، ارتباط پیدا می‌کند به آن می‌پردازیم.

شبّههٔ یادشده 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 سربزند و مستند به ارادهٔ 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 آفرینش‌ده انسان است و اگر او را نیافریده بوده و نیروی اراده و اختیار را به او نداده بود افعال اختیاری وی هم تحقق نمی‌یافتد. ولی اگر آنها را مستند به ارادهٔ الهی بدانیم باید استناد آنها را به اراده انسان، نفی کنیم و انسان را تنها موضوعی بی اختیار برای تحقق افعال الهی بشماریم و این، همان جبر باطل و غیرقابل قبول است.

پاسخ این است که استناد فعل واحد به ارادهٔ 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. واستناد به دو فاعل طولی تنها به این معنی نیست که اصل وجود فاعل بی‌واسطه، مستند به فاعل باوسطه است بلکه علاوه بر این، تمام شوون وجود او هم مستند به فاعل هستی بخش می‌باشد و حتی در انجام کارهای اختیاریش هم بی نیاز از اونمی‌باشد و دمامد، وجود و همهٔ شوون وجودش را از او دریافت می‌دارد و این است معنای صحیح «لا جبر ولا تفویض، بل امر بین الامرین». و چنانکه قبل از آور شدیم فهم صحیح این معنی در سایه درک صحیح رابطهٔ علیت و تعلقی بودن وجود معلول، میسر می‌شود که ابتکار تبیین آن از افتخارات صدرالمتألهین 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 معلم، علت با واسطه برای سایر مخلوقات است و علت با واسطه هم علت بشمارمی‌رود پس خدای متعال، آفریدگار همه جهان می‌باشد که بعضی را بی‌واسطه و بعضی را با واسطه 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 است.
۳. دلیل سوم این است که نظام این جهان که شامل پدیده‌های بیشمار گذشته و نحال 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 اونمی داشت.
۴. ربوبیت و تدبیر آفریدگان از روابط آنها با یکدیگر، انتزاع می‌شود و مصدقی منحاز از وجود آنها ندارد. از اینروی، 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. معترضه 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 علة العلل، اثبات می‌کرده‌اند.
۷. با توجه به تعلقی بودن وجود معلم، توحید افعالی تبیین روشنتر و صحیح‌تری می‌یابد و افعال اختیاری انسان هم از این نظر، مستند به خدای متعال خواهد بود که اضافه وجود و تأثیر استقلالی، مخصوص است.
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 قصای 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 بمرحله برای توحید افعالی، تلقی کرد.
۹. شباه 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 لازمه اش جبر باطل و غیرقابل قبول است.
۱۰. پاسخ این است که استناد یک فعل به دو اراده، در صورتی محال است که تأثیر اراده‌ها در عرض هم فرض شود، اما با توجه به اینکه انسان مانند دیگر مخلوقات، استقلالی در وجود و شوون وجودش ندارد افعال مستند به اراده او هم در مرتبه بالاتری مستند به اراده الهی می‌باشد.

پرسش *

۱. چرا اثبات توحید در وجوه وجود، برای اثبات توحید در خالقیت و ربوبیت، کافی نیست؟
۲. دلایل توحید در خالقیت را بیان کنید.
۳. توحید در ربوبیت چگونه اثبات می‌شود؟
۴. نظر اشاعره و معترله را درباره توحید افعالی بیان کنید.
۵. فلاسفه، توحید افعالی را چگونه تبیین کرده‌اند؟
۶. توحید افعالی در متون دینی چگونه بیان شده است؟
۷. شباه معترله در مورد استناد افعال اختیاری انسان به خدای متعال را بیان کنید.
۸. پاسخ صحیح این شباه چیست؟

درس شصت و پنجم

صفات الهی

شامل

مقدمه

حدود شناخت خدا

نقش عقل در شناخت خدا

صفات ثبوته و سلبیه

صفات ذاتیه و فعلیه

مقدمه

در بارهٔ حدّ 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 «مشبهه = تشبيه کنندگان خدا به مخلوقات» نامیده شده‌اند. و بعضی دیگر مطلقاً قدرت انسان را بر شناخت ذات و صفات خدای متعال، نفي 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 نفي جهل و قدرت را به سلب عجز، تأویل کرده‌اند. و حتی بعضی تصريح کرده‌اند که نسبت دادن «وجود» هم به خدای متعال، معنایی جز نفی عدم ندارد!

دراين ميان، گرایش سومي وجود دارد که راهی را ميان تشبيه افراطي و تنزيه تفسري طی بر می‌گزیند. و اين گرایش، موافق عقل و مورد تأييد پيشوايان معصوم (عليهم الصلاة والسلام) است. و اينك به توضيحى پيرامون اين گرایش مى‌پردازيم:

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 هیچکس 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 شوون وجودی، مانا متناهی باشد، و احاطه متناهی بر مانا متناهی، 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، صفاتی 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 توفيق الهی است.

نقش عقل در شناخت خدا

بدون تردید، ابزار کار عقل، مفاهیم ذهنی است و اساساً عقل، همان نیروی درک کننده مفاهیم کلی است. مفاهیم عقلی چنانکه در بخش شناخت شناسی گذشت به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: یک دسته مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی که بطور خود کار 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 درباره وجود و مراتب آن و هر چیزی که از سنخ ماهیات نیست و همچنین درباره 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 باشد، می‌توانند وسیله‌ای برای شناخت صفات و افعال الهی قرار بگیرند چنانکه مفاهیم واجب الوجود و خالق و رب و سایر اسماء حسنای الهی از همین قبیل‌اند. ولی باید توجه داشت که این مفاهیم نوعاً «مشکّک» و دارای مصاديق مختلف هستند و مصاداق این مفاهیم در مورد خدای متعال با سایر مصاديق، تفاوت دارد تفاوتی که به هیچوجه قابل سنجش و اندازه‌گیری نیست زیرا تفاوتی است بین متناهی و نامتناهی.

وبه همین جهت، پیشوایان معصوم (علیهم الصلاة والسلام) در مقام تعلیم صفات خدای متعال، این مفاهیم را با قید تنزیه و نفی مشابهت با صفات مخلوقین بکار می‌برده‌اند و مثلاً می‌فرموده‌اند: «عالٰ لَا كُلْمَنَا، قادِرٌ لَا كَقْدَرْنَا» و همین است معنای کلام خدای متعال: «لیس كمثله شیء».

صفات ثبوته و سلبیه

مفاهیم را بطورکلی 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 غیرماهوی 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 گواینکه ممکن است بر مصاديق محدودی هم اطلاق شوند مانند مفهوم علم و قدرت و حیات. اینگونه مفاهیم را با شرط عدم محدودیت مصدق می‌توان بعنوان صفات ثبوتیه به خدای متعال، نسبت داد و سلب آنها صحیح نخواهد بود زیرا لازمه اش سلب کمال از موجود بی‌نهایت کامل است.

بنابراین، 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 سلبیه واجب الوجود بشمار آورد. و اگر تأکیدی بر عدم استعمال اسماء جعلی در مورد خدای متعال شده بدین جهت است که مبادا مفاهیمی بکار گرفته شود که متضمن معنای نقص و محدودیت باشد.

و اما کسانی که صفات ثبوتیه خدای متعال را هم به معنای سلبی، تأویل کرده‌اند پنداشته‌اند که بدینوسیله 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 ملتزم به اثبات نقیض دیگر نشوند می‌بایست ارتفاع نقیضین را تجویز کنند. و ثانیاً هنگامی که مثلاً علم، تأویل 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 بالاترین 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 مصدق 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 نفي الصفات عنه» چنانکه از امیر مؤمنان علی علیه السلام نقل شده است.

در این زمینه، دو گرایش افراطی و تفريطی نیز وجود دارد: از یک سوی، اشاعره، صفات الهی را اموری خارج از ذات و در عین حال، ناقریه پنداشته قائل به «قدماء شمامیه» شده‌اند؛ و از سوی دیگر، معتزله قائل به نفي صفات شده، اسناد آنها را به خدای متعال، نوعی مجاز تلقی کرده‌اند.

ولی لازمه قول اول این است که یا (العياذ بالله) شرک در وجود 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، قادر کمالات وجودی باشد، مگر اینکه سخن آنان را حمل بر نارسانی 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 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.

