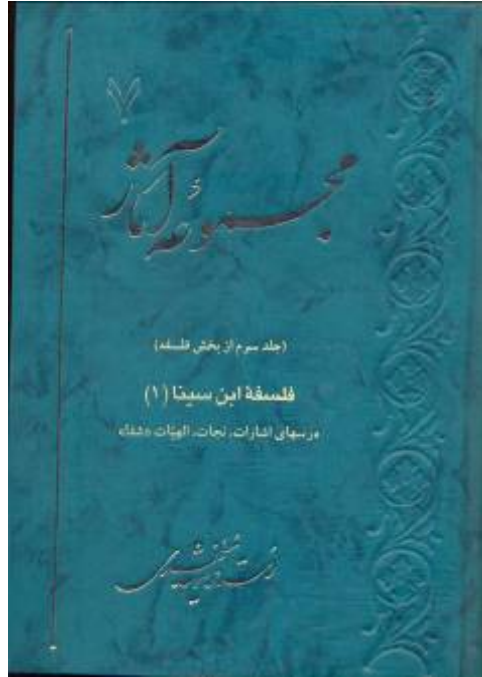


بسم الله الرحمن الرحيم



کتاب

فلسفه ابن سینا (۱)

۲۵ النمط الرابع: في الوجود و علله
۵۱ النمط الثامن في البهجة و السعادة
۵۲ علت طرح مسأله سعادت
۵۳ معني «سعادت»
۵۵ سعادت و لذت
۵۸ سعادت و سرور
۵۹ رابطه سعادت و قوه عاقله
۶۰ سعادت و آرزو
۶۱ سعادت و رضائت
۶۵ درجات و مراتب سعادت
۶۵ عوامل سعادت
۶۸ ارزش و ميزان دخالت عاملها
۷۰ پيوستگي و ارتباط عاملها
۷۱ آیا سعادت متغير است يا ثابت؟
۷۲ دين و مذهب
۷۲ ثبات و تغيير عوامل
۷۳ فرق عاملها و عامل عاملها
۷۴ آیا سعادت مطلق است يا نسبي؟
۷۷ آیا انسان براي رسيدن به سعادت نياز مند به راهنماست؟
۸۱ النمط الثامن: في البهجة و السعادة
۹۱ معني «مطلق» و «نسبي» و اثبات نسبي بودن خيرات و شرور
۹۳ ۲. نسبي بودن خيرات و شرور در مورد قواي مختلف يك فرد و افراد مختلف يك نوع
۹۳ ۳. مناط و ملاک اختلاف خيرات و شرور در مورد قوا با افراد مختلف
۹۴ بين «حق» و «جميل» فرق است
۹۶ ۵. آیا خيرات عقليه در اشخاص مختلف يا ملتهاي مختلف متفاوت است يا نه؟
۹۶ ۶. آیا نيل به شکر و مدح و احترام از لذات عقلي است؟
۱۱۱ النمط التاسع: في مقامات العارفين
۱۳۵ درسهاي نجات
۱۳۷ فصل (۱): في بيان أقسام الموجود
۱۳۸ «مبدأ اول هر شرح بودن» به چه معناست؟
۱۴۰ یک معنای غلط برای «مبدأ اول»
۱۴۳ تقسیم موجود به جوهر و عرض
۱۴۴ اشاره به بیان «شفا» در برهان بر وجود جوهر
۱۴۵ مقصود از «طول» چیست؟
۱۴۸ اشاره‌ای به رابطه ماده و صورت
۱۴۸ اقسام جوهر
۱۴۹ اشاره‌ای به فصل اثبات ماده و بیان ماهیت صورت جسمانی
۱۵۰ اقوال در حقیقت ماده
۱۵۱ ماهیت صورت جسمیه
۱۵۳ فصل (۲): في اثبات المادة و بيان ماهية الصورة الجسمية
۱۵۷ کارهای فلسفه
۱۵۸ ماهیت صورت جسمیه
۱۵۹ داشتن کمیت معین جزءماهیت جسم نیست
۱۶۰ تفاوت میان کمیت جوهری و کمیت عرضی
۱۶۱ جسم طبیعی و جسم تعلیمی
۱۶۶ تقرير مدّعی مشائین

۱۶۸	یک تمثیل روشن برای تصور ماده
۱۷۰	اثبات وجود ماده اولی
۱۷۰	تفاوت میان ماده ثانیه با ماده اولی
۱۷۴	فرق میان عدم تعین ماده اولی با سایر عدم تعین ها
۱۷۵	اشاره به برهان قوه و فعل
۱۷۶	برهان فصل و وصل
۱۸۰	اثبات وجود ماده اولی (۲)
۱۸۱	برهان قوه و فعل در اثبات وجود ماده اولی
۱۹۰	تعارض میان مفهوم جدید ماده با مفهوم فلسفی آن
۱۹۰	ماده فلسفی هیچگاه از صورت جسمیه جدا نمی شود
۱۹۳	فصل چهارم: فی اثبات التخلخل والتکائف
۱۹۴	دو نوع تخلخل و تکائف مجازی و حقیقی
۱۹۴	برهان حکما بر امکان وقوع تخلخل و تکائف
۱۹۵	سه نظریه راجع به اینکه چرا اشیاء دارای مقادیر معین هستند
۱۹۸	نتیجه گیری از نظریات فوق
۲۰۰	تخلخل و تکائف در کل عالم طبیعت
۲۰۵	فصل پنجم: فی ترتیب الموجودات
۲۰۷	معنای «اولویت به وجود»
۲۱۰	اولویت غیر از ترتیب است
۲۱۱	مسئله تشکیک در وجود
۲۲۵	درسهایی: الهیات «شفا»
۲۲۷	الفصل الاول
۲۳۹	چرا نمی شود ذات باری تعالی در باب علم جزئی «مسأله» واقع شود؟
۲۴۰	روابط فلسفه و علوم
۲۴۷	الفصل الثاني: فی تحصیل موضوع هذا العلم
۲۵۷	الفصل الثالث (۱): فی التام والناقص، و ما فوق التام وفي الكل، وفي الجميع
۲۵۷	چند اصطلاح:
۲۵۸	تعریف تکامل
۲۶۱	الفصل الاول: فی الامور العامه و کیفیه وجودها
۲۶۱	(۱) nominalism طرح چند مسئله
۲۶۲	طرح چند مسئله
۲۶۲	کلی طبیعی
۲۶۳	وجه تسمیه طبیعی به کلی طبیعی
۲۶۳	مسئله اصالت فرد یا اجتماع
۲۶۵	مسئله انسانیت اخلاقی
۲۶۵	تحقیق در معنای طبیعی
۲۶۷	ماهیت در مقام تعریف
۲۶۷	شبههائی که از [عدم] فرق میان معدوله و غیر معدوله پیدا می شود
۲۶۹	تقسیم قضایا به اعتبار موضوع
۲۶۹	دو اعتبار آلی و استقلال
۲۷۰	دو قسم قضیه طبیعی
۲۷۱	طرح يك اشکال در باب قضیه مهمله
۲۷۱	مسئله اعتبارات ماهیت
۲۷۴	الفصل الثاني: فی کیفیه کون کلیه للطبایع کلیه و اتمام
۲۷۴	اقوال درباره راز کاشفیت وجود ذهنی
۲۷۵	کشف راز مسئله علم و آگاهی

۲۷۵ مسئله تطابق عوالم وجود
۲۷۶ مسئله كلي
۲۷۶ نحوه وجود كلي طبيعي
۲۷۸ نحوه پيدائش كلي در ذهن
۲۷۹ خلاصه بحث كلي
۲۸۰ تفاوت ميان كلي و جزئي، و كل و جزء
۲۸۲ الفصل الثالث: في الفصل بين الجنس والماده (۱)
۲۹۰ الفصل الرابع: في كيفية دخول المعاني الخارجيه
۳۰۲ الفصل الخامس: في النوع
۳۰۴ الفصل السادس: في تعريف الفصل وتحقيقه
۳۰۷ الفصل السابع: في تعريف مناسبه الحد والمحدود
۳۱۰ الفصل الثامن: في الحد
۳۱۵ الفصل التاسع: في مناسبه الحد و أجزاءه
۳۱۹ الفصل الاول: في أقسام العلل وأحوالها
۳۳۰ الفصل الثاني: في حل ما يتشكك بهعلي ما يذهب
۳۴۲ الفصل الثالث: في مناسبه ما بين العلل الفاعليه و معلولاتها
۳۴۳ مسأله جعل
۳۴۷ الفصل الرابع: في العلل الاخري العنصريه و الصوريه و الغائيه
۳۴۷ اقسام علل مادي
۳۵۴ الفصل الخامس: شيخ در اين فصل چند مطلب را مطرح مي‌كند:
۳۵۶ ۱ - مسأله اتفاق
۳۵۶ ۲ - مسأله عبث
۳۶۰ بيان مرحوم شيخ و آخوند در مورد عبث
۳۶۳ ۳ - فرق بين غايت و ضروري
۳۶۴ حل اشكال غايت در مورد شرور
۳۶۵ ۴ - مسأله كون و فساد
۳۶۶ ۵ - مسأله حركت فلك
۳۶۷ ۶ - مسأله قياس
۳۷۰ فرق ميان غايت و خير
۳۷۴ مسأله فعل اخلاقي
۳۷۵ بحث ديگر: شفقت و رحمت و
۳۷۶ جود و خير، رحمت و شفقت
۳۸۹ بخت و اتفاق
۳۹۸ شباهت ميان نظرات متكلمين و امروزي‌ها در باب عليت
۴۰۱ تعاريف گوناگون از "اتفاق"
۴۰۳ غايت داشتن طبيعت از نظر فلاسفه، متكلمين و طبيعويون امروز
۴۰۶ تقسيم حركات به فسري و طبعي
۴۰۹ رد نظر كساني كه اساسا منكر وجود اتفاق بودند
۴۱۲ نظريه نيمقر اطيس
۴۱۶ اتفاق
۴۱۶ "نظريه انباذقلس"
۴۲۰ طنز
۴۲۳ دليل ديگر بر نفي غائيت:
۴۲۴ بحث اتفاق از جهت علت غائي
۴۲۷ اتفاق در جزئيات است و در امور كلي اتفاق نيست و اقتضاي طبيعت است
۴۳۱ غايات امور طبيعي خير و كمال است

۴۳۳	تفاوت طبیعت با صنعت
۴۳۷	افعال بی رویه هم غایت دارند
۴۴۲	غایت داشتن مشروط به شعور نیست
۴۴۸	زشتیها، نقص و زیادت هستند و هر دو از غایات بالعرض می‌باشند
۴۵۳	هر غایتی غایت لازم ندارد
۴۵۴	خط غایت بالذات با غایت بالعرض
۴۵۵	توجیه مسئله ذبول و فساد در طبیعت
۴۵۹	الفصل الاول: فی لواحق الوحده و اکثره (۱)
۴۶۰	اقسام وحدت در تقسیم بندی شیخ و متأخرین
۴۶۲	تساوق وحدت و وجود
۴۶۳	هوهویت و وحدت
۴۶۵	نفي هوهویت در فلسفه امروز غرب
۴۶۷	حرکت و توجیه ثبات بنابر اصالت وجود
۴۷۰	حرکت و مسأله هوهویت
۴۷۴	لواحق وحدت و کثرت
۴۷۴	ادامه بحث حرکت و اصل ثبات و هوهویت
۴۸۰	ادامه بحث تساوق وجود و وحدت
۴۸۳	تقابل
۴۸۵	لواحق وحدت و کثرت (۳)
۴۸۵	تقابل سلب و ایجاب
۴۸۸	تقابل تضاد
۴۸۸	موارد نقض: خیر و شر
۴۸۹	لذت و الم
۴۹۰	موافق و مخالف
۴۹۱	فضیلت و رذیلت
۴۹۳	ادامه بحث تقابل - توضیح تقابل و تضاد
۴۹۶	برهان بر عدم اجتماع ضدین
۵۰۰	ضد واحد
۵۰۳	فصل دوم: مثل افلاطونی (۱)
۵۰۸	برخورد فلاسفه اسلامی با نظریه مثل
۵۰۹	ریشه‌های نظریه مثل قبل از افلاطون
۵۰۹	دیدگاه شیخ اشراق نسبت به افلاطون و مثل
۵۱۴	مثل افلاطونی (۲)
۵۱۶	نظر افلاطون درباره بعد مجرد از ماده
۵۱۹	قول به مجرد مبادی تعلیمیه
۵۲۱	نظریه فیثاغورث در تعلیمات
۵۲۴	مثل افلاطونی (۳)
۵۲۴	فیثاغورث و نظریات او
۵۲۵	بررسی و توضیح متن الملل و النحل درباره فیثاغورث (۱)
۵۲۶	وحدت در فلسفه فیثاغورث
۵۲۸	عدد و معدود در فلسفه فیثاغورث
۵۳۱	وقوع کثرت در عالم
۵۳۷	طبیعی و نفوس در فلسفه فیثاغورث
۵۳۹	ترکیب عالم از الحان
۵۴۰	انسان، عالم صغیر است و عالم، انسان کبیر
۵۴۱	فلسفه عبادات از نظر فیثاغورث

۵۴۲ خلقت عقل و نفس و جسم و جرم
۵۴۳ علت فناي عالم
۵۴۴ تركيب اشياء از وحدت و ثنائيه
۵۴۶ پيدا شدن عدد از وحدت
۵۴۸ مثل افلاطوني (۴)
۵۴۸ نظريه مثل به معنای انکار واقعیت نیست
۵۵۱ برهان اول شیخ بر رد نظریه مثل
۵۵۳ برهان دوم شیخ
۵۶۲ فصل سوم: ابطال قول به تعلیمات و مثل
۵۶۳ نظریه اول در باب انشاء عدد از وحدت
۵۶۴ [نظریه دوم]
۵۶۵ [نظریه سوم]
۵۶۷ [نقد نظریه تألیف اشياء از عدد و عدد از وحدت]
۵۷۰ [فرض تکرار وحدت در همه اعداد]
۵۷۱ [فرض تباین وحدتها]
۵۷۹ في ابطال قول بالتعليمات و مثل (۲)

درسهایی اشارات
نمط چهارم: در وجود و علل آن
نمط هشتم: در بهجت و سعادت
نمط نهم: در مقامات عارفین

النمط الرابع: في الوجود و علله

قوله: «كل جملة كل واحد منها معلول فأنها تقتضى علّة خارجة عن آحادها، و ذلك لأنّها إما أن لا

و إما أن يقتضى علّة هي الآحاد بأسرها، فتكون معلولة لذاتها فإنّ تلك و الجملة والكل شيء واحد، و أما

و أما أن يقتضى علّة هي بعض الآحاد؛ و ليس بعض الآحاد الى بذلك من بعض إن كان كل واحد منها

و إما أن يقتضى علّة خارجة عن الآحاد كلها، و هو الباقي.»

شرح: در گذشته^۱ گفته شد که وجود ممکن منتهی می‌شود به واجب الوجود وگرنه منتهی به دور یا

^۱. [شرح نمط چهارم اشارات درس استاد در نیمه اول سال تحصیلی ۱۳۴۲ در دانشکده الهیات است. متأسفانه قسمتهای اول این درس در دسترس نبود.]

امتناع می‌کند، بنابراین لزومی ندارد در باب دور بحثی شود. ولی امتناع تسلسل اینطور نیست، بلکه

در عبارت متن، جمله: «کل جمله... عن آحادها» به منزله مدعا و مطلوب برهان است که تحلیل می‌شود

مدعا این است که هر سلسله مترتبه از علت و معلولی که همه آحاد آن ممکن و معلول بوده باشند

این است که اصلاً اقتضا نمی‌کند هیچ علتی را، و یا اقتضا می‌کند علتی را و آن علت مجموع آحاد است

اما اول: به دلیل اینکه اگر اکل اقتضا نکند علتی را، لازم می‌آید واجب الوجود باشد نه ممکن الوجود و

و اما شقّ دوم: برای اینکه مجموع آحاد عین سلسله است و لازم می‌آید که شیء، معلول ذات باشد که

و اما شقّ سوم: برای اینکه هر واحد فقط علت معلول خاصّ خود است و هر واحد نمی‌تواند علت

و اما شقّ چهارم: برای آنکه اولاً تعیین بعضی دون بعضی ترجیح بلامرّح است؛ و ثانیاً نظیر آنچه در

پس هر چهار شق محال و باطل است و جز یک شق که همان مدعاست باقی نمی‌ماند.
قیاسی که در اینجا تشکیل شد چنانچه پیداست قیاسی است استثنائی مرکّب از منفصله حقیقیه و یک

بیان شیخ قابل خدشه و مناقشه است. در میان شقوقی که ابطال شد دو شقّ آن -

یعنی علّیت هر واحد علی سبیل الاستغراق و علّیت بعض معین از آحاد - واضح البطلان است، اما در

آنجا که شما گفتید این سلسله اقتضا می‌کند علتی را یا نمی‌کند، از مستدلّ سؤال می‌شود مقصود از

پس بی‌نیازی و استغنای از علّت بر دو نوع است: استغنای فوق جعل و استغنای دون جعل. به عبارت

و اما اگر مقصود از «علت» اعم از علّت مفیضه و منشأ انتزاع و غیر اینها - مانند علل قوام در اصطلاح

^۲. [به عبارت دیگر] راه [دوم] برای بی‌نیازی از علت، عدم قابلیت شیء برای موجود شدن است؛ یعنی شیء در مرتبه ذات خود عین لائحصل و نیستی و معدومیت است و امکان وجود ندارد، مانند همه ممتنع الوجودها و همه اعتباریات محضه و از آن جمله است کثیر بما هو کثیر و مجموع بما هو مجموع.

«مجموع» نیازمند به علت است و علتّ آحاد بالأسر است، و اینکه شیخ فرمود: «لازم می‌آید که شیء

این ایراد بر بیان گذشته وارد است ولیکن با توجه به شخصیت گوینده آن و توجه به کلماتی که خود

مقدمتاً باید ذکر شود: در منطق، قیاس معروفی است به نام «قیاس مساوات». این قیاس هنگامی منتج

ممکن است کسی بگوید که قیاس مساوات در باب علتّ و معلول جاری نیست برای اینکه علت عبارت از

نمی‌شود که «الف» به وجود آورنده «ج» است از عدم، نظیر اینکه اگر زید زنده‌عمرو باشد - که فی

ولی حقیقت این است که اگر درست مناط معلولیت را به دست آوردیم و حقیقت معلولیت را شناختیم

پس مجموعه‌ای از علت و معلول‌ها که رشته‌ای را تشکیل می‌دهد این تفاوت را با سایر رشته‌ها دارند که

بنابراین اگر سلسله‌ای داشته باشیم از علل و معلولات که تمامشان معلولند - یعنی در آنها واحدی که

همان طوری که یک واحد بالخصوص معلول علتی بالخصوص است آن مجموع به طور یکپارچه نیز

پس اینکه در اشکال گفته شد: «آیا مقصود از نیازمندی مجموع به علت چیست و آیا اینکه گفته

□

قوله: «كل علة جملة هي غير شيء من آحادها فهي علة أولاً للأحاد، ثم للجملة و إلا فلتكن الأحاد غير

هر علت مجموعه‌ای که غیر خود آحاد باشد، او اولاً و بالذات علت آحاد است و ثانیاً و بالعرض علت

شرح: شیخ ر این فصل می‌گوید: اگر فرض کنیم چیزی علت مجموعه‌ای باشد و آن چیز خارج از آحاد

مجموعه هم باشد وگرنه لازم می‌آید که آحاد آن مجموعه از آن علت بی‌نیاز باشند و اگر آحاد بی‌نیاز

این بیان شیخ تا حدی مبهم است. آنچه مستفاد است دو نکته‌ی اساسی است:
۱. اینکه صریحاً می‌گوید: «علت مجموع علت جمیع آحاد است» و این با نظریه‌ی علت ترتیبی که ما

۲. آنکه آن علت خارجی علت آحاد است و آحاد علت مجموع.
این جهت نسبت به آنچه ما در توجیه کلام وی گفتیم ناسازگار است زیرا مطابق آنچه ما گفتیم آن علت

□

قوله: «اشاره: کل جمله مترتبه من علل و معلولات علی الولاء و فیها علّه غیر معلوله فهی طرف لأنها ان

هر رشته از علل و معلولات که پشت سر یکدیگر قرار گرفته باشن و در میان آنها علتی پیدا شود که

شرح: این فصل مشتمل بر یک مطلب واضحی است که احتیاج به بیان واستدلال ندارد و شاید بهتر بود

□

شرح: این فصل به منزله استنتاج از سه فصل گذشته است به اضافه یک تنبیه مختصر. آنچه از سه فصل

۱. هر سلسله‌ای از علت و معلول که همه در صفت معلولیت اشتراک داشته باشند نیازمند است به

۲. علت سلسله، علت مع الواسطه وی است یعنی علت جمیع آحاد است به طریق ترتیب، و جمیع

۳. اگر شیئی علت آحاد سلسله باشد - جمیع آحاد یا بعض آحاد - قهراً به آن سلسله پیوسته

در ضمن جمله «لکنها یتصل بها لا محالة» به آن تذکر داده است.
۴. هر سلسله از علل و معلولات که در میان آنها علتی باشد که آن علت معلول نباشد قهراً آن علت

پس چون هر سلسله‌ای از علت و معلول که همه معلول‌اند نیازمند است به علتی مغایر با این آحاد، و آن

□

قوله: «کل اشیاء تختلف باعیانها وتنفق فی امر مقوم لها فإما أن یکون ما تنفق فیه لازماً من لوازم ما

همه چیزهای که وجود خارجی آنها غیر یکدیگر است و در وجود خارجی با هم مختلفند و در یک امر

شرح: این فصل و فصل دیگر که تحت عنوان «اشارة» ذکر می‌شود، برای اثبات توحید واجب الوجود

پیدا نمی‌کند. اکنون می‌گوییم: اگر کثرتی داشته باشیم یا آن است که آنها وجه اشتراکی دارند یا ندارند،

۱. مابه‌الاختلاف مستلزم مابه‌الاشتراک باشد (ممکن).
۲. مابه‌الاشتراک مستلزم مابه‌الاختلاف باشد (محال).
۳. مابه‌الاشتراک عارض مابه‌الاختلاف باشد (ممکن).
۴. مابه‌الاختلاف عارض مابه‌الاشتراک باشد (ممکن).

چنانچه واضح است، این استدلال بر اساس یک اصل مفروض بنا نهاده شده است و آن اصل این است که

به این شبهه جواب داده شده و ما وارد آن نمی‌شویم و اصل نامبرده را محرز و مسلم می‌گیریم و به

می‌باشد؛ و به هر حال - چنانچه بعداً خواهیم گفت - محال است.^۳

□

اشاره: قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته و أن تكونه صفة له سبباً لصفة اخرى، مثل

ممکن است ماهیت یک چیز سبب صفتی از صفات او باشد، و هم ممکن است یک صفت از صفات شیء

آنچه در این فصل گفته شده مقدمه دیگری است برای اثبات توحید واجب الوجود و خلاصه‌اش این

ماهیت شیء می‌تواند سبب صفتی از صفات او گردد، مانند تمام احکام انتزاعی و چیزهایی که در اصطلاح

همچنین بعضی از صفات شیء ممکن است علت صفت دیگر از صفات باشد و این جهت، هم در امور

^۳ [یعنی محال است دو ذات داشته باشیم که هر دو واجب الوجود باشند].

برای «متعجب».

ولیکن ممکن نیست که ماهیت شیء سبب وجود خودش باشد زیرا سبب و علت، تقدم بالوجود دارد بر

□

قوله: «واجب الوجود المتعین کان تعینه ذلک لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غیره. و ان لم یکن

واجب الوجود متعین و متمایز از غیر یا این است که تعین وی از آن جهت است که واجب الوجود است،

می‌باشد؛ و باقی اقسام محال است.]

شرح: این فصل مشتمل است بر برهانی بر توحید واجب الوجود. در فصول پیشین وجود واجب الوجود با

۱. هر موجودی - اعم از واجب یا ممکن - متعین و مشخص است یعنی شخص خاص است. پس

۲. اگر ذات و طبیعتی متکثر باشد - یعنی بیش از یک فرد داشته باشد - می‌بایست که ذات وی

۳. ذات و طبیعتی که متکثر است - که قهراً تعین غیر از ذات وی خواهد بود - هیچیک از

۴. شک نیست که هر شیء متعین، خود آن شیء و تعین وی دو امر متمایز و جدا از هم

اکنون که این مطلب دانسته شد می‌گوییم نسبت هر ذات و تعین یا عینیت است یعنی ذات عین تعین

بشویم.

اکنون ببینیم در ذات واجب الوجود چه می‌توان گفت. می‌گوییم: وجود واجب الوجود فصول پیشین

اگر این تعین و تشخیص عین ذات وی باشد پس کثرت در وی محال است زیرا ذات وی یعنی همین

و همچنین اگر فرض کنیم که تعین لازمه وجود واجب است پس هرگاه که وجود واجب محقق شود

و اما اگر فرض کنیم که تعین عارض ذات واجب است می‌گوییم گذشته از اینکه ذات واجب محال است

و اما اینکه وجود واجب عارض باشد و تعین معروض. این بسیار واضح است که محال است. گذشته از

و اما اینکه تعین، ملزوم و وجود واجب لازم فرض شود این به مثابه آن است که فرض کنیم که ماهیت

آنچه اینجا بیان کردیم شاید با آنچه شیخ گفته است از آنچه دیگران گفته‌اند

بهبتر تطبیق بکند. اجمالاً کلمات شیخ در این فصل و طرز بیان شقوق که کرده است مشوش است.

حکمای الهی براهینی برای توحید آورده‌اند چنانکه براهینی برای اصل اثبات واجب از طرف آنها اقامه

۱. از راه آنکه کثرت ملازم معلولیت است و معلولیت منافی است با وجوب وجود. برهانی که در

۲. از راه اطلاق و صرافت و وجود محض بودن واجب. علی الظاهر اولین کسی که از طریق صرافت

□

قوله: «فائدة: اعلم من هذا ان الاشياء التي لها حد نوعی واحد فانما تختلف بعلة اخرى، وانه اذا لم يكن

از اینجا بدان که تمام اشیائی که تحت نوع واحدند و وحدت به نوع دارند همانا اختلاف و تكثر آنها به

شرح: برهان گذشته در «توحید» مبنی بر آن بود که تشخیص و تعیین واجب باید

عین ذات وی بوده باشد وگرنه لازم می‌آید ذات واجب مورد تأثیر علت واقع گردد. شیخ بعد از آنکه آن

□

تذنیب: قد حصل من هذا أنّ واجب الوجود واحد يحسب تعین ذاته و أنّ واجب الوجود لا يقال علی کثره

شرح: این چند جمله اشاره است به نتیجه مطالب گذشته و حاوی مطلب جدیدی نیست، و خلاصه آنکه

راجع به آنچه در ذیل «قائده» ذکر شد بین فخر رازی و خواجه طوسی اختلاف است که آیا برهان

آنهاست کافی باشد برای اینکه نظر فخرالدین را بر نظر خواجه ترجیح دهیم و بگوییم در اینجا دو برهان

□

بساطت واجب

قوله: «لو التأم ذات واجب الوجود من شیئین او اشیاء تجتمع لوجب بها و لکان الواحد منها او کل واحد

اگر ذات واجب از دو جزء یا چند جزء باشد لازم آید که واجب الوجود وجوب وجود خود را از ناحیه اجزاء

شرح: مقصود از این فصل اثبات بساطت است چنانکه در پیش مقصود واحد بودن و کثیر نبودن آن بود.

^۴ [یعنی وحدت زائد بر ذات].

است واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغیر باشد، و هم لازم می‌آید که اجزاء و لااقل بعضی از آن

□

قوله: «کل ما لا یدخل الوجود فی مفهوم ذاته علی ما اعتبرناه قبل، فالوجود غیر مقوم له فی ماهيته و لا

شرح: این فصل کوچک در بیان اثبات عینیت وجود واجب و ماهیت واجب است به این معنی که: وجود

□

قوله: «تنبيه: کل متعلق الوجود بالجسم المحسوس یجب به، لا بذاته؛ و کل جسم محسوس فهو متکثر

شرح: مقصود از این فصل اثبات این جهت است که واجب الوجود نه جسم است نه جسمانی. «جسم»

و اما اینکه واجب الوجود جسم نیست به همان دلائلی که برای اثبات بساطت و عدم ترکیب واجب

□

قوله: اشارة: واجب الوجود لا یشارک شیئاً من الاشیاء فی ماهیة ذلك الشیء، لأنّ کل ماهیة لما سواه

شرح: این فصل در مقام بیان وجه امتیاز ذات واجب از سایر موجودات است.

مقدمتاً باید گفته شود که دو چیز و دو واقعیت، محال است که از همه جهات مثل یکدیگر بوده باشند،

الْمَيِّزُ إِمَّا بَتَمَامِ الدَّاتِ أَوْ بَعْضِهَا أَوْ جَا بِمُعْضَمَاتٍ
شیخ اشراق راه چهارمی رفته و مدعی است که تشکیک در ماهیت جایز است و ممکن است دو چیز که

بِالنَّقْصِ وَ الْكَمَالِ فِي الْمَهِيَةِ أَيْضاً يَجُوزُ عِنْدَ الْأَشْرَاقِيَّةِ
صدرالمتألهین با آنکه تشکیک در ماهیت را تجویز نمی‌کند اصل نظر شیخ اشراق را مبنی بر اینکه

ذات حق با هیچیک از مخلوقات در ماهیت شریک نیست زیرا اولاً قبلاً ثابت شده است که ذات حق

^۱. رجوع شود به اوائل مباحث «ماهیت» اسفار و تعلیقاتی که بر آن نوشته‌ایم.

اگر فرضاً گفته شود ماهیت دارد باید گفت ماهیت وی مغایر است با ماهیت سایر اشیاء. پس نتیجه
و اگر گفته شود که «واجب الوجود در وجود که عین ذات وی است با سایر اشیاء مشترک است و به

فخر رازی در اینجا ایرادی کرده است. خلاصهً ایراد این است که: هر چند به یک معنی واجب الوجود با

توضیح مطلب نیازمند به این است که ما معنی کلمه «ماهیت» را بیان کنیم. کلمه «ماهیت» مشتق از

از طرف دیگر در فلسفه ثابت شده است که ذات حق ماهیت ندارد، بلکه ذات او

عین هستی است. پس غیر ذات حق هر چه هست ذاتی است که هستی عارض او می‌شود، همان طوری

و باز از طرف دیگر کلمه «ماهیت» اصطلاح دیگر نیز دارد و آن اینکه این کلمه را از «ماهو» بگیریم ولی

این مطلب که معلوم شد معنی اشکال فخر رازی روشن می‌شود. وی می‌گوید: اگر مقصود این است که

به عبارت دیگر اگر مدعا فقط همین باشد که «الواجب لا یشارک الاشیاء فی ماهیاتها» مطلب شیخ تمام

ولی اشیاء در امری که آن، عارضی اشیاء و ذاتی حق است - یعنی وجود - با ذات حق اشتراک دارند، و

در اینجا اشکال دیگری نیز مناسب است و آن اینکه: [اشتراک] ذات حق با سایر اشیاء در ماهیت یا در

اکنون می‌گوییم: ما یا قائل به اصالت ماهیت می‌باشیم یا قائل به اصالت وجود. بنا بر اصالت ماهیت،

و اگر قائل به اصالت وجود باشیم (کما هو الحق) پس می‌گوییم که امتیاز وجودات از یکدیگر به مرتبه

این گونه بینونت و تمایز را «بینونت وصفی» می‌نامند در مقابل «بینونت عزلی»، و البته این اصطلاح

□

قوله: «فذاته لیس لها حدّ، اذ لیس لها جنس و لا فصل»

شرح: این جمله مختصر خلاصه بحث گذشته است؛ یعنی چون ثابت شد که ذات حق مرکب از

^۷. بحار، ج ۴ / ص ۲۵۳.

^۸. اخلاص / ۴.

النمط الثامن^۹ في البهجة و السعادة

مقدمه

کتاب اشارات

کتاب اشارات اثر فیلسوف عالیقدر اسلامی شیخ ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا شامل دو قسمت

هر یک از این دو قسم به ده جزء تقسیم شده است: شیخ هر یک از اجزاء ده گانه منطبق را تحت عنوان

^۹. [مطالب این نمط، جزوه تدریسی استاد در سال تحصیلی ۴۴ - ۱۳۴۳ در سال سوم کلاس منقول دانشکده الهیات می باشد که با توجه به مجموع نسخه های موجود و تصحیح خود استاد در برخی موارد، تنظیم گردیده است].

^{۱۰}. «نمط» به معنی خوان گسترده است.

علت طرح مسأله سعادت

نظر بوعلی در اینجا بحث جامع درباره همه مسائل مربوط به «سعادت» و نقطه مقابل آن یعنی «شقاوت»

بوعلی به این پرسش پاسخ می‌دهد و می‌گوید: تنها یک نوع از لذت و رنج و سعادت و شقاوت است که

در حقیقت بحث شیخ در اینجا درباره سعادت و لذت و نقطه‌های مقابل آنها یعنی شقاوت و رنج، از توابع

ما در مقدمه این بحث و هم در ضمن شرح مطالب متن کتاب، برخی مسائل را که لازم و متناسب

آنچه در مقدمه لازم است گفته شود مطالب ذیل است:

الف. معنی «سعادت» و «شقاوت».

ب. سعادت و لذت.

ج. سعادت و سرور.

د. رابطه سعادت با قوه عاقله.

ه. رابطه سعادت با نیل به آرزوها.

و. سعادت و رضایت.

ز. یک مسأله اجتماعی.

ح. درجات و مراتب سعادت.

ط. موجبات و عوامل سعادت.

ی. ارزش و میزان دخالت عاملها.

یا. آیا سعادت متغیر است یا ثابت؟

یب. آیا سعادت مطلق است یا نسبی؟

یج. آیا انسان برای رسیدن به سعادت نیازمند به راهنماست؟

البته اگر بنا شود درباره همه این مطالب مفصل بحث شود خیلی طولانی خواهد شد. ما به همه اینها آن

معنی «سعادت»

هر چند ابتدا به نظر می‌رسد که کوشش در بیان معنی و در تعریف «سعادت» از قبیل توضیح واضحات

ضمن مطالب آینده روشن خواهد شد.

«سعادت» به حسب ریشه لغوی، متضمن مفهوم عون و کمک است (عرب از آن جهت به کسی کلمه

«بهجت» نیز به معنی سرور و هم به معنی خرمی و شکفتگی آمده است. قرآن کریم می‌فرماید:

فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ^{۱۱}.

ما به وسیله باران باغهای خرم (یا باغهای سرورافزا) رویاندیم.

در جای دیگر می‌فرماید:

وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ^{۱۲}.

زمین از هر نوع گیاه خرم (یا هر نوع گیاه سروربخش) رویانید.

نقطه مقابل سعادت، شقاوت است. «شقاوت» به حسب ریشه لغوی و هم به حسب مفهوم عرفی، معنی

نظر سومی هست و آن اینکه تقابل سعادت و شقاوت از قبیل تقابل عدم و ملکه است اما از این نظر که

^{۱۱}. نمل / ۶۰.

^{۱۲}. حج / ۵.

حق این است که از یک نظر هر دو وجودی و اثباتی و ایجابی هستند و تقابل آنها از قبیل تضاد است، و

سعادت و لذت

بدیهی است که میان سعادت و لذت و هم میان شقاوت و رنج ارتباط کامل برقرار است. آنجا که سعادت

برای اینکه لذت و همچنین رنج حالات روانی خاص هستند که به موجبات خاصی پدید می‌آیند. ممکن

آن لذت، سعادت شمرده می‌شود که مانع بزرگتر و یا مقدمه رنج بزرگتری نباشد، و آن رنج شقاوت

لذت را به هدایت غریزه انتخاب می‌کند ولی مصلحت را به کمک عقل می‌جوید. این است معنی اینکه

به عبارت دیگر: لذت و رنج به هر جنبه‌ای از جنبه‌های وجودی انسان مستقلاً بستگی دارد، اما سعادت و

تشخیص لذت و نقطهٔ مقابل آن، چون به غریزه بستگی دارد آسان است، اما تشخیص سعادت و نقطهٔ

علت اینکه عامهٔ مردم با اینکه در یک جهت مشترکند و آن اینکه طالب سعادت خویشند - یعنی اگر

هم دارد که ما در بحث اینکه «آیا سعادت مطلق است یا نسبی؟» ذکر خواهیم کرد.
رابطه لذت با سعادت در وجود یک فرد از قبیل رابطه سعادت فرد با سعادت اجتماع است. ممکن است

یک عمل – مانند دیدن یک منظره، و شنیدن یک آواز، و خوردن یک غذا – ممکن است لذت آور باشد

این تفاوت که در فرق میان سعادت فرد و لذت فرد گفته شد، درباره یک عضو یا یک قوه نیز صادق

مجزا فرض کرده‌ایم اما از جنبهٔ بدنِ تنها یا روحِ تنها باید جنبهٔ [همه‌جانگی]^{۱۳} اعتبار نمی‌شود. اگر فرض کنیم اوضاع جهان این گونه می‌بود که هیچ لذتی مقدمهٔ رنج و هیچ رنجی وسیله و مقدمهٔ

سعادت و سرور

از اینجا معلوم می‌شود تفسیر سعادت به سرور و خوشی نیز خالی از ایراد نیست. سرور و اندوه نقطهٔ

^{۱۳}. [در متن اصلی «همه‌جانگی» آمده است.]

درباره آنها نمی‌باشند - سرور و اندوه یعنی این حالت خاص از لذت و رنج موجود نمی‌باشد. مقصود این است که سرور و اندوه دو حالت خاص از لذت و رنج می‌باشند و همان ایرادی که در تفسیر

رابطهٔ سعادت و قوهٔ عاقله

مفهوم «سعادت» از آنجا برای بشر پیدا شده که بشر دارای قوهٔ عاقله است، با این قوه می‌تواند لذتها و

برای قوهٔ عاقله، یک لذت مخصوص از آن جهت که لذت است کافی نیست که مورد تصویب و قبول واقع

از اینجا معلوم می‌شود این سخن که گفته می‌شود: «هر کسی فطرتاً و طبیعتاً طالب سعادت خویش

انتخاب می‌کند. تازه این نظر هم (انسان بالقوه طالب سعادت است) آنگاه صحیح است که نظر سقراط را

سعادت و آرزو

ممکن است کسی بگوید: سعادت عبارت است از نیل کامل به آرزوها. هر کسی در این جهان یک سلسله

این تفسیر صحیح نیست. هر چند در این تفسیر جنبه همه جانبه بودن سعادت تا اندازه‌ای رعایت شده

^{۱۴}. بقره / ۲۱۶.

یکی از شرایط نیل به سعادت این است که انسان آرزوهای خود را ضبط و کنترل کند و چیزهایی را

ثانیاً پیدایش آرزو تابع میزان فهم و اطلاع انسان است. ممکن است امور زیادی باشند که سعادت بخش

بسیاری از چیزها را انسان آرزو می‌کند و سعادت نیست، و بسیاری از چیزها را آرزو نمی‌کند در حالی

سعادت و رضایت

بعضی چنین تصور کرده‌اند که سعادت عبارت است از اینکه انسان دارای اوضاع و احوالی بشود که از

«رضایت» با «آرزو» این تفاوت را دارد که آرزو با آینده بستگی دارد و رضایت با وضع حاضر. از این رو

پشیمانی پذیر نیست؛ یعنی رضایت حالتی است که انسان در عمل پیدا می‌کند. رضایت وقتی دست

در عین حال تفسیر سعادت به رضایت صحیح نیست زیرا هر چند از جهات بالا که گفته شد ایرادی وارد

اگر کمال سعادت به این است که انسان حداکثر رضایت را از وضع خود داشته باشد و هیچ گونه

ثمره این بحث یک مطلب اجتماعی مهم است: اگر سعادت صددرصد تابع رضایت شخص باشد نه تابع

همه مواهب زندگی، ترتیبی در کارها بدهند که طبقات عوام و ساده ضمیر در عین اینکه فاقد مزایای

شکر خدا که آنچه طلب کردم از خدا

بر منتهای همت خود کامران شدم

در صورتی که آنچه از خدا طلب کرده و منتهای همتشان بوده از یک حد زندگی متوسط قرون وسطایی

اما اگر سعادت را تنها به رضایت وابسته ندانیم، در فرض بالا باید بگوییم: هر چند کمال رضایت حاصل

حقیقت این است که در اینجا باید میان «کمال رضایت» و «کمال لذت» تفکیک کرد تا حل مشکل

بین ایندو باید تفکیک کرد. هر یک از «رضایت» و «لذت» علتی جداگانه دارد. رضایت تابع این است که

اما لذت اینچنین نیست. لذت تابع آرزو که یک حالت نفسانی است نمی‌باشد. لذت تابع واقعیت خارجی

دو نفر که سطح آرزوییشان متفاوت است، یکی آرزویش فقط در حدود آب و علف است و آرزوی دیگری

علیهذا در مثالِ راضی نگهداشتن طبقهٔ زیرک طبقات محروم را، باید گفت هر چند رضایت آنها را به

توجه ندارند. حداکثر خدمتی که به آنها کرده‌اند این است که در اثر ایجاد رضایت کامل، آلام آنها را از

درجات و مراتب سعادت

بدون شک سعادت از اموری نیست که در همه موارد، یکسان و در یک حد پیدا می‌شوند، بلکه قابل کم

عوامل سعادت

یکی از مباحث مهم در باب سعادتاین است که چه چیز سعادت بشر را تأمین می‌کند؟ آن کیمیا و

اولاً، آیا همچو چیزی وجود دارد یا وجود چنین چیزی صرفاً خواب و خیال است؟
ثانیاً، آیا تأمین کننده سعادت بشر فقط یک چیز است یا مجموع اموری باید دست به دست یکدیگر

ثالثاً، آن عامل یا عوامل را در بیرون از وجود خود باید جستجو کرد و یا باید هر کسی «از خود بطلبد هر

رابعاً، اگر عامل یا عوامل سعادت در وجود خود انسان پنهان است آیا آن را در

جسم خود باید جستجو کند یا در روح خود؟
و خامساً، آیا عامل سعادت در اختیار بشر است یا از اختیار او خارج است؟
اظهار یأس و نومیدی کرده و یا بدبینی تمام گفته‌اند سعادت مرهوم محض است زیرا حیات و زندگی و

برخی دیگر گفته‌اند: چنین نیست. علت بدبختی آن کس که بدبخت است این است که سرچشمه

در میان یونانیان طبقه‌ای از فلاسفه که به نام «کلبیون» معروفند و معروف‌ترین آنها «دیوژن» است از

گروهی دیگر سعادت را تنها در عوامل مادی خارجی جستجو می‌کنند. مدعی هستند انسان جزئی از

می‌شود مانند تأثیری که اعصاب دهان و زبان از تماس با بعضی غذاها، و اعصاب چشم از مواجه شدن با

گروهی دیگر گفته‌اند سعادت را تنها از درون یا از بیرون دانستن مبالغه است. انسان نه آنچنان است که

اکثر دانشمندان جهان تابع این نظرنده؛ از این رو در صدد برشمردن مجموع عوامل بیرونی و درونی

گویند ارسطو عوامل سعادت را سه دسته دانسته است: روحی، بدنی، خارجی.

عوامل روحی عبارت است از: حکمت، عدالت، شجاعت.

عوامل بدنی عبارت است از: سلامت، قوت، زیبایی.

عوامل خارجی عبارت است از: ثروت، مقام، فامیل.

بدیهی است که عوامل سعادت را نمی‌توان منحصر به اینها دانست. در هر یک از

این سه قسمت عوامل دیگری هم هست که باید به حساب بیاید. تأثیر بعضی از آنها در سعادت بشر از در ناحیه روح: ایمان، تربیت خوب، هنر و صنعت، عواطف رقیق، سلامت روانی، اراده نیرومند، عقل قوی در ناحیه بدن: کار و عمل، فعالیت‌های اخلاقی، ورزش. در ناحیه امور خارجی: دوست صمیمی، همسر شایسته، فرزند، جمال طبیعت، امنیت، آزادی، محیط در این میان برخی عوامل است که مشترک میان روح و بدن است مانند عبادت، و برخی مشترک است البته نباید این اشتباه را کرد که مثلاً جنبه سعادت بخشی هنر و صنعت و یا علم (حکمت) و یا کار و یا

در اینجا ما نمی‌توانیم تفصیلاً به بحث در اطراف هر یک از این عاملها بپردازیم.

ارزش و میزان دخالت عاملها

بدون شک عواملی که در سعادت بشر دخالت دارند از لحاظ ارزش و تأثیر در یک درجه نمی‌باشند، هر

^{۱۵} اینجا این شبهه است که همه عوامل درونی منشأ بیرونی دارند یعنی همه آنها را از بیرون باید کسب کرد. جواب این است که بحث در خود عوامل است که درونی هست یا بیرونی. و اما اینکه منشأ این عوامل درونی امور بیرونی است مثل علم و تربیت و صنعت، یا اینکه منشأ یک عامل بیرونی عامل دیگر درونی است مثل اینکه عقل و علم و اخلاق منشأ پیدایش ثروت و رفیق و مقام است، و بالاخره اینکه عوامل بیرونی و درونی در یکدیگر مؤثرند مطلب دیگری است.

که چقدر است و مقایسه آن با عوامل دیگر کار دشواری است و چندان لزومی هم ندارد. اما به طور کلی

در اینجا نیز نظرات متفاوت است. می‌توان گفت عوامل روحی در درجه اول و عوامل بدنی در درجه دوم

زشتی و ناپسندی بعضی از حالات و صفات، ناشی از اهمیت دادن و ارزش دادن به یک چیز است بیش از

عوامل سعادت که احیاناً آنها را «شرایط سعادت» می‌نامیم از نظر دیگر بر دو قسم است: شرایط رکنی و

شرایط رکنی آنها هستند که نبود آنها خواه ناخواه نوعی ناکامی به بار می‌آورد و چیز دیگر نمی‌تواند

شرایط غیر رکنی آنهایی هستند که بودن آنها بر رونق و کمال سعادت می‌افزاید. ولی نبود آنها را

یکی از جهات برتری عوامل روحی سعادت بر عوامل مادی آن این است که عوامل روحی اگر به حد

به هر حال اینها سبب شده که راهنمایان بشر از طرفی کانونهای لذت روحی و معنوی را - که بشر در

مولوی در زمینه معرفی کانون عظیم روحی لذت و نشاط، خطاب به آن کس که از می‌گساری لذت

ای همه دریا چه خواهی کردنم؟	ای همه هستی چه می‌جویی عدم؟
تو خوشی و خوب و کانِ هر خوشی	تو چرا خود منت باده کشی؟
می چه باشد یا جماع و یا سماع	تا تو جویی ز آن نشاط و انتفاع؟
علم جویی از کتبه‌های فسوس	ذوق جویی تو ز حلوای سبوس
جوهر است انسان و چرخ او را عرض	جمله فرع و سایه‌اند و تو غرض
آفتاب از ذره کی شد وام خواه؟	زُهره‌ای از خمره کی شد جام خواه؟
جان بی‌کیفی شده محبوس کیف	آفتابی حبس عقده اینت حیف

پیوستگی و ارتباط عاملها

این نکته ناگفته نماند که در عین اینکه ما درباره ارزش و میزان دخالت عاملهای نامبرده بحث می‌کنیم

جنبه‌های سه‌گانه روحی و بدنی و خارجی پیوستگی کامل نسبت به یکدیگر دارند. همه نسبت به هم،

آیا سعادت متغیر است یا ثابت؟

در خود سعادت از جنبه ثبات و تغییر جای گفتگو نیست زیرا چنانچه گفته و خواهیم گفت سعادت از

جای تردید نیست که در این جهت بشرهای قرون گذشته یا بشرهای امروز تفاوتی ندارند. چنین نیست

اگر خواهیم از جنبه ثبات و تغییر در مسأله «سعادت» بحث کنیم باید گفتگو را به عوامل سعادت

مثلاً داشتن اسب و قاطر و نوکر و مهتر و داشتن منزل وسیع و اصطبل در گذشته از شرایط سعادت بود؛

و پارکهای وسیع عمومی جای منزلهای وسیع را. حتی پول که یکی از شرایط رکنی زندگی قدیم و زمان

دین و مذهب

در مورد دین و مذهب همین مطلب گفته شده است، گفته شده است که دین و مذهب در گذشته عامل

پس عوامل سعادت متغیرند نه ثابت، و ممکن است چیزی در زمانی عامل سعادت باشد و در زمان دیگر

ثبات و تغییر عوامل

حقیقت این است که نه به طور کلی همه عوامل سعادت متغیرند و نه به طور کلی

همه ثابت و لایتغیر. مثلاً علم و هنر و عدالت اخلاقی و سلامت بدن و زیبایی همیشه عامل سعادت

فرق عاملها و عاملها

فرقی که هست از این نظر است که بعضی عاملها عامل مستقیم‌اند و بعضی عامل عامل‌اند؛ یعنی بعضی

وسیله بودن پول چون جنبه قراردادی دارد با به هم خوردن این قرارداد اجتماعی یعنی با تغییر رژیم

همچنین اسب و قاطر و نوکر و مهتر که روزی وسیله سعادت شمرده می‌شدند از آن جهت بود که

اما اموری که مستقیماً مورد نیاز طبیعت و فطرت بشرند و یک حاجت طبیعی و فطری برای بشر به

اگر بخواهیم بحث خود را در مورد دین و مذهب دنبال کنیم اولاً باید ببینیم که ایمان مذهبی ریشه

جواب سؤال اول مثبت است و جواب سؤال دوم منفی. در اینجا نمی‌توانیم وارد بحث تفصیلی این مطلب

آیا سعادت مطلق است یا نسبی؟

معنی اینکه سعادت مطلق است این است که سعادت نسبت به افراد و اشخاص و نسبت به محیط و

در فصل پیش تفاوت و عدم تفاوت سعادت را از لحاظ تاریخ و زمان سنجیدیم و این مسأله را بحث

ممکن است کسی نظر دوم را انتخاب کند و سعادت را نسبی بداند به دو دلیل:
الف. بسیار چیزهاست که سعادت یک نفر بستگی کامل به آنها پیدا می‌کند و حال آنکه سعادت افراد

در موارد خاصی سعادت یک نفر عین بدبختی و شقاوت دیگری است. دو نفر که فی المثل در یک

خود را بدبخت و بی‌سعادت می‌داند. بنابراین غلبه هر یک از دو قهرمان که سعادت اوست عین بدبختی
ب. خواسته‌ها و آرزوها و هدفهای افراد متفاوت است. ممکن است یک چیز سبب خوشحالی و لذت و

پس به این دو دلیل سعادت نسبی است.
حقیقت این است که هیچ‌یک از دو دلیل فوق را نمی‌توان برای نسبی بودن سعادت کافی شمرد.
اما دلیل اول، به جهت اینکه معنی «سعادت مطلق است» این است که حقیقت و طبیعتی که سبب

و اما دلیل دوم، به جهت اینکه اگر ما سعادت را عین نیل به آرزوها و انجام یافتن خواسته‌ها بدانیم – آن

دلیل تمام است، اما ما قبلاً ثابت کردیم که اینطور نیست، آرزو و خواسته‌ها ممکن است از مسیر سعادت

پس برای مطلق یا نسبی بودن سعادت این مطلب را باید مورد بحث و دقت قرار داد که آیا استعداد‌های

افراد انسان از آن نظر که نوعیت واحد دارند و اشتراک نوعی دارند و دارای قوا و غرائز و استعدادات

انسان طبیعتاً اجتماعی آفریده شده است. اجتماع انسانی احتیاج دارد به اینکه استعدادات گوناگونی در

پس افراد انسان از آن نظر که افراد نوع واحدند و صفات و حالات و قوا و غرائز و استعداد‌های مشترک

آن نظر که تفاوت‌هایی از لحاظ استعداد در آنه اهست و هر دسته‌ای چیزهایی در قوه دارند و باید به

از نظر فلسفی باید گفت فرق است میان غایات اولیه طبیعت و غایات ثانویه وی. برخی از استعدادها

تفاوت‌هایی که احیاناً ملتها در محیط‌های مختلف و منطقه‌های مختلف پیدا می‌کنند ناشی از احتیاجات

به هر حال مسأله نسبی بودن سعادت با مسأله نسبی بودن خواسته‌ها و آرزوها بستگی ندارد، با مسأله

آیا انسان برای رسیدن به سعادت نیازمند به راهنماست؟

بحث در این مطلب چندان دشوار نیست. اولاً باید ببینیم انسان برای رسیدن به سعادت چه

^{۱۶}. انشقاق / ۶.