بنابراین، ویژگی صفات فعلیه این است که برای انتزاع آنها می‌بایست وجود مخلوقات را از دیدگاه خاصی درنظر 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 اینروی، گاهی این صفات را «صفات اضلفیه» می‌نامند.

حاصل آنکه: صفات فعلیه را نمی‌توان عین ذات الهی دانست چنانکه نمی‌توان برای آنها مابازاء عینی خاصی درنظر 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 تأثیر 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،

درواقع، 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 منشأ آنها در نظر بگیریم و
مثلاً خالق را بمعنای کسی که قدرت برآفرینش دارد (کون الواجب بحیث یخلق
اذا شاء) معنی کنیم نه کسی که کار آفرینش را انجام داده است، در این صورت،
بازگشت آنها به صفات ذاتیه خواهد بود.

حالات

۱. در مورد شناختن صفات خدای متعال سه گرایش وجود دارد: یکی گرایش تشبیه، دیگری گرایش تعطیل، و سومی گرایش میانه که مورد تأیید عقل و نقل است.
۲. معرفت حضوری به خدای متعال، دارای درجات متفاوتی است ولی غالبترین درجه‌ای هم که برای مخلوقات حاصل می‌شود بمعنای احاطه بر ذات الهی نیست.
۳. معرفت حصولی به خدای متعال از راه مفاهیم عقلی تجرید شده از خصوصیات نقص و امکان، حاصل می‌شود.
۴. همه مذاهیه‌ها و آن دسته از مذاهیه‌های غیر مذهبی که نشان‌دهنده 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 سلبیه الهی عبارت است از سلب مفاهیمی که دلالت بر نوعی نقص و محدودیت دارد.
۷. بازگرداندن صفات ثبوتیه به معانی سلبیه، صحیح نیست زیرا اولاً سلب یکی از نفی‌صین 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 مقدمه 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 حبات.
۹. صفات فعلیه عبارت است از مفاهیمی که از مقایسه خدای متعال با مخلوقات انتزاع می‌شود مانند خالقیت و ریوبست.
۱۰. اثبات صفات ذاتیه برای خدای متعال بمعنای اثبات امور عنی دیگری غیر از ذات نیست بلکه همه آنها مذاهیمی است که از مصادف واحدی انتزاع می‌شود، و

- بعارت 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 استناد 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 ما بازاء این صفات شمرده شوند وجود ندارد. و بعارت 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 منشأ ذاتی آنها در نظر بگیریم بازگشت آنها به صفات ذاتیه است مانند اینکه خالق را بمعنای کسی که قدرت برآورده دارد در نظر بگیریم.

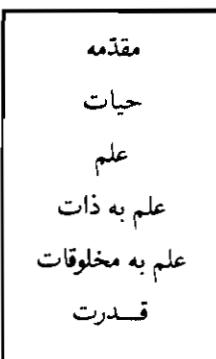
پرسش

۱. در مورد شناخت خدا چه گرایش‌های وجود دارد؟ و کدامیک از آنها صحیح است؟
۲. آیا کسی می‌تواند خدا را آنچنانکه خودش می‌شناسد بشناسد؟ چرا؟
۳. رشد معرفت عقلانی به خدای متعال، چگونه امکان پذیر است؟
۴. عقل، خدای متعال را به چه وسیله‌ای می‌شناسد؟
۵. چه مفاهیمی می‌تواند وسیله شناخت خدا فرار بگیرند؟ و این مفاهیم چگونه بدست می‌آیند؟
۶. چرا مفاهیم ماهوی، قابل اطلاق برای خدای متعال نیست؟
۷. آیا همه مفاهیم غیرماهوی، قابل اطلاق بر خدای متعال هست؟ چرا؟
۸. صفات ثبوتیه را تعریف کنید.
۹. صفات سلبیه کدامند؟
۱۰. آیا می‌توان صفات ثبوتیه را به معانی سلبیه برگرداند؟ چرا؟
۱۱. صفات ذاتیه را تعریف کنید.
۱۲. مابازاء صفات ذاته چیست؟
۱۳. صفات فعلیه را تعریف، و فرق بین آنها با صفات ذاته را بدان کنید.
۱۴. قول اشاعره را در زمینه صفات ذاتیه، بیان و نقادی کنند.
۱۵. قول معتزله را در این زمینه، بیان و نقادی کنید.
۱۶. مابازاء صفات فعلیه چیست؟ و آیا می‌توان صفات فعلیه را عین ذات الهی دانست یا نه؟ چرا؟
۱۷. تقدّم افعال و صفات فعلیه الهی به قیود زمانی و غیره به چه معنی است؟
۱۸. چگونه می‌توان صفات فعلیه را به صفات ذاته برگرداند؟

درس شخصت و ششم

صفات ذاتیه

شامل



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 آورده مانند نور و بهاء و جمال و کمال و حب و بهجهت و دیگر اسماء و صفاتی که در آیات کریمة 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 سمعی 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 بدرازماً می‌کشد. از اینروی در اینجا بحثی درباره صفات ذاتیه سه گانه، مطرب 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، روش 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 قبلًاً 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.

بنابراین، مفهوم حیات، دلالت بر کمال وجودی می‌کند و قابل توسعه به موجوداتی که تعلق به ماده هم ندارند می‌باشد و از اینروی همه مجرّدات، 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 خاطرنشان 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 هرگونه اضافه‌ای است بخلاف سایر مفاهیم یادشده که اضافه‌ای به متعلق خودشان (معلوم و مراد و مقدور)

علیه) دارند و از مفاهیم ذات‌الاضافه بشمار می‌روند. بنابراین، اگر حیات به علم وقدرت 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 مخلوقات افاضه می‌فرماید، بلکه باید ضرورتاً آن را بصورت کاملتری داشته باشد. و نیز بعد از آنکه علم وقدرت برای خدای متعال ثابت شد ملزم 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 متكلّمین، 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 متكلّمین 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 تجرّد 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 مجرّدی 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 مرتبه اش خواهد داشت.

به هر حال، اثبات علم الهی به ذات مقدسش بر اساس مبانی حکمت متعالیه کارآسانی است.

علم به مخلوقات

اما اثبات علم به مخلوقات مخصوصاً قبل از پیدایش آنها و تبیین فلسفی آن به این آسانی نیست، و در اینجاست 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 می‌باشد.

این قول اشکالات قابل ملاحظه‌ای دارد، زیرا اگر این صورتها 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» برمی‌آید— ناچار معلول و مخلوق خدای متعال خواهد 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 صورتها 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 حضوری 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، شاعع و جلوه‌ای از وجود علت بشمار می‌رود و علت هستی بخش در ذات خود، دارای کمالات معلوم‌التش 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 تجرد، شرط وجود عالم است، شرط معلوم بالذات هم می‌باشد. ولی چنانکه در درس چهل و نهم اشاره شد غیوبیت اجزاء مکانی و زمانی مادیات از یکدیگر منافاتی با حضور همه آنها نسبت به علت هستی بخش ندارد.^۱ بنابراین، خدای متعال علم حضوری به همه مخلوقات اعم از مجرد و مادی دارد علمی که عین ذات مقدسش می‌باشد.

نکته‌ای را که باید در اینجا خاطرنشان کنیم این است که در ساحت قدس الهی، به هیچوجه 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 تقدّم وجود او را بر مخلوقات نمی‌توان از قبیل تقدّم زمانی دانست همچنین تقدّم علم او را بر وجود مخلوقات نمی‌توان تقدّم زمانی شمرد بلکه منظور از تقدّم علم او، تقدّم سرمدی است چنانکه وجود و علم سایر مجرّدات نسبت به جهان مادی، تقدّم دهری دارد.^۲

۱. ر. ک: درس چهل و نهم.

۲. ر. ک: درس چهل و سوم.

قدرت

موجودی که قادر کمال خاصی باشد نمی‌تواند آن را به دیگری بدهد، و به دیگر سخن: صدور فعل از فاعلی که با آن سنتیت ندارد محال است، اما صدور فعل از فاعلی که واجد کمال آن است ممکن (=غیرمحال) خواهد بود و در مورد چنین فاعلی گفته می‌شود 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 دایرهٔ فاعلیت را به فاعلهای مختار (فاعل بالقصد وبالعنایه وبالرضا وبالتجلي) محدود کنیم مفهوم «قدرت» بدست می‌آید. بنابراین، قدرت عبارت است از مبدئیت فاعلی 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 مجرّدات تام و نیز شامل قدرت الهی می‌شود چنانکه مفهوم وجود و حیات و علم و... هم چنین هستند و قبلًا 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 ماده‌می باشند و مقام مجرّدات تام و بخصوص ساحت قدس الهی منزه 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 عالیترین مصداقش علم و حتی است که عین ذات مقدس الهی می‌باشد.

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 حق مختار دارد. و در درس سی و هشتم توضیح داده شد که بالاترین مراتب اختیار، مخصوص به ذات مقدس الهی است که تحت تأثیر هیچ عامل درونی و بیرونی قرار نمی‌گیرد.

نکته دیگر آنکه: قدرت الهی نامتناهی است و شامل هر چیز ممکن الوجودی می‌شود اما مقدور بودن هر چیزی مستلزم تحقق آن نیست و تنها اموری تحقق می‌یابند 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 معناش این است که هر چیزی را که بخواهد انجام دهد. بنابراین، محالات ذاتی از دایره مقدورات، خارج است و سؤال از اینکه آیا قدرت الهی به آنها تعلق می‌گیرد یا نه، سؤال غلطی است. از سوی دیگر: همه مقدورات، مورد اراده الهی واقع نمی‌شوند و وجود نمی‌یابند، پس دایره مرادات موجودات، اضيق از مقدورات است. و اما اینکه چرا اراده الهی به بعضی از ممکنات، تعلق نمی‌گیرد 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 برخلاف آنها که از مفاهیم ذات‌الاضافه هستند حیات از مفاهیم نفسیه می‌باشد.
۲. مفهوم حیات بمعنایی که شامل نباتات هم بشود و ملازم با تغذیه و تولیدمثل باشد مستلزم نقص بوده قابل اطلاق بر خدای متعال نیست.
۳. با توجه به مجردبودن ذات مقدس الهی مفهوم حیات بعنوان یکی از صفات ذاتیه برای خدای متعال اثبات می‌شود.
۴. حیات الهی را از درواه 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 ملزم‌شان 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 اشرافیین و قول صد رالمنتألهین است.
۷. قول اول این است که علم الهی به مخلوقات عبارت است از صورتهای عقلى که از لوازم ذات وی می‌باشند،
۸. این قول، دو اشکال عمده دارد: یکی آنکه اگر صورتهای مفروض عین ذات باشند لازمه اش وجود کثرت در ذات بسیط الهی است، و اگر خارج از ذات باشند ناچار معلول و مخلوق خدای متعال خواهد بود ولازمه اش این است که در مقام ذات علم به مخلوقات نباشد. اشکال دیگر آنکه علمی که بوسیله صورتهای عقلى، حاصل می‌شود علم حصولی است که مخصوص نفووس متعلق به ماده می‌باشد و ساحت قدس الهی از چنین علمی منزه 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 صدرالمتألهین این است که چون وجود خدای متعال در عین وحدت و بساطت، واجد همهٔ کمالات مخلوقات می‌باشد، علم بذات خودش عین علم به آنها خواهد بود.
۱۲. اما نظر به اینکه وی برای تحقق علم، تجرد معلول 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 همهٔ آنها برای خدای متعال ندارد.
۱۴. نتیجه آنکه علم به همهٔ مخلوقات، اعم از مجرّد و مادی، عین علم بذات می‌باشد.
۱۵. قدرت عبارت است از مبدئیت فاعلی حق مختار برای افعال اختیاریش.
۱۶. با توجه به اینکه خدای متعال دارای همهٔ کمالات وجودی می‌باشد روش می‌گردد که قدرت بر انجام هر کاری را خواهد داشت.
۱۷. قدرت، مفهومی است مشکک که شامل قدرت حیوان و انسان و مجرّدات تمام هم می‌شود ولی عالیترین مصدق آن، مخصوص خدای متعال است و اطلاق چنین مفهومی بر ذات مقدس الهی مستلزم اموری که از لوازم مصادیق ناقص آن می‌باشند خواهد بود.
۱۸. آنچه لازمهٔ اثبات قدرت برای خدای متعال است عبارت است از علم و حتی 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 اینروی، دائرهٔ مقدورات منحصر به ممکنات خواهد بود، اما لازمهٔ مقدور بودن چیزی مراد بودن آن نیست و از این جهت دائرهٔ مرادات الهی، اضيق از مقدورات وی می‌باشد.

پرسش *

۱. حیات الهی را با سه دلیل اثبات کنید.
۲. علم الهی به ذات خودش را با دو دلیل اثبات کنید.
۳. اقوال درباره علم الهی به مخلوقات را بیان و نقادی کنید.
۴. توضیح دهید که بر طبق هریک از این اقوال، فاعلیت الهی از چه قسمی می‌باشد:
فاعل بالقصد یا بالرضا یا بالعنایه یا بالتجّلی؟
۵. فرق نظریه مورد قبول با نظریه صدرالمعتّلین چیست؟
۶. مفهوم قدرت را تحلیل کنید.
۷. کدامیک از این امور، لازمه قدرت هستند: تصوّر، تصدیق، علم حضوری، اراده،
شوق، اختیار، محبت؟
۸. قدرت نامتناهی الهی را اثبات کنید.
۹. چرا قدرت الهی به محالات، تعلق نمی‌گیرد؟
۱۰. چه نسبتی بین مقدورات و مرادات الهی وجود دارد؟

درس شصت و هفتم

صفات فعلیه

شامل

مقدمه
سميع وبصير
متكلم
اراده
مفهوم اراده
حقيقة اراده
حکمت و نظام احسن

مقدمه

همانگونه که در درس شخصت و پنجم روش شد ملاک اینکه صفتی از قبیل صفات ذاتیه محسوب شود یا از قبیل صفات فعلیه، این است که اگر مفهوم آن دلالت بر وجود متعلقی در خارج از ذات داشته باشد از صفات فعلیه، و در غیر این صورت، از صفات ذاتیه خواهد بود.

بنابراین، حتی اگر مفهوم علم را بگونه ای در نظر بگیریم که مستلزم وجود معلوم در خارج باشد از صفات فعلیه خواهد بود چنانکه آیاتی از قبیل «ولنبلونکم حتی نعلم المجاهدين منكم والصابرين» (سوره محمد «ص») / آیه ۳۱) که دلالت بر تحقق علم در زمان خاصی دارد بر این معنی حمل می شود، و قید زمانی آن به لحاظ زمانی بودن معلوم می باشد.

واز سوی دیگر، اگر مفهوم صفات فعلیه را بگونه ای در نظر بگیریم که مستلزم وجود خارجی متعلق آنها نباشد بازگشت به صفات ذاتیه می کند چنانکه مفهوم خالق به « قادر بر خلق » باز گردانده می شود.

اکنون با توجه به این معیار، به بررسی چند صفت معروف می پردازیم :



سمیع و بصیر

این دو صفت معمولاً از صفات ذاتیه، محسوب می‌شوند ولی بینظر می‌رسد که با توجه به معیار مذکور باید آنها را از قبیل صفات فعلیه دانست. زیرا مفهوم سمع و بصر، بعد از تجربید 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 باشد خروج از عرف محاوره است. مگر آنکه آنها به علم به مسموعات و مبصرات یا قدرت بر سمع و ایصار تأویل شوند چنانکه در سایر صفات فعلیه نیز چنین تأویلی 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 مصاديق 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 درنظر نگیریم دیگر مورد عرف پسندی نخواهد داشت. و هر چند حقایق عقلی و فلسفی، تابع الفاظ و فهم عرفی نیست ولی بحث درباره 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 اینروی، باید آن را از صفات فعلیه بحساب آورد. هر چند می‌توان آن را به قدرت بر تکلم بازگرداند یا تأویل دیگری برای آن در نظر گرفت

که بازگشت به صفات ذاتیه نماید.

اراده

یکی دیگر از دشوارترین مسائل فلسفه الهی مسئله 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 اصلاح بازگردانده‌اند، و بعضی آن را از عوارض ذات پنداشته اند چونانکه اراده انسانی در نفس او پدید می‌آید، و برخی آن را نخستین مخلوق الهی شمرده‌اند که دیگر مخلوقات بوسیله آن بوجود می‌آیند و بالآخره 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 مسئله 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 بازشناخت.