مجهز است و چه اندازه می‌تواند خود را مجهز کند؟
بدیهی است که اگر سعادت عبارت بود از لذت، و لذت هم عبارت بود از لذات جسمی که انسان پا به

اما مسألهٔ سعادت، تنها مسألهٔ لذات حسی نیست که هر کس به حکم غریزهٔ ابتدایی در جستجوی آن

بدیهی است که هیچ فردی قادر نیست چنین برنامه‌ای برای خود یا برای دیگران تنظیم کند. طرح و

از طرف دیگر با توجه به اینکه با همهٔ پیشرفتهای عظیمی که نصیب بشر در علم و صنعت شده و با همهٔ

پس نه تنها يك فرد در رسيدن به سعادت نيازمند به راهنماست بلکه نوع بشر نيز چنين نيازمندي را ولي از طرف ديگر آيا مي توان قبول کرد که چنين نيازمندي بزرگي که نتيجه اش سرگشتگي انسان

شيخ ابوعلی سینا در آخر کتاب النجاه می گوید:
والحاجة الى هذا الانسان في ان يبقى نوع الناس و يتحصل وجوده اشد من الحاجة الى انبات الشعر على

احتياج به چنين انساني (انساني که بتواند وحی الهی را بگیرد) در بقای نوع انسان بسی بیشتر از احتياج

یگانه طرحی که صلاحیت دارد بشر آن را برنامه سعادت خود قرار دهد، طرحی است که از طریق وحی

بسیار دیده می شود که افرادی کم اطلاع و ساده ضمیر که خود را تسلیم طرح سعادت انبیاء کرده اند

پس از این مقدمات اکنون به شرح و توضیح متن این نمط می پردازیم.

النمط الثامن: في البهجة والسعادة

وهم و تنبيه: «انه قد سبق الى الاوهام العامية أن اللذات القوية المستعلية هي الحسية و أن ماعداها لذات

و قد يمكن أن ينبّه من جملةهم من له تمييز ما فيقال له:أليس الذّ ما تصفونه من هذا البيل هو

و قد يعرض مطعوم و مكنوح لطالب العفة و الرياضة مع صحة جسمه في صحبة حشمة فينفض اليد

و كذلك فإنّ كبير النفس ليستصغر الجوع و العطش عند المحافظة على ماءالوجه و يستحقر هول الموت

و ليس ذلك في العاقل فقط بل و في العجم من الحيوانات.

فانّ من كلاب الصيد ما يقنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه و ربما حمله اليه.

والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها و ربما خاطرت محامية عليه أعظم من مخاطرتها

فی ذات حمایتها نفسها. فاذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة - و ان لم تكن عقلیة - فها قولک
برای بعضی از واهمه‌های عوامانه این خیال پیش آمده است که لذات قوی و غالب منحصر به همان

و همچنین امر خوردنی یا جنسی بر شخصی عرضه داشته می‌شود که به عفت و ریاست علاقه‌مند است

و همچنین امر خوردنی یا جنسی بر شخصی عرضه داشته می‌شود که به عفت و ریاست علاقه‌مند است

همچنین مردمان کریم النفس لذت بخشش و خوراندن و پوشانیدن و راحت رسانیدن را بر لذات و

و همچنین آدم بزرگ نفس آنجا که امر دائر بشود که آبرو و کرامت خود را از دست بدهد یا گرسنگی و

وقتی که لذات باطنی وهمی از لذات ظاهری حسی قوی‌تر باشند پس لذات عقلی به طریق اولی از لذات

شرح: در اینجا مواردی در زندگی انسان نشان داده شده است که آدمی به خاطر یک لذت غیر حسی از

۱. ترک خوردنی و امور جنسی به خاطر پیروزی در بازیها و مسابقات.
۲. ترک امور مزبور به خاطر عفت و ریاست.
۳. مقدم داشتن لذت رساندن به دیگران بر لذت حسی که خد شخص مستقیماً از اشیاء و مواد
۴. تحمل گرسنگی و تشنگی به خاطر حفظ آبرو و کرامت نفس، و همچنین تحمل مرگ برای فرار

دو مورد از زندگی حیوانات دیگر نشان داده شده است که آنها نیز لذت غیر حسی را بر لذت حسی و نتیجه گرفته شده است مقدم داشتن این لذات غیر حسی دلیل بر شدیدتر بودن و کاملتر بودن و بعد چنین نتیجه گرفته شده است که با اینکه لذات نامبرده که بر لذات حسی مقدمند لذات عقلی

برای فهمیدن این فصل دانستن چند مطلب لازم است:
۱. اعتراف به اینکه در موارد نامبرده آدمی همانطور عمل می‌کند که در متن گفته شده است و

۲. قبول این مطلب که مقدم داشتن لذتی بر لذتی دیگر دلیل قوی‌تر بودن و کاملتر بودن لذت

آدمی یکی از دو خوردنی و یا یکی از دو امر جنسی را انتخاب کند که یکی از دیگری لذیذتر است

۳. تصدیق به این مطلب که لذات نامبرده، باطنی و غیر حسی می‌باشند، و اما اینکه میان لذت

۴. چه دلیلی هست که اگر لذات باطنی نامبرده از لذات حسی قوی‌ترند پس لذات عقلی به طریق

پس ما در اینجا احتیاج به دو توضیح داریم:

اما توضیح اول که مربوط به مطلب سوم است. قبل از اینکه این توضیح را از زبان حکمای قدیم ذکر

۱. اینکه دسته اول - یعنی لذات و آلام جسمی - به عضو معین تعلق دارد یعنی یک عضو معین

۲. اینکه دسته اول وابسته به عاملی خارج از وجود انسان می‌باشند که تحریکی در بدن وی در

چشیدنی خارجی وجود نداشته باشد که در ذائقه اثر بگذارد میسر نیست و همچنین است سایر قوا

این گمان پیش نیاید که انسان در آن حال با خارج تماس دارد؛ مثلاً تماسی که قهرمان با رقیب خود، و

البته مطلب دیگر هست و آن اینکه صدرالمتأهلین نظریه‌ای دارد، می‌گوید: «حتی لذات جسمانی نیز

مؤید اینکه لذات و آلام دسته‌دوم، عضوی و وابسته به محرکات خارجی نیستند این است که دارو -

۳. لذات و آلام دسته‌اول کم دوام هستند برخلاف لذات و آلام دسته‌دوم که ممکن است به طور

جراحات السنان لها التیام و لا یلتام ما جرح اللسان^{۱۷}
علی علیه السلام می‌فرماید: «ما لعلی و لنعمیم یفنی^۱ و لذته لا تبقی»^{۱۸}

^{۱۷}. [جراحات سرنیزه است اما جراحات زبان التیام نمی‌پذیرد.]

^{۱۸}. نهج البلاغه، خطبه ۲۲۲.

اکنون می‌گوییم: اینکه حکمای قدیم گفته‌اند لذات بر دو قسم است: حسی و غیر حسی (باطنی)، از آن

یک مطلب باقی مانده و آن اینکه به چه دلیل لذات باطنی عقلی از لذات باطنی غیر عقلی قوی‌تر است؟
جواب این است: به همان ملاک که لذات باطنی غیر عقلی از لذات حسی قوی‌تر است لذات عقلی از غیر

لذات عقلی عبارت است از لذاتی که از تصور مجردات کامل پیدا می‌شود: یعنی ذهن باید به مرحله

شب مردان خدا روز جهان افروز است

روشنان را به حقیقت شب ظلمانی نیست

□

تذنیب: فلا ینبغی لنا أن نستمع الی قول من یقول: انا لو حصلنا علی جملة لا تأکل فیها و لا تشرب فیها

والذی یقول هذا فیجب أن یبصر و یقال له: یا مسکین لعل الحال التی للملائکة و ما فوقها الذ و أبهج و

پس سزاوار نیست که ما گوش کنیم به گفته کسی که می‌گوید: اگر ما برسیم به جایی

که نه در آنجا بخوریم و نه بیاشامیم و نه مقاربت جنسی داشته باشیم پس چه خوشی و سعادت برای احتمال بده که حالی که فرشتگان و مافوق فرشتگان (انسان کامل) دارند به درجاتی خوبتر و راحتتر

شرح: این قسمت نتیجه‌ای است که از آنچه گذشت استفاده می‌شود. در گذشته ثابت شد که لذات،

این اشکال بسیار اشکال بی‌اساسی است. شما گما کرده‌اید که عالی‌ترین لذات و بزرگ‌ترین بهجتها

باده دُرد آلودتان مجنون کند
گر شود صافی ندانم چون کند
صدرالمتأهلین در مبحث «مثل افلاطونی» اسفار می‌گوید:
«ألاتری ان آثار انواره التی فی عالم الملک، و تنزلت عن مراتبها الروحانیة العقلیة، و لاحت فی صورت

سبعین الف حجاب من نور و ظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه.^{۱۹}

□

تنبیه: ان اللذة هی ادراک و نیل لوصول ماهو عند المدرک کمال و خیر من حیث هو کذلک؛ والالم

لذت یک نوع رسیدن و ادراک است که از رسیدن به چیزی که برای ادراک کننده کمال و خیر است از

شرح: این قسمت، بیان تعریف «لذت» و «الم» است. می‌خواهد بگوید که لذت نوعی خاص از ادراک

علم بر دو قسم است: حضوری و حصولی. علم حضوری عبارت است از حضور خود معلوم در نزد عالم؛ و

^{۱۹}. اسفار، چاپ حروفی، ج ۲ / ص ۷۷ و ۷۸؛ [آیا آثار و انوار او (حق تعالی) را در عالم مُلک نمی‌بینی که از مراتب روحانی و عقلی خود فرود آمده و در صورتهای جزئی آشکار گردیده است و به زیبایی و لطافت و دلربایی و طنّازی موسوم است؛ و حال آنکه این انوار نازله در عالم ملک با ظلمت جسمیت همنشین گشته و به سنگینی مادیت آغشته شده‌اند و پیش از آن در عین پاکیزگی و صفا و جدای از این آلودگیها بوده‌اند. در عین حال چگونه عقول را مدهوش و بی خود ساخته و خردمندان و پیروان آنها را سرگردان و واله خود ساخته است! و بنگر که چگونه دوستداران و خواستاران خود را به فتنه‌ها و رنجها دچار می‌سازد؛ پس در این صورت چه حکم می‌کنی درباره‌ی جمال و زیبایی مطلق و ذاتی و نور خیره کننده‌ی الهی که در نهایت عظمت و بزرگی مرتبه است. آن کمالی که عقلها و قلبها را از پس هفتاد هزار حجاب نورانی و ظلمانی از خود بی خود و سرگردان می‌کند آنچنانکه از رسول اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده است که: «همانا خداوند دارای هفتاد هزار حجاب از نور و ظلمت است که اگر آنها را کنار زند انوار روی او هر آفریده‌ای را که آن را ببیند آتش خواهد زد».]

صور ذهنیه خودش حضوری است. و از طرفی انسان به اشیاء خارج از وجود خود نیز علم دارد مثل علم

مطلب دیگر: هر یک از ادراکاتی که برای قوه مدرکه پیدا می‌شود یک نوع خروج از قوه به فعل و از نقص

انسان یا هر حیوانی به حکم اینکه قوای ادراکی خود را به نحو علم حضوری درک می‌کند قهراً خروج از

اکنون می‌گوییم: اینکه در تعریف «لذت» و «الم»، هم کلمه «ادراک» را آورده است و همه کلمه «نیل»

این نکته نیز گفته شود که کلمه «نیل» معمولاً با «لام» متعدی نمی‌شود و با «باء» متعدی می‌شود و

قبل از شیخ دیگران «لذت» را به «ادراک الملائم» و «الم» را به «ادراک المنافی»

تعریف کرده‌اند، ولی شیخ به همان دلیل که قبلاً اشاره شد که ادراک تنها کافی نیست زیرا انسان گاهی

□

و قد یختلف الخیر و الشرّ بحسب القیاس، فالشیء الذی هو عند الشهوة خیر هو مثل المطعم الملائم و

گاهی خیر و شر نسبت به اشیاء، مختلف می‌شوند، مثلاً چیزی که نسبت به قوه شهویه خیر است

شرح: قبلاً هر یک از «لذت» و «الم» اینطور تعریف شد که یک نوع ادراکی و نیلی می‌باشند که از

اشیائی که نسبت به قوه شهویه خیر هستند غیر از اشیائی می‌باشند که نسبت به قوه غضبیه خیرند و

مطعومات و ملبوسات خیر قوه شهویه، و غلبه بر پیروزی خیر غضبیه، و رسیدن به حق و جمیل خیر

در اینجا راجع به چند مطلب باید توضیح داده شود:

۱. حتی «مطلق» و «نسبی» و اثبات اینکه بعضی خیرات و شرور نسبی می‌باشند.
۲. آیا اگر خیر و شر نسبی باشند در مورد افراد مختلف مصداق دارد و یا در مورد قوای مختلف

۳. ملاک و مناط و سرّ اختلاف پیدا کردن خیر و شرها درباره افراد مختلف یا درباره قوای مختلف

۴. فرق بین «حق» و «جمیل» چیست؟

۵. آیا خیرات عقلیه در اشخاص مختلف یا ملت‌های مختلف متفاوت است یا نه؟

۶. چگونه است که شیخ نیل به شکر و مدح و احترام را از لذات عقلی شمرده است؟

اکنون به پاسخ هر یک می‌پردازیم.

معنی «مطلق» و «نسبی» و اثبات نسبی بودن خیرات و شرور

اول باید معنای «مطلق» و «نسبی» را ذکر کنیم.

ممکن است مراد کسی از «مطلق» و «نسبی» آن اصطلاحی باشد که حکما گاهی به تعبیر «حقیقی» و

متصلند» یک معنی نسبی و اضافی است به خلاف «جسم بودن» یا «فلان مقدار را داشتن» یا «فلان و گاهی «مطلق» و «نسبی» به معنای اخصّ از این معنی اطلاق می‌شود؛ یعنی به چیزی «نسبی» گفته

اکنون می‌گوییم: هم خیر مطلق داریم و هم خیر نسبی، و همچنین هم شرّ مطلق داریم و هم شرّ

لیک آن مر آدمی را شد ممات
بد به نسبت باشد این را هم بدان

زهرمار آن مار را باشد حیات
پس بدِ مطلق نباشد در جهان

۲. نسبی بودن خیرات و شرور در مورد قوای مختلف یک فرد و افراد مختلف یک نوع

بدیهی است که خیر هر قوه‌ای و شر هر قوه‌ای با خیر و شر سایر قوا متفاوت است، مثلاً عین بودن آفت و اما اینکه در افراد مختلف خیر و شر متفاوت است، از قیاس به انواع مختلف فهمیده می‌شود. هر چند

۳. مناط و ملاک اختلاف خیرات و شرور در مورد قوا با افراد مختلف

قبل از پرداختن به این مطلب لازم است مطلب دیگری را تذکر دهیم و آن اینکه خیر و کمال مصداقاً

کمالند.

اکنون که این مطلب دانسته شد یک مطلب دیگر اضافه می‌کنیم تا پاسخ سؤال روشن گردد، و آن این یکی از نظر اختلاف نوعی؛ مثلاً نوع انسان غیر از گوسفند است و انواع نباتات با انواع حیوانات متفاوت

و از نظر دوم، اختلافاتی است که با یکدیگر از لحاظ عوامل محیط دارند. البته جای تردید نیست که

پس دو نوع امتیاز احتیاج داریم: احتیاج نوعی و احتیاج فردی، یا احتیاج ذاتی و احتیاج عرضی. پس

بین «حق» و «جمیل» فرق است

اجمال مطلب اینکه: «حق» دریافت عقل نظری است و «جمیل» دریافت عقل عملی. حکما از قدیم

یکی ادراک اموری است که در واقع و نفس الامر هست و عقل انسان اشیاء را از آن جهت که هستند

بیشتر گوشه‌های مختلف این صحنه را تماشا کند و ببیند چگونه است و دقت می‌کند که اشتباه نکند. از

دیگر ادراک اموری است که در خارج نیستند ولی انسان می‌تواند با اراده و اختیار خود آنها را ایجاد کند.

مثلاً یک وقت عقل درمی‌یابد که فلان شیء فلان خاصیت را دارد یا اینکه خورشید از زمین بزرگتر

و یک وقت هست که عقل ما می‌گوید: «خوب است و باید مؤدب و مهربان بود»، «باید عادل بود»، «باید

خواجه نصیرالدین طوسی در اینجا می‌گوید: «عقل نظری توجه به مافوق دارد و عقل عملی توجه به

۵. آیا خیرات عقلیه در اشخاص مختلف یا ملتهای مختلف متفاوت است یا نه؟

پاسخ این است که عقل نظری در همه افراد و اقوام، یگانه است و بنابراین، حق از نظر ظروف و احوال

اینکه دیده می‌شود بعضی از دانشمندان جدید اصرار می‌ورزند که حکم عقل ثابت و تغییرناپذیر نیست،

۶. آیا نیل به شکر و مدح و احترام از لذت عقلی است؟

شیخ در کلام خود لذت مورد سپاسگزاری واقع شدن را از جمله خیرات عقلیه شمرده است، و خواهی

شک نیست که لذت مشکور واقع شدن از مختصات انسان است یعنی دلیلی به دست نیامده است که

بعید نیست علت اینکه شیخ لذت مورد ستایش واقع شدن را لذت عقلی دانسته است این است که این

را خیرات و لذات عقلی دانسته است.

□

قوله: و کل خیر بالقیاس الی شیء فهو الکمال یختص به و بنحوه باستعداده الاول. و کل لذة فانها تتعل

خیر هر قوه عبارت است از کمالی که به او اختصاص دارد و به حسب استعداد اولی و فطری، آن را

و هر لذتی به دو چیز بستگی دارد: یکی واقعیت کمالی که خیر آن شیء در او باشد، و دیگر ادراک

شرح: این قسمت مربوط به گذشته است. در گذشته اولاً در تعریف «لذت» چنین گفته شد: «لذت

در جواب می‌گوییم: استعدادهایی که در قوای مختلف می‌باشند با هم متفاوتند. بنابراین قهراً هر قوه‌ای

و بعد هم شیخ جمله‌ای آورده است که همان طوری که خواجه در شرح، اشاره نموده حاوی مطلب

□

وهم و تنبیه: و لعلّ ظاناً بظنّ انّ من الکمالات و الخیرات ما لا یلتذّ به اللذّة الّتی تناسب مبلّغه مثل

فجوابه بعد المسامحة و التسليم انّ الشرط كان حصولاً و شعوراً جميعاً. و لعلّ المحسوسات اذا استقرت

خلاصه ترجمه و شرح: در اینجا اشکالی با جوابش ذکر شده است. اشکال این است که انسان گاهی به بعضی کمالات و خیرات می‌رسد ولی لذتی که مناسب با آن خیرات

جواب این است که فرضاً ما این مطلب را قبول کنیم باید این طور گفت که ما در گذشته گفتیم لذت به

□

تنبیه: واللذیذ قد بصل فیکره کراهیه بعض المرضی للحلو، فضلاً عن ان لا یشتهی اشتهاً شائقاً؛ و لیس

خلاصه ترجمه و شرح: گاهی یک امر لذیذ به انسان می‌رسد و نه تنها به او اشتها ندارد بلکه از او متنفر

که آن امری که برای این بیمار کمال و خیر فرض شده است کمال و خیر نیست.

□

در اینجا شیخ دو «تنبیه» کوتاه ذکر کرده است که لازم به ذکر آنها نیست و شراح هم از شرح آنها

خلاصه یکی از آن دو تنبیه این است که اگر بخواهیم جای اشکالات و شبهه‌ها باقی نماند خوب است در

خلاصه تنبیه دوم اینکه: اشکالاتی که درباره «لذت» گفته شد ممکن است در باب «الم» هم گفته شود و

□

تنبیه: انه قد یصح اثبات لذة ما یقیناً، و لکن اذا لم یقع المعنی یرسمی ذوقاً جاز أن لا تجد الیه شوقاً، و

خلاصه ترجمه و شرح: در گذشته اثبات شد که چنین نیست که لذات حسی تنها لذات حقیقی باشند و

نمی‌دهند این است که آنها را نمی‌شناسند و با آنها آشنا نمی‌باشند، می‌گوییم حتی کسانی هم که آشنا

و اما جواب این است که نکته‌ای در کار است و آن نکته این است: رمز اینکه لذات حسی در مردم قوی‌تر

توضیح بیشتر اینکه: علم در مقابل ظنّ و شکّ است. اگر انسان به چیزی علم الیقین پیدا کند حداکثر

شایسته است مجذوب سازد؛ اما اگر علم مقرون به ذوق شد («ذوق» در اصطلاح عرفا میل و وصول به

□

تنبیه: کل مستلذّ به فهو سبب کمال یحصل للمدرک، و هو بالقیاس الیه خیر...
این «تنبیه» از لحاظ عبارت مفصل است ولی با بیان آنچه در سابق گفته شد ضرورتی برای شرح و

□

تنبیه: الآن اذا كنت فی البدن و فی شواغله و علائقه و لم تشتق الی کمالک المناسب او لم تتألم بحصول
خلاصه ترجمه و شرح: این قسمت به منزله استنتاجی است از دو سه قسمت اخیر که گذشت و آن

جواب این است که قبلاً گفته شد که اولاً لذات عقلی را ما نچشیده‌ایم و ثانیاً

موانع و شواغل بدنی و حسّی نمی‌گذارند که ما توجه پیدا کنیم.

□

تنبيه: و اعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات و هيئات نلحق النفس بمجاورة

خلاصه ترجمه و شرح: قبلاً گفتیم نفس به واسطه تعلق به بدن و سرگرمی به لذات بدنی و حسّی، یک

□

تنبيه: ثم اعلم أن ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي برجى بعد المفارقة

خلاصه ترجمه و شرح: صفات رذيله‌ای که برای نفس باقی می‌ماند در جهان دیگر^۱

بر سه قسم است؛ زیرا این صفات یا وجودی است و یا عدمی؛ اگر وجودی باشد یا ملکه نفس شده است و

□

تنبيه: و اعلم ان رذيله النقصان انما تتأذى بها النفس الشيقه الى الكمال، و ذلك الشوق تابع لتنبه يفیده

خلاصه ترجمه و شرح: ناقصان دو قسمند: یک دسته ناقسهایی که اینقدر هوشیاری پیدا کرده‌اند و شوق

□

تنبيه: والمعارفون الممتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن و انفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم

□

^{۲۰}. سفینه البحار، ج ۱ / ص ۱۰۷ (با اندکی اختلاف).

تنبيه: و ليس هذا الالتذاذ مفقوداً من كل وجه والنفس في البدن؛ بل المنغسمون في تأمل الجبروت

خلاصه مطلب اينکه مردمان کامل وقتی که از بدن خلاص شدند و موانع و شواغل رفع شد، در آن

□

تنبيه: والنفوس السليمة التي هي على الفطرة و لم يفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت

خلاصه ترجمه و شرح: نفوس بشری اگر بر فطرت اصلی باقی مانده باشد و با اشتغال به امور مادی تولید

^{۲۱}. [در اشارات «تجربياً» آمده است که ظاهراً غلط است.]

کسی این مایه در وی باشد خود به خود موجب خواهد شد که دنبال گیری کند تا به حدّ اعلا از کمال

□

اشاره: اجلّ مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكاً لأشدّ الاشياء كمالاً الذی هو بریء عن

والعشق الحقیقی هو الابتهاج بتصور حضره ذات ما والشوق هو الحركة الی تتمیم هذا الابتهاج اذا كانت

والاول عاشق لذاته من ذاته عشق من غیره أولم یعشق و لكنه لیس لا یعشق من غیره بل هو معشوق

بزرگ‌ترین چیزی که از چیزی لذت می‌برد و به او خوش و رضامند اسنت ذات پروردگار است نسبت به

«عشق حقیقی» عبارت است از بهجت و رضامندی از درک حضور ذات چیزی، و اما «شوق» عبارت

ذات واجب الوجود دارای شوق نیست، دارای عشق است، اما عشق حقیقی، عشقی که از خود به خود

شرح: در گذشته از ماهیت لذت و الم و انواع آنها و از لذات و آلام اخروی بحث شد. اکنون بحث در

مجردات و نفوس ناطقه فلکيه (به عقیده حکمای قدیم) و همچنین در مادون انسان از جماد و نبات نیز

به عقیده شیخ در اینجا، عشق و بهجت در همه موجودات ساری است، از ذات حق تعالی گرفته تا ماده

اشکالی که در موجودات مافوق انسان هست این است که عشق و شوق و لذت و بهجت برای موجود

اشکالی که در موجودات مادون انسان است این است که عشق و شوق و لذت و بهجت، فرع بر شعور و

خلاصه دو اشکال اینکه این امور متوقف به دو چیز می‌باشند: یکی رسیدن به چیزی که حاصل نبوده

جواب اشکال اول: هر چند در اذهان این مطلب رسوخ یافته است که لذت و بهجت از نداشتن و سپس

بر این خاک ریخته شده است و اگر انسان به معشوق و محبوب حقیقی خود برسد و عشق حقیقی خود

اما اینکه گفته شد که در عبارت شیخ هم «نداشتن» مقوم بهجت و لذت شناخته شده بود درست

أجلّ مبتج بشيء هو الاول بذاته و يتلوه المبتهجون به و بذواتهم من حيث هم بيتهجون به و هم الجواهر

خلاصه ترجمه و شرح: گفتیم که عشق ذات حق به خود قوی‌ترین درجات عشق است. مقصود از

^{۲۲}. رعد / ۲۸.

^{۲۳}. کهف / ۱۰۸.

بعداً اشاره خواهیم کرد ملائکه شامل پاره‌ای از نفوس و حتی قوای طبیعی نیز می‌باشند. در زبان دین

□

و بعد المرتبتین مرتبه العشاق المشتاقین، فهم من حیث هم عشاق قد نالوا نیلاً ما، فهم ملتذون، و من

خلاصه ترجمه و شرح: از مرتبه ذات و مرتبه عقول مجرده که بگذریم مرتبه نفوس کامله است از قبیل

□ ویتلوا هذه النفوس اخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها ثم یتلوه النفوس

بعد از نفوس کامله نفوسی هستند که مقام متوسطی دارند و مابین جهت علوی و جهت سفلی در نوسان

از اینها که بگذریم نفوسی می‌باشند که سخت در طبیعت فرو رفته‌اند و به

مصدق آیه کریمه «ثُمَّ نَكْسُوا عَلٰی رُؤْسِهِمْ»^{۲۴} چهره قلب آنها واژگون و رو به پایین است و مانند

□

تنبيه: فاذا نظرت فى الامور و تأملتها وجدت لكل شىء من الاشياء الجسمانية كمالاً يخرجه و عشقاً ارادياً

اگر نظر کنی در همه امور عالم و در آنها تأمل نمایی می بینی که هر یک از امور جسمانی عالم، کمال

شرح: خلاصه مطلب اینکه عشق و شوق در همه اشیاء - حتی در جسمانیات - سریان دارد، اختصاص

اشکالی که هست همان است که قبلاً اشاره شد که عشق و شوق فرع بر شعور است و همه موجودات

^{۲۴}. انبیاء / ۶۵.

النمط التاسع: في مقامات العارفين

تنبيه: ان للعارفين مقامات و درجات يخصّون بها و هم في حياتهم الدنيا دون غيرهم، فكأنهم و هم في

همانا اهل معرفت و خدشناسان واقعي مراتب و مقاماتي دارند در همين دنيا كه مخصوص خود آنهاست

شرح: نمط نهم اين كتاب در بيان مراتب و مقامات اهل الله است و از آنها به «عارفين» تعبير مي شود.

لذتهای حسّی نیرومندتر است؛ و هم گفته شد که لذت، از رسیدن موجود به کمالات خود و درک آن

این نمط که در «مقامات عارفین» است بیان تفصیلی همان کمالات و مراتب و مقامات است. شیخ(ره)

هَجَمَ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلَى حَقِيقَةِ الْبَصِيرَةِ، وَ بَشَرُوا رُوحَ الْيَقِينِ، وَ اسْتَلَانُوا مَا اسْتَوْعَرَهُ الْمُتَرْفُونَ، وَ اَنْسُوا بِمَا

دانش به منتها درجه و کنه روشنایی خود بر آنها هجوم آورده است؛ جانشان روح یقین را لمس کرده

و همچنین علی علیه السلام در وصف پرهیزکاران می فرماید:

وَ لَوْ لَا الْاَجَلُ الَّذِي كَتَبَ اللهُ عَلَيْهِمْ لَمْ يَسْتَقِرَّ ارواحُهُمْ فِي اجْسَادِهِمْ طَرْفَةَ عَيْنٍ شَوْقاً اِلَى الثَّوَابِ وَ خَوْفاً

شیخ آنگاه می گوید این دسته از مردمان که ما آنها را «عارفین» می گوییم

^{۲۵}. نهج البلاغه، حکمت ۱۳۹.

^{۲۶}. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۴.

پاره‌ای از حالات دارند که مربوط به سرّ و باطن خود آنهاست و کسی را از آنها آگاهی نیست (یعنی

□

و اذا فرغ سمعک فی ما یقرعه و سرد علیک فیهما تسمعه قصه لسلامان و ابسال فاعلم ان سلامان مثل

اگر در میان اموری که اسباب تعجب تو می‌شود و در میان داستانهایی که به گوش تو می‌رسد داستان

شرح: شیخ در اینجا اشاره می‌کند به داستان سلامان و ابسال. راجع به اینکه این داستان چگونه است و

□

^{۲۷}. شیخ در نمط دهم به ذکر علل و اسباب نهان این امور خارق العاده می‌پردازد.

تنبيه: المَعْرُض من متاع الدنيا و طيباتها يخصّ باسم الزاهد، و المواظب على فعل العبادات من القيام و

آن كس از كالای دنیا و خوشیهای آن دامن می‌چیند به نام «زاهد» نامیده می‌شود، آن كس كه به

شرح: این فصل متضمن تفسیر تعریف کلمات «زاهد» و «عارف» و «عابد» است. خلاصه معنی آنکه:

زیرین فرو ریزد قسمتهای بالا به شکل مهیب‌تری فرو ریزد. باز در این باره در فصلهای آینده بحث
تنبیه: الزهد عن غیر المعارف معاملهً ما كأنه یشتری بمتاع الدنیا متاع الآخرة، و عندالمعارف تنزهٌ عما
و العبادة عند غیر المعارف معاملهً ما كأنه یعمل فی الدنیا لأجره بأخذها فی الآخرة هی الاجر و الثواب، و

زهدي که زاهد دارد نوعی معامله است، از قبیل فروختن کالای دنیا به کالای آخرت است؛ و اما زهد
و عبادت غیر عارف نیز نوعی معامله است از قبیل مزدوری و کار کردن به خاطر اجرت که در آخرت

شرح: در فصل پیش معنی «زهد» و «عبادت» و «عرفان» تحت نام «زاهد» و «عابد» و «عارف» بیان شد

بود و هم عارف، یا هم عابد بود و هم عارف، نوع زهد یا عبادت او با نوع زهد و عبادت غیر عارف فرق

عبادت - چنانچه که گفته شد - عبارت است از مواظبت بر برخی از اعمال که از ناحیه شارع دستور

پس زهد و عبادت غیر عارف با زهد و عبادت عارف از لحاظ پیکر و قالب و ظاهر یکی است، لیکن از

آنچه شیخ(ره) در اینجا گفت با آنچه در برخی احادیث نبوی و یا علوی و غیره وارد شده تقریباً یکی

إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ التُّجَّارِ، وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ، وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا

^{۲۸}. نهج البلاغه، حکمت ۲۳۷.

از آنچه گفته شد معلوم شد که هر یک از زهد و عبادت اگر با معرفت ترکیب شوند روح و معنی آنها

اشاره: لَمَّا لَمْ يَكُنِ الْإِنْسَانُ يَحِيْثُ يَسْتَقِلُّ وَحْدَهُ بِأَمْرِ نَفْسِهِ إِلَّا بِمُشَارَكَةِ آخِرِ مَنْ بَنَى جَنَسَهُ وَبِمُعَارَضَةِ وَ

چون انسان اینطور نیست که بتواند به تنهایی امر زندگی خود را اداره کند مگر با شرکت سایر افراد نوع

منفعت خاصی اضافه شد که عبارت است از مقامات معنوی و افاضات غیبی. پس بنگر به حکمت، سپس

شرح: در این قسمت فلسفهٔ ثواب و عقاب و فلسفهٔ تشریح عبادات ذکر شده است. به عقیدهٔ خواجه ذکر

خلاصهٔ این فصل این است که: انسان مدتی بالطبع است و بالضروره باید اجتماعاً زندگی کند و ناچار

چنانکه واضح است گذشته از اینکه شیخ(ره) در اینجا ثواب و پاداش اخروی را در مورد مقررات

^{۲۹} مثل اینکه شیخ علت این امر را واضح قانون باید رجل الهی باشد مفروض الطاعه بودن و حکومت وی بر وجدانها و اینکه بتواند غریزهٔ استخدام را در بشر منقاد کند می‌داند نه احاطه بر مصالح و عادلانه بودن قانون؛ به عبارت دیگر مرحلهٔ اجرا را در نظر گرفته نه مرحلهٔ وضع و تشریح را. مشهور، مرحلهٔ تشریح را در نظر می‌گیرند ولی مرحلهٔ اجرا که شیخ در نظر گرفته روشن‌تر است.

شیخ(ره) در اینجا بیان کرده است.

در اینجا دو مطلب مهم است که قابل بحث است: یکی مسأله مدنی بالطبع بودن انسان، و دیگر فلسفه

اما مسأله اول: این جمله که «انسان مدنی بالطبع است» شاید از ارسطو باشد و به هر حال مسأله‌ای است

۳۰. بلکه برعکس، انسان با یک میل به خودخواهی و منفعت پرستی و استخدام آفریده شده که همواره می‌خواهد همه نعمتها و آدمها را در خدمت خود بیاورد و لهذا به عقیده بعضی به همین دلیل انسان بالطبع غیر مدنی است، فردی و منفعت جوست، زندگی اجتماعی و محدود به مقررات اجتماعی بودن مخالفت طبیعت انسانی و ضد آزادی طبیعی اوست. به عقیده این دسته بیان دوم از سه بیان مذکور در متن درست نیست یعنی انسان غریزاً نوع دوست و عدالت خواه آفریده نشده بلکه نوع دوستی و عدالت خواهی تلفیقاتی است که به بشر جبراً شده و فرضاً میلی به حق و عدالت و محبت در بشر باشد، در مقابل میل به منفعت پرستی طبیعی بشر صفر و بلااثر است؛ اما دو بیان دیگر هر چند تمام است ولی منافات ندارد با اینکه چنین میل سرکش و ضد اجتماعی و اجتماع خور و اجتماع خراب کنی هم در بشر باشد و مجموعاً تناقضی در خلقت بشر وجود دارد: از طرفی چاره‌ای ندارد از زندگی اجتماعی و اجباراً باید تن دهد و از طرف دیگر میلی سرکش و ضد اجتماعی در او هست که منهدم کننده زندگی اجتماعی است، مثل بچه‌ای که در رحم مادر باشد و در عین حال و همان وقت که به رحم محتاج است مادر او را بخورد و تباه سازد.

به عقیده ما اگر اجتماع بشری را منهای نبوت و دیانت فرض کنیم چنین تناقضی در خلقت بشر هست ولی اگر نبوت و دیانت خود یکی از عوامل تکوینی ضروری اجتماع شمرده شود - همان طور که واقعاً هم هست - تناقض حل می‌شود. عقل و اراده و اختیار و آزادی عمل به بشر داده شده - و لازم بوده داده شود - ولی از طرف دیگر در متن خلقت وظایف و مقررات برای بشر وضع شده و به او تکلیف شده که آنها را انجام دهد و غریزه دینی به او داده شده است و قوه ایمان (تنها قوه ایمان قادر است که غریزه استخدام بشر را رام کند).

پس، از نظر ما نه نظریه کسانی درست است که بشر را به حکم طبیعت، مدنی بالطبع می‌دانند و نه نظر کسانی که او را ضد اجتماعی می‌دانند، زیر در هر دو نظر دین پدیده بعدالاجتماع فرض شده و خواسته‌اند درباره بشر منهای دین نظر دهند. به عقیده ما بشر منهای دین حکمی ندارد و بشر بعلاوه دین مدنی بالطبع است. در حقیقت، تنها بیان دوم است که اگر اثبات شود می‌رساند که انسان مدنی بالطبع است، و اما بیان اول و سوم فقط می‌رساند که بشر در طبیعت محتاج به زندگانی اجتماعی آفریده شده نه اینکه در طبیعت او میل و غریزه زندگی اجتماعی هست، و از همین جاست که نوعی تناقض در بادی نظر مشهود می‌شود: بشر از طرفی محتاج به زندگی اجتماعی آفریده شده و از طرف دیگر به او غریزه این زندگانی داده نشده، پس ناچار باید به حکم عقل - و اگر کافی نباشد به حکم دین - زندگانی اجتماعی خود را ترتیب دهد و بالاخره به

بیان دیگر بیانی است که شیخ در اینجا کرده و آن اینکه: انسان در طبیعت محتج به زندگی اجتماعی

پس انسان مجبور است برای خود مسکن و لباس انتخاب کند و مجبور است برای خود کشت و زرع کند

گرما و غیره در طبیعت آماده نشده است و خودش باید آنها را آماده کند. خلاصه اینکه انسان به واسطه

بیان دیگر این است که به انسان یک سلسله عواطف و غرایز اجتماعی داده شده است و به عبارت دیگر

در جامعه بشر هم همین طور به ازای حوائجی که افراد بشر نسبت به یکدیگر دارند یک سلسله عواطف

بیان دیگر: انسان با موجودات دیگر این فرق را دارد که تمام استعدادات کامنه (پنهان) در نبات و حیوان

نمی‌تواند این آثار را به وجود بیاورد زیرا عامل محرک استعداد و تحقق بخش امکانات انسانی، طبیعت

و اما فلسفه نبوت: آنچه از بیان شیخ(ره) در این فصل استفاده می‌شود این است که دعوت به معرفه الله

^{۳۲} .نحل / ۱۴۵.

^{۳۳} .حدید / ۲۵.

□

اشاره: العارف بریدالح الاول لالشیء غیره و لا یؤثر شیئاً عرفانه و تعبده له فقط لأنه مستحق للعبادة و

شخص عارف ذات حق را می‌خواهد برای خود ذات حق نه برای چیز دیگر، و هیچ چیزی را بر معرفت او

شرح: این فصل، عارف را از لحاظ نیت و از لحاظ اعمال عبادی که مقرون به نیت است مورد بحث قرار

در اینجا شایسته است که مسأله‌ای طرح شود و آن اینکه آیا در انسان و بلکه در حیوان شقّ سومی هم

بیان جامع‌تر این است که به طور کلی مطلوبات انسان بر دو قسم است: یا مطلوب بالذات است و یا

و از خود آنها لذت می‌برد، مثل مطلوبیت خوراک و پوشاک و مقام و جنس مخالف و امثال اینها؛ و

یک مطلب اینکه آیا مطلوب بالذات انسان واحد است یا متعدد؟ یعنی آن چیزی که غریزه ذاتی بشر را

مطلب دیگر اینکه: آیا فلسفه همه مطلوبها و محبوبها حفظ ذات و صیانت نفس است و بشر هر چیزی را

مقدمتاً باید توضیح داده شود: در اینکه هر عمل اختیاری که از انسان سر می‌زند باید عامل شوق و لذت

^{۳۴}اولی بحث روانی است و جنبه محرک و انگیزه روانی را بیان می‌کند و دومی جنبه فلسفی و طبیعی دارد و رمز تحریکات و فلسفه لذتها را می‌خواهد بیان کند.

دوم صحیح است (به دلیل علائق طبیعی و غریزی بسیاری که چنین ریشه‌ای ندارند، مثل علاقه والدین

ضمناً باید در باب «صیانت ذات» این مطلب توضیح داده شود که اگر مقصود از «ذات» تنها جنبه مادی

آنچه که شیخ (ره) در این فصل گفته است مجموعاً چهار مطلب است:

۱. عارف، حق را برای خود حق دوست می‌دارد نه برای چیز دیگر.
۲. عارف این مطلوب را بر هر مطلوب دیگر ترجیح می‌دهد.
۳. عبادت عارف برای خود حق است نه برای اینکه وسیله جلب منفعتی یا دفع ضرری واقع شود.
۴. استدلال بر اینکه اگر داعی عبادت عارف جلب نفع یا دفع ضرری باشد لازم می‌آید که او حق را

□

اشارة: المستحل توسط الحق مرحوم من وجه، فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستعظمها (فيستعظمها)

والمستبصر بهداية القدس في شجون الايثار قد عرف لذة الحق ولي وجهه سمتها مسترحماً على هذا

آن کس که روا می‌دارد حق را وسیله غیر حق قرار دهد (در عبادات خود) از جهتی

مشمول رحمت است. او لذت خوش بودن به خود حق را نچشیده است تا آن را مهم بشمارد (یا طالب

و آن کس که با راهنمایی باطنی، چشم بصیرتش در وادیهای فداکاری روشن شد است، لذت واقعی را

شرح: این قسمت بیان ساده‌ای است از اینکه افرادی که خدا را برای امر دیگری غیر از ذات مقدسش

□

اشاره: اول درجات حرکات العارفين ما یسمونه هم الارادة و هو ما یعتري المستبصر بالیقین البرهانی او

اولین درجهٔ سلوک عرفا (اولین منزل) آن چیزی است که خود آنها آن را «اراده» می‌نامند و او حالتی

شرح: از این فصل تا یازده فصل دیگر در مقام ذکر منازل سیر و سلوک عارفان است. چنانکه می‌دانیم

به عقیدهٔ شیخ اولین مرحله همان است که در اصطلاح عرفا «اراده» نامیده می‌شود و این حالت خاصی

بلبلان را عشق با روی گل است
از همانجا کامد آنجا می‌رود

جزءها را رویها سوی کل است
هر چه از دریا به دریا می‌رود

^{۳۵} مانند «یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً فمافیہ» (انشقاق / آیه ۶) و «ان الراحل الیک قریب المسافه» و «ما تعبدہم الا لیقربونا الی اللہ زلفی» (زمر/۳) و امثال اینها.

از سرّ که سیلهای تیزرو

وز تن ما جان عشق آمیز رو

□

اشاره: ثم انه ليحتاج الى الرياضه، والرياضه متوجهه الى ثلاثه اغراض: الاول تنحيه مادون الحق عن

والاول يعين عليه الزهد الحقيقي. والثاني يعين على عدة اشياء: العباده المشفوعه بالفكره، ثم الالحان

عارف همينکه آهنگ اتصال به عالم بالا بکند نیازمند می‌گردد به ریاضت، و ریاضت برای سه هدف

شرح: شیخ پس از آنکه از ذکر اولین مرحله سیر و سفر عارفان فارغ شد به مرحله بعد می‌پردازد و شک

را آماده کند. نام این تهیو و آمادگی «ریاضت» است. ریاضت برای تحصیل سه هدف است: اول، دور کردن موانع و شواغل که در اصطلاح «تزکیه» یا «تخلیه» نامیده می‌شود: یعنی باید کوشش دوم اینکه انسان از آن جهت که ترکیبی از عقل و شهوت است و پهنه وجودش صحنه کشمکش قوای

جان کشیده سوی بالا بالها تن زده اندر زمین چنگالها
برای اینکه بتواند بدون مزاحم به سوی بالا سفر کند باید کاری کند که جنبه سفلی نفس که «نفس

سوم لطیف کردن و رقیق کردن روح است تا آماده قبول انوار و تجلیاتی بشود.
زهد - که قبلاً شرح داده شد - به هدف اول کمک می‌دهد و شخص را نسبت به غیر خدا بی‌اعتنا

^{۳۶}. [کشف الخفاء، ج ۲ / ص ۱۶۸. قریب به این مضمون].

آنچه شیخ بیان کرده است با دو چیز حاصل می‌شود: یکی اندیشه نازک و به عبارت دیگر نازک اندیشی

به عقیده حکما عشق بر دو قسم است: حقیقی و مجازی. عشق حقیقی یعنی عشقی که معشوقش

عشقهایی کز پی رنگی بود
عشق نبود، عاقبت ننگی بود
عشق آن بگزین که جمله انبیاء
یافتند از عشق او کار و کیا
و باز می‌گویند: عشق مجازی بر دو قسم است: نفسانی و حیوانی. عشق حیوانی همان است که هدف وی

□

اشاره: ثم انه اذا بلغت به الارادة والريضة حدًا ما، عنت له خلسات من اطلاع نورالحق عليه لذیذة كأنها

از این پس اگر اراده و ریاضت، او را به درجه خاصی برساند تدریجاً خلسه‌هایی برای او دست می‌دهد که

شرح: در این فصل شیخ(ره) به اولین محصول سیر و سلوک عارف اشاره می‌کند. قبلاً دو مرحله گذشت،

مفرط به پرواز که در نفس پدید می‌آید، و دوم عبارت بود از «ریاضت» که مشتمل بود بر رفع موانع

برقی از منزل لیلی بدرخشید سحر

و که با خرمن مجنون دل افکار چه کرد

و یا می‌گوید:

در بزم یار یک دو قدح سرکش و برو

یعنی طمع مدار وصال مدام را

در نهج البلاغه خطبه مختصر و معروفی هست که همین معنی را در ضمن ذکر می‌کند و می‌فرماید:

قَدْ أَحْيَا عَقْلَهُ وَ أَمَاتَ نَفْسَهُ حَتَّى دَقَّ جَلِيلُهُ وَ لَطَفَ غَلِيظُهُ وَ بَرَقَ لَهُ لَامِعٌ كَثِيرٌ الْبَرَقِ^{۳۷}

عقل خویش را زنده کرده است و نفس خویش را در اثر ریاضت میرانده است تا آنجا که هم بر بدن و هم

«احیاء عقل» همان است که عارفان آن را «اراده» می‌نامند. سه جمله بعد همان است که تحت عنوان

^{۳۷}. نهج البلاغه، خطبه ۲۱۸.

مستلزم دو ناراحتی برای عارف است: یکی آن ناراحتی که به سبب انتظار به وی دست می‌دهد؛ ناراحتی

□

اشاره: انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما لمح شيئاً عاج منه الى جناب القدس

این شخص کم کم در این حالت فرو می‌رود به طوری که در غیر حالت ریاضت نیز به وی دست می‌دهد

شرح: مقصود شیخ واضح است؛ می‌خواهد بگوید این حالت معنوی مانند سایر حالات نفسانی تدریجاً

قالیچه بهانه بود، خود را بنماندی

پشت بام آمدی قالیچه تکاندی

آن مرد عارف از شنیدن این شعر عادی به یاد حقیقتی افتاد که به این جمله تعبیر شده است: «كُنْتُ

^{۳۸}. احقاق الحق، ج ۱ / ص ۴۳۱.

اشاره: و لعلّه الی هذا الحدّ يستعلی علیه غواشیه و یزول هو عن سکینته فیتنبه جلیسه لاستیفازه عن
و شاید تا آن حد که هست، این حالات بر وی غلبه کند و طمأنینه و قرار وی را از وی بگیرد به طوری

شرح: مقصود شیخ این است که این حالات پی در پی که برای شخص پیش می‌آید، حتی در غیر حال

درسهای نجات

فصل اول: در بیان اقسام «موجود»

فصل دوم: در اثبات ماده و بیان ماهیت صورت جسمیه و اثبات وجود ماده اولی^۱

فصل سوم: در اینکه صورت جسمیه در همه اجسام مقارن با ماده است

فصل چهارم: در اثبات تخلخل و تکاشف

فصل پنجم: در ترتیب موجودات

فصل (۱): في بيان أقسام الموجود

ان الموجود لا يمكن أن بشرح بغيرالاسم، لأنه مبدأ أول لكل شرح فلا شرح له بل صورته تقوم في

در توضیح این مطلب رسیدیم به اینکه موضوع این علم «موجود بما هو موجود» است و اینکه هر

و اما موضوع باید از نظر تحقق نیز مسلم باشد؛ زیرا اگر چنین نباشد، آنگاه انسان حکمی را برای یک امر

امر فرضی چیزی را ثابت کنیم؛ یعنی اگر فرض کنیم چنین چیزی وجود داشته باشد چنین و چنان ولی اگر موضوع تحقق نداشته باشد، آن احکام از حد فرض و تخیل انسان خارج نیست یعنی مصداق

موضوع فلسفه

حال ببینیم موضوع فلسفه چگونه است، تعریف «موجود بما هو موجود» چیست و تحققش چطور است؟

و اما از نظر تحقق، می‌دانیم که نقطهٔ مقابل این موضوع، عدم محض است. وقتی ما می‌گوییم «موجود

«مبدأ اول هر شرح بودن» به چه معناست؟

و اما راجع به جهت اول که «موجود» بی‌نیاز از تعریف است، بیانی داشتیم دربارهٔ ملاک نیاز به تعریف یا

تفسیری کرده باشد ولی قهراً شارحان و مدرسان منظومه گفته‌اند که معنی آن چیست. شیخ می‌فرماید

کسانی که در قدیم به جزء لا یتجزی^۱ یا شکست ناپذیر قائل بودند مقصودشان این نبود که انسان قدرت

همین جور باشند. حرف شیخ این است که آن عناصر اولیه ذهنی بسیط هستند و از مبادی تصویریه
اما در باب «موجود» یا در باب «وجود» چگونه می‌توانیم برای هر تعریفی، موجود را مبدأ بگیریم و

یک معنای غلط برای «مبدأ اول»

اگر موجود، مبدأ اول در هر تعریف باشد معنایش این است که ما در تعریف هر شیء، آن را به اجناس و

در فلسفه جدید، هگل هستی را اولین مقوله می‌داند، و در فلسفه او هستی می‌شود جنس الاجناس،

برایش بشود؛ می‌گوییم «انسان موجود است» و «انسان معدوم است» و حال آنکه اگر موجود جزء

تفسیر اول «مبدأ اول هر شرح»

پس معنای «مبدأ اول لکل شرح» چیست؟ این را دو سه جور معنی کرده‌اند: شیخ هم مقصودش از

تفسیر دوم از «مبدأ اول»

بیان دیگر که شاید رساتر از این باشد این است که مفهوم «موجود» یا «وجود» را گاهی اصطلاحاً به

می‌گویید: «انسان هست کاتب» به طوری که این هستی به صورت غیر مستقل در نظر گرفته می‌شود.

در هر تعریفی وجود نه جزء موضوع است نه جزء محمول؛ چون اگر جزء باشد به نحو معنی اسمی خواهد

در «تداعی معانی» تصورات پشت سر هم در ذهن شما می‌آیند و این هم به نوبه خودش یک سلسله

پس بنابراین مقصود شیخ ممکن است این دومی باشد. راجع به اینکه «الوجود لا یمكن أن یشرح بغير

□

تقسیم موجود به جوهر و عرض

بعد شیخ می‌گوید موجود به نحوی تقسیم می‌شود به جوهر و عرض؛ و اولین بحث شیخ در اینجا بحث

^{۳۹} سؤال: در اینجا شیخ فقط عدم امکان تعریف وجود را گفته، ولی امتناع برهان را متذکر شده است. استاد: متعرض نشده چون احتیاجی نبوده است.

اسفار که خودش یک جلد مستقل است، همان باب جوهر و عرض است. ولی شیخ در شفا و نجات اولین

گفتیم تقسیم وجود به جوهر و عرض جزء احکام و مسائل همین علم است. البته بیان مقولات - یعنی

«نجات» ملخص «شفا» نیست

و گفتیم اینکه برخی خیال کرده‌اند نجات ملخص شفا است اشتباه است. البته چون نویسنده یک نفر

اشاره به بیان «شفا» در برهان بر وجود جوهر

در شفا به جهت خاصی از یک راه خیلی خوب و برهانی وارد مطلب شده است و آن اینکه: موجود به

است، یعنی حلول در شیء دیگر ندارد، یا حلول در شیء دیگر دارد. اگر وجودش قائم به نفس است به

پس با این برهان، ما می‌دانیم که جوهر در عالم وجود دارد؛ چون آنچه وجود دار یا قائم به ذات است یا

صحیح نیست در تعریف «جوهر» و «عرض» بگوییم: «عرض آن است که در شیء دیگر حلول دارد، و

مقصود از «حلول» چیست؟

شیخ می‌گوید گاهی حلول را به معنای عرفی می‌گیریم که شیئی در شیء دیگر جای می‌گیرد؛ یعنی آن

سطحی از هواست که به من چسبیده است و این قسمت صندلی که روی آن نشسته‌ام و بر قسمتی از

می گویند (البته این حالا راست یا دروغ باشد من نمی‌دانم) به حاجی سبزواری گفتند شما که

چیزی وجود دارد. نقل می‌کنند که حاجی گفت: عجب! پس اینها انتقال عرض می‌کنند. محال است

به هر حال بحث دربارهٔ حلول این است. اگر می‌گوییم شیئی در شیئی حلول دارد، تعبیر دیگری نداریم.

گفتیم ممکن است عرض در جوهر حلول کند یا اینکه جوهری در جوهر دیگر حلول کند. اما مگر چنین

ولی چطور می‌شود که دو شیء در خارج یک وجود داشته باشند؟ این مانعی ندارد که دو شیء در خارج

اشاره‌ای به رابطه ماده و صورت

به عقیده این حکما ماده و صورت [نیز چنین رابطه‌ای دارند]. البته صورت اعم از قوه است، شامل

خوب، موجود که تقسیم می‌شود به جوهر و عرض، شیخ می‌گوید: «بنحوین»؛ یعنی موجود از آن جهت

اقسام جوهر

و اما جوهر به حسب فرض عقل پنج قسم فرض می‌شود: یا نیازمند به ماده است در ذات و در فعل (هر

است در فعل (ذاتاً در اصل وجود بی‌نیاز است ولی در کار و فعالیت نیازمند است) اصطلاحاً به او «نفس»

و اما اگر بی‌نیاز از ماده نباشد، یا خودش عین ماده است یا حالّ در ماده، و یا مرکب است از حالّ و محلّ

البته اینجا سؤال مهمی باقی می‌ماند که: مجموع که دیگر چیز علیحده نباید باشد. شما اگر قائل به ماده

اشاره‌ای به فصل اثبات ماده و بیان ماهیت صورت جسمانی

عنوان فصل شامل دو مطلب است: یکی اثبات ماده به وسیله برهان – که البته «ماده» در اصطلاح

ماده به یک معنا مورد اتفاق همه مسلک‌هاست و آن این است که مقصود از ماده «حامل استعداد» باشد.

پس کلمه «ماده» از این جهت به کار رفته است که مسلم در جهان چیزی وجود دارد که حکم یک حالا فارغ از پیچ و خم‌های حرفهای فیلسوفان، مثلاً می‌گوییم این گندم ماده است برای اینکه بعداً

اقوال در حقیقت ماده

قول اول: بعضی می‌گویند: ماده مجموعه‌ای از ذرات است که آن ذرات جسم نیستند، لاجسم‌اند، یعنی

قول دوم: بعضی می‌گویند: ماده انبوهی از اجزاء است که در خارج لایتجزی هستند؛ البته نه به آن معنا

قول سوم: بعضی گفته‌اند ماده همین است که ما به او «حجم» و «جرم» می‌گوییم: یعنی جوهری در

قول چهارم: نظریهٔ دیگر این است که این جرمهایی که شما در خارج می‌بینید و می‌گویید جوهری است

پس اثبات ماده به معنای اثبات جسم نیست - جسم، مرکب از ماده و صورت است و در آن بحثی

ماهیت صورت جسمیه

بحث دیگر دربارهٔ ماهیت صورت جسمیه یعنی تعریف آن است. در مورد ماده بحث بر سر اصل وجود آن

اما در مورد صورت جسمیه چندان نیازی به اثبات نیست. البته بنا بر مبانی علوم جدید احتیاج به اثبات

فصل (۲): في اثبات المادة و بيان ماهية الصورة الجسمية

در این فصل دو مطلب ذکر می‌شود: یکی اثبات ماده است (البته ماده به اصطلاح فلسفه) و دیگر بیان

ما اینها را به صورت اصل موضوع بیان کردیم، یعنی هنوز اثبات نکرده‌ایم که عقل و نفس و جسم وجود

^{۴۰} سؤال: لطفاً (به عنوان جمله معترضه) بفرمایید نفس بعد از مفارقت، عقل می‌شود یا باز همان نفس باقی می‌ماند؟
استاد: نه، همان نفس است.

این را کسی نمی‌تواند انکار کند؛ یعنی هیچ مکتبی این جهت را نمی‌تواند انکار کند که این شیء

یکی اینکه آیا همین چیزی که ما احساس می‌کنیم دارای طول و عرض و عمق است، خودش به همین

پس اولین بحث این خواهد بود که آیا آنچه ما به صورت شیء واحد حس می‌کنیم و می‌گوییم دارای این

نظریه دیگر این است که نه، این مجموعه اشیاء کوچکی است که آن اشیاء کوچک هیچکدام دارای طول

^{۴۱} . سؤال: ذرات بی بعد را چرا «کوچک» می‌فرمایید، کوچک و بزرگ ندارد.
استاد: مقصود از «کوچک» که می‌گوییم یعنی از کمال کوچکی بی بعد است.

این را متکلمین اصطلاح کرده‌اند به «جزء لایتجزی» و آن را هم که ذیمقراطیس می‌گوید می‌گویند

ولی ذیمقراطیس تجزی ذهنی را انکار نداشت یعنی می‌گفت این شیء بر اثر فرض ذهن قابل تقسیم

ولی متکلمین که می‌گویند «جزء لایتجزی» یعنی لایتجزی لا فی العین و لا فی الذهن، نه در عین قابل

نظریه دیگر هیچکدام از اینها را قبول ندارد؛ قبول ندارد که یک جسم یک مجموعه است، و می‌گوید

قوم دیگر می‌گویند نه، این واحد که به صورت این واحد است و به صورت مجموعه نیست در عین حال

در اینجا به دلیل مختصر بودن این کتاب (نجات) نظریه متکلمین و ذیمقراطیس

را عجالاً مطرح نکرده و فقط تکیه‌اش بر این دو نظریهٔ دیگر است که هر دو بر این اساس است که جسم

اما مشائین می‌گویند جسم مرکب از دو جوهر دیگر است: ماده و صورت. این هر دو گروه در باب وجود

در اینجا چون نظریات دیگر را مطرح نکردیم تنها با نظریهٔ مخالف مشائی می‌خواهیم بحث کنیم و دیگر

اگر ما نظریهٔ متکلمین را مطرح کرده بودیم مجبور بودیم که در مقام اثبات صورت جسمیه هم برآییم

^{۴۲} سؤال: پس شیخ اشراق قائل به سه جوهر است؟

استاد: بله، چون ماده و صورت جدای از جسم نیستند؛ پس به سه جوهر قائل است.

^{۴۳} سؤال: مبنای نظریهٔ لایب نیتس همان مبنای نظریهٔ متکلمین است؟

استاد: لایب نیتس ذرات را روحی می‌داند، ولی متکلمین روحی نمی‌دانند یعنی ذی وضع می‌دانند، مادی به معنای ذی وضع می‌دانند؛ سایر خواص ماده را قائل نیستند ولی ذی وضع بودن را برایش قائلند.

کارهای فلسفه

اصولاً فلسفه چند کار می‌کند. از کارهای فلسفه یکی اثبات وجود ماهیاتی است که مشکوک الوجود

۱. یا اثبات وجود اشیاء است، که علامه طباطبائی در اصول فلسفه فقط به همین یکی تکیه

۲. یا بیان ماهیت اشیاء است آنجایی که اشیاء وجودشان مشخص است و ماهیتشان نامشخص.

۳. و یا اصلاً نه اثبات وجود اشیاء است و نه بیان ماهیت اشیاء، بلکه بیان احکام «موجود بما هو

در اینجا ما در باب صورت از باب اینکه صورت را مفروض الوجود گرفته‌ایم فقط نیاز به تعریف داریم ولی

حالا ما اول - به خلاف ترتیبی که در عنوان بحث است - بیان ماهیت صورت جسمیه را می‌کنیم و بعد

ماهیت صورت جسمیه

ببینیم ماهیت صورت جسمیه چیست؟

گفتیم که این اشیائی که در خارج هستند به نام «اجسام» - که به این لفظ آنها را می‌خوانیم - این

سؤالی که ابوریحان از بوعلی کرد یکی همین است که شما در باب جسم چنین می‌گویید، پس کره

حکما در تعریف «جوهر جسمانی» می‌گویند: «جوهرٌ یُمْکِنُ أَنْ یَفْرَضَ فِیْهِ خَطوطٌ ثَلَاثَةٌ مُتَقَاعَةُ عَلٰی

امکان یک بُعد باشد، اولی می شود سطح جوهری، دومی می شود خطّ جوهری. همچنین امکان ندارد که

فلاسفه، زیاد درباره این موضوع بحث نمی کنند، کمابیش می گویند ولی خیلی بحث نمی کنند. گویا در

پس می بینید معنی «صورت جسمیه» چیست. صورت معنی جوهر می دهد؛ یعنی جوهری که در او

داشتن کمیت معین جزء ماهیت جسم نیست

در باب ماهیت جسم، یک مسأله دیگر که در ضمن مطرح می شود این است که آیا در تعریف جسم،

بدون سطح و نهایت داریم یا نه؟ بعد اثبات می‌کنند که جسم غیرمتناهی محال است. ولی این مطلب

ما اینجا ماهیت «صورت جسمیه» را بیان کردیم که: آن جوهری است که در او امکان فرض خطوط سه

تفاوت میان کمیت جوهری و کمیت عرضی

اینجا یک مسأله مهم مطرح می‌شود و آن اینکه ما برای یک جسم یک کمیت قائل هستیم و آن کمیت

پس قضیه چیست؟ اصلاً ما چه دلیلی داریم که قائل به امر دیگری غیر از خود جسم بشویم به نام

جسم طبیعی و جسم تعلیمی

مثلاً شما می‌گویید جسم طبیعی یعنی همان جوهر جسمانی و همان صورت جسمیه است، حال یا به

اگر «تخلخل» پیدا کند و بزرگ شود باز هم جوهر همان جوهر است با کمیت دیگر. پس یک چیز

که کمیتش عوض شده. پس یک چیز، زائل است یکی باقی، و باقی غیر از زائل است؛ منتها باید این را

یک مثال دیگر عرض کنم. مثالی از حرکت در نظر می‌گیریم. فرض کنید با رأس یک مداد یک خط به

موارد زیادی داریم که امر مبهم باقی است و تعینها تغییر می‌کند. پس اینکه جوهر را غیر از جسم

مثال دیگر عرض می‌کنم. اگر ما قائل به تبدل انواع شویم می‌گوییم انواع متبدل

هستند؛ یعنی موجود زنده در یک مرحله‌ای یک حیوان خاص است که قهراً دارای فصل خاصی است،

پس مانعی ندارد که یک امر مبهم و یک امر متعین در حالی که وجود دارند و با هم یکی هستند (عیناً

حالا که ما در مقام بیان ماهیت صورت جسمیه هستیم تمایز آن را با ماهیت جسم

پس ضمناً در اینجا ما تفاوت صورت جسمیه با جسم تعلیمی را هم بیان کردیم چون ایندو خیلی با

^{۴۴} سؤال: جسم تعلیمی به منزله فصل است؟

استاد: همان نسبتی که فصل با جنس دارد همان نسبت را جسم تعلیمی با جسم طبیعی دارد. جنبه تمثیلی دارد، نمی‌خواهیم بگوییم که فصل اوست و همان طور که فصل تعین جنس است، جسم تعلیمی تعین جسم طبیعی است، یک وقت نگوید که من گفتم جسم تعلیمی فصل جسم طبیعی است. می‌خواهم بگویم همان نسبتی که میان فصل و جنس است و همان نسبتی که میان صورت جسمیه و ماده است همان نسبت میان جسم تعلیمی و جسم طبیعی است یعنی نسبت متعین به مبهم یا نسبت متعین [به] لامتعین.

^{۴۵} سؤال: اینکه نسبت صورت جسمیه به جسم تعلیمی نسبت مبهم به متعین است، منوط به این نیست که ما تکائف و تخلخل را پذیرفته باشیم؟

استاد: نه، همین قدر که ما تغییر و نمو و ذبول را قبول کردیم کافی است؛ تغییر کمی کافی است و به تعبیر کلی هم برمی‌گردد. اگر ما به تغییر کمی قائل نباشیم ممکن است دچار اشکال شویم؛ ولی تغییر کمی وجود دارد. لافل تغییر کمی این است که شیء با تغییر شکل هم تغییر کمی پیدا می‌کند. مثلاً مثالی که من زدم صورت ساده آن این بود که شیء کمیتش در سه بعدش تغییر می‌کند. گاهی کمیت در سه بعدش تغییر می‌کند که یک بعدش کم می‌شود و یکی زیاد.

- مجموع که تغییر نمی‌کند.

استاد: باشد، باز هم نوعی تغییر کمیت است.

یک وقت تغییر کمیت این است که در هر سه بعد به نحو افزایش است. اگر شیء را از طولش بکاهیم و به عرضش یا به عمقش بیفزاییم باز کمیت‌های آن تغییر پیدا کرده ولی در عین حال دو جوهر تغییر پیدا نشد. اگر تخلخل و تکائف را هم قبول نداشته باشیم این را نمی‌توانیم قبول کنیم که در طبیعت این مقدار تغییر هم نیست. البته ما بنا بر قول به «صورت جسمیه» داریم بحث می‌کنیم، اما اگر حرف ذیمقراطیس را بخواهیم بگوییم، در حرف ذیمقراطیس این حرفها نیست. او می‌گوید واحد جسم یک ذرات تغییرناپذیری هستند که از ازل به همان شکل بوده‌اند و تا ابد هم همان طور می‌مانند، نه حجمش زیاد می‌شود و نه حجمش کم می‌شود، نه چیزی به او متصل می‌شود و نه شکسته می‌شود.

سؤال: یعنی او معتقد به جسم تعلیمی نیست؟

استاد: بنا بر نظریه او نمی‌شود اثبات کرد که جسم تعلیمی غیر از جسم طبیعی است. این برهانی که ما می‌گوییم بنا بر همین مناست.

سؤال: اشکالی به مثال می‌توان گرفت. آنچه در بحث حرکت می‌فرمایید، امروزه در مکانیک می‌گویند حرکت احتیاج به عامل ندارد ولی تغییرش یعنی سرعت احتیاج به عامل دارد. عیناً همین بحث است. نسبت سرعت به حرکت، همان نسبتی است که کمیت به جسم دارد، در صورتی که سرعت هم واقعیتش همان حرکت است یعنی اگر سرعت احتیاج به عامل داشته باشد حرکت هم دارد. عین هما نسبت بین کمیت و جسم برقرار است.

استاد: نه، این حرف با حرف ما منافات ندارد. اگر ما نسبت حرکت با سرعت را نسبت مبهم با متعین بگیریم - که تا اندازه ای درست هم هست - حرکت به تنهایی یعنی حرکت بدون داشتن حد معینی از سرعت که وجود ندارد: یعنی همیشه حرکت با میزان معینی از سرعت وجود دارد، حالا می‌خواهد این سرعت متغیر باشد، می‌خواهد ثابت باشد، فرقی نمی‌کند. پس باز هم نسبت حرکت به سرعت نسبت لامتعین به متعین است.

تا اینجا بحث ما درباره ماهیت صورت جسمیه بود.
تا اینجا اشراقیون و مشائین با هم وحدت نظر دارند که ما جوهری داریم که در آن، امکان فرض سه

مشائی حرف دیگری می‌زند، می‌گوید جسم دو جزء دارد: یک جزئش این صورت جسمیه است که

سؤال: سرعت امر اعتباری می‌شود؟

استاد: چرا اعتباری بشود؟

- چون آن که واقعاً همیشه هست حرکت است.

استاد: آن هم که همیشه وجود دارد سرعت است چون سرعت و حرکت همیشه با هم وجود دارند. سرعت مثل فصل حرکت است. مثل اینکه شما بگویید: «حیوان» وجود دارد ولی «ناطق» وجود ندارد، یا ناطق وجود دارد ولی حیوان وجود ندارد. نه، حیوان و ناطق همیشه با یک وجود موجود هستند، منتها حیوان گاهی با وجود ناطق متحد است و گاهی با وجود غیرناطق متحد است.

سؤال: پس صورت جسمیه همان جسم طبیعی شد؟

استاد: بله.

معنای اعم را هیچ مکتبی منکر نیست، حتی مکتب جزء لایتجزی؛ چون ماده به معنای اعم یعنی آن

ذیمقراطیس می‌گوید ماده همان ذراتی است که من قائل هستم. اشراقیون هم می‌گویند ماده همین

تقریر مدّعی مشائین

مشائین می‌گویند ماده یعنی آن که صورتهای گوناگون را گرفته و از آن چیزی که ما به آن «صورت

از نظر اشراقیون صورت پذیری از جرم شروع می‌شود: یعنی ماده اصلی همان جرم است و از این به بعد

ما باید دو کار درباره‌اش انجام دهیم: اولاً باید آن را تعریف کنیم. خیلی‌ها

می‌خواهند آن را به عنوان امر متعین تعقل کنند به نحوی که شیء خارجی را در لابراتوار تجزیه کنیم،

دوم اینکه بعد از آنکه تعریف مقدماتی کردیم، دلیل بیاوریم که چنین چیزی وجود دارد. اما تعریف آن

بِجَوْهَرٍ دَامِخُضٍ قُوَّةِ الصُّورِ جِسْمِيَّةٌ حَدُّ الْهَيُولَى مُشْتَهَرٌ

جوهری که حقیقتش قوه صورتهاست، یعنی امکان صورتهاست. استعداد صورتهاست و همیشه هم با

نداریم و حرکت همیشه در مقدار معین و در زمان معین است. مثلاً حرکت در یک کیلومتر در یک

حرکت فارغ از هر گونه سرعتی محال است. ولی همیشه خودش غیر از سرعتهاست به دلیل اینکه

یک تمثیل روشن برای تصور ماده

مثال ساده‌دیگر عرض می‌کنم. این مثال را همیشه استفاده می‌کنند. البته از نظر توضیحی ارزشش زیاد

وقتی می‌گوییم ج با یک صورت مخصوص است، ج که می‌گوییم آن صورت نیست صورت دیگر است، ج

حرکت قابل تلفظ نیست ولی خودش غیر از اینهاست (البته سکون هم به معنای اعم یکی از حرکات

مشائین در طبیعت به چنین اصلی قائلند، می‌گویند در طبیعت ماده المواد، یا ماده اصلی، بی‌تعیین‌تر از

این تازه تعریف «ماده» یا «هیولای اولی» است. به چه دلیلی چنین چیزی وجود دارد؟ چه برهانی بر

اثبات وجود ماده اولی

گفتیم که حکما قائل به جواهر پنجگانه هستند: عقل و نفس و جسم و ماده و صورت. ماده را اصطلاحاً

مقصود از «ماده اولی» یعنی ماده المواد، یعنی ماده‌ای که دیگر ماده ندارد و در ناحیه علل مادی همه

عنوان فصل ما در اثبات ماده و تعریف صورت بود. صورت را تعریف کردند و ماده را باید اثبات کنند که

تفاوت میان ماده ثانیه با ماده اولی

در جلسه پیش گفتیم که ماده یک تعریف به معنای عام دارد که تمام نحله‌های فلسفی آن را قبول

چیز است که متطور شده به این صورتهای مختلف.
اکنون ما شکلها و صورتهای مختلفی را می‌بینیم، فرض کنید چیزی را به صورت کاغذ و چیزی را به

ولی تقریباً در همه نحللهای فلسفی این مطلب را قبول دارند که در نهایت امر همه این چیزها به یک

۴۶. سؤال: این احتمال نیست که مادهٔ ثانیه از همان اول مادهٔ ثانیه بوده و دیگر مادهٔ اولیه نداشته باشد؟

استاد: آیا مقصودتان اول زمانی است، یا مقصود این است که الان تحلیل می‌شود به ماده و صورت؟ ما به چیزی مادهٔ ثانیه می‌گوییم که وقتی تحلیل می‌کنیم به دو شیء برگردد به ماده‌ای و صورتی. اگر فرض کنیم که تحلیل نشود خودش مادهٔ اولی است. پس چیزی مادهٔ ثانیه است که تحلیل می‌شود به ماده و صورت. پس غرض ما این است که همهٔ ماده‌ها به مادهٔ اولی برمی‌گردد، ال می‌خواهد به یک واسطه برگردد و یا به هزار واسطه به مادهٔ اولی برگردد.

سؤال: نمی‌توان گفت موجودی از ازل مادهٔ ثانیه بوده است؟

استاد: کسی قائل نیست که اول ثانیه بود بلکه می‌گویند اول مادهٔ اولی بوده است.

تا اینجا را همه قبول دارند، منتها هر کس چیزی می‌گوید. مثلاً طالس می‌گفت (البته این قول خیلی

دیمقراطیس می‌گوید که آن ماده اولیه و اصلی که همه اشیاء از آن به وجود آمده‌اند ذرات کوچکی از

نظریه متکلمین این است که آن ماده اصلی که این صورتهای مختلف را گرفته است یک سلسله اجزاء

نظریه شیخ اشراق این است که آن ماده اولی همان چیزی است که به آن «صورت جسمیه» می‌گوییم؛

^{۴۷} سؤال: این عقیده با اصول مادیین گویا خیلی متناسب است؟

استاد: چرا؟

- آنها هم همین طورند، آنها هم می‌توانند به هیولای اولی معتقد نباشند.

استاد: مسأله مهمی نیست و تأثیری ندارد.

مشائین می‌گویند: نه، ماده‌اولی هیچیک از آنها نیست، ماده‌اولی از همه‌اینها بسیط‌تر و از همه‌اینها

در مطلبی که قبلاً بحث شد، در فرق میان جسم طبیعی و جسم تعلیمی، گفتیم که اشراقیون فقط

پس باید این شیء با یکی از این تعینات وجود داشته باشد، کأنه همیشه خودش را در پشت پرده‌این

ما در جسم طبیعی و تعلیمی دیدیم که جسم طبیعی بدون یک کمیت خاص یعنی بدون جسم تعلیمی

این انسان است به این ابعاد؛ و نمی‌تواند یک کمیت خاص نداشته باشد یعنی مقدار معینی نداشته باشد،

این، معنای آن است که یک شیء باید یک تعینی داشته باشد اما خودش مشروط به هیچیک از این

به طور کلی اینها اموری هستند که در ذات خودشان لایشرط از یک سلسله امور می‌باشند ولی در عین

فرق میان عدم تعین ماده اولی با سایر عدم تعین‌ها

حال با این امثله که گفتیم کم کم نزدیک می‌شویم به تعقل «هیولای اولی» که از

^{۴۸}. سؤال: اگر ما در جهان فقط یک حرکت بیشتر نداشتیم، تعقل بیشتر از یک حرکت نمی‌کردیم، آیا باز هم سرعت داشتیم؟

استاد: بله، باز هم سرعت داشتیم، منتها لازمه حرکت یک سرعت معین بود، چون حرکت بدون سرعت و زمان که نمی‌شود، و اگر حرکت با زمان شد قطعاً یک سرعت معینی دارد، آن زمان، همان حرکت است و سرعت چیزی غیر از حرکت نیست. سرعت مقدار حرکت است از نظر زمان. اگر ما یک حرکت هم در عالم داشته باشیم باز آن زمان دارد. منتها فرق این است که مقیاس برای تعیین آن زمان نیست. مثلاً ما اجسام متعدد داشته‌ایم و یک واحد از یکی از اجسام عالم را اعتبار کرده‌ایم به نام «متر» و بعد اندازه برای اشیاء تعیین می‌کنیم. حال اگر در عالم متری نبود ما نمی‌توانستیم [اندازه اشیاء را] با چیزی مقایسه کنیم اما خودش در ذات خودش که دارای بعد بود و نمی‌توانیم بگوییم بعد نداشت؛ بعد دارد اما چون ما این بعد را با چیزی تطبیق و منطبق نمی‌کنیم می‌گوییم این بعد قابل اندازه‌گیری نیست. در واقع متری نیست که این را با آن تطبیق کنیم.

اگر ما در عالم یک حرکت داشته باشیم آن حرکت هم باز سرعت و زمان دارد؛ اما اگر اصلاً چیز دیگری نیست که ما با آن حساب کنیم، برای ما مفهوم نداشت که بگوییم «در یک ساعت» چون اصلاً ساعتی نبود زیرا ساعت را از حرکت زمین به دور خودش اندازه گرفتیم و فرض کنید زمینی وجود نداشت، اما این در ذات خودش کشش خودش را داشت.

این جهت مثل همه اینهاست، یعنی یک شیء که در ذات خود بی‌تعیین است ولی بدون هیچ تعین هم

این یکی از نکات اصلی مطلب است که باید توجه کنید. اگر می‌گوییم جسم در ذات خود بی‌تعیین است،

تفاوتش با عدم این است که عدم حتی فعلیت قوه هم نیست ولی این فعلیه القوه است. عدم، امکان

اشاره به برهان قوه و فعل

اینجاست که اختلاف نظر مشائین و اشراقیین پیدا می‌شود. مشائین به اشراقیین می‌گویند: شما

«جوهرٌ یمكنُ أن یفرضَ فیہ خطوطٌ ثلاثَةٌ متقاطعةٌ»، یا به اصطلاح همانی که اکنون فضا را پر کرده

لاجرم دو چیز هست: یکی آن فعلیت (جوهر یمكنُ أن یفرضَ فیہ خطوطٌ ثلاثَةٌ متقاطعةٌ) و یکی امکانِ

پس این مادهٔ اولی نیست. این که یک فعلیتی است دارای امکان. مادهٔ ثانیه می‌شود و مادهٔ اولی همان

برهان فصل و وصل

حال شیخ برهان دیگری را که اینها اقامه کرده‌اند به نام «برهان فصل و وصل» در اینجا ذکر می‌کند.

^{۴۹} - این مطالبی که شما فرمودید انتزاعی است.

استاد: نه، واقعی است، دلیلش این است که شیء از آن جهت که چیزی است غیر از شیء است از آن جهت که می‌تواند چیزی دیگر شود. اولی یک واقعیت است و حیثیت بالفعل است ولی دومی امکانِ شدنِ شیء دیگر و حیثیت قبول است. حیثیت قبول و نداشتن ولی امکان را داشتن است.

کشش جوهری است. در برهان «فصل و وصل» می‌گویند آیا می‌شود این اتصال را از بین برد یا نه؟

ممکن است کسی بگوید نمی‌شود، که همان حرف ذیمقراطیس است که هر واحد جسم غیر قابل

مقدمه دیگر ایناست که هیچ چیزی ضد خودش را قبول نمی‌کند بلکه دو ضد بر یک امر وارد می‌شوند.

فرض کنید انسان می‌تواند عالم باشد و می‌تواند جاهل باشد. این انسان است که در یک لحظه عالم است

قیام و قعود نیز هر دو بر انسان وارد می‌شوند و انسان می‌تواند قائم باشد و می‌تواند قاعد باشد، ولی قیام

اضداد، متبادل می‌شوند یعنی بر شیء ثالث وارد می‌شوند، نه اینکه یک ضد قبول کننده ضد خودش

می‌آید که در آن واحد هم متصل و هم منفصل باشد.
وقتی ما جسم را متصل واحد بدانیم مثل آب که به عقیده اشراقیین متصل واحد است (در مثال مناقشه

به شیخ اشراق چنین می‌گوییم: اگر ماهیت جسم فقط همان جنبه جرمیت و اتصال و امتدادش باشد

اینها حرفشان این است که اگر ماده اولای عالم همین صورت جسمیه باشد و ماده‌ای بسیط‌تر از این

یعنی عالمی که از چهار عنصر آب، خاک، آتش و هوا به وجود آمده است - دائماً فصل و وصل صورت

می گویند بنا بر قول اشراقیین یا باید قائل شویم چنین چیزی صورت نمی‌گیرد، یا اگر گفتیم صورت

این خلاصه برهانی بود که اینها از راه فصل و وصل اقامه می‌کنند. البته اینجا خیلی مختصر گفته و باز

اثبات وجود ماده اولی (۲)

در این بحث نظریه‌مشتاین را در باب ماده مطرح کردیم و برهانی را که آنها اقامه می‌کنند بر وجود ماده

برهان قوه و فعل در اثبات وجود ماده اولی

برهان قوه و فعل برهان ساده‌تری است و خلاصه آن برهان این است که هر جسمی در آن واحد چیزی

پس در این جهت شکی نیست که آنچه در طبیعت است بالفعل چیزی است که هست و بالقوه چیزی

حیثیت فعلیت غیر از حیثیت بالقوه است؟ روی همین جهت باز در کتب مفصل‌تر بحث‌های طولانی‌تری

اینجا البته یک مطلب دیگری هم در کار هست و آن این است: یکوقت ما اشیاء را ثابت در نظر می‌گیریم

اما اگر قائل به حرکت جوهری بشویم آنوقت میان فعلیت الف و فعلیت ب جدایی نیست، یعنی فعلیت

۵۰. سؤال: مسأله حیثیت که اینجا می‌فرمایید، منظورتان اعتباری است که ما می‌کنیم یا...؟
استاد: نه، حیثیت واقعی است؛ جنبه واقعی است که خود شیء دارد.

فصل سوم: فی أن الصورة الجسمیة مقارنة للمادة فی جميع الاجسام عموماً
این فصل، فصل ساده‌ای است و آن این است که آیا اگر ما می‌گوییم که یک جسم مرکب است از ماده و

دارد در بعضی جاها ندارد، در یک زمان دارد در یک زمان دیگر ندارد؛ یعنی این اساساً ذاتی اش است؛

در ناحیه صورت، شیخ به همین اختصار گذرانده. در ناحیه ماده چطور؟ آیا می شود ماده مجرد از صورت

می دانید که بحثهای امروز درباره ماده فرضیاتی را پیش آورده که مسأله خیلی به اصطلاح دقیق و مفید

عالم هست، شکلهای مختلف، صورتهای مختلف، تعینهای مختلفی است که بر او پیدا شده است. امثال

اصل تبدیل ماده به انرژی در عالم جدید
و انطباق آن با بحث فلسفی ماده و صورت
بعد که این مسأله فانی شدن ماده یا تبدیل شدن ماده به چیزی که آن را «انرژی» می نامند پیش آمد،

این موضوع نشان داد که خود این [ماده] صورت شیء دیگر است. پس یک چیز دیگری باز در این بین

این مطلب، ما را می‌رساند به اینکه نه، پس لااقل در حدی که مشائین می‌گویند این جرم یعنی آن که

قدما کوشش می‌کردند از راه فصل و وصل بگویند پس جرمیت خودش یک

^{۹۱} سؤال: آیا نزدیک به نظریهٔ آناکسیماندر نمی‌شود که می‌گفت عنصری هست نامتعیین جامع همهٔ اینها؟

استاد: چرا، آن عنصر نامتعیین را او تعریف نکرده است. عنصر نامتعیین او با هیولای اولای ارسطو تا حد زیادی قابل انطباق است. منتها مقداری ابهام دارد؛ یعنی یک حرفی اس که قابل انطباق است ولی چون خود او تعریف زیادی رویش نکرده است نمی‌شود روی حرفش زیاد تکیه کرد.

^{۹۲} سؤال: آیا تعداد جواهر پنجگانه عوض نمی‌شود؟

استاد: نه، آن ماده و صورت است، تعدادش به هیچ وجه عوض نمی‌شود. آن ماده و صورت را که می‌گویند - حالا ماده را تعریف نکرده‌اند یعنی بنا بر هر مسلکی ماده‌ای داریم و صورتی - عوض که نمی‌شود بلکه آن را تأیید می‌کند، چون همان جواهر خمسه بنا بر نظریهٔ مشائین جواهر خمسه است، بنا بر نظریهٔ اشراقیین که دیگر جواهر خمسه نیست، جواهر سه گانه است: عقل است و نفس است و جسم، دیگر جسم مرکب از ماده و صورت نیست. ولی این نظریهٔ تبدیل ماده به انرژی، یک چیزی است که جانشین برهان فصل و وصل می‌شود و به نحو رساتری هم جانشین می‌شود.

صورت است و یک حالت است برای شیء دیگر، و یک شیء دیگر است که به این شکل درآمد است.

پاره‌ای سؤالات فلسفی دربارهٔ انرژی

در این نظریهٔ جدید می‌گویند ماده تبدیل می‌شود به انرژی، ولی راجع به انرژی تحلیل نمی‌کنند که

۱. پس از آنکه جسم به صورت انرژی درآمد، آیا خود انرژی اجزاء دارد یا ندارد؟
۲. اگر اجزاء دارد، آیا اجزایش یا خودش ابعاد دارد یا ندارد؟
۳. اگر بگوییم خود انرژی ابعاد دارد، باز آن همه خودش ماده است، چون ماده‌ای که تا حالا
۴. اگر بگوییم نه، انرژی خودش ابعاد ندارد، یعنی چون ماده نیست پس ابعاد ندارد.
۵. آیا نقل و انتقال دارد یا ندارد؟ نقل و انتقال که مسلم دارد. در انرژی همواره

صحبت از نقل و انتقال و حرکت است؛ مثلاً انرژی حرارتی از اینجا به آنجا منتقل می‌شود.
۶. اگر نقل و انتقال دارد، ناچار به صورت جوهر است نه عرض؛ چون در عرض که امکان نقل و

۷. آیا جوهری است که قابل اشاره حسی هست یا نه؟ یعنی آیا وضع و محاذات دارد؟ آیا می‌توانیم

۸. حالا که مجرد نیست آیا جوهر [جسمانی] است؟ ابعاد سه گانه دارد یا ندارد؟
۹. اگر ابعاد سه گانه داشته باشد می‌شود ماده، و اگر نداشته باشد ناچار باید بگوییم به صورت

این است که از نظر تحلیل فلسفی اگر ما انرژی را در مقابل ماده بگیریم کار مشکلی است؛ یعنی

تبدیل می‌شود به انرژی، انرژی تبدیل می‌شود به ماده، و بعد ماده را یک چیزی تعریف بکنیم، انرژی را دیگر اینکه در همین نظریات می‌خواهند بگویند که آن اصلی که ماده و انرژی هر دو، حالات او هستند

به هر حال نظریه جدید می‌خواهد به یک اصلی بسیط‌تر از آنچه تاکنون آن را ماده می‌دانسته‌اند معتقد

۵۳. سؤال: پس ماده اصلی از خود ماده منفک است؟

استاد: ما ماده جرم را که می‌گوییم ماده، به اصطلاح قدیم سخن می‌گوییم. این فرض معنایش این است که این از ماده بودن خارج شد، خیال کردیم ماده است. آن، صورت است دیگر، حالا اگر می‌گوییم ماده، دیگر لفظ «ماده» به آن اطلاق می‌شود. خیلی‌ها آمده‌اند چنین حرفی گفته‌اند و حتی امثال راسل هم می‌گویند [که] حالا اثبات وجود ماده از اثبات وجود روح مشکل‌تر است، چون اگر ما ماده را تعریف کنیم به چیزی که دارای ابعاد است، ثابت کردن آن امروز خیلی مشکل است. همین قدر می‌توان گفت چیزی هست که تظاهراتی دارد و در یکی از تظاهرات خودش به صورت آن که ما تا حالا ماده می‌دانستیم درمی‌آید و در یکی از تظاهرات خودش این تظاهر را هم ندارد. همین قدر می‌توانیم بگوییم چیزی هست که تظاهرات مختلف دارد، یکی از تظاهرات مختلفش این است. تازه یکی از تظاهرات مختلفش این است که به ذهن ما اینجور می‌آید. شاید این تظاهر هم برای ما چنین نمودی دارد، آن فی حد ذاته چنین نمودی نداشته باشد و لهذا خیلی کار مشکل می‌شود؛ یعنی مسأله اثبات ماده در خارج به آن معنا که قدما می‌گفتند و مادی خودش را مادی می‌دانست، یعنی می‌خواست بگوید من جز به جسم و جرم و جسمانیت به چیز دیگر اعتقاد ندارم، خیلی مشکل می‌شود.

تعارض میان مفهوم جدید ماده با مفهوم فلسفی آن

حکمای الهی از قبیل بوعلی راضی نمی‌شدند؛ می‌گویند نه، آن که ماده اصلی عالم است امکان ندارد از

ماده فلسفی هیچگاه از صورت جسمیه جدا نمی‌شود

آنگاه شقوقی برایش ذکر می‌کند، می‌گوید در حال تجرد هر حالتی را برایش فرض نکنید امکان ندارد.

است - یعنی در یک جای معین یا اشیاء نسبت دارد و در حالی که با اشیاء نسبت وجود دارد - باز

۴. سؤال: آیا اصولاً امکان دارد که ما ماده ذی وضع تصور کنیم ولی بدون ابعاد ثلاثه؟

استاد: البته واقعاً که وجود ندارد، ولی تصورش می‌کنیم.

- منظور این است که «وضع» تصور بکنیم ولی «بعد» تصور نکنیم؟

استاد: یعنی نقطه جوهری؛ یعنی یک چیزی که حالت نقطه را داشته باشد. همان جزء لایتجزی که نظریه متکلمین است.

- آن را هم که واقعاً تصور نمی‌کنیم.

استاد: فرض می‌کنیم، فرض وجود چنین امری را می‌کنیم منتها برهان آن را رد می‌کند.

فصل چهارم: في اثبات التخلخل والتكائف

«و لأن هذا الجوهر انما صار كما بمقدار حلّه فليس يجب أن يختص ذاته بقوبل فطر بعينه دون فطر و

بحث در تخلخل و تکائف است^{۵۵}. این بحث و مباحث نظیر آن یک کلیاتی است به اصطلاح در

یکی از آن کلیات از نظر این فلاسفه، تخلخل و تکائف است و این به هر حال مسأله خلی جالبی است و

^{۵۵}. سؤال: آیا این بحث دنباله اثبات همان صورت جسمیه است؟

استاد: خیر، این بحث دیگری است، یعنی این هم به اصطلاح همان مسأله جزء مبادی طبیعیات است. در شفا اصلاً بابتی برای اینها دارد به عنوان «مبادی طبیعیات».

دو نوع تخلخل و تکائف مجازي و حقيقي

البته این هم معلوم است که وقتی می‌گوییم حجمش زیاد بشود، مقصود این نیست که این را به صورتی

فرض کنید یک گیاه در اثر تعدی رشد می‌کند و بر حجمش افزوده می‌شود، ولی این در اثر تغذی است،

اینها معتقد هستند که تخلخل و تکائف، ممکن است برهان بر ممکن بودنش اقامه می‌کنند نه بر

برهان حکما بر امکان وقوع تخلخل و تکائف

می‌گویند: می‌خواهیم ببینیم یک جسمی که مقداری دارد (چه کوچک چه بزرگ)، مثلاً این بخاری که

مقدار معینی را دارد، این مقدار معین از کجا پیدا شده است؟ چرا مقدارش از اینکه هست بیشتر یا

سه نظریه راجع به اینکه چرا اشیاء دارای مقادیر معین هستند

شما یک جسم معدنی مثلاً یک فلز را در نظر بگیرید. این فلز یک مقدار معینی است یعنی یک حجم

نظریه اول

ممکن است بگوییم این شیء به دلیل این صورت جسمیه‌ای که دارد (که صورت جسمیه را قبلاً تعریف

است اقتضا دارد این مقدار معین و ابعاد معین را. ولی این حرفی است که نه ذیمقراطیس می‌گوید و نه

حالت یک انسان خاصی را در نظر می‌گیریم، مثل زید که دارای ابعاد معینی است: دستش، انگشتانش،

نظریهٔ دوم

فرضیهٔ دیگر این است که ابعاد را محصول علل خارجی بدانیم، یعنی علل بیرون از وجود شیء؛ مثلاً

^{۹۶}. در مورد کسانی که به ماه رفته‌اند این نظریه را تأیید کرده‌اند که اگر آن لباسهای مخصوص را نپوشند چون جاذبهٔ ماه کمتر است منفجر می‌شوند.

استاد: بله، همین طور هم هست؛ یعنی این مقدار الان تقریباً مورد قبول است که منفجر می‌شوند؛ البته نه به این معنا که ابعاد اضافه شود، بلکه مثلاً از نظر خون که در بدن انسان هست و متناسب است با میزان فشار هوا؛ اگر از میزان فشار هوا کاسته بشود، آنوقت این خون تمایل به بیرون زدن پیدا می‌کند و بعد، از تمام مسامات بدن خون بیرون می‌زند.

به هر حال این هم خودش نظریه‌ای است، که باید ببینیم آیا این نظریه درست است یا نادرست، و اگر

نظریه سوم

احتمال دیگر این است که بگوییم این بستگی دارد به علل درونی خود شیء نه به علل خارجی. به

این را هم تا اندازه‌ای می‌دانیم که حتماً درست است. مثلاً مورچه در همان فضا وجود دارد که شتر در

مربوط می‌شود به نوعیت این شیء.

نتیجه گیری از نظریات فوق

از این سه نظریه، ما مجموعاً می‌خواهیم چنین نتیجه بگیریم که ماده اگر کمیتی دارد، به حکم اینکه

بنابراین شیخ مسأله امکان تخلخل و امکان تکائف هر دو را مطرح می‌کند. در طبیعیات قدیم جزء

کار را کرد، ولی به هر حال یک کار عملی و شدنی است^{۵۷}. این در اجزاء عالم.

^{۵۷}. سؤال: آیا تویی که باد می‌کنند نیز همین طور است؟

استاد: نه، این فرق می‌کند.

- آیا در تکائف تداخل پیش نمی‌آید؟

استاد: نه، تداخل محال است. تداخل این است که آن اولی باقی باشد و یک امر دیگری بیاید جای او را بگیرد، یعنی در همان جا که او وجود دارد او هم جا داشته باشد. فرض کنید به حجم این کتاب ما هوا داریم؛ «تداخل» این است که بدون اینکه حجمش کم بشود، به همین حجم باقی بماند و ما همین مقدار هوای دیگر بیاوریم که آن هوا در همان جا که این جا دارد جا بگیرد؛ یعنی اگر دو هوا در یک مکان جا بگیرد این می‌شود تداخل. ولی «تکائف» معنایش این است که اگر هوایی هم فرض کنید از بیرون می‌آید، به هر نسبت که از بیرون بیاید هوای داخل کوچک می‌شود، حجم این کوچک می‌شود و جا برای او باز می‌شود.

سؤال: اجزاء خودشان تداخل پیدا می‌کنند؟ حجمی که کوچک می‌شود چگونه کوچک می‌شود؟

استاد: ببینید! تکائف معنایش این است که حجم کوچک بشود بدون اینکه چیزی از او برداشته شود. شما می‌گویید در عین اینکه باقی است چگونه کوچک می‌شود؟ می‌گویند واقعیت ماده را حجمش تشکیل نمی‌دهد. حجم برای او مقدار است، یک امر عارضی است. اینها می‌گویند حجم غیر از واقعیت جسم است؛ واقعیت جسم یک چیز است؛ مقدار حجم آن چیز دیگری؛ این وقتی کم می‌شود در واقع خودش کم نشده، مقدارش کم شده.

سؤال: راجع به میخ و دیوار، این مسئله تداخل در آنجا هم صدق می‌کند؟

استاد: نه، قدمای هم قبول داشتند که در اینجور چیزها خلل و فرج هست. میخی را اگر مثلاً ما به چوبی فرو می‌کنیم بدون اینکه حجم چوب زیادتر بشود در حالی که میخ هم داخل او شده استع بدین صورت است که این چوب جاهای خالی دارد، و لهنذا کوبیده‌تر می‌شود یعنی بیشتر همدیگر را می‌گیرند. یک شوخی بکنیم [استاد با خنده] مثل مجالس علما می‌شود. مجالس علما اینجور است. شما می‌بینید یک عده نشستند و فرض کنید یک زاویه ای را پر کرده‌اند. یک نفر دیگر آمد، فرق نکرد. یک نفر دیگر آمد باز فرق نکرد. این برای آن است که می‌آیند بر هم فشار می‌آورند یک وقت باز نشستند و بین دست و پهلوی هر نفر فاصله هست، ولی وقتی فشار می‌آید از عرضشان به اصطلاح کم می‌شود. این هم همین طور است. یا مثلاً فرض کنید یک کسی کمر بند به کمر خودش می‌بندد؛ اگر شما کمر او را با یک متر اندازه بگیرید می‌بینید ۸۰ سانتیمتر است؛ بعد یک کمر بند می‌بندد و ۷۰ سانتیمتر می‌شود؛ این فشار می‌آورد، وقتی که فشار می‌آورد یک مقدار به طرف تو جمع می‌شود و یک مقدار مثلاً به طرف بالا می‌رود. این را تخلخل و تکائف نمی‌گویند، تخلخل و تکائف که اینها می‌گویند به عنوان یک حقیقتی است که در عالم هست.

سؤال: آیا تخلخل و تکائف حقیقی در علوم امروز مورد توجه هست؟

استاد: در علم امروز، این از یک نظریستگی دارد به مسأله خلأ که آیا خلأ در طبیعت وجود دارد یا وجود ندارد؟ امروز هم معتقد هستند که این زمین ما امکان اینکه به اندازه یک توپ بشود هست؛ ولی اینها روی این حساب می‌گویند که قائل به خلأ هستند؛ یعنی می‌گویند جهان بیش از آن مقدار که ملاً آن را پر کرده باشد خلأ در آن وجود دارد. می‌گویند مجموعه منظومه شمسی چقدر ابعاد را تشکیل می‌دهد و داخل این منظومه چقدر به وسیله زمین و سایر سیارات پر شده است و چقدر از آن خالی است. حالا اگر فضاهای میان کرات منظومه شمسی از همه چیز خالی می‌بود، نسبت جاهای پر با جاهای خالی اصلاً قابل قیاس نبود؛ یعنی اگر الان خورشید را با تمام توابع و سیارات خودش به یکدیگر ملحق کنند و مثلاً همه جزو خورشید بشوند، از یک میلیارد میلیاردم مجموعه کیوانی هم که الان تشکیل می‌دهد کوچک‌تر می‌شود. اینها معتقدند که در درون ذرات اتمی چنین نسبتی حکمفرماست؛ یعنی آن ذرات آنقدر کوچک است که نسبت آن هسته مرکزی و هسته‌های جانبی به آن فضایی که اینها در آن فضا گردش می‌کنند اینقدر ناچیز است که اگر اتمی را به شکلی دریاورند که ذرات جانبی بچسبند به مرکز، آنقدر کوچک می‌شود که این منظومه شمسی به خورشید بچسبند؛ و بنا بر این اگر خلأهای داخل آنها را بخواهند پر کنند و ماده محض بخواهد بشود، شاید زمین ما به اندازه یک توپ دربیاید. این نظریه به تخلخل و تکائف حقیقی مربوط نمی‌شود.