مفهوم اراده

همانگونه که در درس سی و هشتم گذشت و اثره «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 ولذت‌بخش 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 «ارادهٔ تشریعی» می‌نامند چنانکه صورت دوم و نیز تصمیم گرفتن بر انجام کار خودش را «ارادهٔ تکوینی» می‌نامند. و اما ارادهٔ فرمان‌دادن و وضع قوانین و مقررات، در واقع «ارادهٔ تشریع» است نه «ارادهٔ تشریعی» و نوعی ارادهٔ تکوینی بحساب می‌آید (دقّت شود).

حقیقت اراده

اما اراده بمعنای خواستن و دوست داشتن، در نفوس حیوانی و انسانی از قبیل کیفیات نفسانی است ولی معنای تجربیدشده آن که حاکی از شؤون وجود مجردات است قابل نسبت دادن به مجردات تام و به خدای متعال نیز می‌باشد و چنانکه قبلًا اشاره کردیم می‌توان «حب» را یکی از صفات ذاتیه الهی دانست که بالاصله به خود ذات و بالطبع به آثار ذات از جهت خیریت و کمال آنها تعلق می‌گیرد. بنابراین، 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، منزه و مبری است. ولی می‌توان آن را بعنوان صفت فعلی و اضافی (مانند خلق و رزق و تدبیر...) 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 «آنما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون» بر چنین معنایی حمل می‌شود چنانکه نظیر آن

درباره 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 موجودات خارجی نظیر علم ذاتی است که بالاصاله به ذات مقدس الهی وبالتابع به آثار و تجلیات وی تعلق می‌گیرد همچنین حب الهی بالاصاله به ذات مقدس خودش وبالتابع به آثار وجودش از آن جهت که رشوه‌ای 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 تشریعی 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 تشریعاتی 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 منشأ 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 هر چه بیشتر دارای خیر و کمال باشند. البته حب الهی بالاصاله به ذات مقدّش و بالتابع به آفریدگانش تعلق می‌گیرد و همین رابطه اصالت و تبعیت در میان مخلوقات نیز برقرار است یعنی مخلوقی که جز نقص

۱- مر. ک: درس سی و هم توضیحی بیامون خبر و کمال داده شد.

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 وجودی و کمالات‌شان در درجات بعدی، قرار می‌گیرند تا بررسد به مرتبه مادیات که میان کمالات وجودی آنها تراحم پدید می‌آید: از یک سوی، استمرار موجوداتی که در مقطع زمانی خاصی قرار دارند با پدیدآمدن 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 بواسیله 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 اینجاست 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.

حکماء الهی، احسن بودن نظام آفرینش را از دراه اثبات می‌کنند: یکی از راه لمی، و اینکه حب‌الهی 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 حداقل بررسد. 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 برایجاد 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 ائم 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 برداش

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، سوالی که در پایان درس قبلی مطرح شد. و پاسخ آن این است که تنها اموری که در قادر نظام احسن، قرار می‌گیرند متعلق اراده الهی واقع می‌شوند. این مطلب در درس‌های آینده روشنتر 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 تجربید از لوازم مادی آنها، دلالت بر آگاهی از دیدنیها و شنیدنیهای موجود دارند، و از اینروی باید آنها را از صفات فعلیه، بحساب آورد.
۲. تکلم عبارت است از بکارگرفتن لفظی که برای معنای خاصی وضع شده است در راه فهماندن معنای مقصود به مخاطب. و بعد از تجربید 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 تشریعی» نامیده می‌شود. اما اراده فرمان دادن یا وضع قانون، اراده تشریع است نه اراده تشریعی، و خود تشریع، کاری تکوینی محسوب می‌شود.
۵. دوست داشتن چیزی یا کاری در نفوس متعلق به ماده، کیفیتی نفسانی است، اما معنای تجربیدشده آن، قابل اطلاق بر مجرّدات 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 تجربید، بصورت صفت فعلی به مجرّدات تام هم نسبت داد از آن جهت که فعل در شرایط خاصی متعلق حتی 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 منشأ انتزاع آن، از یک سوی، حب و علم الهی، و از سوی دیگر کمال و خیر مخلوقات است.
۸. محبویت خیر و کمال مخلوقات، تابع محبویت ذات الهی برای خودش می‌باشد همچنین محبویت هر معلولی تابع محبویت علت ایجاد کننده آن است که در

مرتبه عالیتری از وجود قرار دارد.

۹. موجودات مادی، دارای تراحمهای گوناگونی هستند و حکمت و عنایت الهی اقتضاء دارد که سلسله های علل و معلولات مادی بگونه ای 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 لقی و هم از راه دلیل آنی، اثبات کرده اند، و با بیان ساده ای می توان گفت: اگر خدای متعال، جهان را با بهترین نظام نیافریده باشد لازمه اشن جهل یا عجزی یا عدم حبّ کمال و یا بخل اوست.
۱۱. علت اینکه اراده الهی به بعضی از ممکنات، تعلق نمی گیرد این است که آنها در قادر نظام احسن، قرار نمی گیرند.
۱۲. محدود شدن اراده الهی بوسیله مصالح، یا مقید شدن قدرت و رحمت او بوسیله حکمت، نیز باید به همین معنی تفسیر شود.

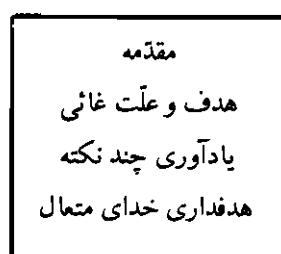
* پرسش

۱. ملاک در بازشناسی صفات ذاتیه از صفات فعلیه چیست؟
۲. معنای تجربیدی سمع و بصر و تکلم چیست؟ و از کدامین دسته از صفات الهی محسوب می‌شوند؟
۳. مفهوم اراده و فرق بین اراده تکوینی و اراده تشریعی را بیان کنید.
۴. اراده را به چه معنی می‌توان از صفات ذاتی، و به چه معنی از صفات فعلی بحساب آورد؟
۵. حکمت از چه صفاتی است؟ و چگونه انتزاع می‌شود؟
۶. کمال و خیر مخلوقات چگونه مورد تعلق حبّ الهی قرار می‌گیرد؟
۷. معنای نظام احسن در جهان مادی چیست؟
۸. نظام احسن را چگونه می‌توان انبات کرد؟
۹. به چه معنی می‌توان رعایت مصلحت را موجب محدودیت اراده الهی دانست؟
۱۰. به چه معنی می‌توان حکمت را موجب تقيید قدرت یا فیاضیت الهی شمرد؟

درس شصت و هشتم

هدف آفرینش

شامل



مقدمه

یکی از مسائل مهم در فلسفه الهی و کلام، مسأله 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 بدرازا می‌کشد. از اینروی، نخست مفهوم هدف و اصطلاحات فلسفی مشابه آن را بیان می‌کنیم و سپس به ذکر مقدماتی که برای توضیح مسأله ورفع شباهات 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 بطوری 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 ارادهٔ فاعل به انجام کار شده است «علت غائی» نامیده می‌شود ولی آنچه در حقیقت، مؤثر در انجام کار می‌باشد علم و حبّ به نتیجه است نه وجود خارجی آن، بلکه نتیجهٔ خارجی، معلول کار است و نه علت آن.

واژهٔ «غاایت» معمولاً بمعنای منتهی‌الیه حرکت بکار می‌رود و نسبت بین موارد آن با موارد هدف «عموم و خصوص من‌وجه» است زیرا از یک سوی، در حرکات طبیعی نمی‌توان هدف را برای فاعل طبیعی آنها در نظر گرفت ولی مفهوم غایت بر منتهی‌الیه آن صادق است، و از سوی دیگر در کارهای ایجادی که حرکتی در کار نیست هدف و علت غائی صدق می‌کند اما غایت بمعنای منتهی‌الیه حرکت جا ندارد. ولی گاهی غایت بمعنای علت غائی بکار می‌رود و در اینجاست که باید دقّت کرد که بین دو معنای آن، خلط نگردد و احکام یکی به دیگری نسبت داده نشود.

رابطهٔ 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 اینکه 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، تصوّری از کار و نتیجه آن پدید می‌آید و مقدمیت کار برای حصول نتیجه و فائدۀ مترتب بر آن، مورد تصدیق قرار می‌گیرد، سپس شوق به خیر و کمال و فایده‌ای 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 محرك واقعی برای انجام دادن کار، شوق به فایده آن است، و از اینروی، باید علت غائی را همان شوق بحساب آورد و متعلق آن مجازاً وبالعرض علت غائی نامیده می‌شود.