حالا اگر کسی گفت که «واقعاً آنچه که اینها می‌گویند، خلأ واقعی است» پس آنچه که اینها می‌گویند ربطی به باب تکائف ندارد. ولی اگر کسی خلأ را محال دانست و گفت حتی آن فضاهایی که ما آن را به نام «ماده» می‌شناسیم و از نظر اینها خالی است در واقع خالی نیست، باز از یک

تخلخل و تکائف در کل عالم طبیعت

البته یک مسأله دیگری هم هست و آن یک نظریه‌ای است که آیا در کل عالم تخلخل هست و یا دو نظریه است: اگر کسی گفت که مجموع ابعاد در عالم غیرمتناهی است، یعنی ابعاد متناهی نیست،

اما اگر گفتیم که ابعاد عالم متناهی است، آن وقت فرض تخلخل می‌شود؛ همین نظریه‌ای که امروز به

در تخلخل هم مسأله از همین قبیل است. اگر ما قائل به خلأ بشویم، تخلخل پیدا کردن، پر شدن همان جاهای خالی است؛ ولی اگر قائل به خلأ نشویم و بگوییم که مأل است، هر تخلخلی ملازم با یک تکائفی خواهد بود؛ یعنی هر چیزی که بر حجمش افزوده بشود، باید چیز دیگری که در کنار او هست از حجمش کاسته بشود؛ چون مجموع حجمها که فرقی نمی‌کند؛ یعنی وقتی همه جا از ماده پر است، اگر این بنا بشود بر حجمش افزوده بشود باید حجم هوای مجاور کوچک‌تر بشود، اگر این بخواهد متخلخل بشود باید هوا متکائف بشود. فرض کنیم هوا به یک علتی قبول نمی‌کند تکائف را، هوا فشار می‌آورد به بالاتر از خودش؛ بالاخره باید در یک جایی تکائف رخ بدهد؛ باید امکان تکائف باشد تا برای این شیء امکان تخلخل باشد.

دائماً در ابعاد خودش رو به افزایش می‌باشد یعنی دائماً عالم تخلخل پیدا می‌کند و دائماً بر حجم عالم

و لهذا مثلاً ببینید در حرکت به طور کلی اینطور است. حرکت وقتی قابل احساس است که یک ساکنی

البته در خصوص حرکت مکانی یک مسأله خوبی هست. اگر چه از بحث خارج می‌شویم ولی اجمالاً

فی حد ذاته چنین چیزی می‌تواند وجود داشته باشد، می‌تواند هم دائماً کمتر بشود ولی ما احساس

ولی بنا به نظریهٔ مثل بوعلی سینا که قائل به فراغ و بعد مجردی نیستند، می‌گویند: اساساً ابعاد از این

احاطه دارد یعنی با محیطش حرکت کند، مثلاً اگر من و هوای دانشکده و دیوار و در دانشکده حرکت

پس فرض اینکه همه چیز حرکت بکند مساوی است با اینکه هیچ چیز حرکت نکند، و این از خصوصیت

^{۵۸} سؤال: یعنی یک حرکت دائمی ثابت هست؟

استاد: نه، اصلاً حرکتی نیست؛ یعنی برمی‌گردد به ثبات. ممکن است که فرض کرد همه اجزاء عالم حرکت بکنند، ما احساس بکنیم یا احساس نکنیم، ولی در این مورد عرض کردم تفاوت میان حرکت مکانی و حرکت غیرمکانی وجود دارد.

- می‌توانیم بگوییم این شیء که حرکت مکانی می‌کند به هر حال فاعلی دارد که این را حرکت می‌دهد.

استاد: یعنی نسبتش را با محیطش عوض می‌کند.

سؤال: حالا ما از جهت انتسابش به فاعل و محرک در نظر می‌گیریم، می‌گوییم اگر همه اشیاء هم حرکت بکنند، حالا ما احساس بکنیم یا نکنیم، یعنی کم کم اشیاء به حرکت بیفتند، باید با محرکشان نسبت داشته باشد. حالا اگر ما احساس نکنیم آیا محرک دروغ است؟

استاد: نه اینکه محرک دروغ است. محرک یعنی تغییر نسبت دهنده. اثرپذیری در جایی درست است که بخواید از محیط خودش جدا بشود. معنای اینکه این محرک دارد حرکت می‌دهد، یعنی این را از محیطش جدا می‌کند. اصلاً حرکت دهنده یعنی جدا کننده این از محیط خودش.

آنوقت اگر این نخواهد از محیطش جدا بشود و محیطش هم بخواید با او باشد و محیط محیطش هم با او باشد، اصلاً محرک محرک نیست در آنجا؛ چون اصلاً حرکت کردن یک شیء یعنی نسبت پیدا کردن با محیط، جدا شدن از محیط و منتقل شدن به محیط دیگر، ولی وقتی که این و

محیطش هر دو یک حکم را دارند، دیگر محرک داریم؟ معنا ندارد، اینجا محرک نداریم، و لهذا اینجاست که یک حرفی می‌گویند و این برای بعضیها اسباب تعجب می‌شود و خودش مسأله‌ای هم هست. می‌گویند اگر انسان در کشتی سوار باشد و کشتی حرکت بکند او حرکت نمی‌کند

کشتی حرکت می‌کند (حرکت او می‌شود بالعرض والمجاز). می‌گویند: «ملانصرالدین با پوستینش از پشت بام افتاد (گویا طرفدار این نظریه بود) و صدای محکمی آمد، پرسیدند: چی بود؟ گفت: پوستینم بود، من هم در جوفش بودم». حالا کشتی حرکت می‌کند، انسان هم در جوفش هست.

اینها می‌گویند کشتی حرکت می‌کند ولی انسان حرکت نمی‌کند مگر بالمجاز. مقصود این است که حرکت هر شیء عبارت است از اینکه آن شیء نسبت خودش را با محیط خودش عوض بکند. جالس کشتی محیطش داخل کشتی است. بله، اگر داخل کشتی بلند شود راه برود، حرکت

می‌کند، ولی در مورد خود حرکت کشتی این چون نسبت خودش را با محیط خودش عوض نمی‌کند، بنابراین حرکت نمی‌کند، کشتی حرکت می‌کند؛ کشتی است که نسبت خودش را با محیط خودش عوض می‌کند. بعد اگر بگوییم که اگر این حرکت نمی‌کند پس چرا نتیجه حرکت

برایش پیدا شد؟ یعنی آیا هیچ فرقی نمی‌کند که آدم مثلاً پیاده از خانه خودش راه بیفتد تا برود به شهر دیگری، که دائماً خودش محیط خودش را عوض کند، و یا در یک محیطی سوار بشود و آن محیط برایش ثابت باشد؟ می‌گویند لزومی ندارد برای انتقال یک شیء، که به صورت یک

واحد مستقل حرکت کند، یا به عنوان بالتبع یک کل دیگر حرکت کند.

فصل پنجم: فی ترتیب الموجودات

بحثی دارند تحت عنوان «ترتیب موجودات». البته «ترتیب» در اینجا همان مفهوم نظام را می‌دهد، در

یا به تعبیر دیگر، آقایان یک حرفی دارند و آن این است که: فیض وجود که جریان پیدا می‌کند (البته

همان «ترتیب» می‌شود.

یک وقت اینجور تصور می‌کنیم که اشیاء را منفصل و گسسته از یکدیگر می‌گیریم. مثلاً می‌گوییم فلان

همین حرف که فیض وجود مرور می‌کند از الف به ب، معنایش یک نوع تقدم است برای الف نسبت به

بنابراین جواهر، اولی به وجودند نسبت به اعراض، و در میان خود جواهر هم دیدیم تقدم و تأخر هست.

معنای «اولویت به وجود»

اینجا عنوان فصل «فی ترتیب الموجودات» است که چون عنوان بحث این است به همین معنا که عرض

در منطق، اینها بحثی دارند که می‌گویند کلی بر دو قسم است: کلی متواطی و کلی مشکک. بعد

قهرأ نقطه مخالف «أولی»، «ادنی» می‌شود به این تعبیر. حالا مثل چی؟ قدما مثال که می‌زنند به همین

دارد و امثال اینها. و در ترتیب موجودات مثال می‌زدند به همین «وجود» که محل بحث است،

ولی قدما مبنای کلامشان در باب «کلی مشکک» این بود که می‌گفتند فقط آن کلی‌ای می‌تواند مشکک

اینها مدعی بودند که چون در ذاتیات تشکیک محال است - یعنی می‌گفتند که

هیچ ماهیتی نسبت به افراد خودش نمی‌تواند مشکک باشد - پس ماهیت «انسان» نمی‌تواند مشکک

کلمه «موجود» را هم اینها (قدمایی مثل شیخ) یک چنین چیزی می‌دانستند. تشکیک بردار هستند و

بالنقص و الكمال فی المہیة أيضاً يجوز عند الاشراقية
ولی بعد که نظریه «اصالت وجود» پیدا شد نظریه شیخ اشراق نیز دگرگون شد^{۵۹}.
بعد که نظریه اصالت وجود پیدا شد و بعد از آن نظریه وحدت تشکیکی وجود پیدا شد، مسئله شکل

^{۵۹}. سؤال: نظریه اصالت وجود بعد از شیخ اشراق پیدا شد یا قبل از او پیدا شد؟ نظریه مشائیان پس چه بود؟

استاد: اصلاً آن وقت این مسأله مطرح نبوده است و حتی شیخ اشراق هم به عنوان «اصالت وجود» رد نکرده، به یک عنوان دیگر رد کرده است که لازمه حرفش اصالت ماهیت می‌شود و الا اسمی از «اصالت وجود» و «اصالت ماهیت» در کلمات شیخ اشراق نیست. توجه کنید که اصالت وجود و اصالت ماهیت مطرح نبود ولی اینکه ماهیت تشکیک بردار نیست مطرح بود.

- به هر حال اینکه موجود را مشتق بگیریم بیشتر با اصالت ماهیت جور درمی‌آید.

استاد: موجود به هر حال مشتق است.

^{۶۰}. یعنی آن که در مقابل «وجود» قرار می‌گیرد و آن که در جواب «ما هو؟» واقع می‌شود.

مشکک است وجود است نه به معنای صدقش بر افراد، چون وجود که کلی نیست که صدق بکند، وجود

پس اینجا که مسئله اولویت را مطرح کرده است، از یک نظر با همان بحث مشائین که قائل به تشکیل

اولویت غیر از ترتیب است

این یک برداشت است غیر از برداشت ترتیب که ابتدا گفتیم و عنوان مطلب است. مسئله ترتیب یعنی

ولی مسئله اولویت یک مسئله‌ای است که در مقام صدق می‌گوییم اگر بنا باشد آن شیء موجود باشد،

این آدم و آن آدم یک ترتیب علی و معلولی نیست که بگوییم اجتهاد از او به این رسیدن است، ولی در

مسئله تشکیک در وجود

مسئله حرکت جوهری نیز برمی‌گردد به همان شدت و ضعف در وجود، نه شدت و ضعف در ماهیت؛

۶۱. سؤال: این چه ربطی پیدا می‌کند با قاعده «امکان اشرف»؟ آیا با هم ارتباطی دارند یا ندارند؟

استاد: این به آن ارتباطی پیدا نمی‌کند؛ ولی قاعده امکان اشرف هم بر پایه‌ای است که در اینجا هست. در قاعده امکان اشرف (که در واقع باید بگویند «ممکن اشرف» نه امکان اشرف، و به هر حال مقصود روشن است) می‌گویند اگر در میان ممکنات، ممکن اشرفی باشد و ممکن اخصی، امکان ندارد که در مرتبه قبل از ممکن اشرف، ممکن اخص به وجود بیاید؛ یعنی اول باید ممکن اشرف به وجود بیاید، بعد ممکن اخص. مثلاً اگر ما همین قدر بتوانیم کشف بکنیم (که در باب اثبات عالم عقول هم شیخ اشراق این را به کار برده است) و بگوییم عالم طبیعت برای ما محسوس است و چون محسوس است وجود دارد، و به حکم برهان وجود واجب الوجود را هم اثبات کنیم؛ یعنی طبیعت به حکم احساس موجود است و واجب الوجود به حکم برهان موجود است؛ حالا نمی‌دانیم که آیا میان عالم الوهیت و عالم طبیعت عوالم دیگری وجود دارد یا وجود ندارد؛ قاعده امکان اشرف می‌گوید که اگر ثابت بشود عوالم دیگر ممکن است، همان کافی است که ثابت بشود موجود است؛ یعنی آن عوالم دیگر که در درجه اشرف و بالاتر از این عالم هستند، اگر امکان وجود داشته باشند، امکان ندارد که بدون آنکه آنها موجود باشند این موجود بشود.

وجود.

به هر حال در اینجا خیلی مختصر موضوع را بررسی کرده است که اولای اشیاء به وجود چیست؟

فصل فی ترتیب الموجودات. فأولی الاشیاء بالوجود هی الجواهر ثم الاعراض.
عنوان فصل «ترتیب» است که تقدم و تأخر را نشان می‌دهد، ولی با کلمه «أولی» باب تشکیک را در

و لا بد من وجوده، لان الجسم و اجزائه معلوله و ینتهی الی جوهر هو علّه غیر مقارنه بل مفارقة البتة.

اینها در باب اثبات عقول مجردة راههایی دارند. یک راهی که به صورت اجمال اینجا اشاره کرده است

و ینتهی الی جوهر هو علة غیر مقارنۀ بل مفارقة البتۀ. فأولی الموجودات فی استحقاق الوجود. الجوهر

پس اول موجودات در استحقاق وجود^{۶۲}، جوهر مفارق غیر مجسم است، که اینها آن را «عقول»

گفته‌ایم که ترکیب جسم از هیولی و صورت از قبیل ترکیب یک شیء از دو جزء عرضی نیست. مثلاً در

^{۶۲}. البتہ معلوم است که وقتی «اول موجودات» می‌گوید شامل واجب الوجود نمی‌شود؛ یعنی موجوداتی که به ذات خود موجود نیستند و استحقاق وجود دارند.

و دخالت دیگری نود و نه درصد. ولو دخالت یکی یک درصد باشد بالاخره این شیء در عرض اوست؛

ولی یک نوع ترکیب داریم که طولی است نه عرضی؛ یعنی یک جزء، جزء دیگر را در بر گرفته است و

جنس و فصل، و ماده و صورت – که از مسائل خیلی غامض فلسفه هم هست – از این قبیل است؛ یعنی

پس چگونه می‌شود که یک ذات در عین حال دو ذات باشد؟ می‌گوییم یکی به نحو ابهام و دیگری به

است که در ضمن چهار بودن هم هست.
مثال دیگر خود اعراض است. می‌گوییم رنگ یک مفهوم نامعین و مبهمی است، و بعد می‌گوییم چند

حالا، نسبت ماده و صورت به یکدیگر همان نسبت فصل به جنس است؛ یعنی ماده همان حقیقت مبهم

مطلب دیگر اینکه در باب ماده دو اصطلاح هست که خود شیخ این دو اصطلاح را در کتبش بیان کرده

الان صورت گندم یا ماده گندم در این متحد است. یعنی یک وقت است که این ماده را با صورت

۶۳. سؤال: ممکن است توضیحی در مورد ترکیب ماهوی بدهید؟

استاد: ترکیب ماهوی همین بود که عرض کردم. ترکیب ماهوی همان ترکیب از اجناس و فصول است، ولی گفتیم نحوه ترکیب هیچوقت به این شکل نیست که دو جزء عرضی در کنار یکدیگر باشند. این است که می‌گویند ترکیب ماهوی باید همیشه از یک جزء اعم از ذات مرکب و یک جزء مساوی با آن ذات مرکب و اخص از آن جزء اعمل تشکیل شود و غیر از این امکان ندارد؛ یعنی از دو جزئی که هر دو اعم از خود مرکب باشند امکان ندارد ماهیتی تشکیل بشود، از دو جزئی که هر دو اخص از مرکب باشند نمی‌شود، از دو جزئی که یکی از آنها لااقل اخص از مرکب باشند نمی‌شود، از دو جزئی که هر دو مساوی با مرکب باشند (از نسب اربعه حالت «تساوی» را داشته باشند) نمی‌شود، فقط یک نوع ممکن است یعنی از دو جزئی که یک جزء اعم از خود مرکب باشد و جزء دیگر مساوی با آن، و این از آن جهت است که این دو جزء به صورت دو امر مستقل نیستند، این دو جزء باید به صورتی باشند که یکی مضمّن در دیگری باشد و این جز به اینکه یکی اخص باشد و دیگری اعم به طوری که اخص کامل‌تر از اعم باشد - یعنی اخص در بر داشته باشد اعم را و شیء اضافه را - [امکان پذیر نیست].

و همین جاست که فلسفه به یک مسئله در واقع مهمتری رسیده است و آن مسئله مهمتر این است که این باب ماهیت هم که شما می‌گویید، آخرش باید برود در باب وجود؛ یعنی اصلاً این مطلب که یک چیز، چیز دیگر را کاملاً در بر داشته باشد (او باشد مع شیء زاید) همان تشکیک است و تشکیک هم جز در وجود در چیز دیگری نیست. لذا ملاصدرا گفته است که تمام خواصی که اینها برای فصول بیان کرده‌اند، این خواص مربوط به وجود است و بس، و فصل حقیقی شیء نحوه وجود شیء است، از باب اینکه این احکام آخرش در باب وجود آمده است.

حالا گیرم این حرف را هم صددرصد نخواهیم بگوییم، ولی به هر حال این مطلب مورد قبول همه‌شان است که اگر ترکیب ماهوی در عالم باشد، میان دو جزئی هست که یکی آن دیگری را در بر دارد مع شیء زائد، نه اینکه او یک چیزی است و این یک چیز جداگانه، این آن را ندارد، آن هم این را ندارد، پس او از این مستقل است و این هم از او مستقل است و دو مستقل نمی‌توانند یک ذات را به وجود بیاورند. آنوقت نتیجه نهایی این می‌شود که اگر ما در مرحله ابتدائی می‌گوییم حقیقت نوع مرکب است از جنس و فصل، در درجه آخر می‌گوییم: «فی آن حقیقه النوع فصله الاخیر» یعنی اصلاً تمام حقیقتش همان فصل آخرش است، چون آن فصل اخیرش تمام فصول و اجناس گذشته را به طور اجمال در خود دارد. اینها جزئیهایی هستند، از یکدیگر اعتباراً جدا می‌شوند، ولی حقیقتاً یکی همیشه مضمّن در دیگری است.

در همان مثالی که عرض کردم، نمی‌توانیم ۵ را در کنار عدد بگیریم یعنی بگوییم «عدد» یک چیز است و «پنج تا بودن» چیز دیگر؛ نه، اصلاً «پنج تا بودن» تمام حقیقت این شیء است و از «پنج تا بودن» قهراً «عدد بودن» انتزاع می‌شود. یا «بنفش بودن» تمام حقیقت این رنگ خاص است و

... ثم الهيولى و هي و ان كانت سبباً للجسم ليست بسبب يعطى الوجود بل هي محل لنيل الوجود...
می گوید: در مورد هیولی اشتباه نکنید، اگر هیولی را «جزء» می‌گوییم و «سبب» می‌گوییم، این در

و للجسم وجودها و زیاده وجود الصورة فيه التي هي أكمل منها.
از برای جسم است وجود هیولی و زائد بر وجود هیولی وجود صورت که کامل تر از هیولی است.
خوب، بعد از جوهر نوبت به عرض می‌رسد (یعنی به حسب ترتیب وجود).
ثم العرض، و فی کل طبقة من هذه الطبقات جملة موجودات تتفاوت فی الوجود.
می‌گوید: ما طبقات را فقط به طور کلی گفتیم، مثلاً گفتیم عقول مفارق بر غیر مفارق تقدم دارند، ولی

اشراقیون و بعضی از مشائین مثل خواجه طوسی که منکر عقول عشره هستند و عدد عقول را به عشره

یا در میان اجسا اینطور است که خود این فلاسفه بعضی از اجسام را اتم و اشرف از بعضی دیگر

یا در میان اعراض هم بعضی از اعراض را که اعراض اضافیه هستند، اینها معتقدند که اضافات ضعیف

باز در میان اعراض، بعضی قارّه هستند و بعضی غیر قارّه. اعراض غیر قاره مثل زمان و مثل حرکت (البته

«و فی کل طبقه من هذه الطبقات جمله موجودات تفاوت فی الوجود.»

□

و أما أنواع المقولات، فقد شرحنا حالها فی المنطقیات بنوع لایحتمل هذاالموضوع زیاده علیه. می گوید در اینجا دیگر متعرض انواع مقولات دهگانه نمی شویم چون در منطق آنها را به تفصیل

و الکمّ منها ینقسم الی المتصل.

کمّ بر دو قسم است: متصل و منفصل. آیا کمّ متصل در عالم وجود دارد یا ندارد؟ می‌گویید: مسأله کمّ

و اما اگر آن نظریه را باطل دانستیم - که باطل هم هست - وجود جسم، یعنی وجود شیئی که قابل

اما اعداد که کمّ منفصل هستند چگونه‌اند؟ کمّ منفصل بین الوجود ولی خفی الحدّ است؛ یعنی در وجود

پرسیده بود آیا پرهیز کردی؟ گفت: بله پرهیز کردم اما خوب یک چارک نان خوردم ولی حالا شما آن را

نه، این با حساب کردن ما نیست. آدمی که نیم من انگور خورده، واقعاً نیم من انگور خورده است و با

می گوید: آن، امری است که بین الوجود ولی خفی الحد است. چگونگی تعریف «عدد» فوق العاده پنهان

والکَمّ منها ینقسم الی المتصل، و قد اثبتناه فی الطبيعيات حيث بینا أن الجسم متصل و لیس مرکباً من

^{۶۴} - در مورد وجود هم همین را می گویند که نه جوهر است و نه عرض.

استاد: نه، آن از باب این است که فوق جوهر و عرض است. اینجا آن حرف را نمی خواهد بگوید.

سؤال: در مورد نفس چطور؟

استاد: آن دیگر وجود محض است و فوق جوهر و عرض است، و غیر از حرف اینجاست.

سؤال: این مطلب همان نیست که می گوید وجود جوهری، جوهر است و وجود عرضی، عرض؟

استاد: نه، آن مطلب غیر از این است.

بنابراین، جسم که وجود داشته باشد، تناهی هم که وجود داشته باشد، قهراً سطح وجود دارد. و قطع السطح (یعنی بریده شدن سطح و منتهای سطح) خط، و قطع الخط نقطه (این کم متصل بود)؛ و

یعنی از ناحیه کم متصل هندسه شروع می‌شود؛ یعنی علم هندسه مربوط به کم متصل است. و یتشعب دونها التنجیم و المساحة والاثقال و الحیل. و منشعب می‌شود از فروع او علم هیئت و علم مساحی و علم اثقال که قسمتی از فیزیک است که بحث

و من حیز المنفصل یتدئ الحساب، ثم یتشعب دونه الموسیقی و علم الزیجات. چون موسیقی را می‌گویند با اعداد سر و کار دارد. و همچنین علم زیجات که خود علم زیج مربوط به و لا نظر لهذه العلوم الریاضیه فی ذوات شیء من الجواهر و لا فی هذه الكمیات من حیث هی فی یعنی این علوم ریاضی به جوهر کار ندارند و حتی به این کمیات هم از آن نظر که در جوهرند کار

ذهنی و هم در وجود عینی نیازمند به ماده است، یعنی بدون ماده نه در خارج وجود دارد و نه قابل

و أما العلم الطبيعي فيبتدئ من حيز الجسم والصورة الغير المفارقة من الموجودات.
و اما علوم طبیعی از ناحیه جسم شروع می‌شود. اول طبیعیات این است که درباره «حقیقت جسم»

و يبحث عن أحوالها و هي من باب الكيف و الكمّ و الأين والوضع و الفعل و الافعال.
و احوال آن عبارتند از: کیف و کمّ و آین و وضع و فعل و انفعال.
و علم الاخلاق یبتدئ من نوع من أحوال الحال و الملكة التي هي من مقولة الكيف.
علم اخلاق از باب حال و ملکه شروع می‌شود. کیفیات نفسانی انسان اگر در نفس رسوخ کرده باشد

باز می‌رسد به حرف اولش که مسأله تقدم و تأخر است:
و ما كان من الاعراض قاراً فهو قبل ما كان منها غير قار، و ما كان من غير القار و وجوده يتوسط قار فهو

اعراض قاره بر غیر قاره تقدم دارند؛ و باز عرض غیرقارتي که از یک قاره به وجود آمده است، تقدم دارد بر

۶۰. سؤال: اینکه قار، صفت یک عرض باشد به چه معناست؟ عرض که نمی‌تواند متصف به قار یا غیرقار باشد، چون این صفت قار و غیرقار مربوط به جسم (یعنی محل عرض) است.

استاد: نه، این صفت مربوط به خود عرض است. مثلاً شما می‌گویید سفیدی یک عرض قار است برای این شیء.

سؤال: قار بودن مربوط به جوهر است؟

استاد: بله، جوهرش قار است، ولی این جوهر قار دو جور صفت می‌تواند داشته باشد: می‌تواند عرض قار یعنی ثابت داشته باشد، و می‌تواند عرض غیر قارالذات یعنی عرض متغیر داشته باشد. اگر جسمی حرکت می‌کند در مکان، خود جسم در ذاتش که تغییری نیست و ثابت است، ولی اینکه «در مکان حرکت می‌کند» یعنی «این» آن تغییر می‌کند. یا جسم که حرکت وضعی می‌کند، یعنی وضعش تغییر می‌کند. و اساساً حرف قدما بر همین پایه بود که می‌گفتند حرکت در جوهر نیست، یعنی جوهر قارالذات است، ولی اعراض بر دو قسمند: قاره و غیرقاره.

نه؟ که می‌گوید چون شأن اینها این است که در موضوع باشند پس عرض هستند.
و بفارقها الموضوع مع امتناع وجودها دونه.
موضوع بدون اینها وجود پیدا می‌کند ولی اینها بدون موضوع وجود ندارند، پس عرض هستند.
و انما يقع الشك في مقولتي الكم والكيف و قد بينا أن المقادير التي من مقولة الكم أعراض.
می‌گوید اگر شکی باشد، در مقولات کم و کیف است، که در اوایل کتاب این را بحث کرده است و

و الزمان قد بين أنه هيئة عارضة، و المكان هو سطح لا محالة.
می‌گوید عرض بودن زمان و مکان هم قبلاً ثابت شده است.
و أما العدد فانه تابع في الحكم للواحد، فان كان الواحد في نفسه جوهرًا فالعدد المؤلف منه لامحالة

اینجاست آن حرف شیخ که ذکر کردیم.
می‌گوید اینکه عدد عرض باشد یا نباشد تابع معدود خودش است.
والعدد يقال للصورة القارة التي في النفس، و حكمها حكم سائر المعقولات.
می‌گوید عدد از جنبه صورت ذهنی حکم علیحده‌ای دارد.

درسهای: الهیات «شفا»

ترجمه و تعلیقات دو فصل اول از مقالهٔ اول

مقالهٔ چهارم

مقالهٔ پنجم

مقالهٔ ششم

مقالهٔ هفتم

الفصل الاول

فی ابتداء طلب موضوع

الفلسفۃ الأولى لتتبین إنیتہ فی العلوم

بسم الله الرحمن الرحيم

سپاس، خدا پروردگار جهانها را. درود خدا بر پیامبر محمد و همه خاندان بزرگوار او. مقاله اول از بخش «الهیات» هشت فصل است. فصل اول در آغاز جستجوی موضوع «فلسفه اولی» است

و چون خدای مهربان توفیق بخش، ما را موفق ساخت که آنچه لازم و ضروری بود از مسائل منطقی و

همانا علوم فلسفی - همچنانکه در جاهای دیگر بدان اشاره شده است - منقسم می‌گردند به دو قسم:

^{۶۶}. شیخ در اینجا اشاره می‌کند به آنچه در میان مشائین معروف است که حکمت را در تقسیم اولی منقسم می‌کنند به دو قسم: حکمت نظری و حکمت عملی، آنگاه هر یک از حکمت نظری و حکمت عملی را منقسم می‌کنند به سه قسم که بعداً در همین جا بدان اشاره خواهد شد.

در باب تقسیمات علوم و اینکه بهترین تقسیم چیست، سخنانی گفته شده و می‌شود. در قرون اخیر

مطلبی که اول لازم است ما مورد بحث قرار دهیم این است که مبنای قدما در تقسیم بندی علوم

قدما و در رأس همه آنها ابن سینا - که از همه مشروح‌تر در این باره سخن گفته است - در تقسیمات

مقصود از علم واحد این است که مسائل آن علم در حکم افراد نوع واحد به شمار می‌روند که دارای یک

ولی یک سؤال باقی می‌ماند و آن اینکه: شک نیست که در تقسیم حکمت نظری به اقسام خود و

حقیقت این است که مبنای تقسیم اولی علوم به نظری و عملی، اختلاف موضوعات نیست؛ موضوع

همانا موضوعات آنهاست. صدرا از شرح قطب الدین شیرازی بر کلیات قانون نقل می‌کند که:
«کلمهٔ «نظری» و «عملی» در تقسیمات علوم سه اصطلاح متفاوت دارد: گاهی می‌گویند علم نظری

«علوم عملی» یعنی علمی که موضوع بحث آن علوم اعمال اختیاری است، و مقصود از «علوم نظری» و

ولی حقیقت این است که آن چیزی که ملاک و مناط تقسیم فوق است همان هدف و غایت است. از

این دسته از حکما معتقدند که نفس جوهری است بسیط، در عین بساطت دارای دو جنبه و دو وجهه

^{۶۷}. طبیعیات شفا صفحه ۲۹۲ و صفحه ۳۴۸ [چاپ قدیم].

وجود دارد: یکی اینکه تعقلاتش درباره‌هستی به صورت بالفعل درآید و جهانی گردد علمی مشابه جهان

علوم نظری که محصول توجه ذاتی نفس به بالاست علمی است که ارزش‌شان ارزش حقیقی است یعنی

علمی مانند منطق و طب و فیزیک و شیمی کاشف یک سلسله حقایق عینی می‌باشند و لهذا جزء علوم

تا این حدود گفته شد، از مطاوی کلمات بوعلی می‌توان استفاده کرد و دیگران – حتی امثال خواجه و

از کلمات بوعلی مجموعاً این سه نکته استفاده می‌شود:

۱. علوم نظری محصول توجه ذاتی نفس (عقل) به جهان بالاتر است و غایت نفس (عقل) از این

است به اینکه بداند، و غایت دوم که علم اعتباری و قراردادی است کمال نفس است به اینکه بداند

۲. آراء و عقاید در علوم عملی ابزار و وسیله‌اند برای نفس که چگونه عمل کند و به هدفهای عملی

۳. آراء و عقاید عملی، قراردادی و اعتباری می‌باشند و به تعبیر خود شیخ «اصطلاحی»^{۶۸} می‌باشند

از کلمات بوعلی بیش از این استفاده نمی‌شود و اگر کسی بپرسد چرا این دسته از علوم را اعتباری

ماهیت ادراکات اعتباری و تفاوت‌های آنها با ادراکات حقیقی برای اولین بار به وسیله برخی از اساتید

ولی در اینجا به برخی از نتایج آن بیان اشاره می‌کنیم. طبق آن بیان ماهیت علوم عملی با ماهیت علوم

نکته‌ای که در اینجا می‌توانیم استفاده کنیم این است که لزومی ندارد ملاک تقسیم علوم را به نظری و

^{۶۸} طبیعیات شفا صفحه ۲۹۱، نجات صفحه ۱۶۳: اصلاحیه...

** طبیعیات شفا صفحه ۳۴۷.

به صورت عقل بالفعل درآید، مدیریت نفس نسبت به بدن، قدرت قاهره جوهر نفس بر قوا و تمایلات

ولی با بیان بالا ما می‌توانیم خود را از اینکه غایت و هدف را ملاک قرار دهیم بی‌نیاز سازیم (هر چند

نکته دیگر اینکه: اینکه می‌گوییم علوم عملی اعتباری هستند، مقصود مسائل اصلی آن علوم یعنی نتایجی

نکته دیگر، گفتیم در حکمت عملی متعلق ادراک «باید»ها و «نباید»هاست. پس نوع این ادراکات از نوع

نکته دیگر: آیا ادراکات اعتباری انسان محدود است به فعالیتهای خاص انسانی او و یا در فعالیتهای در

چنانکه دانسته شد ریشه ادراکات اعتباری فعالیت اختیاری و ارادی است. هر فعالیت ارادی

و اختیاری مستلزم نوعی «حکم انشائی» و باید و نباید است. حیوان در هر مرحله‌ای که واقعاً در کار

به هر حال در افعال غریزی و طبیعی انسان و حیوان که اراده و انتخاب دخالت ندارد ادراک اعتباری در

نکته دیگر: مفهوم «وجوب و لاجوب» و «امر و نهی» - چنانکه گفتیم - اعتبارات انشائی ذهن است.

دو نوع حسن و قبح داریم: حسی و عقلی. زیبایی حسی همان چیزی است که همه می‌شناسیم گو اینکه

مقصود از «حسن و قبح عقلی» این نیست که همان زیبایی حسی و یا زشتی حسی صورت عقلی و کلی

و هم گفته شد که علوم نظری منحصر در سه بخش است: طبیعی، تعلیمی (ریاضی)، الهی^{۶۹}. موضوع

مخلّ به اجتماع انسانی است دشمن می‌دارد و از آنها متنفر است. راستی و امانت و درستی و عفاف و

^{۶۹}. قبلاً گفتیم که قدمای هر یک از حکمت نظری و حکمت عملی را به سه قسم تقسیم می‌کنند. حکمت نظری تقسیم می‌شود به: الهی، ریاضی، طبیعی؛ و حکمت عملی تقسیم می‌شود به: اخلاق، تدبیر منزل، سیاست مدن. اکنون می‌خواهیم مبنای تقسیم حکمت نظری را به اقسام خودش ذکر کنیم. در اینجا از آنچه که شیخ در اول منطق بیان کرده و صدرالمآلهین در اوایل تعلیقات شفا آن را نقل کرده با تلخیص و توضیحی کمک می‌گیریم.

اشیائی که وجود آنها به اختیار ما نیست، در تقسیم اولی بر دو قسم‌اند: یک قسم آن است که وجودش می‌تواند با حرکت همراه باشد، قسم دیگر آن است که امکان معیت با حرکت در آنها نیست مانند وجود باری و عقل.

اموری که امکان معیت با حرکت در آنها هست به نوبه خود بر دو قسم است: یا این است که وجودی

اموری که وجود آنها همواره امکان معیت حرکت را دارد نیز به نوبه خود بر دو قسم است: یا این است

الف. موجوداتی که در وجود – و به طریق اولی در ذات – مجرد از ماده‌اند.

ب. موجوداتی که در وجود و ماهیت مقارن با ماده‌اند.

د. موجوداتی که در وجود مقارن با ماده و در ماهیت و تصور مجرد از ماده‌اند.

قسم دوم مانند هویت و وحدت و کثرت و علیت و عدد به معنی کثرت (امور عامّه). این قسم سه نوع

اعتبار دوم این است که از آن نظر اعتبار شوند که مقرون به یک امری هستند که آن امر جز در ماده

۱. در تصور و حد و ماهیت و هم در وجود همراه با حرکت (قابلیت حرکت) است و به انواع خاصی

۲. اموری که در تصور و ذات و ماهیت مجرد از ماده هستند ولی در وجود مقارن با ماده‌اند.

۳. اموری که وجوداً و تصوراً مجرد از ماده‌اند.

از آن نظر که متحرک یا ساکن است. آنچه که در این علوم بحث می‌شود عوارضی است که از این حیث

و نیز قبلاً شنیدی که علم الهی علمی است که از اسباب و مبادی اولی وجودات طبیعی و تعلیمی

قسم اول موضوع علم طبیعی و قسم دوم موضوع علم ریاضی و قسم سوم موضوع علم الهی واقع

□

صدرالمتألهین پس از نقل اینها در تعلیقات شفا، نظر شیخ را می‌پسندد و ایرادات شیخ اشراق را مدفوع

□

اقسام حکمت نظری از نظر ارسطو چهارتاست

ایضاً صدرالمتألهین در صفحه ۴ تعلیقه می‌گوید: اقسام حکمت نظری در نزد قدما سه تا و در نزد ارسطو

ولی واضح است که نظر کسانی که اقسام را چهار تا دانسته‌اند به این بوده که «علم کلی» را با «الهیات

متعال گفتگو می‌کند.

اینهاست آن اندازه از مطالب که قبلاً بر آنها وقوف یافتی. اما از آنچه در گذشته گفته شد روشن نگشت

در سایر علوم سه چیز برای تو محرز و مسلم بود: موضوع، مسائل و مطالب، مبادی و مقدمات که براهین

^{۷۰} صدرالمآلهین در تعلیقات شفا تصریح می‌کند که مبادی تصدیقیه یک علم همچنانکه ممکن است بدیهی باشد و ممکن است نظری باشد و در علم بالاتر اثبات شده باشد، ممکن است نظری باشد و در علم پایین‌تر اثبات شده باشد، ولی می‌گوید این قسم خیلی کم است و مثالی ذکر نمی‌کند.

درباره مبادی و مسائل و موضوعات می‌گوید:

«فالمبادی منها البرهان، والمسائل لها البرهان، والموضوعات علیها البرهان.»

^{۷۱} آنچه در کتاب «برهان» منطقی (فصل ۷ از مقاله ۸ کتاب برهان) گفته شده خلاصه اش این است که: «موجود» و «واحد» اعم موضوعاتند. پس طبعاً علوم می‌گیرند و چون موضوعی اعم از این دو موضوع نیست پس علمی که درباره اینها بحث می‌کند در زیر هیچ علمی قرار نمی‌گیرد. مقصود شیخ از اینکه می‌گوید: «این علم فوق سایر علوم است و آنها در زیر این علم قرار گرفته‌اند» شمول و اعمیت مباحث این علم است که قواعد و مسائلی شامل موضوعات سایر علوم هم هست، برخلاف علم سافل که قواعد و مسائلی شامل موضوع علم عالی‌تر نیست همچنانکه به هیچ وجه شامل موضوعاتی که در عرض خود هستند نیز نمی‌باشد (رجوع شود به حاشیه ص ۲۴۳).

چرا نمی‌شود ذات باری تعالی در باب علم جزئی «مسئله» واقع شود؟
آنگاه شیخ وارد این بحث می‌شود که بحث درباره واجب الوجود لزوماً باید در همان علمی شود که

به نظر ما این وجه که شیخ می‌گوید، دلیل نمی‌شود که ذات واجب الوجود موضوع علم جداگانه‌ای قرار

شیخ آنگاه می‌گوید: و چون قبلاً گفتیم که برخی از مبادی علوم بدیهی نمی‌باشند و باید در علم دیگر

روابط فلسفه و علوم

اینکه سایر علوم به فلسفه کلی نیازمند است یکی از مسائل مربوط به روابط فلسفه و علوم است. یکی از

تحقیق در این باب همان چیزی است که متأخرین از شیخ کرده‌اند مبنی بر اینکه به طور کلی بحث

ضمناً این نکته باید ناگفته نماند که اینکه می‌گوییم یک علم خود نمی‌تواند متکمل اثبات وجود موضوع

فلسفه اولی^۱ و این حکمت چیست؟ آیا این تعریفات و توصیفات سه گانه درباره^۲ یک فن است یا درباره^۳

ما اکنون برای تو توضیح می‌دهیم که فلسفه اولی و حکمت علی الاطلاق^۴ همین علمی است که اکنون

قبلاً دانسته شد که هر علمی موضوع بخصوصی دارد. اکنون ببینیم موضوع این علم چیست^۵؟ آیا

^۲. عطف به دو حاشیه ص ۲۳۸ درباره روابط فلسفه و علوم، صدرالمأهلین در اینجا به مناسبت آنکه شیخ این علم را «حکمت مطلقه» نامیده است می‌گوید این علم حر و آزاد است از نیاز به غیر خود و از تعلق به ماسوای خود، و سایر علوم به منزله بندگان و خدمتگزاران این علم‌اند، زیرا موضوعات سایر علوم (اگر نظری باشد) در این علم اثبات می‌شوند و مقدمات براهین آنها با مقدمات براهین آنها نیز در این علم اثبات می‌شود و همچنانکه موضوعات این علم (در نظام خلقت) مبادی و علل موضوعات سایر علوم است مسائل این علم نیز مبادی و علل مسائل سایر علومند. پس [جمع] علما از آن جهت که عالماند به منزله بندگان و خدمتگزاران عالم الهی می‌باشند زیرا در اخذ مبادی علوم و ارزاق معنوی خود نیازمند به او هستند.

^۳. ممکن است گفته شود همان چیزی که در کتاب «برهان» ولو به طور اشاره گفته شد که علم الهی بحث می‌کند از اموری که ماهیتاً و وجوداً مستغنی از ماده می‌باشند، کافی است که در اینجا تکرار شود و گفته شود موضوع [این] علم عبارت است از امور مستغنی القوام والحدّ عن الماده.

جواب این است که: «استغنا از ماده» یک صفت و یک خاصیت موضوع واقعی این علم است، اما آن چیزی که موضوع [این] علم است و همه احکام و عوارض، احکام و عوارض او هستند حیثیت جامع استغنا و تجرد از ماده نیست. پس باید یک عنوان جامع دیگر در کار باشد که نسبت به عوارض و احکام خودش یعنی نسبت به محمولات مسائل این علم به این شکل باشد که: «إما اخذ فی حد المحمولات أو اخذت المحمولات فی حده».

علیهذا خوب بود شیخ به عنوان یکی از احتمالات، نقل می‌کرد که موضوع این علم امور مستغنی القوام و الحدّ عن الماده است یا عنوان کلی «مستغنی القوام والحدّ عن الماده» است و سپس جواب می‌داد.

□

یک اشکال این است که شیخ، اول مسأله بودن بعضی مسائل را مفروض گرفته و سپس دنبال موضوع جامع همه مسائل می‌گردد. ممکن است گفته شود که: این شبهه به اکل از قفاست. معیار مسأله بودن یک مسأله موضوع علم است. مسأله معیار موضوع نیست بلکه موضوع معیار مسأله است. ولی ممکن است جواب داده شود که هنگامی که در برخی مسائل مباحث عنه یک جامع مشترک و یک خاصیت مشترک پیدا شود که معرف ماهیت محمولات باشد خود نشانه‌ای از وحدت ماهوی مسائل است و طبعاً موضوع واقعی چیزی است که همه مسائل یکجا از عوارض ذاتی او هستند.

مسائل این علم است؟

می‌گوییم: ممکن نیست که وجود خداوند موضوع این علم باشد، زیرا موضوع هر علمی در آن علم

نمی‌گیرد و هر دو وجه باطل است.

اما اینکه ممکن نیست جزء مسائل سایر علوم قرار گیرد^{۷۴} برای اینکه سایر علوم یا خلقی است یا

اما اینکه ممکن نیست در هیچ علمی اثبات نشود و در ردیف مسائل هیچ علمی قرار نگیرد، برای اینکه

^{۷۴} عطف به حاشیه ص ۲۳۸، صدرالمتألهین علت عدم امکان را همان ذکر می‌کند که در حاشیه ص ۲۳۸ درباره آن بحث کردیم. خلاصه سخن صدرا در اینجا این است که مسأله هر علمی عبارت است از قضیه‌ای که [عرض] ذاتی از موضوع علم برایش اثبات شده است، و عرض ذاتی آن چیزی است که لذاته عارض موضوع شده باشد یا به خاطر معنی مساوی با او؛ و از طرف دیگر موضوع مسأله یا عین موضوع علم است یا نوع آن و یا عرض ذاتی موضوع علم یا عرض ذاتی نوع موضوع علم؛ و از طرف دیگر بحث مقومات ماهیت یا وجود موضوع یک علم نمی‌تواند داخل در مطالب و مسائل آن علم باشد، و چون مبدأ کل موجودات با هر موجودی نسبت دارد (مقوم وجود همه اشیاء است) پس بحث در او نمی‌تواند جزء بحث در یک علم جزئی قرار گیرد همچنانکه خود او نمی‌تواند موضوع یک علم جزئی واقع شود. ولی ما قبلاً حقیقت این بیان را روشن کردیم.

بحث درباره ذات در دو جهت است: یکی از جهت وجود ذات باری، دوم از جهت شوون و صفاتش. و اگر

و چون بالضرورة این علم (مانند همه علوم دیگر) موضوع معینی دارد که در اطراف آن بحث می‌کند و

اما نظر و کاوش در علل و اسباب نیز چند گونه ممکن است صورت گیرد: یا از آن

^{۶۰} ولی صدر المتألهین در تعلیقات شفا بیان لطیفی دارد در این زمینه مبنی بر اینکه حیثیت بحث در طبیعیات یا حیثیت بحث در الهیات فرق می‌کند و از آن حیث که در آنجا بحث شده جزء طبیعیات است و از آن جهت که در الهیات بحث می‌شود جزء الهیات است. در طبیعیات از جنبه فاعلیت و محرکیت ذات باری بحث می‌شود و در حقیقت از جنبه وجود لغیره او بحث می‌شود و لهذا جزء عوارض جسم طبیعی است ولی در الهیات از وجود فی نفسه او بحث می‌شود. پس صحیح نیست که بگوییم: «کان غریباً عن الطبیعیات و مستعملاً فیها منه ما لیس منها».

جهت است که اینها مصداق «موجود» می‌باشند (پس آن چیزی که موضوع است و از عوارض او بحث

ممکن نیست که اینها از آن جهت که مصداق «سبب بما هو سبب» می‌باشند موضوع این علم واقع

اول اینکه در این علم از مسائلی بحث می‌شود که از احوال و عوارض سبب و در اطراف قانون علیت

بعلاوه، معرفت (احوال و عوارض) اسباب و علل موقوف است به اثبات وجود آنها. مادامی که وجود اسباب

این مطلب بدیهی نیست، از مشهورات است و قبلاً در منطق فرق «بدیهی» و

«مشهور» را دانسته‌ای. هر چند اینکه همه پدیده‌ها یک مبدأ دارند یک فرضیه نزدیک به عقل است، اما

بعلاوه، وجود اسباب و علل در علم دیگری اثبات نمی‌شود، طبعاً باید در این علم اثبات شود و چگونه

به همین بیان، نیز روشن شد که ممکن نیست بحث در اسباب و علل از جهت خاص هر یک باشد، زیرا

مجموع و کلّ این علل نیز از آن جهت که مجموع و کلّ است - می‌گوییم «کل» و نمی‌گوییم «کلی»،

اما اگر بحث در علل و اسباب از آن جهت باشد که اینها مصداق «موجود بما هو موجود» می‌باشند، پس

پس بطلان این نظریه نیز که موضوع این علم «اسباب و علل نهایی» می‌باشند روشن شد. علل و اسباب

الفصل الثانی: فی تحصیل موضوع هذا العلم

تحقیق در موضوع این علم

لازم است موضوع این علم را معرفی کنیم تا نتیجه و غرضی که باید به دست آوریم روشن گردد.^{۷۶} موضوع علم طبیعی (چنانکه معلوم شد) «جسم» بود نه از آن جهت که «موجود» است یا «جوهر» است

اما علم ریاضی: موضوع علوم ریاضی یا «مقدار مطلق» است (مانند فلسفه) و یا «مقدار مقید به ماده»

^{۷۶} در فصل پیش از جنبه منفی مطلب بحث شد؛ یعنی چیزهایی که تصور می‌شد موضوع این علم است از قبیل وجود خداوند و از قبیل اسباب مطلقه و علل اولیه، درباره‌شان بحث شد و رد شد، [در این فصل] می‌خواهیم با دلیل اثبات کنیم که آن چیزی که موضوع [این] علم است «موجود بما هو موجود» است. اکنون ببینیم چگونه و به چه شکلی می‌توانیم دلیل بر این مطلب اقامه کنیم.

ماده خاص» (موسیقی).

بحث در علوم ریاضی درباره اثبات مقدار مطلق یا مقید و یا عدد مطلق یا مقید نیست، بلکه وجود اینها

موضوع علم منطق - همچنانکه دانستی - «معقولات ثانیه» است که متکی به معقولات اولیه است.

غیر از این علوم که نام بردیم علمی نداریم که بشود گفت مسائل نامبرده جزء آن علم است. اکنون تحقیق در حال جوهر از آن جهت که موجود است و تحقیق در حال جسم از آن جهت که جوهر

^{۷۷}. از اول فصل تا اینجا این مطلب گفته شد که موضوع علم طبیعی جسم بما هو قابل للمحرکه والسکون است نه جسم بما هو موجود یا بما هو جوهر و یا بما هو مؤلف من الهیولی و الصورة، و موضوع علم ریاضی ایضاً «کم» است و آن علم عوارض کم را بیان می‌کند ولی ماهیت یا وجود کمیت مقداری یا کمیت عددی را به هیچ وجه اثبات نمی‌کند، و همچنین موضوع علم منطق «معقولات ثانیه» است از آن نظر که موصولند نه از جهت اینکه ماهیت اینها معقولیت است و نحوه وجود اینها وجود عقلی است. شیخ پس از این بیان گفت: «ولم یکن غیر هذه العلوم اخری».