ولی نباید تصور کرد که این فرایند در هر کار اختیاری، ضرورت دارد بطوری 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 حتی که عین ذات است.

بنابراین، علت غائی در مجرّدات تام، همان حب به ذات خودشان است که بالتبغ به آثار ذات نیز تعلق می‌گیرد حتی که عین ذات فاعل است. و از اینروی، در چنین مواردی مصدق علت فاعلی و علت غائی، ذات فاعل خواهد بود.

۲ — چنانکه اشاره شد مطلوبیت فعل، تابع مطلوبیت خیر و کمالی است که بر آن مترب می‌شود و از اینروی، مطلوبیت هدف، نسبت به مطلوبیت فعل، از اصالت برخوردار است و مطلوبیت فعل، فرعی و تبعی خواهد بود.

اما هدفی که ازانجام 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 انگیزهٔ فاعل دارد بطوری 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 مجرّدات تام که همهٔ کمالات ممکن الحصول برای آنها بالفعل موجود است خیر و کمال مفقودی متصوّر نیست که بوسیلهٔ فعل، حاصل شود

و در واقع، حبّ به کمال موجود است که بالتبّع به آثار آن تعلق می‌گیرد و موجب افاضه آن آثار، یعنی انجام فعل ایجادی می‌شود. پس مطلوبیت فعل مجرّدات 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 دست یافتن به آنها نداشته باشد. و از این‌روی معمولاً 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 مجرّد تام، همه آثار خیری که بر کاری مترتب می‌شود موردنظر و مطلوب اوست و هر چند مطلوبیت همه آنها تابع مطلوبیت کمال موجود در خود اوست ولی ممکن است در میان مطلوبهای بالتبّع، رابطه اصالت و تبعیت نسبی، برقرار باشد مثلاً هر چند وجود جهان و وجود انسان از آن جهت که پرتوی از کمال الهی هستند برای خدای متعال، مطلوب بالتبّع 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 ایجادی باشد یا اعدادی، و خواه کار دفعی باشد یا تدریجی، و خواه فاعلیت فاعل، بالقصد باشد یا بالرضا یا بالعنایه یا بالتجّلی.

و علت غائی، در حقیقت امری است در ذات فاعل، نه نتیجهٔ خارجی کار و اطلاق علت غائی برنتیجهٔ خارجی، اطلاقی مجازی و بالعرض است بلحاظ اینکه محبت یا رضایت یا شوق فاعل، به حصول آن تعلق می‌گیرد، و غایت بودن نتیجهٔ خارجی برای کارهای اعدادی و تدریجی، بمعنای، منتهی الیه حرکت،

ارتباطی با علت غایی ندارد و غایت بالذات حرکت، غیر از علت غایی بالذات است (دقّت شود).

بنابراین، افعال الهی هم از آن جهت که اختیاری هستند دارای علت غایی می‌باشند و متنزه بودن ساحت الهی از علوم حصولی و شوق نفسانی، مستلزم نفی علت غایی از ذات او نیست چنانکه مستلزم نفی علم و حبّ از ذات مقدسش نمی‌باشد.

به دیگر سخن: نفی داعی و علت غایی زائد بر ذات از مجرّدات تام و فاعلهای بالعنایه وبالرضا وبالتجّلی، معنای نفی مطلق هدف از ایشان و اختصاص دادن هدف به فاعلهای بالقصد نیست، و همچنانکه عقل، مفاہیمی را که از صفات کمالیّة مخلوقات می‌گیرد با تجرید از محدودیتها و لوازم مادی و امکانی، بعنوان صفات ثبوته به خدای متعال نسبت می‌دهد همچنین حبّ به خیر و کمال را بعد از تجرید از جهات نقص و امکان، برای ذات الهی اثبات می‌کند و آن را علت غایی برای افعالش می‌شمارد، و چون همه صفات ذاتیّة الهی عین ذات مقدسش می‌باشند این صفت هم که علت غایی آفرینش و منشأ اراده فعلیه بشمار می‌رود عین ذات وی می‌باشد و درنتیجه، علت فاعلی و علت غایی برای افعال الهی همان ذات مقدس او خواهد بود.

و همانگونه که علم الهی بالاصاله به ذات مقدس خودش وبالتابع به مخلوقاتش که جلوه‌هایی از وجود او هستند با اختلاف مراتب و درجاتشان تعلق می‌گیرد حبّ الهی هم بالاصاله به ذات مقدس خودش وبالتابع به خیر و کمال مخلوقاتش تعلق می‌گیرد و در میان خود آنها هم اصالت و نبیعت نسبی در محبوبیت و مطلوبیت، وجود دارد. یعنی حبّ الهی به مخلوقات در درجه اول به کاملترین آنها که نخستین مخلوق است تعلق می‌گیرد و سپس به سایر مخلوقات، الا کمل فالاً کمل. و حتی در میان مادیّات و جسمانیّات که تشکیک خاصی ندارند می‌توان وجود کامنتر را هدف برای آفرینش ناقصر شرید و باعکس جمادات را مقدمه‌ای برای پیدایش انسان بحساب آورد «خلق کُمْ ما في الارض

جمیعاً» 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 ناقصر با مراحل ناقصر 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 عالیترین 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 تأکید 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 افزایش فلاح و سعادت ابدی دانسته است.^۴

۱. ر. ک: آل عمران / ۱۹۱، ص / ۱۹، ۱۷، بیت / ۱۸-۱۹، دخان / ۳۸، ۳۹-۴۰، جاثیه / ۲۲، ابراهیم / ۱۹، حجر / ۸۵، بعل / ۳، عنکبوت / ۴۴، رو / ۸، مؤمن / ۱۱۵.

۲. ر. ک: هود / ۷، مسک / ۹، کهف / ۸.

۳. ر. ک: ذاریات / ۲۶، بیت / ۶۱.

۴. ر. ک: مود / ۱۰۸، ۱۱۹ و ۱۲۰، جاثیه / ۲۳، آل عمران / ۱۵، نوبه / ۷۲.

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان راه جمعی بین اقوال سه گانه یادشده در نظر گرفت یعنی منظور کسانی که علت غائی را فقط ذات مقدس الهی دانسته‌اند این است که مطلوب ذاتی وبالاصاله 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 سودرساندن به مخلوقات یا به کمال رسیدن آنها قلمداد کرده‌اند این است که خواسته‌اند هدف فرعی و تبعی را بیان کنند، و حاصل آنکه برای هریک از دو قول دیگر می‌توان تأویل صحیحی درنظر گرفت که منافاتی با قول مورد قبول نداشته باشد.

نکته‌ای را که باید در پایان این درس، خاطرنشان 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.



۱. نتیجه کار اختیاری از آن جهت که منتهی الیه آن است «غاایت» 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 تحرید شده‌ای را در نظر گرفت که در مجرّدات تمام نیز صادق باشد مانند مفهوم محبویت و مطلوبیت.
۴. مطلوبیت کاری که از نفوس متعلق به ماده سرمی زند تابع مطلوبیت نتیجه‌ای است که بر آن مترتب می‌شود اما در افعال مجرّدات، مطلوبیت فعل تابع محبویت کمالی است که در ذات ایشان وجود دارد و منشأ صدور فعل می‌گردد، و به 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 بالا صاله 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، انگیزه‌رسیدن به اهداف نهائی نداشته باشد و آنچه برای فاعلهای بلند همت، هدف متوسط است برای فاعل دیگری هدف نهائی باشد، بخلاف مجرّدات تمام که به همه اهداف طولی و عرضی، نوخته 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 شوғی 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، منزه است اما حب به کمال و خیر که بالاصالة بذات خودش و بالتبع به آثار وی تعلق می‌گیرد علت غائی برای همه افعال است و این صفت نیز مانند سایر صفات ذاتیه، عین ذات مقدّسش می‌باشد.
 ۹. محبویت خیر و کمال همه مخلوقات در یک مرتبه نیست: از طرفی هر معلولی در سایه علت فاعلیش مطلوبیت می‌یابد، و از طرف دیگر در میان معلولات هم عرض و متراحم، 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 براین 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 کریمة قرآن نیز استفاده می‌شود.
 ۱۱. قول کسانی که علت غائی از افعال الهی را نفی کرده‌اند (مانند شیخ اشراف) می‌توان به این صورت تأویل کرد که منظور ایشان نفی هدف ذاتی زائد بر ذات بوده است.
 ۱۲. نیز قول کسانی که هدف آفرینش را سودرساندن یا تکامل مخلوقات شمرده‌اند می‌تواند حمل بر اهداف تبعی نمود.

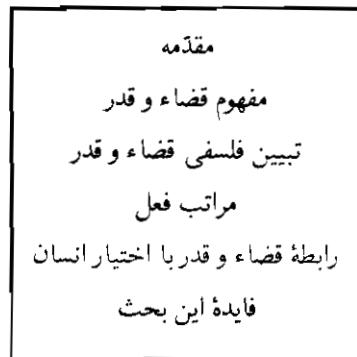
پرسش *

۱. معنای هدف و غایت و علت غائی و نسبت بین موارد آنها را بیان کنید.
۲. علت غائی در افعال اختیاری انسان چیست؟ و چگونه می‌توان مفهوم آن را تجربید کرد بگوئه‌ای که قابل صدق بر مجرّدات تام هم باشد؟
۳. حقیقت علت غائی کدام است؟ و به چه لحاظ، نتیجه خارجی کار، علت غائی نامیده می‌شود؟
۴. مطلوبیت کار اختیاری در افعال ذوی النفوس و مجرّدات تام، تابع چیست؟
۵. اهداف طولی و عرضی را بیان کنید و توضیح دهید که آیا هدف بودن همه آنها برای هر فاعل مختاری ضرورت دارد یا نه؟
۶. هدف و علت غائی در مورد افعال الهی چیست؟ و آیا لازمه اثبات آن، قائل شدن به داعی زائد بر ذات و عروض اعراض بر ذات الهی یا نیاز او به خیر و کم مخلوقات است؟
۷. اقوال سه گانه یادشده در این مسأله و راه جمع بین آنها را بیان کنید.
۸. به چه معنی می‌توان گفت که هدف از افعال الهی سود رساندن به مخلوقات یا بکمال رسیدن آنهاست؟
۹. به چه معنی می‌توان آفرینش بعضی از مخلوقات را هدف برای آفرینش بعضی دیگر بحساب آورد؟
۱۰. چگونه می‌توان اهداف آفرینش جهان و انسان را در یک سلسله طولی بیان کرد؟

درس شخص و نهم

قضاء و قدر الہی

شامل



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 مسأله «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 سرنوشت خودش پذیرفت؟

در اینجاست 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 غیراختیاری، 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 برآمده‌اند و نظرهای گوناگونی را ابراز داشته‌اند که بررسی همه آنها در خور کتاب مستقلی است.

از اینروی 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 تأکید روی آن از طرف ادیان الهی

را بیان خواهیم کرد.

مفهوم قضاء و قدر

واژه «قضاء» بمعنای گذراندن و بیان 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 متادفین، بمعنای «سرنوشت» بکار 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 شی ع با علل ناقصه» و قضاء را «نسبت ضروری معلول با علت تامه» دانسته‌اند. یعنی هرگاه معلولی با هر یک از اجزاء علت تامه یا با همه آنها به استثناء جزء اخیر، سنجیده شود نسبت آن «امکان بالقياس» و هر گاه با کل علت تامه سنجیده شود نسبت آن «ضرورت بالقياس» 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 مسأله بایست بیشتر مورد توجه قرار گیرد ارتباط سلسله اسباب و مستبات با خدای حال است زیرا اساساً 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 تحقیق فعل در نظر می‌گیرد مورد توجه و دقت قرار دهیم.

مراتب فعل

هر گاه عقل، ماهیتی را در نظر بگیرد که اقتصائی نسبت به وجود و عدم ندارد و بعبارت دیگر: نسبت آن به وجود و عدم یکسان است حکم می‌کند که برای خروج از این حدتساوی، 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 قبلًاً گفته شد که بر اساس اصله 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 تأثیر 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 «وجوب بالغیر» می‌یابد و در اینجاست 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: «الماهية أمكنـت، فاحتـاجـت، فـأوجـبـت، فـوجـدتـ، فـأوجـدتـ، فـوجـدتـ» و تأثر رتبی هر یک از این مفاهیم بوسیله «فاء ترتیب» مشخص می‌گردد.

از سوی دیگر، می‌دانیم که در فاعل بالقصد، اراده فاعل، جزء اخبار از علت تامه است یعنی با اینکه همه مقدمات کار فراهم باشد مدامی که فاسد، اراده انجام آن را نکرده باشد کار، انجام نمی‌گیرد. و تتحقق اراده، منوط به تصویرات و تصدیقات و حصول شوق اصلی به نتیجه کار و شوق فرعی به کار است. پس در اینجا نیز می‌توان ترتیبی را بین تصویر و تصدق و شوق به نتیجه، و

سوق به کار و سپس تصمیم بر انجام کار در نظر گرفت که تصور و تصدیق، شامل در نظر گرفتن ویژگیها و حدود و مقدمات کارنیز می‌شود.

این ترتیب در مبادی اراده هر چند مخصوص فاعل بالقصد است اما با تجربه از جهات نقص می‌توان آن را بصورت ترتیبی عقلی میان علم و حب اصلی به نتیجه و حب فرعی به کاره 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 اینروی، 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 اندازه گیری 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 قضى امراً فانما يقول له كن فيكون»^۱. در این آیه کریمه، وجود هر مخلوقی که با جمله «فيكون» به آن، اشاره شده مترتب بر امر «كن» از ناحیه آفریدگار متعال قرار داده شده که نظیر ترتیب «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) قاب انطباق بر «ایجاد» و «وجود» در کلمات ایشان است. و چون ایجاد، متوقف بر تمامیت علت است و جزء اخیر از علت فعل اختیاری، اراده فاعل

می باشد می بایست مرتبه «اراده» را قبل از مرتبه «قضاء» بحساب آورد «آنما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له کن فيكون»^۱.

نکته‌ای را که باید در اینجا خاطرنشان کیم این است: همانگونه که در درس‌های گذشته بیان شد فعل و صفات فعلیه، از جهت انتساب به خدای متعال، منزه از قبود زمانی و مکانی است ولی از جهت انتساب به مخلوقات مادی و تدریجی و زمانمند، متصف به اینگونه حدود و قبود می‌شود. پس منافاتی ندارد که ایجاد الهی «دفعی» و بدون زمان باشد اما وجود مخلوق، تدریجی و زمانی باشد (دقّت شود).

بدین ترتیب، سلسله‌ای از صفات فعلیه بدهست می‌آید که در رأس 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 اینجاست 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.

^۱ سوره یس، آیه ۸۲.

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 سرمی زند 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. 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 اختیارتی، مورد قضای الهی است و اختیاری بودن آن، از مشخصات و از شؤون 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 ناقصه اش انتزاع می‌شود و دیگری (قضاء علمی) از انکشاف رابطه معلول با علت تامه اش. 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 طبیعاً 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 مبدأ زمانی خاصی تا سرآمد

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 وجودی از راه تحقق علت تامه اش، 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 پدیده ها 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 بنابراین، آنچه در روایات شریفه درباره تغییر قضاء، وارد شده بمعنای قضاء مرادف با تقدیر است که حتمی بودن و نبودن آن، نسبی می باشد.

ضمناً روشن شد که تقدیر عینی از آن جهت که مربوط به روابط امکانی پدیده هاست قابل تغییر می باشد و همین تغییر در تقدیرات است که در متون دینی بنام «بداء» نامیده شده و به لوح محو و اثبات، نسبت داده شده است «یمحواله ماشأ ویثبت وعنه ام الكتاب»^۱. و نیز تقدیر علمی بتبع تقدیر عینی، تغییر پذیر 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 می شود که راز این تأکیدها چیست؟ پاسخ این است که اعتقاد به قضاء و قدر، دونوع فایده مهم علمی و عملی

^۱ سوره رعد، آیه ۳۹.

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 تأثیر بسزائی در کمال نفس در بُعد 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، دوفایده مهم براین اعتقاد، مترتب می‌شود: یکی آنکه هنگامی که انسان دانست که همه حوادث جهان بر اساس قضا 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 رای کسب ملکات فاصله‌ای مانند صبر و شکر و توکل و رضا و تسليم پیدا می‌کند.