مقصود شیخ چیست؟ آیا بیان شیخ در همین جا تمام می‌شود و مقصود این است که علوم نامبرده در عوارض موضوعاتشان بحث می‌کنند اما بحث از مقومات ماهیت و وجودشان در خود آن علوم نمی‌شود، پس علم دیگری غیر از این علوم که ما می‌شناسیم باید باشد که متکفل این بحثها بشود و چون «لم یکن غیر هذه العلوم علوم اخری» یعنی چون غیر از علوم الهی و طبیعی و ریاضی و منطقی علم دیگر نیست پس در دو علم طبیعی و ریاضی و همچنین در علم منطق این مطالب بحث نمی‌شود، پس باید در علم الهی بحث شود؟

اگر عبارت را اینطور معنی کنیم مطلب در جمله «لم یکن غیر هذه العلوم اخری» تمام می‌شود و یا نوعی سیر و تقسیم اثبات می‌شود که مسائل نامبرده لزوماً باید در علم الهی اثبات شود و بنابراین از این جمله به بعد که می‌گوید: «ثم البحث عن حال الجوهر بما هو موجود و جوهر و...» مطلب جداگانه‌ای است. صدرالمتألهین در تعلیقات شفا صفحه ۸ عقیده‌اش همین است که آنچه تا اینجا گفته شده یک منهج است برای اثبات موضوع فلسفه اولی و آنچه از اینجا به بعد گفته می‌شود منهج دیگری است. آنچه قبلاً گفته شد مبنی بر این بود که بیان ماهیت و وجود موضوعات سایر علوم بر عهده خود آنها نیست پس بر عهده فلسفه اولی است زیرا علم دیگری نیست، و آنچه در این منهج گفته می‌شود یک سلسله مطالب دیگر است.

ولی ظاهر این است که همه اینها یک منهج است زیرا مقصود این نیست که اثبات شود علم دیگری غیر از طبیعی و ریاضی هست، مقصود این است که موضوع آن علم «موجود بما هو موجود» است و شیخ تا اینجا هیچ گونه اشاره‌ای به موضوع نکرده است. منتها اشاره کرده به یک سلسله مسائلی که در علوم دیگر قابل بحث نیست و در این علم باید بحث شود. در آخر در صفحه ۸ سطر ۱۳ می‌گوید:

«لا یجوز ان یوضع لها موضوع مشترک تکون هی کلها حالاته و عوارضه الا الموجود فان بعضها جواهر و بعضها کمیات و بعضها مقولات اخری و لیس یمكن ان یعمها معنی محقق الا حقیقه معنی الوجود»

پس خلاصه برهان شیخ از اول فصل تا سطر ۱۴ از صفحه ۸ این است که یک سلسله مسائل هست که در علوم دیگر قابل بحث نیست، یا به این دلیل که مربوط است به موضوعات آن علوم، و یا به این دلیل که ماقبل محسوس هستند یعنی از عوارض «جسم طبیعی» و یا از عوارض مقدار یا عدد موجود در ماده نمی‌باشند و این مسائل هیچ موضوع مشترک محقق چون «موجود بما هو موجود» ندارند، پس موضوع همه اینها «موجود بما هو موجود» است.

اما جوهر^{۷۸}، زیرا واضح است که جوهر از آن جهت که جوهر است وابسته به

^{۷۸}. قسمت اول - یعنی مسائل مربوط به موضوعات سایر علوم - به این دلیل ممکن نبود داخل در آن علوم باشد که مربوط به موضوعات آن علوم بود، ولی این مسائل یعنی جوهریت جوهر و وجود آن و جوهریت جسم و عوارض مقدار و عدد از آن نظر که موجودند و نحوه وجود آنها و همچنین صور غیر متعلق به اجسام و ماهیت آنها و نحوه وجود آنها، اینها از آن نظر داخل در علوم طبیعی و ریاضی نیستند که علم به اینها از جمله علم به محسوسات و یا عوارض محسوسات نیست. پس طبعاً بحث در اینها داخل در بحث از امور مفارقه است به معنی‌ای که در موضوع علم الهی گفتیم.

محسوسات نیست و آلا لازم بود که همه جوهرها محسوس باشند. عدد، هم به محسوسات تعلق می‌گیرد

اما مقدار به معنی دوم: بحث در مقدار به این معنی یا از جهت وجود آن است که چه نحو از وجود

اما موضوع منطوق، واضح است که محسوس نیست.

پس معلوم شد که همه این مسائل در علمی باید تحقیق شود که آن علم در غیر محسوسات غور

نیستند^{۷۹}، و امکان ندارد جز «موجود» موضوع مشترکی که اینها همه از حالات و عوارض او به شمار

^{۷۹}. بنا بر آنچه صدرالمتهلین مطالب گذشته فصل را توجیه کرد، این قسمت تتمه قسمت اخیر یعنی از «ثم البحث عن الجوهر بما هو جوهر» به بعد است، ولی بنا بر توجیه ما این قسمت مربوط می‌شود به تمام آنچه از اول فصل تا اینجا گفته شده است.

صدرالمتهلین جمله‌ای را که شیخ در دو سطر بالا راجع به منطوق آورده که می‌گوید: «فاما موضوع المنطق من جهة ذاته فظاهر انه خارج عن المحسوسات» می‌گوید: بهتر بود که این جمله قبل از جمله «ثم البحث عن حال الجوهر بما هو جوهر الی آخر» (که ما در حاشیه ۱۰ درباره‌اش بحث کردیم) آورده می‌شد تا در منهج اول داخل می‌شد که مبنایش بر این است که بحث از وجود و ماهیت سایر علوم باید در علم اعلی بحث شود.

بعد خودش می‌گوید: شاید مقصود شیخ بیان منهج سومی باشد از راه منطوق بر اثبات فلسفه اولی و تحقیق موضوع آن. تقریر بر مطلب اینکه: معقولات ثانیه از جمله اموری است که باید از نحوه وجودشان و اینکه جز در عقل وجود ندارند بحث شود. اینها در منطوق که قابل بحث نیست زیرا در هیچ علمی درباره [موضوع] آن بحث نمی‌شود، در طبیعی و ریاضی نیز قابل طرح نیست زیرا نه محسوسند نه متعلق به محسوسات؛ پس باید بحث در اینها در علمی اعلی صورت گیرد و آن فلسفه اولی است.

این اشتباه صدرا ناشی از اشتباه دیگری است که قبلاً تذکر دادیم و آن اینکه خیال کرده شیخ درصدد اثبات خود فلسفه اولی است و یا لاقلاً یکی از دو مقصد شیخ اثبات خود فلسفه اولی است. عبارت صدرا این است: «و کان» الشیخ اراد به بیان وجه آخر علی اثبات الفلسفه الاولی و تحقیق موضوعها» در صورتی که شیخ به هیچ وجه در مقام بیان اثبات خود فلسفه اولی نیست، فقط درصدد تحقیق موضوع آن است. بعلاوه این منهج، منهج سومی نمی‌شود بلکه مصداق جدیدی برای دو منهج اول است از راه معقولات ثانیه منطقی (به این صورت که نحوه وجود معقولات ثانیه] در جایی باید مورد بحث قرار گیرد؛ در منطوق قابل بحث نیست زیرا در مرتبه موضوع منطقتند، و در طبیعی و ریاضی هم قابل بحث نیست زیرا مجرد از محسوساتند. این که مطلب تازه‌ای نیست، مصداق دیگری است برای آنچه قبلاً گفته شده، احیاناً می‌توان مصادیق دیگری نیز پیدا کرد.

^{۸۰}. یک احتمال در اینجا با دلیل نفی نشده است و آن اینکه چه مانعی دارد که هر یک از بحثهای نامبرده درباره موضوع جداگانه‌ای باشد؟ صدرالمتهلین در تلخیصات ص ۱۰ این مطلب را صرفاً به دلیل وضوح و بدهد رد می‌کند.

حقیقت این است که بهتر این است که همان راه اثباتی متأخرین – که می‌گویند واقعاً آنچه در فلسفه بحث می‌شود، از آن جمله ماهیات و احکام آنها، از احکام و عوارض «موجود» است زیرا همه خواص موضوعیت در آن جمع است از قبیل «ما یؤخذ فی حد الموضوع او ما یؤخذ فی حده الموضوع» – طی شود هر چند متأخرین هم کاملاً در این باره تحقیق نکرده‌اند.

تحقیق اساسی باید بر این پایه باشد که «وجود» اصیل است، و «موجود بما هو موجود» خود «وجود» است، و ماهیات احکام وجودند و وجود در حد همه آنها اخذ شده است، که البته قابل تأمل است.

اما اگر بخواهیم مفهوم «موجود» را به عنوان یک مفهوم عام موضوع قرار دهیم مشکل حل نمی‌شود.

و همچنین برخی معانی است که در نفس، معنی و مفهوم مشخصی دارند و بالاشتراک در همه علوم

^{۸۱} مقصود امور عامه اصطلاحی است که در تعریف آنها میان متأخرین اختلاف است و در اول جلد اول اسفار و همچنین سید شریف و محشین شفا درباره آنها بحث کرده‌اند. ظاهراً مقصود شیخ این است که اینچنین امور عامه و مشترک‌ای هستند که باید از آنها بحث شود به اینکه تعریف شیخ این است که اینچنین امور عامه و مشترک‌ای هستند که باید از آنها بحث شود به اینکه تعریف و تحدید شوند و نحوه وجود آنها مشخص گردد، و هیچ علمی از علوم متکفل بحث در آنها نیست و نمی‌تواند باشد زیرا از مختصات موضوع هیچ علمی نیست و نحوه وجود آنها نحوه وجود ذوات نیست (برخلاف قسمت اول یعنی ماهیات از قبیل بحث از جوهر و جسم و غیره که قبلاً گفته شد) و از صفاتی هم که برای همه اشیاء است نیز نمی‌باشد و اختصاص به مقوله خاصی هم ندارد، پس، از عوارض «موجود بما هو موجود» می‌باشند.

اشیاء باشد نیز نیست^{۸۲}، و هم از مختصات یک مقوله^{۸۳} بالخصوص نمی‌باشند و امکان ندارد که از عوارض

از همه آنچه گفته شد معلوم گشت که «موجود بما هو موجود» امری مشترک برای همه اینها و به

^{۸۲} این یک سطر از مشکلات شفا است. شیخ درباره «امور عامه» می‌گوید اینها از صفاتی که برای همه چیز است نمی‌باشد. محشین می‌گویند مقصود از قبیل شیئیت و امکان عام^{۸۴} است.

اینجاست که متأخرین شیخ گفته‌اند: مقصود از «امور عامه» اموری است که شامل عموم موجودات است، اما اموری که شامل اعم^{۸۵} از «موجود بما هو موجود» است. اشکال شده است که بنا بر تعریف بالا برخی مفاهیم نظیر «حدوث» و «معلولیت» از بحث خارج می‌شود. برای دفع این اشکال گفته شده است: مقصود از «امر عام» آن چیزی است که او و مقابلش شامل عموم موجودات باشد؛ علیهذا حدوث و قدم، همچنین معلولیت و علیت مجموعاً شامل همه موجودات است.

ایراد دیگری وارد شده که هر صفتی از صفات با مقابلش شامل همه موجودات می‌شود. جواب داده [شده] است: مقصود هر مقابلی نیست از قبیل لایبا در مقابل بیاض، بلکه مقصود مقابلی است که به آن مقابل هم غرض علمی تعلق بگیرد.

ولی حقیقت این است که شیئیت و امکان عام نیز مساوی با «موجود بما هو موجود» است و تقسیم شیء یا ممکن عام به موجود و معدوم یک تقسیم اعتباری است نه واقعی؛ یک قسم مقابل موجود خود به اعتباری موجود است.

علیهذا همچنانکه صدرالمতألہین در حاشیه شفا فرموده است مقصود شیخ از عبارت فوق این است که شیئیت و امکان عام هر چند از عوارض «موجود بما هو موجود» می‌باشند و از امور عامه^{۸۶} مصطلح‌اند ولی نظر به مستغنی بودن اینها از تعریف و از بحث از نحوه وجود، قابل بحث نیستند.

و عجیب این است که شیخ در اول مقاله^{۸۷} خامسه که وارد مباحثی از قبیل «کلی و جزئی» (مباحث ماهیات) می‌شود می‌گوید: «فی الامور العامه». ملّا سلیمان در آنجا حاشیه‌ای دارد و می‌گوید: اصطلاح شیخ درباره «امور عامه» با اصطلاح دیگران فرق می‌کند. ولی ظاهر این است که غلط نُساخته است.

در تعلیقه صدرالمতألہین (صفحه ۱۷۹) همان عنوان مقاله را ذکر می‌کند بدون آنکه از این جهت توضیحی بدهد.

مستثنی از اثبات است و هم وجود واقعیتش^{۸۳}، پس نیازی به علم دیگر (مافوق خود) برای بیان ماهیت

پس موضوع اصلی این علم «موجود بما هو موجود» است و مسائل این علم عبارت است از اموری که

بعضی از این عوارض به منزله انواع و اقسام اولیه موجودند مانند جوهر و کمّ و کیف. موجود در انقسام

بعضی دیگر از این امور از قبیل عوارض مخصوص موجود بما هو موجود به شمار می‌روند مانند واحد،

ممکن است کسی بگوید: اگر موضوع این علم «موجود بما هو موجود» است نباید مبادی موجودات

جواب این است که بحث در مبادی موجودات نیز از عوارض و لواحق «موجود بما هو موجود» است، زیرا

^{۸۳}. این جمله ممکن است عاطفه باشد به ماقبل یعنی به «لما قلنا» و ممکن است مستأنفه باشد و جمله «فالموضوع الاول لهذا العلم...» به منزله متمم جمله باشد، ولی احتمال دوم بعید است و بهتر است جمله «فالموضوع الاول...» مستأنفه و سر سطر باشد.

باشد نه از عوارض و نه برایش ممتنع است تا عروض و لحوق نداشته باشد و نه چیز اعمّ از موجود فرض

بعلاوه، موجود که متّصف به مبدئیت می‌شود نه به این معنی است که مبدأ کلّ موجودات است. محال

لازمهٔ مسائل این علم این است که به بخشهای مختلفی منقسم گردد. برخی از آنها مسائلی است که

الفصل الثالث (۱): في التام والناقص، و ما فوق التمام وفي الكل، وفي الجميع

چند اصطلاح:

در اصطلاح حکما موجودات عالم طبیعت را "ناقص" می‌گویند. یک موجود اگر همه آنچه را که می‌تواند داشته باشد، نداشته باشد [یعنی برخی را داشته باشد و برخی را نداشته باشد]، در این صورت می‌تواند کامل شود و قابلیت استکمال دارد. اینگونه موجودات بر دو قسمند:

- ۱ - در استکمال نیاز به موجودات خارج از خود ولی در عرض خود دارند. این موجودات ناسوتی هستند که همه عالم طبیعت و دنیای علل و اسباب (که مقصود همان علل معده است) را شامل است.
- ۲ - موجوداتی که در استکمال و تکامل خود احتیاج به علل بیرونی و عرضی ندارند و همه آنچه که موجب کمال آنها می‌شود به آنها داده شده است، از درون خود افعال کمالی آنها سر می‌زند و خود جوش هستند و از علل طولی فیض می‌گیرند، اینها را "مکتفی بذاته" گویند. [نفس کلی عالم که این حکما قائلند از این قبیل است] و

پاورقی:

[۱] فصل ثالث، از مقاله رابعه الهیات "شفا".

نیز معتقدند بعضی از نفوس بشری به مرحله موجود مکتفی بذاته می‌رسند. نفوس انبیاء و اولیای الهی از این دسته‌اند.

قسم دیگر موجودات، آنها هستند که از اول وجود، کاملند، و در آنها هیچ جای تکامل نیست، جای قوه و فعل نیست. اینها نیز بر دو قسم‌اند:

۱ - موجوداتی که هر چه را که می‌توانند داشته باشند دارا هستند. که اینها در اصطلاح موجودات "تام" خوانده می‌شوند. این موجودات از همان بدء وجود به کاملترین شکلی که برای آنها و در مرتبه آنها ممکن است وجود دارند. که اینها همان عقول مجرد هستند.

۲ - موجود فوق‌التمام"، موجودی است که علاوه بر آنکه دارای همه کمالات ممکن و مفروض است، دارای این خصوصیت هست که افاضه وجود به دیگران می‌کند. [و این همان مرتبه مبدأ اول است].

تعریف تکامل

در تعریف تکامل نظرهای مختلفی هست. ملاک تکامل چیست؟
در قرآن کریم می‌فرماید "الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دیناً" (۱).

آیا میان مفهوم کمال و تمام فرقی وجود دارد؟

مرحوم صدوق کتابی دارد به نام "کمال الدین و تمام النعمه". در تفسیر "المیزان"، می‌فرماید: یک موجود که ابعاض و اجزائی دارد، تا همه اجزاء حاصل نشود ناقص است و این خود بر دو گونه است: گاهی طوری است که تا آخرین جزء حاصل نشود بر موجود اثری مترتب نیست. مثلاً یک اتومبیل که تا همه اجزاء آن حاصل نشوند راه

پاورقی

(سوره مائده آیه ۳)

نمی‌افتد. و گاهی موجود ناقص به نحوی است که هر جزء از اجزایش که حاصل شوند اثر و استفاده‌ای بر آن مترتب است مثل یک خانه که هر اتاقی از آن قابل استفاده است. در مورد نوع اول "تمام" به کار می‌رود و در نوع دوم "کمال" به کار می‌رود. در مورد اسلام به عنوان یک دین، "کمال" به کار می‌رود [که هر جزئی از اجزای آن مفید است] اما اسلام به عنوان یک نعمت، اسلام تام الاجزاء را می‌گویند و در مورد آن "تمام" به کار می‌رود.

به نظر خود ما، گاهی موجود "ذوات الاجزاء" است، در این صورت وقتی اجزایش همه حاصل شوند تمام می‌شود (صحبت اجزاء است).

ولی کمال در مورد اجزاء نیست، نظر به "کیفیت" است.

مثلا در جنین انسان تکمیل می‌شود، اجزاء همه حاصل می‌شود، اما پس از تولد تکامل پیدا می‌کند. موجود که "تمام" می‌شود ابعادی در "عرض" برای او حاصل می‌شود. ولی در "تکامل" بر ابعاد "طولی" موجود افزوده می‌شود. معنی آیه هم همین است. همه اجزاء و قوانین دین اسلام نعمت است و با آخرین دستور، نعمت به حد اتمام رسید. مسأله امامت در عین حال یک مسأله کیفی است برای دین. وقتی دین همه اجزاء خود را دارا شد تمام است، اما امامت بر کیفیت دین می‌افزاید. پس امامت از آن جهت که دستور است متمم دین است و از آن جهت که دین را روح می‌دهد و ترقی می‌بخشد، کمال است. امامت [دارای دو بعد است و] روی دو بعد از ابعاد دین اثر می‌گذارد. هم تمام نعمت است و هم کمال دین، هم گسترش در سطح و در عرض است، و هم ترقی و تعالی در طول.

الفصل الاول: في الامور العامه و كيفيه وجودها

بحث در کلی است اینکه می‌گوئیم انسان حیوان ناطق است مقصود این است که انسان مدرک کلی است. چون خود نطق و سخن هم بدون درک کلی ممکن نیست. چون باید اول فکر کرد، و بعد سخن گفت، و فکر کردن بر اساس ادراک کلی است.

در قرون وسطی در اروپا بحث کلی خیلی زیاد مطرح شده است و بطور کلی بر سه دسته شده‌اند:

۱ - گروهی معتقد شدند که معنی کلی در خارج وجود دارد. [رنالیسم به اصطلاح قدیم].
۲ - گروهی معتقد شدند معنی کلی در خارج وجود ندارد [و در ذهن وجود دارد]، [ایده‌آلیسم به اصطلاح قدیم].

۳ - گروهی گفتند کلی صرفاً یک لفظ خالی است. (نومینالیسم) (۱).

در میان فلاسفه اسلامی، بحث کلی در مجرائی قرار دارد که اصولاً خلاف انگیز نبوده است. امروزه بحث کلی باز به شکل دیگری مطرح شده است، البته از جنبه‌های دیگر.
پاورقی

nominalism (۱)

شیخ تعریف بسیار دقیقی از کلی کرده است: "کلی طبیعی است که نفس تصورش مانع از صدق بر کثیرین نیست". مقسم را مفهوم قرار نداده آن چنان که در "حاشیه" ملا عبدالله آورده شده است. چون در آنجا بحث کلی و جزئی فقط در مفهوم ذهنی است. شیخ مقسم را ذات ماهیت می‌گیرد (فرض نداریم که در ذهن باشد یا در خارج)، ذات و شأنتی طوری است که اگر در ذهن برود مانع صدق بر کثیرین نیست، مثل آنچه که درباره جوهر گفته‌اند که ماهیتی است که وجودش لا فی الموضوع است یعنی این ماهیت به حیثی است که اگر در خارج بیاید لا فی الموضوع است. ذات و ماهیت در ذهن صفت کلیت به آن عارض می‌شود. کلی طبیعی کلی عقلی کلی منطقی (به اعتبار وصف کلیت)

نسان کلی است، به این معناست که در ذهن کلیت عارض معنای انسان می‌شود. انسان کلی نیست، به این معنی است که کلیت جزء ذات و ماهیت انسان نیست، و این در همه صفات همینطور است: وجود، عدم، جزئیت، عالمیت و... ماهیت در مرحله ذات، فقط به جنس و فصل تعریف و توصیف می‌شود و هیچ چیز دیگر نیست. شیخ می‌گوید: نگوئید: "الماهیه من حیث هی لیست الاهی" بگوئید: "الماهیه لیست من حیث هی الاهی"

کلی طبیعی

بحث در اینست که آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا ندارد؟
آنهایی که گفته‌اند کلی طبیعی در خارج وجود ندارد، اگر درست در سخنانشان دقت شود معلوم می‌شود که در واقع آنچه را که آنها می‌گویند وجود ندارد کلی عقلی

است و آنها کلی عقلی را با طبیعی اشتباه گرفته‌اند. زیرا مطابق نظر آنان، اگر کلی طبیعی در خارج باشد لازم می‌آید که یک شیء واحد در عین حال دارای صفات متضاد باشد. [یعنی هم فرد باشد و دارای تشخیص و تعیین شخصی و هم فاقد تعیین و تشخیص به نحوی که مقتضای کلیت است]. ولی حقیقت این است که اینطور نیست، طبیعی در خارج به صفت کثرت موجود است و کثرت آن تابع افراد است. به تعداد افراد، کلی طبیعی وجود دارد. نسبت طبیعی به افراد نسبت "أب" به "اولاد" نیست بلکه نسبت "آباء" به "اولاد" است. باید توجه داشت که کلی و جزئی، و کل و جزء با یکدیگر فرق دارند [به تفاوت آنها در آخر فصل آینده اشاره خواهد شد].

وجه تسمیه طبیعی به کلی طبیعی

طبیعی را که می‌گوئیم کلی طبیعی، در واقع به اعتبار شأنت آن است. این شأنت را دارد که اگر در ذهن قرار بگیرد صفت کلیت را دارد، و الا در خارج کلیت ندارد و امر متشخص است، وجودش عین وجود افراد است، افراد اگر کثیر باشد کلی طبیعی کثیر و اگر منحصر به فرد باشد واحد است. کلی طبیعی خودش نه کلی است و نه جزئی است [اینکه می‌گوئیم وجودش عین وجود افراد است] به این معنا نیست که می‌گویند "یوجد بوجود فرد واحد وینعدم بانعدام جمیع الافراد" این قول بعضی فلاسفه امروزی و تقریباً قول اصولیون ماست و خواهیم گفت [در فصل آینده تحت عنوان: کیفیت اللقوق الکلیه للطبایع الکلیه] که این حرف غلطی است و شامل همه مفاسد سخن "رجل همدانی" است که شیخ آنرا به مسخره می‌گیرد.

مسئله اصالت فرد یا اجتماع

یک مسئله امروزه این است که آیا فرد اصالت دارد یا اجتماع؟ در شکل فلسفی تر مسئله به این شکل مطرح می‌شود که: آیا فرد وجود دارد و اجتماع اعتباری

است؟ و یا اینکه جامعه وجود دارد و فرد وجود واقعی ندارد؟

این مسئله در هر صورت به مسئله جزء و کل مرتبط می‌شود نه به جزئی و کلی [طرفداران اصالت فرد] اگر اینطور بگویند که آنچه واقعا وجود دارد افراد انسان است و اجتماع به کلی اعتباری است. این مسلم به این شکل نیست. چون اگر انسان تنها وجود حیوانی و گیاهی او بود همین طور می‌شد. مثل مجموعه آجرها، درختها، و یا گوسفندها ولی وجود انسانی انسان، وجود عقلانی اوست، وجود فرهنگی و فکری انسان است. انسانها در وجود فکری و فرهنگی روی هم اثر می‌گذارند. من فرهنگی من، از همه انسانها در گذشته و حال اثر می‌گیرد.

طرفداران اصالت اجتماع می‌گویند انسان از جهت فرهنگ و عقل، هر چه دارد از اجتماع است انعکاسی است از آنچه که در جامعه رخ داده است.

این نظریه، افراطی است. ما قبول نداریم که تمام من انسان، آن چیزی است که از خارج و اجتماع گرفته است. جوهر من هر کس از وجود فردی وی پدید آمده و آنچه که از جامعه می‌گیرد جنبه تغذیه دارد.

حقیقت این است که جامعه انسان نه مانند مجموعه‌ای از جمادات است نه مجموعه گیاهان یا حیوانات، بلکه میان افراد انسان به نوعی ترکیب [حقیقی] وجود دارد. همانطور که اکسیژن و هیدروژن روی هم اثر می‌گذارند انسانها هم از نظر روحی در یکدیگر تأثیر گذاشته و هویت روحی جدیدی می‌یابند. فرق این ترکیب با سایر مرکبات واقعی، [در این است که در اینجا کثرت افراد (بر خلاف سایر ترکیبهای حقیقی) تبدیل به وحدت نمی‌شود و انسان الکل جدای از مجموعه افراد، و بعنوان یک واحد حقیقی وجود ندارد] (۱).

به عبارت دیگر انسانها در عین اینکه از نظر انسانی مثل مجموعه گیاهها یا حیوانات نیستند، و تأثیر و تأثر واقعی در یکدیگر دارند، اما آن طور نیست که افراد انسان ماهیتشان از بین برود و فقط ماهیت اجتماع و جمع باقی بماند. بطوریکه شخصیت واحد جامعه در یکایک افراد حلول کند (شبیه به آنچه که مثلا در ترکیب کلر و سدیم واقع می‌شود) این یک نوع ترکیب خاصی است که در عین اینکه تأثیر و تأثر

پاورقی:

[۱] چون در یادداشتهای این درس، جای این جمله خالی بود، با توجه به مطلب، جمله داخل پرانتز از کتاب "جامعه و تاریخ" استاد، در جای خالی قرار گرفت.

زیاد و شدید هست در عین حال شخصیت افراد محو نمی‌شود و وجود خواهد داشت.

مسئله انسانیت اخلاقی

مسئله دیگر، برخی مکتبهای اخلاقی جدید است که می‌گویند، هدف باید "بشریت کلی" باشد. خدمت به انسانیت کلی [غایت افعال اخلاقی بشر است]. زیرا افراد می‌میرند و از بین می‌روند، این انسان کلی است که نمی‌میرد و جاوید است. این مسئله به بحث کلی و جزئی مربوط می‌شود.

تحقیق در معنای طبیعی

تمام صفاتی که بر ماهیت حمل می‌شود ولو از لوازم ذات ماهیت باشد، عارض بر ذات است. مثلاً اگر برای مثلث لازم لا ینفکی داشته باشیم باز هم خود مثلث چیزی است و این لازم لا ینفک چیز دیگری که برای خودش شیئیت دیگری دارد. مثلاً لازم لا ینفک مثلث این است که مجموع زوایای مثلث برابر با دو قائمه باشد، اما علی‌رغم اینکه این خصوصیت هیچگاه از مثلث جدا شدنی نیست ولی ماهیت مثلث دو قائمه بودن نیست. مثلاً اگر در جایی سه زاویه داشته باشیم که مجموعاً ۱۸۰ درجه باشد لازم نیست که آنجا حتماً مثلث داشته باشیم.

وجود هم همینطور است. مثلث چه در ذهن و چه در خارج حتماً همیشه با وجود است ولی وجود داخل در ذات مثلث نیست. و همینطور است وحدت یا کثرت و... پس این است که می‌گویند: "الماهیه لیست من حیث هی الا هی". شیخ می‌گوید، این تعبیر را به این عبارت نگوئید که: "الماهیه من حیث هی لیست الا هی" بلکه همیشه "لیس" را بر "حیث" مقدم بدارید و نه بالعکس.

صدر المتألهین مطلبی گفته که ظاهراً این نکته را قبل از او کسی نگفته است: می‌گویند، حمل بر دو قسم است.

قضیه حملیه جائی است که رابطه "است" بین دو چیز برقرار می‌کنیم. ملاصدرا نگفته قضیه حملیه بر دو قسم است، بلکه می‌گوید اساساً خود حمل بر دو قسم است. البته برای قضیه حملیه تقسیماتی است. شخصیه، جزئی، کلیه (به اعتبار موضوع)، سالبه، موجبه (به اعتبار ایجاب و سلب رابطه)، می‌گویند یک تقسیم هم هست به اعتبار خود حمل به حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی.

حمل اولی ذاتی: در این حمل اگر به فرض محال ماهیت از وجود جدا هم بشود باز این حمل در آن صادق است. وقتی می‌گوئیم: "الف" ماهو؟ یعنی اول ببینیم خودش چیست، بعد حکمی بدهیم که آن چگونه چیزی است. مثلاً انسان عالم است، کاتب است، میرنده است، ولی هیچکدام از اینها جزء چیستی او نیست. اول باید ببینیم انسان چیست؟ تا بعد بگوئیم آن چیز میرنده است، عالم است یا نیست. حمل شایع صناعی در مرتبه بعد از حمل اولی پیش می‌آید.

مثال: اگر بگوئیم مثلث شکلی است که مجموع زوایای آن مساوی دو قائمه است. این بیان چیستی مثلث نیست، این همان حمل شایع صناعی است. باید گفت مثلث سطحی است محدود به سه ضلع.

اکثر چیزهایی که به حمل اولی ذاتی درست است به حمل شایع صناعی هم درست است [اولی در پاره‌ای موارد شیء به حمل شایع صناعی حکمی دارد مغایر با آنچه که در حمل اولی گفته می‌شود]. مثال: مفهوم را تقسیم می‌کنند به جزئی و کلی، جزئی را تعریف می‌کنند به: "الجزئی هو المفهوم الممتنع صدقه علی کثیرین"، اما این با حمل شایع صناعی درست نیست زیرا مفهوم جزئی، خودش یکی از کلیات عالم است! و بر افراد کثیر صدق می‌کند. "الجزئی، بالحمل الاولی جزئی" ولی "الجزئی، بالحمل الشایع الصناعی، کلی".

ماهیت در مقام تعریف

با کشف این مطلب که حمل بر دو قسم است مطلب ما ساده می‌شود. "الماهیة، در مقام تعریف که حمل اولی ذاتی است، لیست الا ما هی" الماهیة بالحمل الاولی الذاتی لیست الانفسه". هر عارضی را که برای ماهیت فرض کنیم اعم از ذهنی یا خارجی، باز به حمل شایع با ماهیت متحد است به حمل اولی ذاتی که نیست. عجیب اینکه خود ملاصدرا و حاجی در مورد بحث، از این مطلب استفاده نکرده‌اند! آنچه که صدرا و حاجی درباره "حیث" و "لیس" گفته‌اند غیر از آن چیزی است که از حرف شیخ بر می‌آید.

ظاهر حرف شیخ این است که می‌خواهد سلب بر حیثیت مقدم باشد تا قضیه به صورت "سالبه واقعی" باقی بماند. در صورتی که اگر حیثیت بر سلب تقدم یابد قضیه به صورت "سالبه المحمول" در می‌آید (یا تقریباً همان "معدوله المحمول" پس در اینجا دو مطلب مهم داریم که اغلب امروزی‌ها در بحث‌هایشان متوجه آن نیستند.

۱ - فرق میان حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی

۲ - فرق میان قضیه سالبه المحمول یا معدوله المحمول، با سالبه واقعی

مثلاً در مورد اول می‌گویند: در منطق داریم کلی متواطی مثل انسان، و کلی مشکک مثل موجود. بعد می‌پرسند خود متواطی چگونه کلی‌ای است؟ متواطی، یعنی متواطی، خود کلی متواطی است. خوب، مشکک چطور؟ خود مشکک چگونه کلی‌ای است؟ پاسخ این است که: خود مشکک، چگونه کلی‌ای است؟ پاسخ اینست که: خود مشکک، کلی متواطی است! می‌گویند اینجاست که تناقض پیدا می‌شود! و حال آنکه علت این است که این آقایان مسئله اختلاف حمل را نفهمیده‌اند.

شبه‌هائی که از [عدم] فرق میان معدوله و غیر معدوله پیدا می‌شود

ما قضیه موجبه داریم، قضیه سالبه داریم. اگر قضیه سالبه را نشناسیم، دچار اشتباهات پی در پی می‌شویم.

سالبه واقعی: سالبه واقعی آن است که می‌آید وارد می‌شود بر موجبه، اصلاً آن را

بر می‌دارد، زید قائم می‌شود: لیس زید بقائم. سالبه هیچ قیدی نمی‌پذیرد، همه قیدها در موجهه است. پس اگر بیائیم نفی و لیس را به محمول بزیم بعد دوتائی یعنی نفی باضافه محمول را حمل بر موضوع کنیم، دیگر این سالبه واقعی نیست، این موجهه است نه سالبه. یک نوع قضیه داریم به نام موجهه معدوله المحمول. این نوع موجهه، در بعضی آثار با سالبه مشترک است ولی در عین حال اینها دو قضیه مختلفند و در بعضی جاها فرق می‌کنند.

مقصود شیخ این است که اگر "لیس" را پس از "حیث" بیاوریم سالبه واقعی نخواهد بود. مثلا در مورد ماهیت انسان فقط وقتی خود ماهیت را بیاورید جواب نعم، است، اما هر چه دیگر بیاورید جواب نفی است. اگر بگوئید "الماهیه من حیث هی لیست الا هی"، در واقع این سلب را مثل اینکه در تعریف ذات ماهیت آورده‌ایم. مثل اینکه بگوئیم ماهیت در حد ذات کلی نیست، این کلی نیست یا فلان چیز نیست را در اینجا حمل بر ذات کرده‌ایم در صورتی که ماهیت در حد ذات حتی این سلبها را هم ندارد.

ملا صدرا سخن شیخ را به گونه‌ای دیگر تعبیر کرده و می‌گوید: عوارض ماهیت بر دو گونه است. عوارض بعد از وجود مانند کتابت و... و عوارض قبل از وجود، مثل خود وجود و وحدت که عارض ماهیت می‌شوند. حالا اگر بگوئیم: الماهیه من حیث هی لیست الا هی "دروغ گفته‌ایم زیرا این مثل این است که بگوئیم: الماهیه من حیث هی لیس بموجود، [که دروغ است،] اما اگر بگوئیم "الماهیه لیست من حیث هی بموجود" درست است.

بنظر ما این توجیه، اولاً مقصود شیخ نیست و ثانیاً درست نیست. باید توجه داشت که مقصود "من حیث هی" چیست.

از مسلمات فلسفه این است که اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین هر دو محال است. اما نقیضین به چه چیزهایی گفته می‌شود؟ این که یک چیز یک مفهومی داشته باشد و آن دیگری هیچ معنایی جز رفع اولی نداشته باشد. مانند زید قائم که نقیضش این است که لیس زید بقائم در سلب هیچ اثباتی نیست. سلب آن است که مفادش فقط رفع باشد، خودش هیچ معنایی را اثبات نمی‌کند، تنها برای این می‌آید که مفهومی را سلب کند، (فقط "نه" است)، این فقط آمده آن را با همه آنچه که دارد یکجا بردارد. پس اگر اینطور باشد محال است هر دو صادق باشد یا هر دو کاذب باشد."

الماهیه من حیث هی موجود" و "الماهیه من حیث هی معدوم (لیس بموجود)، این دو نقیضین نیستند، پس رفع هر دو، رفع نقیضین نیست. ممکن است کسی بگوید، اینها در حکم نقیضین هستند. می‌گوئیم درست است که وجود و عدم، یا وحدت و کثرت در حکم نقیضین‌اند، اما ما می‌گوئیم "وحدت من حیث هو" و "کثرت من حیث هو"، این دو حتی در حکم نقیضین هم نیستند و این است که ما می‌گوئیم ماهیت این هر دو را ندارد. مثلاً ببینید، زید غنائی که ناشی از ذاتش باشد، ندارد. فقر عین ذات هم ندارد. اینها ضدینی هستند که شق سوم یا بیشتر دارند یعنی مثلاً فقر غیرذاتی، و غنای غیر ذاتی. "در حکم نقیضین" به موردی اطلاق می‌شود که ضدین شق ثالثی نداشته باشند.

سؤال: تفاوت سلب الربط، و ربط السلب چیست؟

پاسخ: سلب الربط، همان سالبه است. ربط السلب، معدوله است.

تقسیم قضایا به اعتبار موضوع

در منطق برای قضایا به اعتبارات مختلف تقسیماتی شده است. یکی از آنها تقسیم قضیه است به اعتبار موضوع آن به قضیه: مهمله، طبیعی، محصوره و شخصی. موضوع قضیه: اگر شخصی باشد، "قضیه شخصی" می‌شود. قضایای شخصی در علوم مورد استفاده ندارد. و اما اینکه برخی قضایای جزئی از مبادی علوم قرار می‌گیرند بحث دیگری است. قضایای شخصی در هیچ علمی جزء مسائل آن علم قرار ندارد.

دو اعتبار آلی و استقلالی

اگر موضوع قضیه، کلی باشد می‌گویند طبیعت کلی بر دو نوع موضوع قضیه قرار می‌گیرد: یکی اینکه کلی را که موضوع قضیه قرار می‌دهیم آن را مانند یک مرآت و آئینه افراد می‌بینیم. صورت دیگر آن است که وقتی به کلی نظر می‌کنیم آن را آئینه و

حاکمی از افراد قرار نداده و بلکه خود آن را مستقلاً مورد توجه قرار می‌دهیم. به نظر اول گفته می‌شود "نظر آلی"، و به نظر دوم گفته می‌شود "نظر استدلالی" و یا به تعبیر دیگر کلی در نظر اول "ما به‌ینظر" است یعنی به سبب آن افراد دیده می‌شود. و در حالت دوم، کلی "ما الیه‌ینظر" یا "ما فیه‌ینظر" است. مثلاً می‌گوئیم: کل انسان ضاحک، یا مدرک للکلیات، یا کل انسان یمشی، در اینجا مفهوم انسان را مرآت قرار داده‌ایم برای انسانهای عینی خارجی.

در جای دیگر می‌گوئیم: الانسان نوع، در اینجا خود انسان از آن جهت که در ذهن است، چون یک امر کلی در ذهن است، یا نوع است یا جنس است. وقتی می‌گوئیم الانسان نوع، یعنی همین انسانی که در ذهن من است. آن وقت این قضیه انسان نوع است با دید اول، صادق نیست و آن قضیه اول، که انسان ضاحک یا کاتب است، با دید دوم، لازم نیست. پس معلوم می‌شود که ذهن ما قضیه را دو جور اعتبار می‌کند. در آنجا که موضوع کلی، ما الیه یا ما فیه‌ینظر است، قضیه را "طبیعیه" گویند. در صورت دیگر - که ما به‌ینظر - است اگر اینکه آیا تمام افراد یا بعضی از افراد مقصود است، بیان نشده باشد آن را "قضیه مهمله" گویند. (قضیه مهمله جواب قاطع ندارد یعنی هم در آن نفی صادق است هم اثبات). ولی اگر در قضیه بیان شده باشد که کل افراد مورد نظر است یا بعضی از آنها، آن را "محصوره" گویند. قضایای مستعمله در علوم (یعنی قضایائی که مسئله واقع می‌شود) قضایای محصوره است، یا کلیه است یا جزئی، در علوم قضایای طبیعی نداریم.

دو قسم قضیه طبیعی

طبق نظری که مرحوم آخوند داده است [یعنی همان نظریه راجع به حمل اولی و حمل شایع] در قضایای اولی مانند: الانسان حیوان ناطق، غیر از طبیعت موضوع چیزی منظور نشده است، اما در قضایائی نظیر الانسان نوع، چیزی اضافه شده است یعنی الانسان بما أنه کلی یا بما أنه فی الذهن نوع. پس قضیه طبیعی که موضوع در آن بنحو "ما‌ینظر فیه" است بر دو قسم کاملاً متفاوت است. در میان متأخرین مرحوم "آقا علی مدرس زنوزی" کسی است که اول دفعه به این نکته توجه کرده است که تقسیم قضایا در قبل کامل نبوده است. ایشان رساله‌ای

نوشته به نام "رساله الحمل" و در آنجا مو شکافی‌هایی کرده و از سایرین سخنش کاملتر است.

طرح يك اشكال در باب قضيه مهمله

شیخ می‌فرماید: قضیه مهمله در حکم جزئی است. و نقیض جزئی سالبه کلیه است. پس این است که می‌گویند مهمله، جواب ندارد [و ایجاب و سلب جزئی هر دو در آن صادق است]. با این حساب، اگر گفتیم: "الانسان من حیث هو انسان، موجود"، و یا "الانسان من حیث هو انسان، لیس بموجود"، این قضیه مهمله است، و از طرفی گفتیم رفع مهمله محصوره کلیه است، پس سلب قضیه بالا یعنی، "لیس الانسان من حیث هو انسان بموجود"، سلب مهمله است و نقیض آن نیست. خلاصه اشکال این است که وقتی قضیه مهمله است، سالبه آن متناقض با آن نیست پس آن را رفع نمی‌کند. (۱) [و حال آنکه قبلاً دیدیم که مطابق بیان شیخ نقیض قضیه در این است که سلب را بر حیثیت مقدم کنیم].

مسئله اعتبارات ماهیت

این مسئله هم یکی از مسائلی است که قدما آن را بنحو کامل حل نکرده‌اند. می‌گویند ذهن ماهیت را چند گونه اعتبار می‌کند:

پاورقی:

[۱] این اشکال با توجه به نکته‌ای که در بیانات آتی استاد خواهد آمد قابل دفع است و آن اینکه: قضیه مهمله آنجاست که موضوع قضیه "ما به ينظر" باشد و نظر به افراد داشته و نظر به افراد داشته باشد ولی از ادای کمیت افراد قاصر باشد، ولی در مثالهای یاد شده موضوع قضیه "ما فيه ينظر" است و بنابراین، این قضایا مهمله نیست و سلب حقیقی این قضایا، نقیض آنهاست.

۱ - اعتبار بشرط شیء

۲ - اعتبار لا بشرط

۳ - اعتبار بشرط لا

ماهیت مخلوطه یا بشرط شیء، مثل انسان کاتب (با قید کتابت، بشرط کتابت)، انسان موجود، انسان غیر کاتب، انسان معدوم.

محل بحث ماهیت مطلقه یا لا بشرط است. در این است که مقسم برای تقسیم به این اعتبارات سه گانه چیست؟ آیا مقسم خود ماهیت است. در این صورت این ماهیت مطلق که مقسم است فرقی با ماهیت بلاشرطی [که خود یکی از اقسام است] چیست؟

می‌گویند فرقی این است که [در ماهیت مطلقه قسمی، اعتبار اطلاق شده است] ولی در مطلق مقسمی حتی در آن قید اطلاق هم نباید باشد.

لا بشرط مقسمی را کلی طبیعی می‌دانند.

مرحوم "زنوزی" به تقسیمات جدیدی رسیده و کشف کرده است، ایشان می‌گویند ماهیت در یک اعتبار حتی مقسم هم نیست و آن وقتی است که نظر به خود ذات می‌افکنیم که همان حمل اولی ذاتی است، و تازه وقتی که نظر را از ذات خارج می‌کنیم نوبت به تقسیم می‌رسد. و به این ترتیب کلی طبیعی مقابل مقسم است.

مرحوم آقای بروجردی نظر بدیعی داشت که می‌گفت مقسم اصلاً ماهیت نیست مقسم اعتبار است. ولی ما پس از تأمل بسیار به این نتیجه رسیدیم که مقسم خود ماهیت است اما این تقسیم که می‌کنند از نوع تقسیم قضایای منطقی است. یعنی قضیه طبیعی. قضیه طبیعی را ذهنیه نیز می‌گویند مثل: انسان نوع.

قضیه ذهنیه هم حملیه دارد، شرطیه منفصله دارد و... و... وقتی می‌گوئیم: الماهیه اما لا بشرط، او بشرط شیء او بشرط لا، یعنی الماهیه

فی الذهن (ما ينظر فيه)، یا چنین است یا چنان (۱).

از حرفهای مرحوم آخوند و شیخ چنین بر می‌آید که مقصود از قضیه مهمله، همان لا بشرط مقسمی است یعنی قضیه‌ای است که موضوعش لا بشرط مقسمی است.

پاورقی:

[۱] تفصیل نظریه استاد در این باب در "تعلیقه استاد بر شرح منظومه" (عربی) آمده است.

به عقیده ما این حرف مرحوم آخوند درست نیست، قضیه مهمله آنجاست که موضوع ما بنظر به است.

الفصل الثانی: فی کیفیہ کون الکیہ للطبایع الکیہ واتمام

الفرق فی ذلک، و فی الفرق بین کل و الجزء و الکی و الجزئی

گفته شد در مورد علم و ادراک دو مسئله فوق العاده مهم است:

۱ - یکی مسئله جوهره وجود ذهنی و اینکه راز کاشف بودن علم از واقع چیست؟ چگونه است که در ما چیزی پیدا می‌شود که مرآت و نمایانگر یک وجود دیگر است، (حتی لفظ مرآت نیز رساننده این خاصیت نیست). خود آن وجود ذهنی عین کشف دیگری است، دیدن او همان دیدن دیگری است، حضور او برای ما عین حضور دیگری است.

رابطه بین این وجود ذهنی و علمی و شیء خارجی چیست؟ عجیب اینکه این رابطه یک طرفه هم نیست! حداکثر قرابت و رابطه بین دو شیء مادی خارجی همان تماثل و تشابه است. اما یکی از این دو کشف دیگری نیست.

اقوال درباره راز کاشفیت وجود ذهنی

در میان قدما این عقیده بود که علت انکشاف این است که وجود ذهنی شبیه وجود خارجی است یعنی همان "مماثلت".

مادیین امروز هم می‌گویند چون وجود خارجی علت ایجاد اثری است در انسان

که همان علم اوست، به این جهت کاشفیت هست که این سخن هم بسیار سست است. دیگر گفته‌اند که: علت اینکه علم، موجب آگاهی به معلوم است، این است که: نفس ماهیت معلوم در اینجا ظهور دارد. البته این مطلب درستی است. شیء خارجی و شیء ذهنی هر دو مصداق یک ماهیتند، اما این کافی نیست، چون نظیر همان "تماثل" می‌شود. زید و عمرو هر دو مصداق یک ماهیتند...

للسیء غیر الکون فی الاعیان
کون بنفسه لدی الاذهان
برای مطلب راه حل دیگری هست.

کشف راز مسئله علم و آگاهی

این مطلب در کلمات شیخ الرئیس نیامده است، در کلمات بعدی‌ها هم مانند خواجه و دیگران، نیامده است. این تنها صدرالمآلهین است که اصل راز این مسئله را گفته است. البته او هم مطلب را کاملاً تجزیه و تحلیل و حلاجی نکرده ولی اصل مطلب از اوست اگر چه که بیان مطلب به این شکل از ماست. سخنی دارد مرحوم صدرالمآلهین که مبتنی است بر حرفهای دیگرش و تا اندازه‌ای مبتنی است بر حرفهای عرفا.

مسئله تطابق عوالم وجود

هستی دارای عوالم متعددی است و این عوالم متطابق‌اند، یعنی متباین نیستند، هر عالمی به منزله ظل عالم دیگر است و به تعبیر عرفا، عالم بالاتر نسبت به پائین‌تر همان پائین‌تر است منهای تقانصش، و بر عکس [از جهت] حضور، مرتبه بالاتر عین پائین‌تر است منهای نواقصش. این بالاتری و پائین‌تری را به حقیقه و رقیقه تعبیر می‌کنند [که هر پائینی رقیقه حقیقت بالاتر از خود است]. هر جا بالاتری باشد پائین‌تر به تبع موجود است.

خلاصه، وجود مادی ترقی می‌کند وجود ذهنی و نفسانی می‌شود، به عکس،

وجود ذهنی تنزل می‌کند وجود مادی می‌شود.

مسئله کلی

۲ - مسئله مشکل دیگر، کاشفیت کلی است، که کشف امور غیر متناهی است. بازهم راه حل همان راه حل است. یعنی آنچه در ذهن ما می‌آید، مرتبه خیال، یک مرتبه‌ای است که گو اینکه از مرتبه مادی و عینی بالاتر است، اما یک مرتبه بالاتر هم داریم که مرحله وجود عقلی است. وجود عقلانی به واسطه اکملیتی که دارد وجودش وجود یک فرد نیست بلکه بوحدته کل افراد غیرمتناهی است.

از حرفهای شیخ معلوم شد که کلیت فقط در ذهن لا حق می‌شود کلی را، و الا در خارج وجود ندارد. گفتیم طبیعت را لا بشرط در نظر می‌گیریم مثل انسان. یک وقت با قید در نظر گرفته می‌شود مثل قید کلیت. طبیعی همان لا بشرط است. اگر در ذهن بیاید کلی است و اگر در خارج بیاید جزئی است، خودش نه کلی است و نه جزئی.

انسان + وصف کلی = انسان کلی
کلی طبیعی کلی منطقی کلی عقلی

نحوه وجود کلی طبیعی

آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا نه؟
یک قول می‌گوید، اصلاً وجود ندارد.

قول دیگر این است که وجود دارد. بعضی می‌گویند: له وجود مفرد فی الخارج یوجد بوجود فرد ما وینعدم بانعدام کل الافراد.

بعضی از فلاسفه امروزی هم همین عقیده را دارند که می‌گویند فرد فانی است ولی نوع باقی است. حکم آن کلی یا حکم افراد متفاوت است. "من"، دارای دو من هستیم. من فردی زائل می‌شود، من انسانی و کلی است که باقی می‌ماند. پس من اگر فعالیت خود را برای من فردی نگذاشتم بلکه برای انسان کلی گذاشتم کارم کار اخلاقی می‌شود. فعل اخلاقی من ریشه و مبنا پیدا می‌کند. چون خود من در آینده هم

وجود دارم. آن من انسانی کلی در من و تو و او، در همه وجود دارد پس وقتی برای نوع انجام دادم برای خودم کرده‌ام، برای خود جاودانی‌ام، بدون اینکه اینها به خدائی، به وحی‌ای، به قبر و برزخ و قیامتی قائل باشند، به گمان خودشان، جاودانگی اثبات کرده‌اند. جاودانگی انسان و اخلاق را توجیه کرده‌اند!

ریشه این طرز فکر همین است که گفته شود: کلی طبیعی وجود دارد در خارج، ولی له وجود خاص مفرد فی الاعیان، وجودی است که گوئی افراد، عوارض آن هستند. مثل خیمه‌ای که روی ستونها و عمودها بر پاست.

حکمای ما این قول را قول "رجل همدانی" نامیده‌اند. چون شیخ در جائی به مسخره می‌گوید: در همدان رجلی را دیدم که چنین عقیده داشت. اصولیون ما هم گویا همه رجل همدانی هستند.

پس مطلب چیست؟ مطلب این است که کلی طبیعی، اصلا کلی نیست. این یک حقیقتی است لا بشرط، نه کلی است و نه جزئی، در خارج وجود دارد به وجود افراد هر فردی خودش جداگانه یک طبیعی است کلی طبیعی عین هر فرد است، نه اینکه قائم به فرد است. این حرف باطلی است. کلی طبیعی هیچ حکمی ندارد غیر از حکم افراد. آیا طبیعی حادث است یا قدیم، واحد است یا کثیر؟ می‌گوئیم بستگی به افرادش دارد. لیس الطبیعی مع الافراد کالاب [بالاولاد]، بل الالباء بالاولاد.

قول شیخ و قول صحیح این است که کلی طبیعی وجود خارجی دارد ولی بنحو کثرت، در خارج، "انسانها" وجود دارند. شیخ می‌گوید افراد که نوع و صنف دارند بعضی مختصات مربوط به فرد خاص است و برخی اینطور نیست عمومی‌تر است. انسان که (از نظر مکانی) هم در اصفهان است و هم در تهران، اگر یک واحد باشد که نمی‌شود هم در تهران باشد هم در اصفهان.

گفتیم که پاره‌ای متجددین می‌گویند من دارای دو "من" و دو شخصیت هستم. یکی جنبه فردیت و خصوصیات شخصی من. در عین حال من دیگر، "من" انسانی است که بحسب آن، من زید فرزند عمرو نیستم. بحسب آن من، من انسان هستم. در اینجا یک کثرت وجود دارد (کثرت‌های فردی)، و یک وحدت، که همان من انسانی است. دیگر در آن من انسانی جدائی نیست. بنابراین نتیجه اخلاقی می‌گیرند. خود فردی ملاک جنگ و دعوا است اما من انسانی، همان دیگران است، و کار کردن برای دیگران مثل کار کردن برای خود است. می‌گویند اینکه در اخلاق باید خود فردی را شکست

برای تقویت خود نوعی و انسانی است. این حرف خیلی مشهور شده است که به اصطلاح می‌خواهد هم [نقش] فلسفه هم اخلاق و هم مذهب را داشته باشد.

این سخن بی پایه‌ترین نظر درباره کلی است.

در باب کلی، شیخ گفت این نظریات قابل فرض است:

۱ - یکی اینکه کلی وجود مستقل از افراد داشته باشد که گفت برای این نظر اصلا قائلی نیست.

۲ - کلی در خارج وجود ندارد.

۳ - کلی وجود دارد با افراد، مثل دریا و امواج.

۴ - کلی دو خود [و فرد] دارد.

باید پرسید مقصود از فرد چیست؟ آیا میان فرد با کلی در خارج عینیتی هست یا نه؟ یا باید بگوئیم که کلی در خارج وجود ندارد یا دارد، اگر داشته باشد او همان فرد است. اصلا فرد یعنی وجود عینی کلی. بعد می‌آئیم سراغ اشتراک دو "من" یا "من‌ها". این اشتراک ذهنی است. حرف آقایان جامع همه مفاسد در مسئله است. هم دارای مفاسد قول رجل همدانی است و هم قول کسانی که قائل به وجود کلی جدای از فرداند. (رجل همدانی می‌خواست بگوید در عین کثرت وحدت است) بلی یک چیز هست. یک وقت انسان خود را در مقام نازل تصور و درک می‌کند و یک وقت آن من شریف را درک می‌کند، که در این مقام تنازع نیست. تنازع در این مراحل پائین است. (آن مرحله مرحله «نفخت فیه من روحی» است).

نحوه پیدایش کلی در ذهن

شیخ بعد به یک مسئله دیگر اشاره می‌کند و آن اینکه کلی چگونه در ذهن پیدا می‌شود؟ چطور صورتی در ذهن قابل صدق بر کثیرین می‌شود؟ جواب می‌دهد: مانعی ندارد که چیزی از یک جهت شخصی باشد و از جهت دیگر قابل انطباق بر کثیرین باشد. مثل اینکه یک قالب داشته باشیم [که نسبت به وجود خود قالب وجودش شخصی است و نسبت به افراد، قابل انطباق بر کثیرین].

این سخن نادرستی است. زیرا اولاً: مسئله را نقض می‌کنیم به اینکه: مثلاً عکس

یک قطره آب روی یک کاغذ را در نظر بگیرید. مسلم اگر هزار قطره دیگر هم مثل این قطره باشد عکس آنها یکی است، ولی این کلیت نیست! ثانیاً: مهم این است که کلی در آن واحد صادق بر افراد است. نمی‌گوئیم که صدق می‌کند علی‌البدل، یکی را برداریم، دیگری را بگذاریم... پاسخ صحیح مسئله، همان است که صدرالمتألهین داده است، و آن مسئله تطابق عوالم بالا با پائین است و روحانی بودن کلیه ادراکات و بالاتر بودن وجودات علمی و ذهنی از وجودات عینی.

خلاصه بحث کلی

کلی بما هو کلی در خارج وجود ندارد، کلیت، اشتراک، و عموم از معقولات ثانیه منطقی هستند. یعنی مفاهیم ذهنی‌اند برای اشیاء در ذهن، همینطور است جزئیت، شخصیت، دلیل بودن و... معقولات ثانیه فلسفی اعم‌اند از معقولات ثانیه منطقی. آنها وصف اشیاء‌اند در خارج، اما نه اینکه ما بازاء خارجی داشته باشند، منشأ انتزاع آنها ما بازاء خارجی دارد. قدر مسلم اینکه تصور کلی داریم و آن غیر از تصور جزئی است. اصلاً برای تصورات کلی الفاظ جداگانه داریم. می‌دانیم که یک تصور کلی است و یکی دیگر جزئی است. اما یک تصور کلی، خودش یک وجود جزئی است. اما این چگونه است که این امر جزئی بر کثیر صدق می‌کند؟ تصور جزئی است متصور کلی است. این چطور است؟ شیخ می‌گوید: کلی بودن همان قابلیت تطبیق آن تصور با کثیرین است. مثلاً خود تصور تصور، نسبت به تصورات دیگر کلی است، و آن تصورات (مثل تصور انسان، بقر، شجر و...) نسبت به آن جزئی هستند. گفتیم که این حرف صحیح نیست. مسئله مهم در کلی جامعیت کلی است. عمده این است که وقتی ذهن ما کلی را تصور می‌کند در آن واحد جمیع افراد را تصور

می‌کند. اشتباه است اگر تصور کنیم جزئی یک صورت است، کلی هم مثل یک صورت است منتها این یکی قابل انطباق با افراد کثیر است، و اینکه فکر کنیم مرتبه و مقام ایندو یکی است! [خیر، اینطور نیست]، می‌شود تصور کنید مدرسه را، می‌توانید تصور کنید تصور تصور مدرسه را و... یا تصور کنید علم خود را و علم به علم خود را، و علم به علم خود را.

تفاوت میان کلی و جزئی، و کل و جزء

"کلی و جزئی" در میان مفاهیم است. کلی اصولاً در ذهن است. ولی "کل" ممکن است یک مفهوم باشد که کل است و اجزای آن هم از سنخ مفهوم باشد، و نیز ممکن است که اساساً "کل" یک امر خارجی و عینی باشد.

مجموع اجزاء را "کل" گویند. از این روست که "جزء" همیشه تقدم دارد بر کل. اما کلی از جمع جزئیات به وجود نیامده، خودش عین جزئی است. زید خودش انسان است. در خارج، کلی خود جزئی است.

یک مطلب عمده در کل و جزئی این است که نمی‌شود هم کل بما هو کل، وجود حقیقی باشد و هم جزء بما هو جزء حقیقی باشد. اگر «کل» وجودش حقیقی است پس وجود «جزء» اعتباری است و اگر وجود جزء حقیقی است پس وجود «کل» اعتباری است. یک موجود در آن واحد نمی‌شود هم واحد حقیقی باشد و هم کثیر حقیقی. مثلاً دیوار یک واحد حقیقی است یعنی همه آن یک کشش واحد است. آنوقت تکثر این دیوار دیگر به اعتبار ذهن ماست. در فرض، آن را به ده قطعه تقسیم کنیم، آیا ممکن است این دیوار واقعا کثیر باشد؟ در آنصورت وحدت کل آن یک امر اعتباری می‌شود یعنی این دیوار مجموعه ده جزء است که ذهن ما به آنها وحدت داده است. و چون وحدت حقیقی ندارد "کل" آن وجود حقیقی ندارد.

در جائی که کل حقیقت دارد و اجزاء اعتباری است این واضح است که ذهن ما فعالیت می‌کند و در خود تقسیماتی می‌کند، اما اگر برعکس باشد آنگاه برای اعتبار کل باید "غرض" در کار باشد. مثلاً نماز را یک کل فرض می‌کنیم. اما در واقع اجزاء

آن [تعدادی اقوال و افعال] وجود دارند. اما چون همه‌اش برای یک "هدف"، یعنی عبادت خاصی است، لذا واحد اعتبار می‌شود. همین طور "اتومبیل" را مثلاً واحد اعتبار می‌کنیم در حالی که اجزاء آن حقیقت دارند ولی هدف همه آن اجزاء حرکت است و همان وحدت هدف باعث اعتبار کل می‌شود.

الفصل الثالث: في الفصل بين الجنس والماده (١)

١- در مورد ماهیت اشیاء، یک نظر این است که ماهیت همه اشیاء در خارج یکسان است، تفاوت میان آنها صرفاً مربوط به تفاوت‌های فردی است. مثلاً انسان و سنگ و درخت همه از یک ماهیت‌اند. به قول دکارت ماده و حرکت را به من بدهید تمام جهان را خواهم ساخت. خلاصه تفاوت میان اشیاء از قبیل تفاوت میان ساختمان مدرسه و پاساژ و حمام است که همه در اصل از یک نوع و یک ماهیت هستند، همه از آجر و گل و غیره درست شده‌اند. در اینصورت مسئله کلیات خمس بکلی منتفی است.

٢- همچنین اگر ثبات و سکونی در ماهیات اشیاء نباشد باز هم مسأله کلیات خمس منتفی است. در واقع ماهیتی نمی‌ماند. این که در یک لحظه چیزی است و در لحظه دیگر چیز دیگر، دیگر جای این سخن را که "این چیست؟" باقی نمی‌گذارد.

٣- نظر دیگر این است که کسی قائل به کثرت اشیاء باشد اما بگوید به تعداد اشیاء ماهیت وجود دارد، دو شیء نداریم که دارای یک ماهیت باشند (یعنی درست نقطه

پاورقی:

[١] مباحث این قسمت از اینجا تا ص ١٤٥ به صورت یادداشت برداری از مباحث استاد بوده است، به نحو اجمال و اختصار می‌باشد.

مقابل نظر اول). در این صورت هم بحث کلیات خمس منتفی است.

بحث کلیات خمس مبتنی است بر اینکه:

اولا برای موجودات کثرت قائل باشیم. اگر وحدت محض باشد دیگر بحث ماهیات مطرح نمی‌شود.

ثانیا قائل به کثرت ماهیات باشیم نه کثرت افراد.

ثالثا قائل باشیم که این ماهیات کثیره دسته بندی می‌شوند، این ماهیات همه با هم بیگانه نیستند بلکه خانواده‌های مختلفی هستند که آنها را بر حسب استقراء برخی به ده، برخی به پنج و برخی به دو خانواده تقسیم کرده‌اند. مقولات ده گانه عبارتند از: جوهر، کم، کیف، این،... که خود جوهر به جوهر عقلانی، جوهر نفسانی، و جوهر جسمانی منشعب می‌شود.

پس معلوم می‌شود که بحث کثرت و وحدت وجود از مبانی این بحث ماست یعنی بحث کلیات خمس، و نیز مسأله صور نوعیه که فلاسفه معتقدند که اشیاء بدلیل اختلاف در آثار اختلافی در جوهر دارند بسیار مهم است.

فرق بین جنس و ماده: چه ارتباطی بین این دو وجود دارد؟ زیرا یک چیز با دو اعتبار یا اعتبارات مختلف می‌تواند جنس یا نوع یا ماده باشد. شیخ مثالی می‌زند، می‌گوید خود جسم دو اعتبار دارد: به اعتباری جنس است (یعنی ماهیتی است که بر همه مصادیق خودش حمل می‌شود. مثلا: انسان بتمام وجوده جسم)، و به اعتبار دیگر جسم، جزء واقعیت خارجی انسان است. پس فرق چیست؟ فرق در لابشرطیت و بشرط لائیت است.

در اینجا دو مطلب وجود دارد:

۱ - یک مطلب همان بحث کلیات خمس است که سه تای از آنها یعنی نوع و جنس و فصل را ذاتی می‌نامند. جنس و فصل، اجزاء مشکله ماهیت نوعند. این

اجزاء با اجزائی که در خارج، یک کلّ را تشکیل می‌دهند، فرق اساسی دارند زیرا دو شیء که در خارج هر کدام وجود مستقل دارند با یکدیگر می‌آمیزند و در یکدیگر تأثیر و تأثر نموده کیفیات جدیدی را به وجود می‌آورند و در نتیجه یک مرکب به وجود می‌آید. اجزائی هستند در عرض یکدیگر؛ ولی اجزاء ماهیت چنین نیستند، بلکه عقل آنها را تحلیل می‌کند و لذا آنها را «اجزاء تحلیلی» می‌نامند و الا در خارج موجودند به وجود واحد، اجزاء تحلیلی یا اجزاء ماهیت چند خصوصیت دارند:

۱. وجود بیش از دو جزء در یک مرتبه محال است؛ یعنی محال است که یک ماهیت از سه جزء در عرض هم تشکیل شود.

۲. این دو جزء در عرض یکدیگر نیستند (ولو در ظرف عقل)، بلکه طولی‌اند. معنی طولیت این است که یکی از این دو از دیگری اعمّ است یعنی تقریباً یک امری است فانی در دیگری و دیگری به منزله محصل اوست.

مثال اول: مثلاً ماهیت انسان، حیوان ناطق است. اولاً باید دو جزء باشد که این دو جزء عبارتند از «حیوان» و «ناطق». ثانیاً این دو جزء در عرض هم و در کنار یکدیگر نیستند؛ «حیوان و ناطق» نیست، بلکه «حیوان ناطق» به صورت مضافّ الیه است؛ حیوان مقید به ناطق است. این تقیید چگونه تقییدی است؟ آیا یک تقییدی است مثل «رَقَبَةُ مُؤْمِنَةٌ» و «انسان عالم»؟ که در اینجا رقبه در مرتبه ذات، رقبه است ولی متّصف است به صفت ایمان، یعنی ایمان را در مرتبه زائد بر ذاتش دارد، در مرتبه و مقامی غیر از مرتبه و مقام ذات. انسان عالم هم همین طور است؛ یعنی انسان در مرتبه ذات، انسان است و در مقامی غیر از مقام ذات، عالم است. و غالب توصیفات که داریم از همین نوع است که موصوف، صفت را در مقامی زائد بر ذات دارد. اما حیوان ناطق چطور؟ آیا انسان که حیوان ناطق است به این معنی است که در ذات خود، حیوان است و در مقامی غیر از مقام ذات دارای ناطقیت است؟ و یا اینکه به این معنی است که حیوان است و در همان مرتبه ذات، ناطق است، یعنی حیوانی است که همان وجود او وجود ناطقیت است نه اینکه له وجود و للناطقیه وجود؟

مثال دوم: در مورد کمیت خط می‌گوییم کمیّه کذا و کذا منحنی، این در مقام ذات خط است که انحناء به آن اضافه شده است، اما اینکه می‌گوییم خط کم متصل... چطور؟ آیا خط که کم متصل است در ذات خود کم است و در مقامی غیر از مقام ذات دارای اتصال است یا نه، به این معنی است که کم است و در همان

مرتبه ذات، متصل است؟

در اینکه در خارج، تحقق فصل و جنس در یک وجود است شکی نیست، اما در مرتبه ماهیت، نظر حکماء این است که از نظر ماهیت جدا هستند اما بنظر ما، ماهیت جنس و ماهیت فصل یک چیز است ولی ماهیت فصل در مقام بالاتر است یعنی هر چه را که آن یکی دارد این دارد بضمیمه چیزی زائد بر آن. پس تقید جنس به فصل آن نوع تقیدی نیست که مقید له مرتبه و قید له مرتبه. اما از نظر ماهیت چگونه است؟ وارد بحث نمی‌شویم.

ب- مطلب دوم اینکه، در اوائل کتاب "شفا" خواندیم که در باب حقیقت جسم نظریات متعددی است. یک نظر که نظر مشائین است و مورد قبول شیخ و امثال او، این است که جسم در خارج مرکب است از ماده و صورت، یعنی مرکب است از دو امر که یکی امر بالقوه است و دیگری، امر بالفعل. مثلا در دانه گندم دو حیثیت است: حیثیتی که به موجب آن دانه گندم است و حیثیت دیگر، بالقوه بودن است که بالقوه بودن چیز دیگر است. یکی را صورت و دیگری را ماده می‌گویند.

بعد می‌گویند مأخذ جنس، ماده است و مأخذ فصل، صورت. مثلا در انسان یک ماده اصلی است که ماده المواد است (هیولی)، بعد صورت جسمیه دارد، بعد این صورت و ماده مجموعا ماده است برای صورت جدیدی، جسم خودش ماده است برای صورت نوعیه. آن وقت نتیجه حرف بالا این است که همین جسمی که مرکب از ماده و صورت است به یک اعتبار جنس است و به یک اعتبار ماده است. در خارج، جسم از آن جهت که صورت را قبول کرده، آنرا ماده می‌گوئیم، اما جسم به اعتبار اینکه جنس است وجودش عین وجود فصل است. پس مسأله مشکلی پیش می‌آید و آن اینکه، چطور می‌شود یک شیء به یک اعتبار ماده و جزء خارجی باشد، اما به یک اعتبار جزء است (جنس) اما جزء خارجی نیست بلکه جزء تحلیلی است؟ جواب این است که اعتبار فرق می‌کند، ما باید اعتبار کردن عقل را بفهمیم.

این دو اعتبار چیست؟ اعتبار بشرط لائی و اعتبار لا بشرطی، و تازه این بشرط لائی و لا بشرطی با جاهای دیگر فرق دارد. در خارج اگر نگاه کنید می‌بینید در ذهن یک چیز را دو جور لحاظ می‌کنید: یک وقت بشرط لا و به نحو متحصل اعتبار می‌کنید و یک وقت. لا بشرط و مبهم اعتبار می‌کنید.

مثال آقای بروجردی: فرض کنید که در کنار یک دریا هستید و قسمتی از دریا که برابر با پلاژ است و شما یا دیگران در آن آب تنی

می‌کنید را در نظر بگیرید، و نیز فرض کنید با اتومبیل از آن کنار رد می‌شوید. گاهی ۲۰ فرسخ هم که از کنار دریا می‌روید نگاه می‌کنید که دریا هنوز هست و می‌گوئید این همان دریا است، الان که قسمت دیگر را می‌بینید باز می‌گوئید این، همان است همان قسمتی که قبلاً دیدید. علتش این است که آن وقت که آن گوشه را دیدید آنرا بطور مبهم دیدید همه را جزء دریا دیدید. اما اگر دقت کنید و جزءها را قطعه قطعه کنید آنوقت آنها را از هم جدا می‌کنید. یک وقت است که هنگامی که یک قطعه را می‌بینید همه را اعتبار می‌کنید، مجموع را یک واحد می‌بینید، تجزیه نمی‌کنید، لا بشرط ولا بقید می‌بینید. اما همین که آنرا تجزیه و تحدید کردید می‌گویند بشرط لا دیده‌اید.

همین طور که در خارج اینطور است چنانکه در مثال فوق دیدیم و جزء عرفیات و عادات است در مفاهیم هم همین طور است، گاهی ذهن جسم را می‌بیند، مرز را می‌بیند آنرا با صورت طبیعی یکی می‌بیند که می‌شود جنس، اما اگر تجزیه کند بشرط لا می‌شود و ماده می‌بیند.

حال آیا غیر از این دو نوع اعتبار بشرط لا و لا بشرط نوع دیگری هم می‌توان اعتبار کرد؟ پاسخ مثبت است و آن اعتبار بشرط شیء است یعنی این را به شرط اینکه با آن شیء دیگر باشد لحاظ کنیم که می‌شود نوع.

جنس و فصل: مسأله اعتبار جنس و فصل برای ماهیت، مسأله مشکلی شده است در فلسفه، خصوصا اینکه خواسته‌اند منشأ انتزاع جنس‌ها و فصل‌ها را روشن کنند، آن هم ماهیاتی که در خارج مرکب از ماده و صورت است. در بسائط کار مشکلی نیست، در آنجا صرف اعتبار است و لذا اشکال زیادی ندارد، مثلاً در باب اعراض معتقدند که آنها بسائط خارجی‌اند یعنی هیچ عرضی در خارج مرکب از ماده و صورت (یعنی مرکب از قوه و فعلیت) نیست، معتقدند که حامل قوه و استعداد هر عرض در همان موضوع عرض است. (۱) در اعراض در عین بساطت، باز جنس و فصل فرض می‌شود، در همین سفیدی، لونیت (رنگ بودن) وجود دارد و آن خصوصیتی است که مناط سفیدی است، آن سفیدی هم فصل اوست. پس در خارج، لون مطلق نداریم هر چه

پاورقی:

[۱] البته این مسأله که امروز در عرض بودن اعراض بحث هست یا در ترکیب آنها گفتگو است، اینها به بحث فوق ضرر نمی‌زند.

لون داریم لون خاص است، لون مطلق چیزی است که ذهن ما انتزاع می‌کند. اما در مرکبات، مسأله مشکل است، وقتی می‌گوئیم صورت، این جزء خارجی شیء است و جزء هیچوقت بر کل حمل نمی‌شود... اینجاست که گفته‌اند اعتبار فرق می‌کند، یک وقت اعتبار بشرط لاست و یک وقت اعتبار لا بشرط...

مطلب دیگر در اینجا، شعری است در منظومه که می‌گوید:
فالنوع فیه تم دون أغطية الجنس مغمور بكل الاوعیه

یعنی جنس در هیچ ظرفی حتی در ظرف ذهن استقرار ندارد. یک باریک بینی‌هایی هست که کار عقل انسان عقل فلسفی انسان است و این خود دلیل است که ما بعضی از تجزیه تحلیلها و ادراکات داریم که خارج از حدود علم به معنای امروزی است. گاهی وجود یک چیزی بنحوی است که جدا از وجود اشیاء دیگر نیست، یعنی نمی‌شود به آن اشاره کرد ولو اشاره عقلی، بلکه وجودش مغمور در وجودات دیگر است، یعنی وجود اشیاء دیگر به صورت پرده و ماسکی برای این چیز درآمده است، وما با اینکه نمیتوانیم آنرا در چهره خودش ببینیم، آنرا در چهره اشیاء دیگر می‌بینیم، مثالش حروف الفبا است، اینها اصواتی هستند که از مقاطع مختلف دهان بوجود می‌آید. مثلا حرف "ب" را در نظر می‌گیریم، هر جور که در دهان پیدا شود با حرکات مختلف همراه است، یا "ب" است یا "ب" است یا حرکاتی بین اینها و گاهی هم سکون می‌دهیم که خود سکون هم شکلی است که به آن داده‌ایم. از نظر عقلی آنهم یعنی سکون خودش، صورتی است، دلیلش هم این است که مثلا "ب" همان "ب" مسکون نیست که به "ء" اضافه شده باشد، بلکه "ب" وقتی مضموم است سکون را رها کرده و به صورت "ب" درآمده است.

پس حرف "ب" فقط چهار حالت دارد: اما "ب" که در الفبا منظور کرده‌ایم کدامیک از اینها است؟ هیچ کدام. آن "ب" که می‌گوئیم همان است که در یکجا فتحه دارد، در یکجا کسره دارد، در یکجا ضمه دارد و در یکجا ساکن است. پس خودش چیست؟ می‌گوئیم خودش بدون هیچیک از این اصوات نمی‌تواند وجود پیدا کند، چیزی است که هم در آنجا است هم در اینجا است و...

حالا اگر بگوئیم ما می‌خواهیم طبق اصول تجربی آن "ب" الفبا را ببینیم یعنی حرف بدون حرکت را ببینیم این تجربه محال است. پس علم متکی به حس

نمی‌تواند این را بیابد، زیرا یا باید یکی از این چهار نوع "ب" را ببیند، این که نمی‌شود، کدامیک را "ب" بدانند؟ اما از طرف دیگر هم نمی‌تواند انکار کند، ولی عقل وجود او را در می‌یابد. ماده‌الموادی که علما و دانشمندان می‌گویند چیزی است که مستقل است و می‌تواند وجود پیدا کند (مثل "ب" اما از نظر حکما این ماده‌المواد، خود وقتی موجود شد دارای فعلیتی است. می‌گویند ماده‌المواد چیزی است که عقل وجود او را درک می‌کند ولی وجود او در چهره اشیاء دیگر موجود می‌شود، گاهی به این شکل در می‌آید گاهی بشکل دیگر...

این حکما، معتقدند که ماهیت جنس در میان ماهیات انواع، این نوع است، "مبهم". جنس وجود دارد ولی در شکل نوع و فصل. در خارج که جنس از فصل جدا نیست، می‌گویند در ذهن هم جدائی وجود ندارد. فقط می‌گویند (در ذهن) آن چیزی که در این نوع هست در آن نوع هم هست، لذا الجنس مغمور بکل الاوعیه. در عقل اگر جنس را از فصل جدا کردیم، مثلا تصور حیوان را، آن جنس واقعی نیست بلکه چیزی نزدیک به جنس است. خلاصه جنس چیزی است که در ضمن تصورات مختلف انواع هست اما بالاستقلال نمی‌تواند موجود باشد (در ذهن).

این مطلب از آن مطالب در هم و پیچیده فلسفه است.

اما نظر خود ما حالا به صورت یک فرضیه این است که:

این حکماء بیانی دارند در باب تشکیک تشکیک تقریبا به معنای زیاد و کم است، می‌گویند تشکیک در ماهیت جائز نیست. مثلا ماهیت انسان را در نظر بگیرید، نمی‌شود گفت یک فرد انسان تر است و آن یک کمتر انسان است. پس تشکیک در چیست؟ می‌گویند تشکیک در اتصافات است، یکی عالم است یکی عالم‌تر است و یا تعبیری که می‌گویند فلانی انسان تر است. به معنی اینکه اخلاقی عالی تر است. حکمائی مثل بوعلی که راجع به اصالت وجود بحثی نداشته‌اند بحثشان به همین جا ختم می‌شود. اما شیخ اشراق گفت تشکیک در خود ماهیت جائز است. ولی حکماء بعد از او این مطلب را نپذیرفتند. صدر المتألهین که به اصالت وجود قائل شد تشکیک در وجود را قبول کرد، یعنی تشکیک فقط در اتصافات و در "وجود ناعت" نیست، در خود وجود هم می‌تواند باشد. ولی ایشان هم در مسأله تشکیک ماهیت نظریه بوعلی را قبول کردند.

اما نظر ما این است که بنابراین سخن که اصالت از آن وجود است و ماهیت، اعتباری و از هر جهت تابع وجود است پس تشکیک در ماهیت بتبع وجود اشکالی ندارد. اگر وجود مشکک شد ماهیت هم مشکک می‌شود. با این حساب بطور کلی بساط کلیات خمس برچیده می‌شود. اساسا بین جنس و نوع هیچ تفاوتی نیست مگر تفاوت تشکیکی، یعنی دو ماهیت یکی است، اختلافشان به شدت و ضعف است مخصوصا در باب فصل که ما یک ماهیت نوعی را ذهننا به جنس و فصلی تقسیم می‌کنیم، ولی بین این دو تفاوتی نیست، ماهیت جنس منمغر در ماهیت فصل است، همانطور که وجود جنس منمغر در وجود فصل است. اساسا ماهیت جنس در ضمن ماهیت فصل هست. آنوقت فرق بین جنس و فصل اعتباری می‌شود، فصل حاوی تمام معنای نوع است. حق این است که همانطور که خود حاجی سبزواری گفته: "حقیقه النوع فصل الاخیر" یعنی فصل تمام حقیقت نوع است نه جزء حقیقت آن.

گفتیم که ممکن است در فلسفه‌های دیگر کلیات را به این شکل که به جنس و نوع و فصل و عرضی خاص و عرضی عام تقسیم می‌شود، تقسیم نکنند. زیرا گفتیم که این جور تقسیم‌بندی مبتنی بر یک سلسله مسائل فلسفی دیگر است که چون آن مسائل در این فلسفه مورد قبول است لذا این گونه تقسیمات بوجود آمده است.

بحث در کیفیت وجود ماده و صورت در خارج: وجود این دو در خارج بطور انضمامی نیست، بلکه به صورت اتحادی است.

الفصل الرابع: في كيفية دخول المعاني الخارجيه

عن الجنس على طبيعه الجنس

در واقع در اینجا می‌خواهیم دو مطلب را که به یکدیگر وابسته است بیان کنیم:

۱- نسبت فصل به جنس چه نسبتی است؟

۲- چه قانون و مقیاسی برای شناختن فصول یک جنس از غیر فصول آن داریم. گفتیم که نوع ماهیتی است که تمام ذات شیء است. اما اگر چیزی جزء ذات باشد یا جزء مختص است یا جزء مشترک. اگر مختص به یک نوع باشد فصل است و اگر مشترک بین چند نوع باشد جنس است. و اگر هم چیزی خارج از ذات باشد یا عرضی عام است یا عرضی خاص.

اکنون سؤال اول را بررسی می‌کنیم و آن اینکه خود جنس و فصل چه نسبتی با یکدیگر دارند؟ آیا جنس، ذاتی فصل است یا بالعکس؟ جواب این است که خود این دو جزء نسبت یکدیگر نه جزء یکدیگرند نه عین یکدیگر. پس نسبت فصل با جنس نسبت عرضی خاص است و نسبت جنس با فصل نسبت عرضی عام است.

سؤال دوم از اینجا مطرح می‌شود که گاهی اوقات به جنس چیزی ملحق می‌شود که مجموعاً یک ذات را تشکیل می‌دهند و گاهی اوقات به جنس چیزی ملحق می‌شود ولی مجموعاً یک ذات را تشکیل نمی‌دهند. مثلاً به حیوان، "ناطق" اضافه می‌شود و مجموعاً یک ذات را تشکیل می‌دهند که همان "انسان" است. و به حیوان،

"ضاحک" اضافه می‌شود اما یک ذات را تشکیل نمی‌دهند. اکنون مطلب مهم این است که اموری را که لاحق جنس می‌شود با چه ملاکی تشخیص دهیم که فصل است و مجموعه‌اش با جنس یک ذات را تشکیل می‌دهد و یا غیر از این است، و این یکی از دو اصل مهم منطق است. زیرا منطق علمی است که راه رسیدن به مجهولات از طریق معلومات را نشان می‌دهد و این کار به وسیله دو باب مهم انجام می‌گیرد:

۱ - باب حدود: برای رسیدن از تصورات معلوم به تصورات مجهول.

۲ - باب قیاس: برای رسیدن از معلومات تصدیقی به مجهولات تصدیقی.

در باب قیاس، راه برهان است، راه تحصیل قیاس، برهان است. اما راه تحصیل حد چیست؟ از کجا بفهمیم که جنس و فصل این شیء چیست، مثلاً حد انسان چیست؟ راه یافتن تمام اجناس و فصول انسان چیست؟ گفته‌اند: الحد لا یکتسب بالبرهان. می‌گویند یگانه راه تحصیل حد، تقسیم و تحلیل است. تحلیل در منطق از یک مقام عالی برخوردار است. فلاسفه یونان نیز تحلیل اول داشته‌اند، تحلیل دوم داشته‌اند،... و آنالوطیقا همان آنالیتیک(۱) است.

راه بدست آوردن حدود واقعی اشیاء، یعنی حد تام، یا تعریف کامل، تحلیل و تقسیم است. در اینجا کمیت منطق تا حد زیادی لنگ است. و در بین فلاسفه و منطقیین این بحث بوده است که آیا راهی برای بدست آوردن حد تام اشیاء وجود دارد یا نه؟ برخی از آنها مانند شیخ و فارابی و خلاصه اکثر اعظام معتقدند که ما باید به رسوم اکتفا کنیم و یافتن حد تام اشیاء برای ما ممکن نیست. اگر بگوئیم یافتن حد تام مقدور فلسفه نیست آنگاه این اشکالی است بر فلسفه، که نتوانسته است یکی از وظائفش را عملی کند.

پس آن معانی خارج از جنس که لاحق جنس می‌شود هم شامل فصول است هم شامل عرضی‌ها ی عام و هم شامل عرضی‌های خاص. اکنون ما می‌خواهیم ملاک و قانونی پیدا کنیم که تشخیص دهیم این معانی کی یا کدامیک فصل است و کی یا کدامیک عرضی خاص و کی یا کدامیک عرضی عام. ملاک و معیارهای ما در تشخیص فصل از غیر فصل عبارتند از:

۱ - آن چیزی که وارد بر جنس می‌شود باید مقسم باشد بطوریکه جنس، حاصر

پاورقی

۱. □□□□□□□□

(در بر گیرنده و شامل) باشد. مقصود از حصر این است که جنس، حاصر و شامل آن معنی باشد.

معنی مورد نظر جنس

مثلا حیوان، حاصر ابیض نیست (زیرا ابیض ممکن است در غیر حیوان باشد)، پس ابیض محصور در حیوان نیست و مقسم آن نیست. پس ابیض نمی‌تواند فصل حیوان باشد.

۲ - آن معنی‌ای که وارد بر جنس می‌شود باید لازم باشد، طوری باشد که هیچوقت از جنس جدا نگردد. مثلا جسم تقسیم می‌شود به متحرک و غیر متحرک، اما این تحرک لازم نیست، زیرا ممکن است جسم گاهی متحرک باشد و گاهی غیر متحرک. اگر جنس خودش متحصل بود یعنی مستقلا بدون فصل وجود داشت آن وقت اشکالی نداشت که فصلی بیاید و آنگاه برود و فصل دیگری بجایش بیاید. پس فصل باید لازم جنس باشد. جنس هم محال است که از فصل جدا شود.

بحث در این باره بود که چه راهی برای شناختن فصول از غیر فصول وجود دارد؟ و نسبت فصل به جنس چگونه است، نسبت ممنوع است یا نسبت مقسم؟

گفتیم که فصل طوری است که هنگامی که به جنس ضمیمه شد یک ذات و یک ماهیت بوجود می‌آید. و باز قبلا گفتیم که جنس و فصل که دو جزء یک ماهیت‌اند، دو جزء در عرض یکدیگر نیستند. محال است که دو ماهیت در عرض هم داشته باشیم که هر دو تحصیلشان نسبت به هم علی السویه باشد و آن وقت این دو ماهیت، ماهیت سومی را تشکیل دهند. اگر دو ماهیت جزء یک ذات باشند فقط به این صورت ممکن است که یکی از آن دو مبهم باشد بطوریکه آن "مبهم" در شکم آن "غیر مبهم" وجود داشته باشد. جنس بخودی خود حقیقی نیست، بلکه با فصل، حقیقی می‌شود و مجموع جنس و فصل حقیقت نوع را تشکیل می‌دهد.

اکنون اگر جنس را بدست آوردیم (حالا کاری نداریم که چگونه بدست آمده است) معانی‌ای بر آن عارض می‌شود که همه آن معانی نمی‌تواند فصل باشد. چون یک ماهیت فقط یک فصل دارد یا عبارت دیگر فقط یک نوع و یک ذات است نه ذوات متعدده. حیوان است که راه می‌رود، صدا می‌کند، می‌خندد، ابیض است،

متحرک است، ساکن است، درک کلیات می‌کند... همه این معانی بر حیوان که جنس است عارض می‌شود. حال کدامیک از اینها است که وقتی بر حیوان لاحق می‌شود انسان را بوجود می‌آورد؟ آیا تشخیص فصول از غیر فصول برای بشر مقدور است؟ آیا پیدا کردن حد تام برای بشر مقدور است یا نه؟

این بحث در فلسفه قدیم بکمال بوده، شیخ و فارابی و ملاصدرا هم بحث کرده‌اند. در فلسفه‌های امروز هم خیلی بحث شده است، که امروزی‌ها بکلی گفته‌اند که چنین چیزی مقدور و ممکن نیست و ما فقط به چیزهائی اکتفا می‌کنیم که ممیز یک ماهیت از ماهیت دیگر است. شیخ هم معترف به عجز است اما نه بطور کلی. و (در شفا) می‌گوید ممکن است برای بعضی از ذوات بتوانیم حد تام را پیدا کنیم و در بسیاری از اشیاء نتوانیم حد تام را پیدا کنیم. شیخ می‌گوید ما می‌توانیم قوانینی که فصل را از غیر تشخیص می‌دهد پیدا کنیم اما پیاده کردن این قوانین در موارد و مصادیق یا تشخیص حصول این ملاکها در یک مورد مشکل و احیاناً غیر مقدور است.

اکنون این ملاکها چیست؟ این ملاکها عبارتند از:

۱ - مقسم باشد، یعنی جنس، حاضر آن معنا باشد.

۲ - لازم باشد، یعنی چیزی نباشد که گاه در یک شیء باشد و گاه نباشد. فصل هیچگاه از جنس خود انفکاک ندارد، چون جنس و فصل موجودند بوجود واحد. مثلاً اگر بگوئیم جسم یا متحرک است یا غیر متحرک، این معنای تحرک، مستوعب است یعنی خارج از جسم نیست (یعنی جسم حاضر آن است) اما لازم نیست یعنی ممکن است که یک جسم گاهی متحرک باشد و گاهی ساکن، پس حرکت هیچگاه نمی‌تواند فصل جسم باشد.

۳ - عروض این مقسم لازم، به تبع امر دیگر نباشد.

مثال: در طبیعت یک جنس داریم به نام "الف" که شیء "ج" مقسم لازم الف است (یعنی هر جا که متحد با الف است هیچگاه از آن جدا نمی‌شود) اما در عین حال عروض این "ج" بر "الف"، اولاً و بالذات نیست، بلکه بواسطه و بتبع یک امر دیگر است. مثلاً اگر بگوئیم جوهر یا قابل حرکت است یا غیر قابل حرکت، این تقسیم درست است و لازم هم هست یعنی جوهری که قبول حرکت می‌کند همیشه قابل است و جوهری که قبول حرکت نمی‌کند مثل مجردات همیشه همینطور است. اما

"قابل الحركة" فصل جوهر نیست، زیرا جوهر بما أنه جوهر قابلیت حرکت بخود نمی‌گیرد بلکه چون جسم می‌شود قابل حرکت می‌شود، پس قابلیت حرکت بتبع جسمیت عارض بر جوهر می‌گردد.

اصولا اگر "ج" عارض بر "الف" می‌شود چهار صورت قابل تصور است :

۱ - چون "الف"، "الف" است "ج" عارض آن می‌شود.

۲ - چون "الف" تحت یک معنی اعم از خود قرار دارد، "ج" بخاطر آن معنای اعم از "الف" عارض آن می‌شود.

۳ - "ج" عارض می‌شود به سبب امر اخص از "الف".

۴ - "ج" عارض می‌شود به سبب امر مساوی با "الف".

مثال: انسان یک موجود عارف است یعنی موجودی است که در ذات او علاقه بخدا وجود دارد. که انسان است، عارف است. اما ذکورت (یعنی مرد بودن) که عارض انسان می‌شود از آن جهت عروض این حالت بر انسان از جهت خود انسان است یعنی انسان از آن جهت است که انسان حیوان است نه بخاطر اینکه انسان، انسان است. ذکورت از مختصات انسان نیست، پس عروض ذکورت بر انسان بخاطر یک امر اعم از انسان یعنی حیوانیت است. و اما "خندان بودن" که عارض بر حیوان می‌شود چگونه است؟ آیا از آن جهت که حیوان، حیوان است، "حیوان" خندان است؟ نه، بلکه حیوان از آن جهت که انسان است خندان است. در اینجا عروض به سبب یک امر اخص از معروض است. اکنون عروض "و ضاحک" را بر انسان در نظر می‌گیریم. در اینجا عارض به سبب یک امر مساوی با معروض عارض شده است. عروض "ضاحک" بر انسان بخاطر حالت دیگری است و آن حالت تعجب است. تا امری اعجاب انگیز نباشد خنده حاصل نمی‌شود. انسان چون تعجب کننده است خندان است. "انسان" و "متعجب" مصداقا مساویند. پس ضحک عارض بر انسان می‌شود به علت یک امر مساوی با انسان.

اساسا شرط فصل این است که واسطه نداشته باشد نه لامر اعم، نه لامر اخص، نه لامر عارض مساوی، یعنی از چهار حالت عروض که قبلا ذکر شده هیچیک از حالات دوم و سوم و چهارم نباشد بلکه لذاته باشد یعنی حالت اول. بلی ممکن است شیئی عارض شیء دیگر بشود لامر اخص، و این شیء عارض فصل هم باشد ولی فصل بعید است نه فصل قریب. فصل قریب، یعنی فصلی که محصل جنس قریب

باشد، اما اگر محصل جنس بعید باشد آنگاه فصل بعید است. مثلاً در مورد "جسم" و "نامی"، نامی فصل قریب جسم می‌شود اما در مورد "جسم" و "ناطق"، ناطق فصل بعید جسم می‌شود. ناطق عارض جسم می‌شود لانه انسان، اما فصل قریب جسم نیست و فصل بعید جسم است.

مرحوم آخوند ده ضابطه را برای تمیز فصل از غیر فصل ذکر کرده است که بسیاری از آنها در کلمات خود شیخ هم هست. برخی از این شرایط عبارتند از:

۱ - شرط اول: اینکه مقسم جنس باشد. البته مقصود از این مقسم بودن آن معنی اصطلاحی که در مورد فصل گفته می‌شود نیست، بلکه مقصود این است که جنس، حاصر باشد. نسبت بین ابیض و حیوان عموم و خصوص من وجه است. در اینجا ابیض اعم من وجه است و همین خود دلیل است که ابیض فصل حیوان نیست. فصل، اخص مطلق است.

۲ - شرط دوم: اینکه این قسم لازم جنس باشد. در اینجا ممکن است این شبهه پیش بیاید که هنگامی که می‌گوئیم فصل باید اخص از جنس باشد، آن وقت اخص که نمی‌تواند لازم اعم باشد بلکه عکس این مطلب صحیح است و همیشه اعم، لازم اخص است.

ولی این یک مغالطه است. مقصود ما از لازم بودن این است که قابل انتقال نباشد یعنی اگر در جایی مقسم با جنس متحد شد دیگر انتقال آن و محو آن غیر ممکن باشد. اگر غیر از این باشد یعنی این معنی لاحق از بین برود و در عین حال آن معنی جنس باقی باشد معلوم می‌شود که این معنی لاحق نسبت به جنس، نسبت عرضی دارد و بدون آن معنی لاحق، آن جنس خود متحصّل است.

۳ - شرط سوم: لحوق و عروض این معنا بواسطه یک امر اعم نباشد بلکه لذات الجنس، عارض آن گردد. چون در آن صورت، معروضش آن امر اعم است نه این جنس. مثلاً بیاض نمی‌تواند فصل حیوان باشد، زیرا حیوان از جهت حیوانیت ابیض نیست بلکه از جهت جسم بودن، ابیض است. و مثلاً انسان، یلحقه الذکوره والانوثة ولی اینها یعنی ذکورت وانوثة باز فصل نیستند. انسان از آن جهت که حیوان است مذکر یا مؤنث می‌شود نه از آن جهت که انسان است.

۴ - شرط چهارم: عروض این معنا بخاطر یک امرا خص نباشد. زیرا در آن صورت آن امر اخص اولی است به اینکه فصل باشد. مثلاً ناطقیت عارض جسم می‌شود نه لانه جسم بل لانه انسان.

۵ - اکنون اگر عروض بخاطر امر مساوی باشد مسأله به چه صورت در می‌آید؟ باز هم پاسخ منفی است. برای اینکه اساساً فصل باید عارض جنس باشد لانه جنس، چون هیچ چیز از فصل به جنس و از جنس به فصل نزدیکتر نیست و بین این دو نمی‌تواند واسطه‌ای باشد. مثلاً می‌بینیم که جوهر تقسیم می‌شود به متحیز و غیر متحیز یا به قابل تحیز و غیر قابل تحیز، در اینجا می‌بینیم که این قابلیت تحیز مسبوق به صورت جسمیه است. پس این تقسیم، تقسیم اولی نیست، تقسیم اولی جوهر این است که تقسیم می‌شود به ذی بعد و غیر ذی بعد... و یا جسم نامی را تقسیم می‌کنیم به قابل مشی و غیر قابل مشی، این تقسیم هم اولی نیست، بلکه تقسیم اولی این است که جسم نامی تقسیم می‌شود به ذو نفس حساس و غیر ذو نفس حساس و بخاطر نفس حساس، قابل مشی است.

۶ - اکنون سؤال دیگری مطرح می‌شود و آن اینکه عارض ذات یعنی اگر عروض معنای لاحق بخاطر خود ذات باشد چطور است؟ می‌گویند عارض ذات هم بر دو قسم است: زیرا جوهر، مرکب از ماده و صورت است، برخی از عوارض است که منشأ آنها انفعالات ماده است و برخی دیگر منشأشان فعلیت صورت است. و لذا اتصاف یک شیء به یک چیز ممکن است به جهت صورت آن باشد و یا بجهت ماده آن.

مثلاً منشأ انقسام حیوان به مذکر و مؤنث چیست؟ ماده حیوان یا صورت حیوان؟ آیا از جهت صورت (نفس حساس) است یا از جهت ماده (مزاج انسان)؟ پاسخ این سؤال برمی‌گردد به طبیعیات قدیم. طبیعیات قدیم بر اساس چهار طبع بنا شده بود و معتقد بودند که علت طبیعی مذکر یا مؤنث شدن غلبه حرارت یا برودت در نطفه است، پس منشأ انقسام نفس حیوانی نیست، بلکه ماده و مزاج حیوان است. شیخ می‌گوید: تقسیماتی که منشأ آنها انفعالات ماده است نمی‌تواند فصل باشد.

این فلاسفه اصولاً معتقدند که طبیعت یک سیر اصلی به سوی کمال دارد و کمال طبیعت عبارت است از همان صوری که طبیعت آنها را جستجو می‌کند. غایت برای یک طبیعت جوهری همیشه صورت است. مثلاً اگر ماده‌ای از صورت اولیه حرکت کرده و به صورت انسان درآمده، پس انسانیت همان غایت طبیعت است، همان

صورت ناطقیت. حال در این مراحل یک چیزهای دیگر هم برای انسان رخ می‌دهد مثل رنگ سیاه یا رنگ سفید، و حتی مذکر و مؤنث بودن. اینها به علت شرائط مادی است. لذا اموری که بواسطه انفعالات مادی عارض جنس می‌شوند نمی‌توانند فصل باشند. شیخ اول این حرف را بطور قاطع می‌زند و بعد مثل اینکه از حرفش برمی‌گردد و می‌گوید:...

۷ - شرط دیگر این است که فصل نمی‌تواند امر عدمی باشد بلکه همیشه امر وجودی است. مثلاً در مورد حیوان می‌گوئیم یا ناطق است یا غیر ناطق. حال آیا "غیر ناطق" می‌تواند فصل باشد؟ نه. فصل به وجودی بودن اولی است. پس "ناطق" که امر وجودی است می‌تواند فصل باشد ولی "غیر ناطق" که امر عدمی است نمی‌تواند فصل باشد.

تناهی اجناس و فصول: آیا اجناس و فصول متناهی است یا نامتناهی؟ مثلاً جنسی داریم که جنس دارد و آن جنس نیز جنس دارد و... آیا این سلسله متناهی است یا نه؟ می‌گویند متناهی است. همین مسأله برای فصول مطرح است. در مورد فصول هم می‌گویند متناهی است. دلیل و برهانی که در مورد تناهی اجناس و فصول می‌آورند این است که چون جنس و فصل از ماده و صورت انتزاع می‌شود و در جای خود ثابت شده است که مواد و صور متناهی‌اند لذا اجناس و فصول هم متناهی‌اند.

گفتیم که فصل انقسامی است در فعلیت شیء (یعنی در صورت شیء) نه در ماده شیء اکنون به توضیح بیشتر درباره این مطلب می‌پردازیم:

جریان یک امر را در طبیعت سه گونه می‌توانیم توجیه و تبیین کنیم. مثلاً انسان را در نظر بگیرید. از اول که به صورت نطفه بوده تا هنگامی که به صورت تام و تمام درآمده، صدها حالت عارض آن شده است. یک سلسله از این حالات جوهری است یعنی ملاک و منشأ اینها جوهر انسان است مثل احساس، ادراک، نمو، تناسل، همه اینها بازگشتش به صورت نوعیه اوست ولی هزاران عوارض دیگر مانند بلندی، کوتاهی، سفیدی، سیاهی،... دیده می‌شود. اکنون منشأ این حالات چیست؟ در اینجا سه فرضیه وجود دارد:

۱ - یک فرضیه اینکه منشأ همه اینها علل خارجی است. یعنی حتی اگر این موجود احساس می‌کند، این احساس تحت تأثیر عوامل محیط خارجی انجام می‌گیرد. فلسفه‌های امروز تقریباً چنین بیانی دارند. اینها منکر صور نوعیه و قوای درونی آن که قدما بدان معتقد بودند می‌باشند. و اگر این صور نوعیه که به ماده اضافه می‌شود نباشد لذا تمام مواد عالم با هم مساوی‌اند، پس دیگر درونی وجود ندارد...