دوم آنکه به خوشیها و شادیهای زندگی نیز سرمست و مغور نمی‌شود و مبتلى به شیفتگی و دلدادگی نسبت به لذایذ دنیا و غفلت از خدا نمی‌گردد «لکيلا تُّسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم والله لا يحب كُلَّ مختال فخور».^۱

با این همه باید توجه داشت که مسئله قضا و قدر بصورت نادرستی تفسیر نشود و بهانه‌ای برای تنبیلی و راحت طلبی و سلب مسئولیت، قرار نگیرد. زیرا ینگونه برداشتهای غلط از معارف دینی، نهایت آرزوی شیاطین انس و جن، و موجب سقوط در خطناکترین دره‌های شقاوت و بدیختی 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.

^۱. سوره حديد، آية ۲۳.

حلاصله

۱. قضاۓ بمعنى گذراندن و پایان رساندن، و تقدیر بمعنى اندازه گیری است و از اینروی مرتبہ تقدیر، قبل از مرتبہ قضاۓ خواهد بود.
۲. تقدیر و قضاۓ از صفات فعلیۃ الہی 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 می کند و آن را ملاک احتیاج به علت می شمارد تا آن را از حد تساوی خارج، و به حد وجوب و ضرورت برساند و آنگاه آن را ایجاد کند تا بوجود بیاید. اما ترتیب این مفاهیم، عقلی است نه خارجی.
۴. اگر علت، مرکب باشد در صورتی می تواند معلول را ایجاب کند که همه اجزایش تحقق یافته باشد و گرنه نسبت معلول به علل ناقصه، نسبت امکانی (امکان بالقياس 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 بنویۀ خود، منوط به تصور و تصدیق و شوق است که ترتیب دیگری را باید در میان آنها در نظر گرفت.
۷. با تجربید این مفاهیم از جهات نقص می توان نتیجه گرفت که هر فاعل مختاری باید علم به کار و نتیجه آن و کیفیت ترتیب مقدمات بگونه ای 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 (قضاۓ) نامیده می شود که هر کدام از آنها به «علمی» و «عینی» قابل تقسیم است.
۹. با توجه به اینکه همه موجودات امکانی، مخلوق بی واسطه یا با واسطه خدای متعال هستند طبعاً ایجاد همه آنها از طرف خدای متعال هم از نظر عقل، مسبوق به مرتبہ تقدیر و قضاۓ خواهد بود.

۱۰. تقدیر علمی الهی عبارت است از انکشاف رابطه امکانی مخلوق با مقدمات و علل ناقصه آن، و قضاۓ 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 «بداء» نامیده می شود. اما قضاۓ چون مربوط به مرحله ضرورت فعل است قابل تغییر نیست. و بنابراین، آنچه درباره تغییر در قضا وارد شده حمل بر قضاۓ مساوی با تقدیر می شود.
۱۳. در لسان شرع، تقدیر به لوح محو و اثبات، و قضاۓ 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 حصولی مشروط پدیده هاست قابل تغییر می باشد.
۱۴. قضا و قدر مانند دیگر صفات فعلیه، از جهت انتساب به خدای متعال، منزه از قبود زمانی و مکانی است اما از نظر انتساب به مخلوقات مادی و متدرج الحصول، متصف به این امور می گردد.
۱۵. اشکال اصلی در مورد قضا و قدر الهی این است که اگر افعال اختیاری انسان هم مشمول آنها باشد جایی برای انتخاب و اختیار وی باقی نمی ماند.
۱۶. حل این اشکال به آن است که افعال انسان با وصف اختیاریت و با شرط صدور از اراده انسان، مورد قضا و قدر قرار می گیرد و این اوصاف و شرایط از جمله تقدیرات آنهاست. پس اگر بصورت جبری تحقق یابند خلاف قضا 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 قضا و قدر، بالارفتن سطح معرفت نسبت به تدبیر حکیمانه الهی و توحید افعالی است.
۱۸. فایده عملی این اعتقاد، آسان شدن تحمل سخنها و مصائب، و نیز جلوگیری از سرمستی و غرور از شادیها و کامیابیهاست.

پرسش *

۱. چه مفاهیمی را عقل درباره پیدایش یک پدیده درنظر می‌گیرد؟ و ترتیب آنها در چه ظرفی است؟
۲. نسبت معلول به علل ناقصه و علت تامه را بیان کنید.
۳. اراده چه نقشی در کارهای قصدی دارد؟
۴. مبادی اراده و ترتیب بین آنها را شرح دهید.
۵. در سایر فاعلیات مختار چه مفاهیمی را بعنوان مبادی فعل می‌توان درنظر گرفت؟
۶. قضاء و قدر بر کدامیک از مفاهیم فلسفی، قابل انطباق است؟ و جایگاه آنها در میان صفات فعلیة الهی در کجاست؟
۷. قضاء و قدر علمی و عینی را بیان کنید.
۸. بداء چیست؟ و تغییر قضاء به چه معنی ممکن است؟
۹. چگونه می‌توان بین قضاء و قدر الهی و اختیار انسان جمع کرد؟
۱۰. فواید اعتقاد به قضاء و قدر را شرح دهید.

درس هفتم

خیر و شر در جهان

شامل

مقدمه

مفهوم خیر و شر

تحلیل فلسفی خیر و شر

راز شرور جهان

مقدمه

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 منشأ 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 –؟

واز همین جاست که بعضی از مذاهب شرک آمیز قائل به دو مبدأ برای جهان شده‌اند: یکی مبدأ خیرات، و دیگری مبدأ شرور. و نیز گروهی وجود شرور را نشانه عدم تدبیر حکیمانه برای جهان پنداشته‌اند و در درجه کفر و الحاد فرو غلطیده‌اند. و به همین دلیل است که حکماء الهی عنایت خاصی به مسأله خیر و شر، مبنول داشته‌اند و شرور را به جهات عدمی برگردانده‌اند، برای حل این مسأله، لازم است نخست توضیحی پیرامون مفهوم عرفی خیر و شربدهیم و سپس به تحلیل فلسفی آنها بپردازیم.

مفهوم خیر و شر

برای دریافتن معنای خیر و شر در محاورات عرفی می‌توان از دقت در ویژگیهای مشترک میان مصاديق واضح آنها سود جست. مثلاً سلامتی و علم و امنیت از مصاديق واضح خیر، و بیماری و جهل و ناامنی از مصاديق 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 رغبت 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 موجود ذی شعور و صاحب میل و رغبته 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 غذائی 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 شعورهم از طرف اضافه و مقایسه، حذف می‌شود و

مثلاً سرسبزی و خرمی و بارداری، خیر درخت، و پژمردگی و خشکیدگی و بی باری، شر آن محسوب می شود. در اینجاست که بعضی گمان کرده اند که چنین تعمیمی در مفهوم خیر و شر، برخاسته از نوعی «انسان انگاری طبیعت» (= انتروپومورفیزم) است و بعضی دیگر پنداشته اند که ملاک آن، نفع و ضرر اشیاء برای انسان است، یعنی میوه داری 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 نمی شود بلکه در مورد افعال هم جریان می یابد و بعضی از کارها («خیر») و بعضی دیگر («شر») تلقی می گردد. و بدین ترتیب، مفهوم خیر و شر و خوب و بد، در زمینه اخلاق و ارزشها مطرح می شود و در اینجاست که معرکه آرائی بین فلسفه اخلاق در تبیین مفاهیم ارزشی و تعیین ملاک خیر و شر اخلاقی بر پا می گردد. و ما در درس بیستم در حد گنجایش این کتاب، در این باره بحث کرده ایم و تفصیل مطلب را باید از «فلسفه اخلاق» جستجو کرد.

تحلیل فلسفی خیر و شر

برای اینکه تحلیل دقیقی درباره خیر و شر از دیدگاه فلسفی داشته باشیم باید به چند نکته توجه کنیم:

۱ - اموری که متصف به خیر و شر می شوند از یک نظر، قابل تقسیم به دو دسته هستند: یکدسته 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 می گردد.