۲ - فرض دیگر این است که تصور کنیم که همه این حالات، منشأ قوای درونی خود آنها یا صور خود آنها است. مثلاً در جواب اینکه این شخص چرا کوتاه است یا سفید است یا... بگوئیم زیرا نفس او، چنین اقتضا کرده است. او را جدای از محیط دانسته و هر چیزی را وارد از خودش بدانیم.

۳ - فرض سوم این است که خواص اشیاء بر دو گونه است: بعضی از خواص، ناشی از انفعالات ماده شیء است که از این جهت، شیء تحت تأثیر عوامل خارجی قرار داشته و به حالت پذیرش و انفعال ماده مربوط می‌گردد. مثلاً ماده از جهت اینکه منجمد باشد یا غیر آن، سفید باشد یا سیاه، بخودی خود بی تفاوت است. علل خارجی است که می‌آید و آنرا چنین و چنان می‌کند... ولی بعضی از آثار و صفات هم هست که ناشی از جنبه انفعالی ماده شیء نیست...

بلکه بعقیده اینها یعنی این فلاسفه در یک طبیعت همیشه دو جریان وجود دارد. بعقیده اینها هر شیء یک صورت نوعیه‌ای دارد و یک حرکتی دارد به سوی یک غایتی که آن غایت برای این شیء از نوع صور است. مثلاً نطفه انسان از اول بسوی نفس ناطقه پیش می‌رود. صورت انسان چیزی است که استعدادش در این نطفه است، فعلیت خود این نطفه بنحوی آنرا بسوی غایت که صورت نفس ناطقه است می‌راند. شیخ می‌گوید یک شیء که بسوی غایت خویش می‌رود در ضمن این حرکت مصادماتی دارد، با محیط و علل خارجی برخوردی دارد که این برخوردها هزاران اثر روی این شیء می‌گذارند اما بر روی غایت اثری ندارند... اکنون می‌توانیم ملاک تمیز فصول را از غیر فصول بیان کنیم و آن اینکه فصول آنهایی هستند که در مسیر اصلی طبیعی شیء واقعند. ولی عوارض دیگر یعنی آثار آن مصادمات و عوامل خارجی نمی‌توانند فصل باشد.

و اما البحث الثانی (۱): با اینکه هر یک از جنس و فصل با یکدیگر مغایرند و هر دو با عوارض مغایرت کامل دارند پس "تأکید" آنها از کجاست؟ با وجود مغایرت چگونه تأکید یافته‌اند بطوریکه بر یکدیگر حمل می‌شوند؟

ما معانی متعدده را بر یک شخص و یک شیء حمل می‌کنیم، حیوان را بر آن حمل می‌کنیم، ناطق را هم حمل می‌کنیم، ابیض را هم حمل می‌کنیم، آب، طویل،... را هم حمل می‌کنیم. چگونه است که امور کثیره می‌تواند بر شیء واحد حمل گردد؟

شیخ در اینجا مطلبی می‌گوید که درست است اما تمام مطلب نیست. می‌گوید اگر به مجموعه‌ای از جواهر و اعراض مثلاً "جسم" اطلاق می‌کنیم برای این است که می‌خواهیم بگوئیم که آن مجموعه جواهر و اعراض بتمامه جسم است. می‌گوید در اینجا مسأله اعتبار مهم است. یک وقت جسم را بشرط لا اعتبار می‌کنیم که در این صورت و به این اعتبار، ماده است. یک اعتبار دیگر اعتبار جنسیت است که اعتبار جسم است بطور لا بشرط که به این اعتبار، شیء با همان صورت و اعراض، جسم است.

می‌دانیم که بین ماهیات مثلاً بین ماهیت فرس و ماهیت انسان، "بینونت بالعزله" وجود دارد. بین ماهیت جنس و فصل نیز همینطور بینونت وجود دارد و بطریق اولی بین جنس و فصل و اعراض بینونت وجود دارد. اکنون عمده اشکال این است که چگونه مصداق معانی متباین متعدد، یک شیء واحد است. این اشکال از یک جهت مانند اشکالی است که در مورد صفات واجب تعالی وارد می‌شود. ما خداوند را قادر، حی، مرید، عالم،... می‌گوئیم. مفهوم علم مباین مفهوم قدرت است و هر دو مباین مفهوم حیات است و... اما در ذات حق ترکیبی وجود ندارد، اینطور نیست که بعضی وجود به علم، بعضی به قدرت و... اختصاص داشته باشد، او بسیط است. در آنجا می‌گوئیم که صفات باری تعالی عین ذات او است. ولی باز این مسأله مطرح می‌شود که چگونه چنین است...

البته در باب ممکنات مسأله به آن صورت که در مورد ذات واجب مطرح است مطرح نیست، زیرا آنها بسیط نیستند، مرکبند. در مورد آنها می‌توان گفت که دارای حیثیات مختلفند و به هر حیثیتی، مصداق معنائی هستند. ولی معذالک در اینجا هم اشکال وجود دارد. اشکال این است که ما همه این معانی را به این مجموع حمل

پاورقی:

[۱] ظاهراً مطلب اول که مربوط به غیر فصول یا عوارض است مورد بحث قرار نگرفته است.

می‌کنیم. وقتی می‌گوئیم زید حیوان نه این است که فقط به قسمتی از وجود او حیوان می‌گوئیم. حیوان به او اطلاق می‌شود من رأسه الی بدنه و بتمام هویته، و همینطور عالم و ناطق و... مناط این حمل چیست؟

شیخ می‌گوید یک وقت اعتبار لا بشرط آن یکون معه شیء است، در این صورت معنا به تمام مجموع اطلاق می‌شود. اما یک وقت اعتبار بشرط لائیت است که در این صورت، معنا فقط به همان یک حیثیت اطلاق می‌شود. مثلاً عالم، دیگر نظر به قدرت ندارد و... این مطلب البته چندان ساده نیست. البته علم و قدرت مثلاً، در خارج یک نوع اتصال و اتحادی دارند یعنی در وجود نسبت به یکدیگر افتقار دارند. لذا به این جهت است که هر دو با هم دیده می‌شوند، یکی را که می‌بینی دیگری را هم می‌بینی اما به هر حال اگر یکی را بشرط لا اعتبار کنیم دیگری خارج از اعتبار می‌شود... یکی از حرف‌های بسیار خوبی که آخوند دارد در همین جا است. ایشان یک حرفی در باب وجود دارد که ریشه‌اش همان اصالت وجود است که این مطلب اساساً در فلسفه شیخ نیست و آن اینکه اگر وجود اصالت نداشته باشد اصلاً وحدتی حاصل نمی‌شود. یکی از مطالبی که حاجی سبزواری در منظومه گفته، این است که ماهیت، مناط تباین و کثرت است و اگر وجود اصالت نداشته باشد اصلاً وحدتی حاصل نمی‌شود. اگر وجود، اصیل نباشد با اعتبار لا بشرطی و بشرط لائی وحدت حاصل نمی‌شود. این حرف، که با اعتبار لا بشرطی و بشرط لائی وحدت حاصل می‌شود، حرف سستی است، عمده وجود یک وحدت واقعی است.

لو لم یؤصل وحده ما حصلت".

آن حیثیتی که مناط صدق حیوان است، و مناط صدق انسان است، و مناط صدق ناطق است و... باید واقعا یک چیز باشد نه با اعتبار. اعتبار نمی‌شود که ملاک وحدت باشد، و الا می‌شود فرس را لا بشرط گرفت و بر انسان حمل کرد. در اینجا وجود است که منشأ وحدت است. خاصیت وجود این است که مفاهیم متباین متعدد از آن انتزاع می‌شود و هر چه وجود شدیدتر و قوی‌تر باشد مفاهیم بیشتری از آن انتزاع می‌شود. در مورد واجب هم همینطور است.

بعقیده ما (یعنی به عقیده آقای مطهری) اگر دنبال این مطلب را بگیریم باید بعضی مطالب را دور بریزیم. یعنی مسأله لا بشرطی و بشرط لائی دیگر کفایت نمی‌کند. و مهم‌تر اینکه اساساً مسأله

کلیات خمس از بین می‌رود. یعنی علی‌رغم اینکه دو هزار و اندی در این مورد بحث شده است باید آنها را رها کرد... البته کلیات خمس را داریم ولی بمعنای دیگر. معنایش این می‌شود که یک حقیقت است، همان حقیقت نوعیه و جنس از شکم همان نوع خارج می‌شود و جنس ذاتی فصل است و اساساً بین جنس و فصل تباین وجود ندارد. همانطور که وجود ناقص منطوی در وجود کامل است جنس نیز منطوی در فصل است، مفهوم جنس در خود مفهوم فصل گنجانده شده است. مباحث ماهیت در "شفا" تا اندازه‌ای خسته کننده است. زیرا شیخ این مباحث را نسبت به مباحث دیگر خیلی مفصل بحث کرده است و حال آنکه برخی مباحث دیگر را آنطور که می‌باید تفصیل نداده است.

الفصل الخامس: في النوع

در باب کلیات خمس می‌گویند: النوع، هو المقول على الكثرة المتفقه الحقيقه. افرادی را که می‌دانیم افراد یک حقیقت هستند اگر از آنها سؤال از ما هو شود نوع را جواب می‌دهند. در تعریف جنس گفته می‌شود: الجنس، هو المقول على الكثرة المختلفه الحقائق. حال چرا اینطور است؟ فرق اساسی نوع و جنس که منشأ اختلاف آنها شده است چیست؟

مسأله اساسی این است که می‌گویند نوع یعنی یک ماهیت و یک ذات تام و تمام. یک شیء موجود در مقابل اشیاء دیگر ذاتی دارد، یعنی چیزی دارد که ملاک او، بودن اوست. این را می‌گویند ماهیت یا چیستی. اعم از اینکه چیستی اشیاء را بدانیم یا ندانیم، این را می‌دانیم که حتماً یک چیستی دارند. ما می‌دانیم درخت وجود دارد، سنگ وجود دارد،... همه وجود دارند، این بجای خود. ولی انسان همیشه یک سؤالی دارد و آن اینکه این گوسفند چیست، این برق چیست،... اینجا دیگر جواب این نیست که برق وجود دارد.

نوع، عبارت است از چیستی واقعی شیء. ولی جنس، ماهیت و چیستی تمام نیست، یک ماهیت ناقص و مبهم و غیر تام است که اگر آنرا جواب دهیم باز یک "چی؟" باقی می‌ماند. مثلاً اگر گفتیم حیوان است باز سؤال می‌شود که چه حیوانی؟

یا اگر گفتیم عدد است سؤال می‌شود که چه عددی؟ پس عدد مطلق در خارج وجود ندارد، جنس باید ضمیمه فصل شود تا بتواند وجود پیدا کند، تا بتواند ماهیت تمام شود.

نوع از نظر ماهوی کارش تمام است و در مورد نوع فقط می‌توان سؤال کرد که تحقق دارد یا تحقق ندارد، مشارالیه خارجی است یا نیست. اما در مورد جنس، سؤال این است که ضمن کدام نوع وجود دارد. نوع یک ماهیتی است متحصّل در عقل و در خارج، وجودش بتبع دیگری نیست. اما جنس ماهیتی است لا متحصّل هم ذهناً و هم خارجاً و وجودش بتبع نوع است.

آن وقت بحث در این می‌شود که نوع عوارضی هم پیدا می‌کند که به آن مشخصات می‌گویند. در قدیم بحثی بوده است که اصولاً مشخص چیست. مثلاً انسان از جهت انسان کلی است، ولی زید شخص است و بر کثیر صدق نمی‌کند. زید هم که انسان است، پس چرا زید قابل صدق بر کثیرین نیست؟ می‌گویند زیرا زید انسان است بعلاوه یک سلسله مشخصات. مشخصات چیست؟ در جواب می‌گویند گونه فی امکان کذا، فی زمان کذا،... اینها مشخصات است.

فارابی در این مورد سخنی دارد که در زمان خودش زیاد مورد توجه واقع نشده است و آن اینکه: تمام اینها که شما آنها را مشخصات می‌خوانید، در واقع مشخصات نیستند، زیرا همه اینها خودشان کلی هستند گونه فی هذا المكان، فی هذا الزمان،... همه کلی است و ضمیمه کردن اینها به انسان باز یک کلی می‌سازد، منتها کلی منحصر در فرد. ولی سخن در این است که آنچه در خارج است کلی منحصر به فرد نیست، بلکه خود شخص است. آن وقت پس این چیست که شخص را شخص می‌کند؟ جواب این است که خود وجود، شخص را شخص می‌کند. وجود خارجی است که مساوی با شخصیت و عینیت است، اما هر چه که در ذهن باشد ولو مفاهیم جزئی، "کلی" خواهد بود...

در مورد اعراض می‌گویند ملاک تشخیص آنها، اضافه آنها به موضوعشان می‌باشد. شیخ می‌گوید یک دسته از مشخصات از قبیل اضافه است، اما یک عده از مشخصات از این قبیل نیستند مانند شکل زید، قد زید،... و اینها هم دو دسته‌اند: یکدسته آنهائی که گرفتن آنها از شیء مساوی است با معدوم شدن شیء و یکدسته دیگر آنهائی که حذفشان موجب تبدیل شدن این فرد به فرد دیگر می‌شود.

الفصل السادس: في تعريف الفصل وتحقيقه

بحث فصل: آنچه در باب جنس یا نوع گفتیم طبعاً فصل را هم معرفی می‌کند. گفتیم نوع ماهیت متحصل بالذات است، اما ماهیت جنس بتبع چیز دیگر موجود است که آن چیز را فصل گویند. مطلبی که در اینجا باید ذکر کرد آنست که مثلاً در مورد انسان، "ناطق" فصل است نه "ناطق"، و در مورد حیوان، "حساس" فصل است نه حس، یعنی کلمه مشتق، فصل است نه مبدأ اشتقاق.

شیخ بعد مسأله نسبه مهمتری را مورد بحث قرار می‌دهد و آن اینک:

این حکماء همه ماهیات را داخل در مقولات می‌دانند یعنی آنها را دسته بندی می‌کند و هر دسته‌ای را داخل در مقوله‌ای قرار می‌دهند، این مسلم است، ولی اختلاف در تعداد مقولات است. برخی حکماء آنها را ده تا و برخی مانند شیخ اشراق پنج تا و... می‌دانند. حال که چنین است این اشکال یا سؤال مطرح می‌شود که فصول داخل در چه مقوله‌ای هستند؟ ممکن است کسی بگوید که هر فصلی در مقوله مربوط به خودش خواهد بود. ولی این سخن موجب اشکال می‌گردد، زیرا مثلاً اگر بگوئیم فصل انسان داخل در مقوله جوهر است معنی این سخن این است که جوهر جنس الاجناس آن است (زیرا معنی داخل بودن شیء در مقوله همین است) در این صورت لازم می‌آید که خود این فصل، جنس و فصل داشته باشد. اکنون نقل کلام در

فصل فصل می‌کنیم و همینطور الخ که به تسلسل می‌انجامد. ممکن است کسی بگوید چرا این اشکال را در مورد جنس مطرح نمی‌کنید که بگوئید لازم می‌آید جنس، جنس و فصل داشته باشد و آنگاه نقل کلام به جنس جنس می‌کنیم و همینطور الخ؟ جواب این است که در باب جنس، مسأله منتهی می‌شود به جنسی که جنس الاجناس است و آن جنس الاجناس، مقوله است اما در مورد فصل، فصل الفصول که بمنزله مقوله باشد نداریم.

جواب اشکال فوق در مورد فصل این است که اساسا این سخن که گفته می‌شود ماهیات باید حتما تحت مقوله قرار گیرند، مقصود ماهیات تام است، یعنی انواع. هر ماهیت نوعیه بالاخره تحت یک مقوله است. ولی نگفته‌ایم که هر چیزی باید داخل در مقوله‌ای باشد. شیخ می‌گوید غیر از فصل خیلی چیزهای دیگر نیز داریم که داخل در مقوله نیست مثل وجود و شیئیت. اینها نه مقوله‌اند و نه داخل در مقوله‌ای هستند. بلی هر شیء خارجی بجهتی داخل در مقوله است. مثلا آیا وجود جوهر داخل در مقوله‌ای هست یا نه؟ جواب این است که بتبع نوعش هست، نه بالذات... هر چه را که ما در خارج فرض بکنیم مقوله‌ای بر آن صدق می‌کند، منتها این صدق گاهی ذاتی است و گاهی بتبع یک شیء دیگر است. مقوله بر نوع و جنس، بالذات صدق می‌کند ولی بر فصل، بتبع نوع صدق می‌کند، چون بین فصل و نوع یک اتحادی در خارج حاصل شده است.

خلاصه بحث گذشته: معنی اینکه یک چیز تحت یک مقوله است این است که آن مقوله، جنس الاجناس این چیز است. پس اینکه می‌گوئیم "انسان، جوهر است" به این معنی است که جنس الاجناس انسان، جوهر است. بعد می‌گوئیم جنس انسان، حیوان است. اما خود حیوان تحت چه مقوله‌ای است؟ تحت مقوله جوهر. پس جنس الاجناس حیوان هم جوهر است. این، در مورد جنس انسان بود. اکنون سؤال را بر روی فصل انسان، یعنی "ناطق" می‌بریم. فصل انسان یعنی "ناطق" تحت چه مقوله‌ای است؟ که اگر تحت مقوله‌ای باشد لازم می‌آید که خود این فصل، جنس و فصل داشته باشد، اکنون نقل کلام در فصل فصل می‌کنیم و... و لذا تسلسل پیش می‌آید. در جواب این اشکال گفته‌اند که شما اشتباه مفهوم با مصداق کرده‌اید، آنچه

که تحت مقوله قرار می‌گیرد مصادیق خارجی است نه مفاهیم. پس آیا مفهوم ناطق جوهر است؟ نه. اشکال فوق و راه حل آن شبیه اشکالی است که در مورد مسأله علم و وجود ذهنی شده است و آن اینکه شما از طرفی می‌گوئید که ماهیت اشیاء خارجی عیناً در ذهن می‌آید. اکنون اگر ما یک جوهری مثل انسان را تعقل کنیم از یک طرف آن شیء تعقل شده جوهر است و از طرف دیگر چون علم از مقوله کیف است آن شیء تعقل شده تحت مقوله کیف قرار دارد. حال، این اشکال چگونه حل می‌شود؟ آیا یک چیز می‌تواند هم از مقوله جوهر باشد و هم از مقوله کیف؟ جواب این است که آن جوهر در عقل، مفهوماً جوهر است و مصداقاً کیف است.

"ناطق" هم داخل در هیچ مقوله‌ای نیست چون ناطق، مفهوم است نه مصداق. مقولات اساساً در مورد مصادیق بکار می‌رود.

الفصل السابع: في تعريف مناسبة الحد والمحدود

بحث دیگر: تعریف بر دو قسم است: تعریف حدی و تعریف رسمی. تعریف حدی، یعنی تعریف به اجزاء ماهیت.

باب حد، حقیقتش باب تجزیه و تحلیل است، ولی نه تجزیه شیء در خارج بلکه تجزیه شیء در ذهن. باز در اینجا باید گفت که تجزیه اساساً بر دو قسم است:

۱ تجزیه در خارج که عبارت است از تجزیه به اجزاء خارجی.

۲ تجزیه در ذهن که تجزیه است به اجزاء عقلی، یعنی ماهیت این شیء را که در خارج هیچگونه تجزیه ندارد عقل در ظرف خودش تجزیه می‌کند به اجزائی عقلی.

اشیاء یک تجزیه‌ای در خارج می‌پذیرند که ما آنرا "تجزیه کیمیاوی" می‌نامیم. مثلاً آب را در خارج به هیدروژن و اکسیژن تجزیه می‌کنیم. این، یک تجزیه کیمیاوی است. ولی حد و تحلیل هیچ ربطی به این تحلیل خارجی و تجزیه کیمیاوی ندارد. یعنی نمی‌خواهیم بنشینیم و آب را در ذهن به هیدروژن و اکسیژن تجزیه کنیم. و لذا می‌توان گفت که این نوع تجزیه هیچ وقت با فکر کردن بدست نمی‌آید. یعنی هرچه بنشینیم و فکر کنیم، نمی‌توانیم بفهمیم که آب مرکب است از دو جزء اکسیژن و هیدروژن. خلاصه اینکه نه با تجزیه خارجی می‌توان اجزاء عقلی را بدست آورد و نه

با تحلیل ذهنی می‌توان اجزاء خارجی یک شیء را بدست آورد. تحلیل ذهنی، یک نوع تحلیل دیگر است که همانطور که محال است بتوان اجزاء خارجی را با فکر بدست آورد، همانطور هم محال است که بتوانیم آن اجزاء عقلی را در اثر تجزیه خارجی بدست آوریم. مثلاً فلاسفه می‌گویند که هر ممکن الوجودی زوج ترکیبی است از ماهیت و وجود، هر شیئی را که فرض کنیم به دو مفهوم وجود و ماهیت تجزیه می‌شود. و از این جهت است که مثلاً می‌گوئیم: هذا موجود و هذا شجر. زیرا ممکن است چیزی موجود باشد ولی شجر نباشد و یا شجر باشد ولی موجود نباشد. این تحلیل، یک تحلیل ذهنی و عقلی است و این اجزاء ماهیت و وجود نمی‌تواند با تجزیه کیمیای بدست آید. همچنین خود ماهیت نیز در عقل تجزیه می‌شود به جنس و فصل و...

اکنون پس از بحث فوق در مورد حد و اجزاء حد بحث دیگری مطرح می‌شود و آن اینک:

۱ - آیا جزء بر کل قابل حمل است؟ که پاسخ این سؤال، منفی است.

۲ - آیا حد با محدود عینیت دارد؟ که پاسخ این سؤال مثبت است، یعنی مثلاً حیوان ناطق که حد است و انسان که محدود است یک چیزند و مصداق آنها در خارج، یک چیز است. حال، اشکالی که پیش می‌آید این است که جنس و فصل که هر کدام جزء حداند بنابر پاسخ سؤال اول قابل حمل بر حد نیستند و چون بنابر پاسخ سؤال ۲ حد و محدود عین یکدیگرند پس قابل حمل بر نوع که همان محدود است مانند انسان نیستند، یعنی نمی‌شود گفت: الانسان حیوان ناطق...

برای پاسخ به اشکال فوق باید این سؤال را مطرح کرد که آیا حد انسان، حیوان و ناطق است یا حیوان ناطق است؟ خیلی فرق است بین این تعبیر که بگوئیم حد انسان، حیوان ناطق است (یعنی حیوان و ناطق در عرض یکدیگر) و این تعبیر که بگوئیم حد انسان، حیوان ناطق است. در این تعبیر دوم دو جزء با هم وحدت دارند، جزءهایی بر کل حمل نمی‌شوند که با یکدیگر متباین باشند. در اینجا حیوان هو ناطق است، فصل، اعم است. اما در اینجا اعم بودن به این معنی است که حیوان ابهام دارد و با ناطق بودن متحصل می‌شود. مثلاً رنگ یا ماهیت ناقص است و بخودی خود و بطور مطلق نمی‌تواند وجود داشته باشد بلکه باید با ماهیت دیگر باشد... حیوان هم یک ماهیت ناقص است و بطور مطلق نمی‌تواند وجود

داشته باشد، اگر بخواهد وجود داشته باشد یا عین ناطق است یا عین ناهق است یا... پس اشکال به این طریق حل می‌شود که می‌گوئیم جنس، جزء حد است ولی در محدود، عین محدود است، و در حد که جدا می‌شود با نوعی ابهام جدا می‌شود ولی در محدود حتی به همین مقدار هم نمی‌تواند جدا شود، در نوع، عین همان نوع است...

بعد شیخ می‌گوید اصلاً این چیزهایی را که ما "فصل" فرض می‌کنیم اگر خیلی دقیقتر بنگریم می‌بینیم که اینها فصل نیستند، اغلب اینها علامات و لوازم فصولند نه خود فصول. مثلاً حساس را در نظر می‌گیریم، خود آن از حس است و آن یک انفعال است و انفعال که نمی‌تواند فصل یک جوهر باشد. ما اغلب نمی‌توانیم فصول حقیقی را درک کنیم و اگر هم درک کنیم لفظی برای بیان آنها نداریم. خلاصه درس گذشته: جنس یک ماهیت مبهم است و بدون فصل، متحصل نمی‌شود و جنس در خارج بعینه همان فصل است.

مثال ۱: لون، جنس است. ولی در خارج بتنهائی یافت نمی‌شود بلکه مثلاً باید لون ابیض باشد. مثال ۲: عدد، جنس است ولی ذاتی نیست تام و تمام که خودش موجود باشد و بعد متصف شود به سه، چهار،... بلکه عدد چیزی جز عین همین اعداد خارجی نیست. پس نسبت معنای جنس به معنای فصل، نسبت ناقص به کامل است.

الفصل الثامن: في الحد

شیخ در مباحث ماهیت خیلی بحث کرده است و البته مطالب زیاد مهمی هم نیست. قبلاً بحثی داشتیم که اجزاء حد چگونه بر محدود حمل می‌شوند و حال آنکه حد و محدود عیناً یک چیزند و جزء بر کل حمل نمی‌شود. اکنون در اینجا بحث از مناسبت بین حد و محدود است: حد و محدود گاهی متساویند و گاهی حد زائد بر محدود است، گاهی اجباراً در حد یک شیء چیزی وارد می‌شود که جزء ذات شیء نیست (زیاده الحد علی المحدود). گاهی اجباراً در حد یک شیء، یک معنی دو بار وارد می‌شود و حال آنکه آن چیز در واقعیت محدود، دو بار دخالت ندارد. اکنون می‌خواهیم ضابط این امر را بیان کنیم که چه وقت حد و محدود متساویند و چه وقت حد زائد بر محدود است و چه وقت یک معنی، دو بار در حد وارد می‌شود. شیخ می‌گوید: حد بودن همه حدود یکسان نیست. در منطق گویند تعریف کردن شیء برای بدست آوردن چیستی شیء است و آن بر دو قسم است: یا حد است یا رسم است. اگر ذات و کنه را کشف کنیم حد است و اگر فقط تمییز از دیگران حاصل شود رسم است. هر یک از حد و رسم نیز بر دو قسم است: حد تام و حد ناقص، رسم تام و رسم ناقص. اما در اینجا بحث دیگری هست که در

منطق مطرح نشده و آن اینکه حد بودن حدود مقول به تشکیک است. بعضی از حدود در حد بودن اتم از حدهای دیگر هستند. مثلاً یک حد تام، اتم است از حد تام دیگر نسبت به محدودشان. شیخ گوید اولای همه حدها، حد جواهر بسیطه است = فأما الجواهر فانه مما يتناوله حد تناولا أولیا وبالْحقیقه. اما جواهر مرکبه یا اعراض یا مرکبات از جوهر و عرض، همه در حدودشان نوعی نقص وجود دارد، نقص از قبیل زیادی یا کمی یا تکرار که حد زائد بر محدود باشد یا حد نسبت به محدود کاستی داشته باشد و یا یک معنی در حد تکرار شده باشد. زیرا:

۱ - در تعریف عرض، ذکر معروض لازم است و لذا حد، زائد بر محدود است.

۲ - همچنین در مرکبات حقیقی (که یک جزء به جزء دیگر نیازمند است) ذکر جزء بدون نیازمند بدون جزء دیگر ناممکن است. مثلاً اگر بخواهید قوس را تعریف کنید می‌گوئید: "القوس قطعه من الدائره"، یعنی اول باید دایره را ذکر کنیم، قوس را بدون دایره نمی‌توانیم تعریف کنیم با اینکه بحسب وجود خارجی، قوس جزء از دایره که کل است می‌باشد، ولی کل که داخل در ماهیت جزء نیست و لذا در اینجا مسأله زیاده الحد علی المحدود جاری است. دایره که زائد بر قوس است در تعریف قوس ذکر می‌شود.

مثال دیگر تعریف فطوست است. افسس یعنی کسی که بینی‌اش فرورفتگی داشته باشد. فطوست را که عرض است نمی‌توانیم بدون وارد کردن انف (بینی) که معروض او است تعریف کنیم. زیرا در تعریف انسان افسس می‌گوئیم: من كان انفه ذافطوسه. و تازه در تعریف فطوست دوباره باید انف را وارد کنیم، پس انف دوبار تکرار می‌شود.

و یا مثلاً در مورد جسم باید ماده و صورت را ذکر کنیم و تازه در تعریف خود صورت باز باید ماده را تکرار کنیم (چون در تعریف صورت می‌گوئیم صورت آن چیزی است که بر ماده وارد می‌شود).

- اما در مورد بسائط، دیگر جزء وجود ندارد که در تعریف یک جزء، ذکر جزء دیگر لازم باشد. و...

بعد شیخ مطلب دیگری را مطرح می‌کند و می‌گوید کافی نیست که در مقام حد به شرح اسم اکتفا کنیم. شرح الاسم به دو اصطلاح بکار می‌رود:

۱ - شرح الاسم گاهی به همان معنای لفظی است. همان کاری که کتب لغت انجام می‌دهند. تعریف لفظی در مقابل تعریف معنوی است. در تعریف معنوی، مفهوم لفظ برای ما معلوم است اما می‌خواهیم کنه معنی و ماهیت آنرا بدست آوریم، فرض کنید یک وقت شعر شاعری را می‌خوانیم و به لغتی بر می‌خوریم که معنای آنرا نمی‌دانیم. مثلاً در شعر حافظ "رند" را می‌بینیم یا در شعر دیگری "پوپک" را می‌بینیم و می‌خواهیم معنی آنرا بدانیم. در اینجا ما در طلب تعریف لفظی هستیم. اما گاهی اوقات معنی لغت را می‌دانیم، اما می‌خواهیم مفهوم واقعی و حد و تعریف حقیقی آنرا بدانیم. مثلاً معنی لفظی دایره را می‌دانیم و حتی آنرا در خارج می‌شناسیم، اما می‌خواهیم ماهیت و کنه ذات این معنی را بدانیم. در اینجا ما در طلب تعریف معنوی هستیم. شرح الاسم گاهی به همان معنی و تعریف لفظی و لغوی بکار می‌رود.

۲ - شرح الاسم را گاهی به همان تعریف حقیقی نیز می‌گویند. اگر چیزی را تعریف حقیقی (= تعریف معنوی) کنیم اما وجود آن شیء در خارج محرز و معلوم نباشد در اینجا است که اصطلاح "شرح الاسم" را بکار می‌برند.

اکنون شیخ بحث دیگری را مطرح کرده و آن اینکه مالفارق بین ماهیه الشیء والصوره. در اینجا شیخ بحث نسبتاً مفصلی کرده که مورد قبول دیگران نیست. ما اول دو مطلب را از خارج بیان کرده و سپس سراغ عبارات شیخ می‌رویم. البته عبارات شیخ رسا نیست ولی با توضیح محشین، واضح می‌شود. همانطور که خود شیخ در باب علت و معلول گفته است "صورت" به معانی مختلف بکار رفته است. معنی شایع صورت همان است که در مقابل ماده بکار می‌رود، یعنی جوهری که حال در جوهر دیگر است و با آن مجموعاً ماهیتی را تشکیل می‌دهد. چون فرض مشائین بر عکس اشراقیین این است که جسم مرکب است از ماده و صورتی، یعنی جوهر واحدی است که از دو جوهر ترکیب شده است که یکی حال است و دیگری محل و یا یکی قابل است و دیگری مقبول بعد بحث‌های دیگری دارند که ماده و صورت به یکدیگر محتاجند، صورت بلاماده و ماده بلا صورت غیر ممکن است که وجود داشته باشد. ماده در تحصیل نیازمند به صورت است و

صورت در عوارض مشخصه محتاج ماده است. اعتقاد مشائین بر این است که ماده یک ماهیت ناقص است یعنی ماده بخودی خود، شیئی از اشیاء و نوعی از انواع نیست، بر خلاف صورت که یک ماهیت کامل است و می‌تواند نوعی از انواع باشد. می‌گویند شیئیت یک ماهیت به صورت آن است نه به ماده آن، بطوریکه اگر فرض کنیم فقط ماده تغییر کند شیء عوض نمی‌شود ولی اگر صورت تغییر کند ماهیت شیء عوض می‌شود.

در مسأله مورد بحث گفتگو درباره صورت و ماهیت یک شیء است. شیخ می‌گوید صورت به اعتبار اینکه حال در ماده است باید همین "حال بودن در ماده" در تعریف صورت وارد شود پس در تعریف صورت، ماده هم باید ذکر شود. صورت بودن صورت به این است که حلول در ماده داشته باشد.

اکنون سؤال دیگری مطرح می‌شود و آن اینکه ماهیت چیست؟ تعبیر شیخ در مورد ماهیت تا اندازه‌ای مشوش است. (مرحوم آخوند تعبیرات شیخ را در اینجا خیلی روشن‌تر از عبارات "شفا" بیان کرده و البته پس از آن به اعتراضات وارد بر آن پرداخته است). ماهیت اساساً مجموع ماده و صورت است. پس در تعریف ماهیت، ماده دو بار ذکر می‌شود، یکی به اعتبار خود ماده و دیگری برای تعریف صورت که جزء ماهیت است. شیخ می‌گوید در این مورد ما باید بگوئیم ماده و صورت به قید اقتران.

بعد شیخ به تناسب وارد مطلب دیگری می‌شود و آن اینکه آیا تعریف و تحدید اختصاص به کلیات دارد یا شخصیات را هم می‌توان تحدید کرد و آیا حد شخص همان حد کلی است یا خیر. یک وقت انسان را که کلی است تعریف می‌کنیم و یک وقت زید را که یک شخص است از آن جهت که زید است تعریف می‌کنیم. به یک اعتبار تعریف زید، همان "انسان" است، یعنی در جواب سؤال "زید ما هو؟" باید گفت همان انسان است. حال آیا می‌توان شخص را تعریف کرد بطوریکه حد ما منطبق و مطابق با محدود باشد، یعنی حد بشود شخصی و جزئی؟ اینها می‌گویند نه نمی‌توان چنین کاری کرد (که حرف درستی هم هست). جزئی را با حد نمی‌شود شناخت، بلکه جزئی را باید با حس و اشاره و لمس شناخت. زیرا برای تعریف و تحدید یک شیء، یک کلی را می‌آوریم و بعد آنرا منعوت می‌کنیم به نعوتی. حال اگر بخواهیم زید را تعریف کنیم هر صفت و هر نعتی که برای آن بیاوریم آن صفت، کلی است. ممکن است گفته شود که آنقدر صفت می‌آوریم که بالاخره جزئی شود، ولی این هم

غیر ممکن است. مثلاً فرض کنید بخواهیم آقای بروجردی را تعریف کنیم: می‌گوئیم: انسان عاقل فقیه ادیب... بعد می‌گوئیم: دارای چنین قد، موجود در این زمان و در این مکان و دارای چنین معلومات و... ولی هر چه بگوئیم بالاخره یک کلی را ذکر کرده‌ایم، ولو اینکه آن "کلی" فقط یک مصداق بتواند داشته باشد مثل مفهوم واجب الوجود که یک مفهوم کلی است ولو اینکه نمی‌تواند بیش از یک مصداق داشته باشد، منتها "کلی" ای است که لاینطبق الاعلی شخص واحد (مثلاً زید).

خوب، این مطلب هم البته مطلب درستی است که کلی را با قید نمی‌توان جزئی کرد. به همین دلیل است که بعضی می‌گویند ملاک تشخیص، خود وجود است و ماهیت هیچگاه نمی‌تواند ملاک تشخیص شود. این حرف را اولین بار فارابی گفت که مورد توجه قرار نگرفت تا اینکه صدرالمآلهین آنرا پروراند و بر بینانی محکم بنا کرد. پس آنگونه که کلی را با قیود در عقل می‌شناسیم جزئی را نمی‌توانیم بشناسیم. راه شناختن جزئی، فقط راه حس و لمس است.

شیخ حرفی بالاتر از این هم در جای دیگر دارد و آن اینکه نه تنها مفاهیم کلی را با افزودن قیود نمی‌توان جزئی کرد بلکه اصلاً هیچ مفهومی جزئی نیست، همه مفاهیم کلی است. ما می‌گوئیم صور معقول کلی هستند ولی صور متخیل را جزئی می‌دانیم. اما شیخ می‌گوید حتی همان صورت ذهنی که از اشخاص مختلف در ذهن ما هست باز کلی است و قابل صدق بر کثیرین است. یعنی اگر فرد دیگری در خارج داشته باشیم که صد در صد منطبق با آن صورت ذهنی باشد. این صورت ذهنی بر آن فرد دیگر هم صادق است. زیرا در صورت حس، انسان شیء را در مکان معین و در وضع معین حس می‌کند ولی همین که این صورت حس به عالم خیال می‌رود، دیگر آن قید زمان و مکان را ندارد و به همین دلیل است که آن صورت خیالی جزئی می‌تواند قابل صدق بر کثیرین شود.

الفصل التاسع: في مناسبة الحد و أجزائه

بحثی در گذشته داشتیم که در اجزاء جنس و فصلی حد، اینها جزء حداند و جزء محدود نیستند، زیرا محدود هیچگونه ترکیبی ندارد. در اینجا شیخ می‌گوید فرض نکنید که همیشه چنین است، یعنی همیشه انواع بدون جزء هستند. آن بحثی که قبلاً داشتیم مربوط به اجزاء جنس و فصلی بود، ولی مانعی ندارد که بعضی از انواع بحسب وجود خارجی دارای اجزاء باشند که در آن صورت آن اجزاء هم اجزاء حد خواهند بود هم اجزاء محدود. مثلاً اگر مثلث را تعریف کنیم به "سطحی که احاطه کرده است آنرا سه ضلع" در اینجا می‌بینیم که واقعیت مثلث یک واقعیت مرکب است، سطح و خطوط ثلاثه، اجزاء تشکیل دهنده وجود خارجی مثلثند و این اجزاء در حد هم می‌آیند. پس می‌بینیم که در این مورد اجزاء حد بر محدود تقدم دارند و هر جزء بر کل خودش تقدم دارد. این سخن درست است ولی کلیت ندارد یعنی همیشه اینطور نیست. در برخی جاها می‌بینیم که اجزاء حد بر محدود تقدم ندارند (زیرا در آن جاها، اجزاء حد واقعا جزء محدود نیستند). بعد می‌گوید بسیاری از "جزء و کل"ها داریم که کل به جزء قابل تعریف نیست بلکه بر عکس جزء به کل قابل تعریف است. اساساً تعریف واقعی، تجربه است. هنگامی که علوم طبیعی می‌آموزید تا اشیاء را بشناسید، در خارج تجربه می‌کنید که البته شناسائی آنها، شناسائی ماهوی نیست.

اما تعریف منطقی تعریف به اجزاء ماهوی است نه اجزاء خارجی و لذا آن هم نوعی تحلیل است. پس همیشه روی قاعده، کل را به جزء تعریف می‌کنیم. حال اگر یک "جزء"ی داشته باشیم که در آن مورد کل به جزء تعریف نشود بلکه برعکس جزء به کل تعریف شود، آیا چنین چیزی ممکن است یا نه، و اگر ممکن است راز مطلب چیست؟

دلیل و رمز مطلب در این است که جزء داریم تا جزء! بعضی از اجزاء اجزاء ماهوی هستند مثل جنس و فصل. بعضی از اجزاء، اجزاء وجود خارجی هستند. اما اینها اجزائیند نه از باب اینکه وجود خارجی خود آن کل، متوقف بر این اجزاء باشد بلکه اینها یعنی این اجزاء همچون شرائط و ابزارهایی است برای آن کل. مثلاً اعضاء و جوارح در مورد انسان اینطور است (اعضاء و جوارح انسان همانند ابزارهای سر خودند). این ابزارها مثل دست، چشم، گوش،... برای انسان، جهت جلب منافع و دفع ضررهای خارجی است، پس اینها خارج از ماهیت انسان است. همانطور که در مورد ابزارهای صنعتی چنین است، مثلاً قلم ساخته شده است. برای نوشتن (ابزار سرناخود). به همین جهت اگر مثلاً به محیط دیگری برویم و موجودی را ببینیم که تمام احساسات و عقل انسان را دارد ولی به علت متفاوت بودن شرائط اعضاء و جوارح دیگری داشته باشد آن هم انسان است. در همین محیط هم که ما در آن زندگی می‌کنیم اگر مثلاً دست انسانی را قطع کنیم باز هم آن انسان است. موت اختیاری مثالی است که این مطلب را تأیید کرده و ثابت می‌کند که اعضاء و جوارح انسان ابزارها و شرایطی بیش نیستند و لذا داخل ماهیت انسان نمی‌شوند. موت اختیاری برای افرادی که ریاضت می‌کشند امر مسلم و پیش پا افتاده‌ای است. مدت‌های مدید غذا نمی‌خورند، برای چند سال حبس نفس می‌کنند (شخصی را در تابوت قرار داده و آنچنان در آنرا می‌بندند که هیچ منفذی نداشته باشد بعد آنرا زیر خاک کرده و پس از شش ماه در می‌آورند) یا... همه اینها بخاطر این است که واقعیتی که انسان را تشکیل می‌دهد غیر از اینها است، همه اینها ابزار و آلات هستند، حتی مغز انسان هم با قلم خود نویس فرق چندانی ندارد.

علت اینکه کل مثلاً انسان را به این اجزاء مثلاً اعضاء و جوارح تعریف نمی‌کنیم همین مطلب است (یعنی فیلسوفان اینطور تعبیر و تعریف می‌کنند) ولو اینکه شرائط بقاء این موجود وابسته به اینها یعنی این اجزاء است. و بالعکس، تعریف این اجزاء به آن کل است، کما اینکه تعریف قوس بدون تعریف دایره امکان‌پذیر نیست و

تعریف زاویه حاده بدون زاویه قائمه صورت نمی‌گیرد و اصبع را بدون انسان نمی‌توان تعریف کرد. توضیح اینکه این مطلب درست است که اصبع در ماهیت انسان تأثیر ندارد و نیز از طرف دیگر این مطلب درست است که قابلیت ماده باعث ساختن این اصبع می‌شود. و اصولاً در اینجا دو مطلب وجود دارد: ۱ - یک چیزهائی بحسب اقتضای کمال صورت بوجود می‌آید. ۲ - اما یک چیزهائی هست که مربوط به کمال صورت نیست. اینکه انسان دارای پنج انگشت و یا شش انگشت باشد در کمال انسانیت شخص دخالت ندارد، منتهای مطلب این است که آن شخص فاقد ابزار لازم است. زیرا بوجود آمدن این ابزار بگراف نبوده، بلکه برای بقاء و استکمال... بوده است. و بطور خلاصه ماده بما هو ماده اقتضای اصبع شدن ندارد و الا اصبع در آجر هم بوجود می‌آمد. صورت هم که بما هو صورت اقتضای آنرا ندارد و ارتباطی به آن ندارد. پس می‌ماند اینکه: "این شکل خاص و دارای ماده خاص در این موجود خاص (مثلاً انسان) بوجود آمده است از برای غایتی خاص". پس این غایت باید جزء تعریف اصبع باشد.

در بین سه مثال مذکور یعنی قوس و دایره، زاویه حاده و زاویه قائمه، اصبع و انسان فرقهائی وجود دارد: زیرا اصبع بالفعل، جزء کل است اما قوس در دایره ضرورت ندارد که بالفعل جزء دایره باشد. قوس در خود طبیعت جدا شده نیست یک دایره که وجود دارد بالفعل خط واحد است. قوس را که فرض می‌کنیم بالفعل که در دایره وجود ندارد، بلکه قوس جزء بالقوه دایره است و اگر بالفعل بشود دایره، دیگر دایره نیست (زیرا دایره عبارت است از خط واحد محیط بر سطح واحد). بودن زاویه حاده در ضمن زاویه قائمه نیز همینطور است. تازه بین این دو مثال هم تفاوت است: قوس همیشه باید جزء دایره باشد ولی زاویه حاده لازم نیست که همیشه جزء زاویه قائمه باشد، بلکه می‌توان زاویه حاده بالفعل داشت و در آنجا زاویه قائمه، بالقوه است.

الفصل الاول: في أقسام العلل وأحوالها

شیخ می‌گوید که علت و معلول (که مقصود علیت و معلولیت است) نیز از عوارض موجود بما هو موجود است. در اول کتاب "شفا" هم به تفصیل بحث شده است که چه مطالبی متعلق به فلسفه اولی است و چه مسائلی خارج از آن است. و اثبات شد که یک سلسله مسائلی داریم که آن مسائل در حوزه و قلمرو هیچ علمی مثل ریاضی و طبیعی و امثال آن نمی‌گنجد و بعد اثبات کردند که همین مسائل که از عوارض موضوعات هیچ علمی نیست همه از عوارض موجود بما هو موجود است. یعنی علمی داریم که از عوارض موجود بما هو موجود بحث می‌کند. بحث علت و معلول نیز از قبیل همین گونه مسائل است و محل بحثش در فلسفه اولی است.

یک مسأله‌ای که از زمان ارسطو مرسوم است تقسیم علت است به چهار علت: صوری، مادی، غائی و فاعلی. شیخ بحث خود را از همین جا شروع می‌کند با اینکه قاعده باید تعریفی از علیت و معلولیت می‌کرد و بعد وارد بحث‌های دیگر می‌شد. مثلاً حاجی سبزواری در "منظومه" اول علت و معلول را تعریف می‌کند. پس ما اکنون به تعریف علت و معلول می‌پردازیم:

تعریف علت و معلول: اگر دو موجود داشته باشیم که یکی از آنها در اصل وجود، به دیگری وابسته و نیازمند باشد بطوری که اگر دیگری نباشد آن هم نخواهد

بود آن وقت، آن شیء را علت و این شیء نیازمند را معلول گویند. پس اگر میان دو شیء هیچ نیاز و وابستگی نباشد دیگر هیچیک علت و معلول یکدیگر نیستند و نیز اگر بستگی باشد ولی نه در اصل وجود و هستی باز علیت و معلولیت در کار نیست.

این تعریف غیر از تعریفی است که در علوم طبیعی در مورد علت و معلول می‌کنند، که می‌گویند هر گاه بین دو پدیده تقارن می‌بینیم و یکی را پس از دیگری می‌بینیم اولی را علت و دومی را معلول می‌نامیم. اگر تجربه ثابت کرد که اینها دو شیء هستند که با وجود یکی، دیگری پشت سرش پیدا می‌شود اولی را علت و دومی را معلول می‌نامیم. این در واقع یک اصطلاح است که با اصطلاح فلاسفه متفاوت است. علت و معلول در اصطلاح فلاسفه و علت و معلول در اصطلاح علمای طبیعی اشتراک لفظی دارند. زیرا در تعریف فلاسفه سخن از دو شیء است که یکی در وجود نیازمند وجود دیگری است بطوری که اگر اولی نباشد هستی این دیگری محال است. ولی در تعریف علمای طبیعی اصلاً نیازمندی در اصل هستی و محال بودن معلول به هنگام نبودن علت، مطرح نیست، و لذا از کجا معلوم است که امر سومی نباشد که علت برای هر دوی اینها است.

از نظر این فلاسفه شرط علت و معلول این نیست که علت تقدم زمانی داشته باشد بر معلول، بلکه شرط عکس است، اگر علت واقعی باشد معلول همزمان با او موجود خواهد بود. نیازی که بین علت و معلول است عمیق‌ترین نیازها است حتی عمیق‌تر و شدیدتر از نیاز ما به هوا. ما به هوا احتیاج داریم، احتیاجی مبرم، اما این نیاز و احتیاج غیر از نیاز معلول به علت است.

اقسام علل: ارسطو علل را به چهار دسته تقسیم کرده است. زیرا:

۱ - آنچه‌ی که وجود یک شیء بسته به او است گاهی چیزی است که ملاک فعلیت این شیء است، یعنی فعلیت پیدا کردن این شیء از او است و این، "صورت" است.

۲ - اگر آن چیز، مناط بالقوه بودن این شیء یعنی معلول باشد آن، "ماده" است.

۳ - اما اگر چیزی که علت خوانده می‌شود خارج از وجود و ذات شیء باشد، یا چیزی است که شیء بخاطر آن بوجود آمده است، "علت غائی" نامیده می‌شود.

۴ - و یا شیء از او بوجود آمده است که "علت فاعلی" نامیده می‌شود. اکنون باید درباره این چهار قسم علت به بحث بپردازیم. آنچه که در خارج از آن آگاهی داریم و می‌دانیم وجود دارد چیست؟ آنچه که در خارج می‌توانیم بدانیم

این است که می‌بینیم که یک شیء، به دیگری وجود اعطا کند. اگر یک شیء موجد و خالق و آفریننده یک شیء دیگر باشد و معطی وجود به شیء دیگر باشد این را "علت فاعلی" می‌گوییم. و نیز در مواردی می‌دانیم که یک شیء که از شیء دیگر بوجود می‌آید فاعل و موجد، ایجادش برای یک هدف و غایتی است که اگر آن هدف نبود ایجاد نمی‌کرد که آنرا می‌گوئیم: مالاجله الوجود یا "علت غائی". آنوقت اگر چیزی را که ایجاد می‌کنیم ابتدا به ساکن ایجاد کنیم (که خواهیم گفت چنین چیزی در طبیعت ممکن نیست)، و اگر چیزی را که ایجاد می‌کنیم چیزی را به صورت شیء جدید درآوریم در این صورت آن چیز اولی را که قابل این تغییر بود "ماده" و شکل جدید را "صورت" گوئیم.

حال آیا ماده که فاقد صورت است بخودی خود صورتی را که نداشت می‌پذیرد یا همانگونه که در مصنوعات بشری تخته چوبها خود بخود به صورت صندلی در نمی‌آید و... در طبیعت هم ماده نمی‌تواند بدون دخالت قوه‌ای، صورت جدیدی را بپذیرد. در فلسفه ارسطویی ماده‌ای که خود بخود تحولاتی بکند نداریم. ماده فقط می‌تواند صورت را بپذیرد. اما هر تحول یک "علت فاعلی" نیز لازم دارد.