در واقع، خیریت افعال هم از قبیل دسته دوم است زیرا مطلوبیت آنها تابع مطلوبیت غاییات و نتایج آنهاست و اگر غاییات آنها هم وسیله ای 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 حبّ 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 ادامهٔ حیات یا در تکاملش مؤثر هستند، و به دیگر سخن: نیازی از نیازهای بدنی یا روانی او را تأمین می‌کند. و در حقیقت، این میلها و رغبتهای 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.

بنابراین، مطلوب بالاصله خود ذات و بدنیال آن بقاء ذات و کمالات ذات است و مطلوبیت اشیاء دیگر به جهت تأثیری است که در تأمین این مطلوبهای اصیل دارند. و همچنین منفور بالذات فناه و نقص وجود خودش می‌باشد و منفوریت اشیاء دیگر به جهت تأثیری است که در منفور بالذات دارند.

بدین ترتیب، وجه روشنی برای تعمیم خیر و شرّ به کمال و نقص، و سپس به وجود و عدم بدست می‌آید. یعنی با قراردادن مصادق مطلوب و نامطلوب (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 نفس‌الامری بحث می‌کند صرف نظر از اینکه مورد میل و رغبت کسی باشد یا نباشد.

۳ - هر گاه بکمال رسیدن موجودی متوقف بر شرط عدمی (عدم مانع) باشد می‌توان آن امر عدمی را به یک معنی از اجزاء علت تامة برای حصول کمال

مفروض شمرد و از این جهت آن را خیری برای چنین موجودی محسوب داشت، و برعکس، هرگاه نقض موجودی معلول مزاحمت موجود دیگری باشد می‌توان موجود مزاحمت 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 نقض موجود دیگری به آن استناد یافته متصف به شر شده است، پس خیر بالذات همان کمال وجودی، و شر بالذات همان نقض عدمی است. مثلاً سلامتی خیر بالذات و نبودن میکروب بیماری زا خیر بالعرض است و ضعف و بیماری شر بالذات، وسموم و میکروبها شر بالعرض می‌باشد.

۴ — در موجوداتی که دارای ابعاد و شوون مختلف یا اجزاء و قوای متعدد هستند ممکن است تزاحمی بین کمالاتشان یا اسباب حصول آنها پدید بیاید (البته تزاحم 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 نقايس اجزاء و قوی، خیر یا شر برای خود آن موجود بشمار می‌رود. این بیان، درباره مجموع جهان مادی که مشتمل بر موجودات مترافق است نیز جاری می‌شود، یعنی خیر بودن کل جهان به اینست که مجموعاً واحد 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 شریت هم عناوینی است انتزاعی که تنها منشأ انتزاع آنها را باید در عالم خارج جستجو کرد و نه مابازاء عینی آنها را.

ثالثاً وجود هیچ چیزی برای خودش شرّ نیست و همچنین بقاء و کمال هر موجودی برای خودش خیر است، و شرّ بودن موجودی برای موجود دیگر هم بالعرض است. پس هیچ موجودی نه از نظر ماهیت، شرّ است و نه می‌توان آن را منشأ انتزاع ذاتی برای مفهوم شرّ دانست.

پس آنچه ذاتاً منشأ انتزاع شرّ بشمار می‌رود جهت نقصی است که در موجودی لحاظ می‌شود که شائیت کمال مقابل آن را داشته باشد، و به دیگر سخن: شرّ بالذات، عدم ملکه خیر است مانند کری و کوری و بیماری و نادانی و ناتوانی، در برابر شنوازی و بینایی وسلامتی و دانایی و توانایی. بنابراین، ناقص بودن هریک از مجرّدات تمام، نسبت به مجرّد بالاتریا فاقد بودن هریک از مجرّدات هم عرض، نسبت به کمالات دیگران را نمی‌توان شرّ برای آن بحساب آورد زیرا شائیت واجد شدن آن کمال را ندارد.

حاصل آنکه: هیچ موجودی نیست که وجودش ذاتاً متصف به شر شود و از اینروی، شرّ نیاز به مبدأ 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 اینهمه شرور و نقایص باشد؟ این سؤال حتی بعد از پذیرفتن اینکه منشأ انتزاع شرّ، 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: تأثیر و تأثر 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 ساخت 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، پدیدآمدن پدیده‌های نوین در گرو نابودشدن پدیده‌های پیشین است و همچنین بقاء موجودات زنده بوسیله ارتزاق از نباتات و حیوانات دیگر، تأمین 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 درباره تدبیر نوع انسان، کافی است که به حکیمانه بودن این نظام پی ببریم بلکه اندیشیدن پیرامون یکی از شوون تدبیر وی یعنی موت و حیاتش نیز کفايت می‌کند. زیرا اگر قانون مرگ و میر بر انسانها حاکم نبود علاوه بر اینکه به سعادتهای اخروی نائل نمی‌شدند و نیز از مشاهده مرگ دیگران عبرت نمی‌گرفتند اساساً آسایش دنیوی هم بهیچوجه برای آنان میسر نمی‌گشت. مثلاً اگر همه انسانهای پیشین، امروز زنده بودند پهنه زمین برای مسکن آنان هم کفايت نمی‌کرد چه رسد به تأمین مواد غذائی و سایر لوازم زندگی‌شان. پس برای تحقق چنین خیراتی چنان شروری ضرورت دارد.

حاصل آنکه: اولاً شرور و نقایص این جهان، لازمه لاینفگ نظام علی و معلولی آن است و حیثیت شریت 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 شرّ قلیل، خلاف حکمت و نقض غرض است.
ثالثاً همین شرور قلیل و نسبی وبالعرض 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 برگزیدگانست و اهل بیت پاکش قرار بده، و ما را مشمول عنایات ولی اعظم است حضرت صاحب الامر—عجل الله فرجه الشريف—بگدان، 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 آفریدگانست 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 نامطلوبها یش گسترش می‌دهد.
۳. در وهله سوم، ویژگی شعور را نیز از طرف اضافه، حذف می‌کند و مثلاً 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 بی و با واسطه، تقسیم می‌شود مثلاً حیات، خیر بی واسطه، و اسباب ادامه حیات، خیر با واسطه بشمار می‌رود.
۷. میلها و رغبت‌ها، شانجه‌هایی از حبّ ذات و وسائلی برای تأمین بقاء و کمال ذات هستند و از اینروی، می‌توان مطلوب و نامطلوب اصلی 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 جزوی 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، برایند 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، منشأ انتزاع خیر که همان وجود است متعلق جعل و ایجاد می‌باشد.
۱۲. وجود و بقاء و کمال هیچ موجودی برای خودش شرمنیست، 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 ذاتاً متصف به شر نمی‌گردد.
۱۳. شر، عدم ملکه خیر است و از حیثیت نقص موجودی که شأنیت واجدشدن 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 ازویژگیهای ذاتی موجودات مادی و لازمه نظام علیت خاصی است که بر آنها حکم‌فرما می‌باشد. و از این‌روی، شرور نسبی وبالعرض، قابل انفکاک از جهان مادی نیستند.
۱۶. برای اینکه شری بوجود نیاید بایستی جهان ماده خلق نشود ولی خلق نکردن آن موجب تقویت 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 کشیر برای اجتناب از شر قلیل، نقص غرض و خلاف حکمت است.
۱۹. شرور نسبی وبالعرض، به لحاظ شریت و نقص و جهات عدمی، مورد تعلق اراده الهی قرار نمی‌کیرند بلکه جهات خیر و کمال آنهاست که متعلق اراده الهی واقع می‌شود.
۲۰. افرون براین، وجود نفایص 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.

پرسش *

۱. مفهوم عرفی خیر و شر و کیفیت تعمیم آنها را بیان کنید.
۲. خیر و شر بی واسطه و با واسطه کدامند؟
۳. خیر و شر بعنوان دو مفهوم فلسفی چگونه انتزاع می‌شوند؟
۴. خیر و شر اخلاقی کدام است؟ و تحلیل فلسفی آنها چیست؟
۵. خیر و شر بالعرض کدامند؟
۶. خیر و شر اموری که دارای ابعاد و قوای مختلف هستند چگونه تعیین می‌شود؟
۷. چه نتایجی از تحلیل فلسفی خیر و شر بدست می‌آید؟
۸. شر بالذات چیست؟ و چرا هیچ وجودی را نمی‌توان شر بالذات دانست؟
۹. مبدأ پیدایش شرور چیست؟
۱۰. چرا جهان بگونه‌ای آفریده نشده که خالی از شرور و نقایص باشد؟