این، در مورد علت مادی و علت صوری و علت فاعلی، ولی از این مشکل‌تر، این است که آنچه را که در دنیای انسان بعنوان علت غائی وجود دارد آنرا به تمام طبیعت گسترش دهیم. در عالم انسان بطور قطع علت غائی وجود دارد، اما آیا در جهان طبیعت نیز هر وقت تحولی بوجود می‌آید برای یک غایتی است؟ و آیا غایت با صورت متفاوت است و از نوع صورت دیگری است که آنوقت بحث را می‌بریم روی آن صورت و به همین ترتیب الخ که تسلسل پیش می‌آید، که بحث مهمی هم هست و خود شیخ هم می‌گوید أفضل أجزاء الحکمه است. و اتفاقاً بحثی است که در فلسفه‌های امروزی بکلی فراموش و متروک شده است. ما باید این بحث را خیلی جدی مطالعه کنیم.

خلاصه، ارسطو، مراحل چهارگانه علی را که در هر مصنوع بشری وجود دارد به تمام طبیعت تعمیم داده و برای هر پدیده‌ای در عالم طبیعت، این چهار علت را اثبات می‌کند. بدین قرار: گفتیم که هر ماده‌ای، هر صورتی را نمی‌پذیرد، مثلاً از پشم، چراغ و از فلز، پیراهن درست نمی‌شود. آن صورتی که ما به چراغ می‌دهیم، کی چراغ، بالفعل چراغ

می‌شود؟ همان وقتی که صورت چراغی بوجود می‌آید. پس صورت ملاک بالفعل بودن چراغ است. اما آن ماده قبل از صورت چراغ، هم چراغ بود و هم چراغ نبود. "چراغ نبود" که واضح است اما در عین حال با پشم هم فرق داشت، این استعداد را داشت که چراغ بشود. پس می‌گوئیم چراغ بالقوه است. پس علت مادی ملاک بالقوه بودن چراغ است.

اکنون اگر بتوانیم عین همین موضوع را در عالم طبیعت اثبات کنیم آنوقت دید دیگری نسبت به جهان پیدا می‌کنیم. یک نطفه در صورتی است که می‌تواند انسان بشود، اما یک سنگ نمی‌تواند انسان بشود مگر از مسیری که هست جدا شده و به مسیر دیگری بیفتد.

و در مورد دلیل چهار قسم بودن علل می‌گویند علت شیء یا جزء وجود شیء هست و یا نیست (یعنی یا داخل در قوام شیء هست و یا داخل در قوام شیء نیست). اگر جزء وجود شیء باشد یا "جزء"ی است که ملاک بالقوه بودن او است که "ماده" نام دارد و یا "جزء"ی است که ملاک بالفعل بودن اوست که "صورت" نام دارد. اگر هم علت شیء خارج از وجود شیء باشد یا "علت غائی" است یا "علت فاعلی".

بحث: در این میان آنچه که صددرصد مورد قبول است علت فاعلی است، اما علت غائی شدیداً مورد انکار قرار گرفته است (البته در طبیعت) و از نظر بسیاری از فلسفه‌ها مشکوک است. همینطور علت مادی و علت صوری نیز به آن شکلی که ارسطو گفته است مورد بحث و مناقشه است. ما صورت و ماده ارسطویی را مثال به صنعت بشر زدیم ولی صورت و ماده ارسطو بحث دقیق‌تری است. در مصنوعات بشری "صورت" همان "شکل" است. بشر پیش از آنکه رابطه‌ای در اجزاء ماده ایجاد کند کاری انجام نمی‌دهد. اما "صورت" در طبیعت برتر و بالاتر از "شکل" است. آیا آنچه که در طبیعت رخ می‌دهد همان صورت و شکل است که در مصنوعات بشری بچشم می‌خورد؟ اغلب فلسفه‌های امروزی به همین قول معتقدند، اما فلاسفه اسلامی معتقدند که نه، صورت یک واقعیت دیگری است که این شکل و سازمان جدید در واقع معلول آن واقعیت، اثر آن واقعیت و مظهر آن واقعیت است. ماده ارسطویی نیز با ماده‌ای که امروزی‌ها می‌گویند فرق دارد. ماده ارسطویی یا "هیولی" غیر محسوس است و از هر پوشش و صورتی به دور است.

فاعل در اصطلاح فلسفه اولی و در اصطلاح علوم طبیعی: فاعل در اصطلاح فیلسوف اولائی یا الهی الهی گفتیم به مناسبت انتساب به الهیات به معنای فلسفه اولی، نه به معنای اعتقاد به خدا با فاعل در اصطلاح طبیعیون فرق دارد. فاعل در اصطلاح علوم طبیعی به معنای مبدأ حرکت است اما در اصطلاح فلسفه اولی به معنی معطی وجود است که اعم است از اصطلاح اول یعنی ممکن است اعطاء وجود باشد ولی پای حرکت در میان نباشد. مثلاً اگر گلوله‌ای را به حرکت درآوریم ما فاعل آن هستیم و ما را علت حرکت می‌گویند. اساساً طبیعیون غیر از باب حرکت علت دیگری نمی‌شناهند چون چیز دیگری در میان نیست. اما در الهیات و فلسفه اولی «محرک» یعنی از اقسام علل است و تازه علت حرکت است نه علت متحرک.

ایرادات وارده در مورد حصر علل به علل اربعه: گفتیم که ارسطو در طبیعت قائل به چهار نوع علت شده است. ولی در مورد حصر علل به علل اربعه نقض‌هایی شده است. از جمله گویند:

۱ - علیت ماهیات را برای لوازم ماهیات از کدام نوع می‌دانید؟ مثلاً لازمه ماهیت انسان امکان وجود اوست، و زوجیت لازمه اربعه است. این چه نوع علیتی است؟

۲ - سؤال دیگری این است که خود علت فاعلی و علت غائی چه رابطه‌ای با یکدیگر دارند؟ رابطه اینها هم بالاخره یک رابطه علی و معلولی است. چه، تعریفی که در باب علیت کردیم این بود که علت چیزی است که معلول در وجودش به آن نیازمند است. مثلاً از کسی که ورزش می‌کند می‌پرسی برای چه ورزش می‌کنی؟ می‌گویدی برای سلامتی. و سلامتی پیدا کرده است می‌پرسیم به چه علت؟ می‌گویدی به علت ورزش که حتی بنظر می‌رسد که در اینجا دور وجود دارد. اما به هر حال یکی از آنها علت فاعلی است و یکی دیگر، علت غائی (برای سلامت بعلمت ورزش).

"علت فاعلی"، "علت غائی" است بحسب وجود خارجی، اما وجود ذهنی علت غائی، علت فاعل می‌شود. وجود ذهنی علت غائی، فاعل بالقوه را فاعل بالفعل می‌کند. پس دور لازم نمی‌آید.

۳ - سؤال دیگر اینکه رابطه علت صوری و علت مادی چگونه است؟ اما رابطه علت صوری با مرکب یا رابطه علت مادی با مرکب واضح است، صورت، علت صوری مرکب است و ماده، علت مادی مرکب. آیا صورت نسبت به ماده نوعی علت دارد یا نه؟ و اگر چنین رابطه علیتی وجود دارد آن، از چه نوع است؟

۴ - سؤال دیگر این است که اگر ما یک مجموع مرکبی داشته باشیم که چیزی بر آن عارض شود آیا بین این مجموع مرکب و آن عارض نوعی علت وجود دارد؟ مثلاً سبب (مجموع ماده و صورت) را در نظر می‌گیریم که رنگ یا بوئی عارض آن می‌شود. آیا نوعی رابطه علیت بین سبب و آن عارض هست یا نیست؟ طبق تعریف علت و معلول داریم:

ان الذی الشیء الیه افتقرا فعله والشیء معلولا یری

از یک طرف سبب نسبت به این رنگ و بو علت فاعلی دارد. زیرا یک قوه و یک طبیعتی که در سبب است آن رنگ و بو را به آن می‌دهد (چیزهای خارجی را این فلاسفه، شرائط خارجی لازم می‌دانند اما علت نمی‌دانند). پس طبیعت سبب، علت است برای رنگ. از طرف دیگر، این سبب محل است برای این رنگ. آن وقت آیا یک چیز می‌تواند هم فاعل باشد هم قابل؟

پاسخ این است که این سبب، فاعل است بحسب صورتش و قابل است بحسب ماده‌اش. صورت، محل است بالعرض والمجاز نه اولاً وبالذات.

حال در اینجا که ماده سبب را قابل نامیدیم آیا نسبتش به رنگ همان نسبت قابلیت ماده به صورت است؟ نه، در ماده و صورت، ماده قابل صورت است و صورت چیزی است که فعلیت ماده به او است ولی در ماده و رنگ، ماده قابل است نه برای چیزی که فعلیت ماده به او است. پس بنظر می‌آید که در واقع دو نوع علت مادی داریم و در نتیجه پنج نوع علت داریم نه چهار نوع.

در باب خود ماده فلاسفه معمولاً دو اصطلاح دارند:

- ۱ - گاهی ماده را به حامل استعداد شیء تعریف می‌کنند. حاجی سبزواری در منظومه می‌گوید:
حامل قوه لشیء عنصره یعنی حامل استعداد شیء، ماده آن است. پس ماده به معنی حامل استعداد شیء قبل از خود شیء وجود دارد.

- ۲ - گاه ماده یعنی چیزی که صورت شیء روی آن قرار دارد، که این ماده با این معنی با

صورت و فعلیت شیء مقترن است. علت مادی که می‌گویند مقصود این نوع دوم است. این دو اصطلاح متفاوتند و بسا که این ماده دومی غیر از ماده به معنای اول است. در مورد سبب و رنگ، صورت سیب نسبت به رنگ علت فاعلی است و ماده سیب نسبت به رنگ علت مادی است (اما نوع دیگری از علت مادی). حالت دیگر این است که ماده و صورت سیب را مجموعاً در نظر گرفته و آنگاه نسبت رنگ را به آن مجموع بسنجیم. صورت نسبت به ماده، فاعل است ولی نه به این معنی که ماده را صورت ایجاد می‌کند. ماده را مفارق ایجاد می‌کند اما ماده بدون وجود صورت

نمی‌تواند موجود شود، لذا صورت را «شریک العله» گویند.

پس صورت با مرکب دو رابطه پیدا کرد:

۱. اینکه صورت، علت صوری مرکب است.

۲. اینکه صورت، علت ماده است یعنی علت مرکب است.

اینها رابطه‌هایی است که باید در ذهن روشن باشد. از چهار سؤال مطرح شده به سؤالات دوم و سوم و چهارم پاسخ دادیم. اکنون به پاسخ سوال اول می‌پردازیم. در باب ماهیت و لوازمش پاسخ می‌دهند که واقعش هیچ نیست، در آنجا فقط اعتبار است در صورتی که علت و معلول در مورد امور حقیقی است. آنگاه شیخ بحث فاعل و قابل را مطرح می‌کند و می‌گوید: «والفاعل یفید شیئا آخر وجودا لیس للآخر عن ذاته، و یکون صدور ذلک الوجود...» می‌گوید: قابل از آن جهت که قابل است فاعل نیست، مناط نداشتن است، مناط فقر و نیاز است، هنگامی هم که واجد شد وجودی را که قبول می‌کند با خودش یکی می‌شود، این فعلیت را ندارد و آن را می‌گیرد. پس دو خصوصیت در قابل هست:

۱. از آن جهت که قابل است فاقد مقبول است. قبول مناط فقدان است.

۲. داشتن آن چیز به صورت اتحاد است. رابطه قابل با مقبول رابطه اتحادی است.

فاعل برعکس قابل است، فاعل از آن جهت که فاعل است مناط وجدان است، رابطه فعل با فاعل، رابطه شیء است با چیزی که آن را دارد و می‌دهد. بعلاوه رابطه فعل و فاعل، رابطه دو امر مابین است. فعل نمی‌تواند عین وجود فاعل باشد؛ همیشه

نقطه مقابل نظریه چهار علت چند نظریه است:

- ۱ - یکی اینکه قائل به علت و معلول و نیز قائل به امر جدید می‌شویم، ولی علت مادی و علت فاعلی را یکی می‌گیریم، که جوابش همان است که گفتیم در مورد فاعل و قابل و فرق آنها.
- ۲ - اما ممکن است کسی بگوید که در طبیعت اصلاً چیز جدید حاصل نمی‌شود. نظریه چهار علت بر این امر مبتنی است که اول قبول کنیم که یک امر جدیدی پیدا می‌شود، مثلاً صورت جدیدی برای ماده پیدا می‌شود... بعد در این باره سخن بگوئیم که این امر جدید چگونه حاصل می‌شود و این رابطه علیت به چه نحوی است و بر چند قسم است. اما اگر بگوئیم که هیچ موجودی معدوم نمی‌شود و هیچ معدومی موجود نمی‌شود و...، هر چه هست همان است که بوده است دیگر بحث علل چهارگانه مطرح نمی‌شود.

مثلاً هنگامی که نطفه، انسان می‌شود می‌گوئیم که در نطفه واقعا انسان وجود نداشت و بعد انسانیت بعنوان یک واقعیت و یک صورت جدید پیدا شد. آیا همان که نطفه بود خودش، خودش را انسان کرد؟ آیا شونده همان کننده است؟ آیا قابل همان فاعل است؟... یا اینکه نه، کننده غیر از شونده است؟ در این صورت است که بحث علل چهارگانه مطرح می‌شود اما اگر کسی بگوید که اینها اسم گذاری است، اسمها است که فرق می‌کند، واقعیت یکی است (مانند نظریه بسیار قدیمی دیمقراطیس که معتقد بود که آنچه که واقعیت دارد همان ذرات صغار است، بقیه تحولات، تحولات سطحی است. مانند اینکه از یک عده دانه‌های گندم یک خرمن درست کنیم. آیا واقعا چیز جدیدی پیدا شده است؟ نه) در این صورت اصلاً بحث علل چهارگانه مطرح نمی‌شود. همین فلسفه در قرون جدید هم به صورت جدیدی درآمد است و حتی دکارت نیز همین عقیده را داشت و فقط برای انسان، قائل به روح شد ولی برای هیچ موجود دیگر و حتی برای حیوانات نفس قائل نیست. به نظر دکارت حیوان حتی

حس هم ندارد، بلکه همچون یک ماشین بسیار دقیق است...

در این نظر هیچ صورتی حادث نمی‌شود و لذا با نظریه علل ارسطوئی موافق نیست.

اکنون پاسخ این اشکال چیست؟ آیا واقعا هیچ امر جدیدی رخ نمی‌دهد؟ از نظر فلاسفه ما که از صورت و ماده سخن می‌گویند خود جسم را که می‌بینیم، یعنی آن امتداد جوهری آن ماده نیست، بلکه صورت جسمیه است که روی ماده پوشیده شده است. می‌گفتند عناصر هر کدام جسمند، اما اختلافشان در چیست؟ اختلافشان در این است که هر عنصری یک صورت نوعیه دارد غیر از صورت نوعیه دیگری؟ به دلیل اینکه هر کدام از آنها آثار خاصی دارد. صورت نوعیه چیست؟ همینقدر می‌توانیم بگوئیم که صورت نوعیه آن چیزی است که مبدأ این اثرها است و متحد با جسم است و چنین چیزی نمی‌تواند عرض باشد چون نقل کلام به آن عرض می‌شود...

پس از این، عناصر با هم ترکیب شده و مرکبات ساده اولیه بدست می‌آید. مرکب جدید با خاصیت جدید بوجود می‌آید که مغایر است با خاصیت هر یک از عناصر، دیگر تنها مجموع آن عناصر نیست، بلکه صورت جدیدی پیدا شده که منشأ این آثار جدید است. آن مجموعه عناصر ماده شده‌اند برای این صورت جدید، یعنی صورت این مرکب. اثر مرکب جدید، مجموع اثرات عناصر مرکبه نیست. بعد این مرکبها با هم ترکیب شده و مرکب جدید پیچیده‌تری مثل گیاه پیدا می‌شود که قطعا دارای خواصی است غیر از خواص عناصر یا مجموعه خواص عناصر مرکبه.

در مورد مرکبات معدنی و جمادات، اثبات آثار جدید خالی از اشکال نیست، ولی در جاندارها قطعا آثار جدید بوجود می‌آید، خصوصا هنگامی که در آنها یعنی در جانداران حیات پیدا می‌شود، یک نیروی مسلط بر ماده پیدا می‌شود، چیزی که سوار بر ماده است و بر آن حکومت می‌کند، عناصر را جذب و دفع می‌کند، رشد می‌دهد در درون و...

اینها (فلاسفه اسلامی) صورت را در جاندارها نفس می‌گویند. صورت اگر علی و تیره واحده رفتار کند آنرا نفس نمی‌گویند مثل صورت جمادات. اما اگر تسلط بر ماده دارد و کارهای گوناگون انجام دهد آنرا نفس گویند. آنوقت در مورد نبات هم بر نفس قائلند (لازم نیست که نفس مجرد باشد. نفس همان صورت است که بر یک و تیره عمل نمی‌کند و چندین نوع حرکت دارد).

سه مسأله مهم زیر در باب علیت مطرح می‌شود:

۱ - یک مسأله‌ای که در فلسفه هست این است که آیا شیء فقط در حدوث احتیاج به علت دارد یا در بقاء نیز نیازمند به علت است. آیا هر چیزی که نیازمند به علت است فقط در حدوث، این نیاز را دارد یا در بقاء نیز چنین است؟

۲ - مسأله دیگر این است که اگر قائل به احتیاج به علت در بقاء شدیم آیا علت مبقیه باید همان علت محدثه باشد یا ممکن است این دو متفاوت باشند.

۳ - مسأله دیگر که در واقع شاید ریشه هر دو مسأله فوق باشد این است که اصلاً باید ببینیم که علت یا ملاک نیازمندی یک شیء به شیء دیگر چیست. چرا یک شیء به شیء دیگر نیازمند است؟ "ب" که معلول "الف" است در حدوثش به "الف" محتاج است، اگر "الف" نبود "ب" هم نبود. خوب، چرا "ب" بی نیاز از "الف" نیست؟ و بعد این سؤال مطرح می‌شود که چرا علت العلل بی نیاز از علت است؟ چرا اصلاً همه چیز بی نیاز از علت نیست؟ در فلسفه‌های غربی می‌گویند این سؤالی است که اصلاً جواب ندارد. ولی ما در کتاب "علل گرایش به مادیگری" این مسأله را توضیح داده‌ایم.

این مسأله اصلاً در فلسفه یونان وجود نداشته است و در اثر کشمکش بین فلاسفه و متکلمین اسلامی بوجود آمده است. متکلمین گفتند که مناط احتیاج به علت حدوث است که حرف نادرستی بود. ولی فلاسفه برای جواب به آن تلاش کردند تا ریشه صحیح آنرا پیدا کردند.

حرفی که شیخ در اینجا گفته است مقدمه‌ای است برای آن مطالب، شیخ می‌گوید فاعل گاهی افاده می‌کند وجود چیزی را که قبلاً افاده نکرده است، یعنی گاهی فاعل، فاعل چیزی است از لا ولی ممکن است گاهی مفید چیزی نبوده و بعداً مفید شود. این همان "فاعل بالقوه" و "فاعل بالفعل" است که گفتیم. مثلاً من وقتی از منزل آمدم تا ساعتی که اینجا نشستم متکلم بالقوه بودم و هم اکنون متکلم بالفعل شدم. پس گاهی فاعل افاده می‌کند وجودی را که قبلاً نبوده، یعنی وجود مسبوق به عدم را، یعنی وجود حادث را.

شیخ می‌گوید که ذهن ما در اینجا به سه چیز توجه می‌کند. مثلاً در مورد مثال کلام که در فوق ذکر کردیم این سه مفهوم چنین است:

۱ - وجود: کلام من وقتی حادث شد وجود دارد.

۲ - مفهوم دیگر عدم قبلی آن است.

۳- مفهوم سوم، "وجود مسبوق به عدم" است.

اکنون سؤالی که مطرح است این است که فاعل که افاده می‌کند چه چیز را افاده می‌کند؟ وجود را؟ عدم را؟ هر دو را؟ یا وجود متصف به بعد از عدم بودن را؟ عدم که چیزی نیست، اعتباری ذهنی است، عدم معلول در واقع مستند به عدم علت است. پس فاعل وجود مسلماً علت عدم نیست، فاعل وجود را افاده می‌کند. حال آیا فاعل، وجود را افاده می‌کند یا وجود متصف به عدم را؟ من که موجد کلام هستم، موجد کلام ام یا موجد کلام بعد از عدم هستم؟ شیخ می‌گوید فاعل علت همان وجود است، آن چیزی که علت افاده می‌کند وجود است نه آنکه "کون الوجود بعد العدم" را هم علت افاده بکند، بلکه این یک امر انتزاعی است که بالذات از اینجا انتزاع می‌شود پس آنچه را که فاعل می‌دهد فقط وجود است نه عدم و نه وجود متصف به اینکه آنه بعد العدم.

نسبت چیزی با چیزی یک وقت امکان است، یک وقت وجوب و گاه، امتناع. همیشه علت در مورد امکان جاری است و اثر می‌بخشد. وقتی که یک شیء می‌تواند باشد یا نباشد علت می‌خواهد. در مورد وجوب و امتناع، علت نیست. وجوب، فوق علل قرار دارد و امتناع نیز دون علل قرار دارد و لذا در مورد هیچیک از آنها، علیت مطرح نمی‌شود.

شیخ می‌گوید در حدوث، علت، مفید وجود حادث است نه حدوث حادث. حدوث یک مفهوم انتزاعی است که قهراً از چنین وجودی انتزاع می‌شود. "کون هذا الوجود بعد العدم"، مجعول به جعل جاعلی نیست، این منتزاع از ذات خود این وجود است.

این است که ما همواره گفته‌ایم که تا ذهن را شناسیم اساساً نمی‌توانیم فلسفه داشته باشیم. در واقع هنر عمده فلسفه این است که فعالیت‌های ذهن را می‌شناسد و اندیشه‌های واقعیت‌دار را از اندیشه‌های ذهنی و اعتباری جدا می‌کند. مثلاً در همین جا می‌گوئیم که علت حادث کرد معلول را. حرف درستی هم هست. اما در تحلیل دقیق فلسفی می‌گوئیم که واقع امر این است که علت وجود داد به معلول، و حدوث از این وجود مسبوق به عدم انتزاع شد و علت، علت وجود است نه علت این خصوصیت "کونه بعد العدم".

الفصل الثانی: فی حل ما یتشکک به علی ما یذهب

الیه اهل الحق من أن کل عله هی مع معلولها وتحقیق الکلام فی العله الفاعلیه

آیا شیء فقط در حدوث محتاج به علت است یا در بقا نیز محتاج به علت است؟ از نظر برخی از متکلمین (نه همه آنها) شیء در حدوث محتاج به علت است و بس، عالم در حدوث محتاج به علت است: لوجاز عدمه لم یضر عدمه. شیخ مثال می زند که بنائی، بنا را می سازد و وقتی آنرا ساخت دیگر در بقاء محتاج به بنا نیست. فرزند نسبت به پدر هم همین طور است و... شیخ مطلبی را که قبلاً ذکر کرد پایه قرار می دهد برای حل این مطلب.

شیخ در اینجا برهان خاصی اقامه می کند بر اینکه شیء در بقاء هم محتاج به علت است. ولی فلاسفه دیگر بیان نزدیکتری دارند که اول آنرا بیان می کنیم:

می گویند وقتی شیء را حادث می کنیم ذاتی که نبود و بعد موجود شد خود این ذات چگونه است؟ یا آنست که وجود لازمه ذاتش است یا عدم برایش ضروری است یا اینکه وجود و عدم هر دو برایش ممکن است. در صورت اول، چنین موجودی نمی تواند حادث باشد، بلکه قدیم است. در صورت دوم هم محال است که موجود باشد. پس فقط شق سوم باقی می ماند. به تعبیر دیگر، ذات حادث، ممکن الوجود است، این ذات نسبتش به وجود و عدم علی السویه است، و چون اینطور است نیازمند علت است و حالا که علت به آن وجود می دهد باز هم نسبت این ذات با وجود همان

«امکان» است. پس این ذات همانطور که در آن اول نیاز به علت دارد در آن بعد و در تمام آنات نیز همینطور است و به علت محتاج است. پس معنایش این می‌شود که این ذات همیشه محتاج به علت است.

بیانی از این بهتر، بیان اصالت وجودی‌ها است. هنگامی که علتی معلولی را ایجاد می‌کند ذهن ما می‌گوید که علت، وجود دهنده به معلول است و به آن هستی می‌دهد. آن وقت تحلیل می‌کنیم: اگر "الف" علت و "ب" معلول است، "الف" به "ب" چه می‌دهد؟ وجود و هستی. در همه اعطاءها پنج چیز وجود دارد: معطی، معطی الیه، معطی، اعطاء و اخذ. اما در باب علت و معلول چگونه است؟ نمی‌شود که معطی (هستی) با معطی الیه دو چیز باشد. معطی و معطی الیه عین یکدیگرند، پس مسأله اخذ هم از بین می‌رود. پس سه مفهوم از این پنج مفهوم در علت و معلول انتزاعی هستند، تکثری است که ذهن ما می‌سازد، حقیقت نمی‌تواند کثرت داشته باشد. اکنون ببینیم که آیا اعطاء و معطی دو چیزند؟ اگر معطی (که در اینجا هستی است) قبل از اعطاء وجود داشته باشد پس وجود معلول، وجود داشته است. پس دیگر مسأله ایجاد کردن و علت و معلول وجود ندارد. پس اعطاء عین معطی است. پس فقط دو چیز داریم: ذات معطی و ذات معطی الیه که این دومی هم معطی است و هم اعطاء... پس اگر در دنیا چیزی باشد که چیز دیگری را ایجاد کند این ایجاد فقط به معنای فوق می‌تواند باشد. به همین جهت است که ملاصدرا وجود معلول را اضافه اشراقی علت می‌داند. و حاجی سبزواری نیز در منظومه می‌گوید: "واثر الجعل وجود ارتبط". بنابراین بیان اساسا محال است که شیء در حدوث نیازمند به علت باشد ولی در بقاء بی‌نیاز از علت باشد. زیرا اساسا نفس وجود معلول عین اضافه و ایجاد کردن علت است. هر جا که ایجادی باشد، ایجاد عین وجود و عین معلول است.

با تعبیری شبیه بهمین بیان، بعضی‌ها می‌گویند که علت اصلا معنی ندارد. فخر رازی هم چنین حرفی دارد که امروزی‌ها هم خیلی به آن اهمیت می‌دهند. اصل شبهه در این است که می‌گویند علت به معلول معدوم، وجود می‌دهد یا به معلول موجود. اگر به معلول موجود، وجود می‌دهد که تحصیل حاصل است و اگر به معلول معدوم، وجود می‌دهد که اجتماع نقیضین است: معدوم، موجود می‌شود، چون عدم که نمی‌تواند چیزی را قبول کند، اصلا وجود ندارد تا بتواند چیزی را قبول کند، (مترلینگ هم در کتابهایش روی این مطلب خیلی تکیه می‌کند)، حتی خود شیخ اشراق نیز چنین

بیانی دارد و می‌گوید: اگر وجود... حتی در سخنان عرفاء هم این حرفها هست. آنهایی که اساساً وجود را مساوی با وحدت می‌دانند می‌گویند وجود مساوی با وجوب است. همه اینها از اینجا سرچشمه گرفته است که خیال کرده‌اند که افاضه و ایجاد غیر از مفاض است در حالیکه چنین نیست.

شیخ در اینجا بیان دیگری دارد که البته به همان بیان اصالت ماهیتی نزدیک است. این بیان به این شکل است که شیء قبلاً نیازمند به علت بود. بعد بی نیاز از علت شد؟ اگر اینطور باشد این بی نیازی منشأ می‌خواهد. آیا منشأ ذات ماهیت است یا صفتی از ماهیت یا حدوث قبلی (یعنی تا حادث نشده نیازمند به علت است و همین که حادث شد حال ماهیت تغییر می‌کند و بی نیاز از علت می‌شود و ماهیت می‌شود "ماهیت حادث"؟ بعد شیخ می‌گوید حدوث که نمی‌تواند منشأ بی نیازی باشد، حدوث خود منشأ نیاز این ماهیت به علت بوده است. در واقع چیزی می‌تواند منشأ بی نیازی ماهیت باشد که از خود ماهیت باشد، در صورتی که حدوث، از جانب علت و خارج از ماهیت است.

محشین به این بیان ایراد گرفته‌اند، اما شیخ حرف دیگری هم دارد که آن، صحیح است، و آن اینکه حدوث در آن اول صادق است، در آنات بعدی که دیگر حدوث نداریم، هر چه هست بقاء است پس حدوثی که معدوم است نمی‌تواند منشأ بی نیازی باشد. بعد شیخ می‌گوید اگر ذات ماهیت، منشأ بی نیازی بود که از همان اول باید بوده باشد. بعد صفات ماهیت را مورد بررسی قرار می‌دهیم. یا آن صفت لازمه ذات است که پس باید از اول بوده باشد و از همان اول اقتضای وجود می‌داشت. و اگر آن صفت حادث است و بعداً بوجود آمده نقل کلام می‌کنیم در آن صفت و... همینطور الخ که به تسلسل می‌انجامد.

مسأله جبر و اختیار و ارتباط آن با مسأله علیت: از جمله مسائلی که مورد اختلاف فلاسفه و متکلمین است این است که متکلمین در مورد فاعل مختار نسبت به فعل خودش ابا دارند از اینکه او را علت بدانند، بلکه او را فاعل می‌نامند. مثلاً انسان را در کارهای اختیاری خودش فاعل می‌نامند ولی علت نمی‌دانند. گوئی اگر انسان را

علت فعلش بدانند او را از مختار بودن سلب کرده‌اند و همچنین در مورد خدا. بعد اگر بگوئیم چه فرقی می‌کند که لفظ را عوض کنیم؟ در جواب می‌گویند مسأله فقط لفظ نیست بلکه معنا مورد نظر ما است. می‌گویند معلول نسبت به علت ضرورت دارد و لذا علیت با فاعل مختار بودن مغایرت دارد. می‌گویند اختیار در آنجائی است که رابطه بین اثر و مؤثر، رابطه ضرورت نباشد.

برخی از متکلمین اصل ضرورت را در جهان انکار می‌کنند اما برخی دیگر می‌گویند مانعی ندارد که بین اثرها و مؤثرها ضرورت وجود داشته باشد، اما هر جا که فاعل مختار باشد این ضرورت وجود ندارد. در مورد فعل مختار می‌گویند آن که مؤثر است ذات فاعل است اما ضرورت ندارد نسبت به اثر، وقتی فاعل مقارن با چیز خاصی (مثل زمانی، مکانی،...) شد فعل ضرورت می‌یابد. ولی حکماء این حرفها را هیچ قبول ندارند. زیرا ضرورت بین فاعل و فعل او منافاتی با اختیار فاعل ندارد. مثلا انسانی را فرض کنید که دارای ملکه تقوی و عدالت نیست، گاهی گناهی را مرتکب می‌شود و گاهی مرتکب نمی‌شود. آیا این شخص را مختار می‌دانیم یا نه؟ قطعاً مختار می‌دانیم. اکنون فرض کنید که همین شخص در اثر مصاحبت با اتقیا و صلحا دارای ملکه تقوی می‌شود، می‌شود مانند ابوذر، یعنی شأن و مقام و روحیه‌اش آنچنان بالا می‌رود که هرگز دروغ نمی‌گوید یا مثلا شرب خمر نمی‌کند، به مرحله‌ای می‌رسد که انتخاب کار خوب تقریبا حکم ضرورت پیدا می‌کند و ترک فعل بد نیز ضروری می‌شود. چنین شخصی به مرحله ای می‌رسد که هرگز مرتکب گناه نمی‌شود، او مراتب معنوی را شهود می‌کند، شهود مراتب معنوی برای معصوم مثلا، مانند شهود آتش است برای ما، برای ما محال است که دست خود را وارد آتش کنیم آیا این را جبر می‌گوئیم؟ نه. صفات روحی و شهود معنوی آن معصوم هم طوری است که محال است مرتکب گناه گردد، آیا این جبر است؟ نه.

خدا هم که بر اساس نهایت کمال و جمال خود همیشه کار خوب انجام می‌دهد و خلقت می‌کند، روزی می‌دهد،... مجبور نیست بلکه همان ذات و همان صفات او ملاک اختیار کردن اوست افعال او را... باز گردیم به مسأله ملاک نیازمندی به علت. گفتیم که حدوث نمی‌تواند ملاک نیازمندی به علت باشد. مثلا ما شعاع خورشید را از خورشید می‌دانیم که اگر خورشید نباشد شعاعش هم نخواهد بود. حال آیا اینکه این شعاع بستگی به خورشید

دارد متکی به این است که یک وقتی خورشید باشد و شعاع نباشد؟ نه... اگر این شعاع همیشه هم بوده باز پرتو و شعاع خورشید بوده است و معلول و نیازمند به خورشید بوده است. وجود معلول نسبت به علت هم همینطور است. وجود معلول، وجود پرتوی است...

سخن درباره عدم انفکاک معلول از علت است. مثلاً تا دست بنا حرکت می‌کند حرکت هست ولی هنگامی که دستش سکون پیدا کند حرکت هم از بین می‌رود. اکنون به تحقیق درباره این مسأله بپردازیم:

وقتی که می‌گوئیم یک شخص اتومبیل را می‌راند و می‌برد در اینجا کار مستقیم آن شخص چیست؟ یکی فشاری است که روی پدال گاز می‌دهد و دیگر اینکه با دستش مثلاً فرمان را هدایت می‌کند ولی بقیه کارها مربوط به قوای موجود در طبیعت است که کارها را انجام می‌دهد. هنر انسان فقط در این است که می‌داند چگونه این قوا را بهم مربوط کند و یک نظمی را ایجاد نماید. پس این مسامحه است که بگوئیم معلول باقی است ولی علت از بین رفته است. در مورد پدر و فرزند نیز همین امر جاری است. پدر از یک نظر مجرائی است برای وجود فرزند به این معنی که نطفه در وجود او تکون پیدا کرده است یعنی فقط ظرف است و علیتی ندارد. پدر را از این جهت علت فاعلی می‌دانیم که همان عمل نقل نطفه به رحم مادر را انجام می‌دهد. در رحم دیگر پدر نیست که نطفه را رشد می‌دهد یا صور جدید به آن می‌دهد. با این تحلیل است که روشن می‌شود که هر علتی همزمان با معلول وجود دارد...

اکنون شیخ در اینجا بحثی را مطرح می‌کند که علل حقیقی چیست و علل عرضی چیست. گاهی یک چیز علت می‌شود ولی علت بالعرض. مثلاً اگر "الف" علت "ب" باشد اما بواسطه مانعی که وجود دارد "الف" در "ب" اثر نمی‌کند، حال اگر علت دیگری مانند "ج" پیدا شود که این مانع را برطرف کند در این صورت "الف"، "ب" را ایجاد می‌کند، آن وقت ممکن است ما اشتباه کنیم و "ج" را علت بدانیم در صورتی که علت واقعی "ب" همان "الف" است.

برای توضیح مطلب، مثالی ذکر می‌کنیم: انسان می‌گوید داروئی را خوردم مثلاً

منیزیم را خوردم و حالم خوب شد. اکنون جریان امر را مورد تحلیل قرار می‌دهیم: اغلب اینها یعنی این داروها چیزهائی است که با مزاج ناسازگار است و هنگامی که انسان آنرا می‌خورد معده می‌خواهد که هر چه زودتر آنها را دفع کند و لذا مقدار زیادی ترشح می‌کند و می‌خواهد دارو را با سرعت و فشار بیرون کند، در نتیجه اخلاط و کثافات دیگر معده نیز دفع می‌گردد. پس اولاً دفع اخلاط را خود طبیعت کرده است نه دارو. ثانیاً صحت بدن هم بطریق اولی معلول دارو نیست بلکه به این علت است که حالا اخلاط دفع شده است و مزاج خوب کار می‌کند، غذا را خوب تحلیل می‌کند و آن وقت خود بدن و خود طبیعت خود را تصحیح می‌کنند. پس اگر بگوئیم دارو علت صحت است این بطور مجاز و بالعرض است.

شیخ می‌گوید: والذی یظن من أن الابن یبقی... فالسبب فیہ تخلیط... یعنی آنهائی که مسأله لا ینفک بودن معلول را از علتش با ذکر مثالهایی از قبیل وجود فرزند پس از پدر، و وجود بنا پس از بناء نقض کردند در واقع بین علل ایجاد و علل اعدادی خلط کرده‌اند. سخن ما در مورد علل ایجاد است که می‌گوئیم محال است که علت از معلول جدا شود و الا علل اعدادی باید هم از بین بروند. زیرا علل معده و معینه باید بر معلول تقدم داشته باشند، بر خلاف علل ایجاد که در آنها معیت شرط است. فرق دیگر علل ایجابی و علل اعدادی در این است که محال است علل ایجاد غیر متناهی باشد ولی علل اعدادی غیر متناهی هستند.

شرح: خود علت را به انواع گوناگون تقسیم می‌کنند:

۱ - یک تقسیم همین است که می‌گویند علت بر دو قسم است:

۱ - علت ایجاد یا ایجابی

۲ - علت اعدادی که این علت اعدادی منشأ امکان معلول است. پس معلول از ناحیه یکی یعنی از ناحیه علل اعدادی امکان و استعداد می‌گیرد و از ناحیه دیگری یعنی از ناحیه علل ایجاد و وجوب و فعلیت می‌گیرد.

ب- در اینجا اصطلاح دیگری هم هست که علت تقسیم می‌شود به علت بالذات و علت بالعرض (که بالعرض در اینجا به معنی بالمجاز است). در مورد اول یعنی علت

بالذات ذات، بذاته منشأ معلول است ولی در مورد دوم یعنی علت بالعرض اینطور نیست. آنوقت دو فرض می‌شود:

۱ - یکی اینکه ذات دارای دو حیثیت است که از یک حیثیت، علت است و از حیثیت دیگر، نه. مثلاً فرض کنید که انسانی دارای دو هنر و دو ملکه است، هم طبیب است و هم کاتب و خوشنویس است. از آن جهت که ملکه کتابت دارد می‌نویسد و از حیث طبابت، طبابت می‌کند. اگر بگوییم الکاتب یعالج، این درست است ولی از آن جهت که کاتب است معالج نیست. پس اگر کاتب را علت معالجه حساب کنیم این، از روی مجاز است.

۲ - در یک مورد دیگر هم تعبیر علت بالعرض را بکار می‌برند. و مثلاً در مورد مثال مذکور انسان از آن جهت که انسان است معالج نیست و لذا نسبت دادن معالجه به انسان بماهو هو خالی از مجاز نیست.

۳ - یک اصطلاح دیگر هم هست که شاید از میرداماد باشد ولی در کلمات آخوند و حاجی سبزواری هم هست. در این اصطلاح علل تقسیم می‌شوند به علل طولی و علل عرضی. در این اصطلاح، علل وجود دهنده را «علل طولی» می‌نامند یعنی با معلول در یک عرض نیستند، علل در مراتب عالی‌ترند. بعقیده اینها آثاری که در طبیعت پیدا می‌شود. مثلاً نمو درخت این نمو، ناشی از طبیعت درخت است. آن، جوهر است و این عرض، از آن جوهر این عرض صادر شده و مقامش = مقام آن جوهر بالاتر است. خود آن جوهر از مقام بالاتری سرچشمه می‌گیرد. آن علت بالاتر را "مفارق"، "عقل فعال"، و... می‌نامند. نسبت طبیعت به ماوراء طبیعت، نسبت یک وجود ضعیف است به یک وجود قوی، خود آن ماوراء طبیعت ممکن است معلول یک علت دیگری باشد و تفاوت آنها ممکن است حتی بیش از تفاوت طبیعت و مفارق بلاواسطه‌اش باشد و همینطور ممکن است که ماوراء خود ماوراء داشته باشد. براهین امتناع تسلسل می‌گوید در این سلسله علل و بالاخره نهایت وجود دارد و اینها همه با هم معیت دارند. اما تسلسل و در نتیجه بی نهایت بودن علل اعدادی محال نیست، چون علل ایجابیه معیت دارند. علل اعدادی در خیال ما بی نهایت است ولی در خارج و در عالم واقع همیشه قبلی‌ها از بین رفته‌اند و موجودها نیز بعداً معدوم می‌شوند.

پس گویند علل بر دو قسمند: علل ذاتی طولی، علل عرضی عرضی. علل طولی،

علل بالذات هستند و علل عرضی، علل بالعرض هستند. پس فلسفه در واقع دو امتداد و دو بعد علل می‌شناسد: ۱ - یکی عللی که علوم طبیعی آنها را علل می‌داند که فلاسفه حاضر نیستند باسانی که حتی نام علل را بر آنها اطلاق کنند. ۲ - و دیگر همان علل طولی ذاتی که ماوراء زمان و مکان است. اگر گفته شود که ما این علل عرضی مانند پدر و فرزند، بنا و خانه،... را حس می‌کنیم ولی آن علل طولی و ماورائی را چگونه اثبات می‌کنید؟ در پاسخ می‌گوئیم همین قدر که این را شناختیم که معلول است و غیر قائم بالذات و از طرفی بحکم برهان عقلی ثابت کردیم که معلول نمی‌تواند از علت جدا شود و بعد می‌بینیم که این معادات جدا می‌شوند، پس نتیجه می‌گیریم که باید علت دیگری در طول وجود داشته باشد. آنگاه می‌بینیم که کل این عالم طبیعت، معلول است، مگر اینکه آنرا غیر معلول بدانیم (که چنین فرضی را هم نمی‌شود کرد. چه، معلولیت از همه جایش می‌بارد. هر قطعه‌اش را مشاهده می‌کنیم که نبوده و حادث می‌شود). آن وقت علتش که نمی‌تواند در خود طبیعت باشد، چون در آن صورت در عرض خود طبیعت خواهد بود... پس علت ماوراء طبیعی وجود دارد.

مسأله ربط حادث به قدیم: ولکن الاشکال ههنا فی شیء، وهو... در اینجا اشکالی پیش می‌آید و آن اینکه لازم می‌آید که علل اعدادی هم معیت داشته باشند. توضیح اینکه: این معلول که در این زمان حادث شد چرا از قبل و اصلاً از ازل موجود نبود؟ می‌گوئیم چون علتش وجود نداشت. آنگاه سؤال می‌کنیم از همان آخرین جزء علت که قدیم است یا حادث. اگر آن آخرین جزء علت قدیم باشد که باز باید معلول از قدیم موجود بود و اگر حادث باشد نقل کلام در آن حادث می‌کنیم که چرا از قبل موجود نبود و همینطور الی غیر النهایه و این دو اشکال دارد: ۱ - یکی اینکه به قدیم منتهی نمی‌شود ۲ - و دیگر اینکه تسلسل لازم می‌آید. و این است که یک اشکال مهم پیش می‌آید و آن "مشکل ربط حادث به قدیم" است.

این اشکال اصلاً در فلسفه مطرح است که هنگامی که معلول بوجود می‌آید آیا به همه علل و شرایطش قبلاً وجود داشته یا وجود نداشته است؟ شق اول که نمی‌شود، وگرنه لازم بود که معلول هم وجود می‌داشت. پس لااقل بعضی از علل و شرایط مقارن وجود معلول، موجود شده است. اکنون نقل کلام در آن جزء علل که مقارن وجود معلول بوجود آمده‌اند، می‌کنیم و همینطور... و این اشکال از اینجا سرچشمه

می‌گیرد که انفکاک معلول از علت محال است. و حال آنکه از طرف دیگر ما بالضروره در طبیعت می‌بینیم که اشیاء حادثند. روی آن حساب یا باید هیچ چیز موجود نباشد یا همه چیز از قدیم موجود باشد.

اگر جواب بدهیم که علت قدیم، قدیم است و علت حادث، حادث، اشکال برطرف نمی‌شود. اینکه علت قدیم قدیم باشد درست. اما اینکه علت حادث هم باید حادث باشد، جور در نمی‌آید، چون اگر این سلسله را غیرمتناهی هم فرض کنیم باز مجموعه آنها یک حادث است و علت می‌خواهد. و اگر این سلسله را متناهی بدانیم باز بدتر می‌شود، چون آن حادث اولی بلا علت خواهد بود که چنین چیزی غیر ممکن است. اشکال دیگر این است که فلاسفه حادث را بالاخره معلول قدیم می‌دانند. آن وقت این ربط حادث به قدیم را چگونه حل کنیم؟ این مسأله ربط حادث به قدیم در فلسفه مسأله بسیار مشکلی تلقی شده است.

شیخ می‌گوید: انه لولا الحركة لوجب هذا الاشكال، الا... چیزی که این مسأله را حل کند چیزی است که از یک جهت حادث باشد و از یک جهت قدیم و آن چیز حرکت است که از جهت قدمتش مخلوق قدیم و از جهت حدوثش علت حادثها است. حرکت هم دو جور داریم: ۱ - یکی مثل حادثات است که اول دارد و مثلاً آخر دارد. ۲ - و یکی هم حرکتی که بعقیده قدما قدیم است و آن حرکت فلک است مثلاً. پس مسأله به این صورت حل می‌شود که بگوئیم ماوراء طبیعت از ازل یک حرکت ایجاد کرده است که ذاتش تدرج است. آنوقت معنی ندارد که سؤال کنیم چرا همه این حرکت را یکجا خلق نکرد. می‌گوئیم که اگر همه این حرکت را یکجا خلق می‌کرد دیگر آن حرکت نمی‌بود. آن وقت حرکت طبعاً روی طبیعت اثرات مختلف می‌گذارد. حرکت از آن جهت که یک امر بسیط دائم مستمر و متجدد ازلی است مربوط به قدیم است و از آن جهت که متجدد است مادر حوادث است.

اینجاست که مرحوم صدرالمتألهین یک نظریه معروفی در مقابل نظریه شیخ داده است که بعداً هم مورد قبول واقع شده است. ایشان می‌گوید درست نیست که حرکت روی فلک را رابط بین قدیم و حادث بدانیم، بلکه همان حرکت جوهری عالم خودش رابط است. می‌گوید اینکه عالم را ثابت فرض کرده و بعد به دنبال یک حرکتی می‌گردید که این عالم را تغییر دهد... درست نیست. می‌گوید خود حرکت واقعیتی نیست، آنچه که رابط است نفس خود عالم است، حرکت جوهری عالم است که رابط

است.

گفتیم که علت حقیقی و ایجادى همیشه با معلول معیت دارد و قابل انفکاک نیست. و نیز در پاسخ این سؤال که آیا علت مبقیه همان علت محدثه است یا نه؟ گفتیم که هر دو یکی است، نمی‌تواند دو تا باشد.

خوب، متکلمین و بسیار افراد دیگر مثل امروزی‌ها می‌گویند حرف‌های حکما در مورد علت و معلول خلاف مشاهدات روز مره ما است مانند پدر و پسر، بنا و بنا که اینها از نظر ما علت و معلولند ولی از نظر حکماء نه. در پاسخ می‌گویند که شما در اینجا اشتباه و خلط ما بالعرض و ما بالذات کرده‌اید. شما در اینجا خلط کرده‌اید بین علت حقیقی و معادات و شرایطی که شرایط را آماده می‌کند برای اینکه علت حقیقی معلول را ایجاد کند. پدر که علت ایجاد فرزند نیست. پدر حداکثر علت حرکت منی از مکانی به مکان دیگر است و بعد هزاران علل دیگر هست که نطفه را می‌پروراند... فیلسوف هیچوقت اینها را علت نمی‌شمارد بلکه آنها را "معد" می‌داند.

بعد به مطلب دیگری رسیدیم که تولید اشکال کرد که گفتیم جواب مفصلش در آینده خواهد آمد، و آن اینکه علل ذاتی معیت دارند با معلول، اما علل عرضی (معدات) معیت ندارند. بعلاوه علل ذاتی متناهی هستند ولی لزومی ندارد. که معدات متناهی باشند. یعنی این دو نوع علل دو تفاوت با یکدیگر دارند . مسأله مهمی که بوجود آمد ربط حادث به قدیم بود. زیرا به دلیل معیتی که گفتیم بین علت و معلول وجود دارد پس اگر حادثی بوجود آید علت او نیز حادث است، نقل کلام در آن علت می‌کنیم و... حال یا این حادثها متناهی هستند و یا غیرمتناهی. فرض دوم که باطل است و فرض اول نیز منتهی می‌شود به حادث و این نیز محال است زیرا این حادثها بالاخره باید به قدیم منتهی شود. برای حل این مسأله گفتند باید موجودی باشد که از یک حیث قدیم باشد و از یک حیث دیگر حادث، از جهت قدمش مربوط به قدیم و از جهت حدوشش مربوط به حادثات است که گفتند آن، یک حرکت دوری فلک است. تا اینجا تکرار بحث‌های قبل بود.

بعد شیخ می‌گوید اگر بگوئید هر مخلوقی وجودش مسبوق به عدم است، این حرف درستی است. ولی ما دو جور عدم داریم: ۱ - یکی عدم خود این معلول است در زمان قبل (عدم مقابل) ۲ - عدم ذاتی. یعنی این معلول بذاته وجود ندارد یعنی ذاتش اقتضای وجود ندارد، پس وقتی وجود دارد این وجود مسبوق است به عدم ذاتی، اما این مسبوق بودن زمانی نیست (عدم مجامع یا عدم مطلق). موجودی که وجودش مسبوق به عدم مقابل یا صریح یا... باشد وجود که پیدا می‌کند وجود مطلق نیست، وجودش، وجود در شیء دیگر است، و قهرا عدمش هم عدم در شیء دیگر است (مسبوق به ماده) که این نوع را "کائن" می‌گویند. همین "کائنات" را نیز دو قسم گفته‌اند:

معلولهایی را که از ازل بوده‌اند و مسبوق به عدم مقابل (عدم زمانی) نیستند "مبدعات" گویند. در مبدعات قائل به عقول عشره شده‌اند که از فلاسفه اسلامی مشائی، بوعلی این قول را قبول کرده و روی آن اصرار نموده است. مسأله عقول عشره از ارسطو و حتی از افلاطون نبوده است بلکه شاید اولین کسی که به آن قائل شده است افلوطین باشد.

می‌دانیم که در طبیعت برخی از امور دفعی است و برخی تدریجی است. به عقیده شیخ پیدایش جواهر دفعی است ولی آخوند این نظریه را قبول ندارد. فخر رازی در اینجا شبهه قوی و زیرکانه‌ای کرده است و آن اینکه: هنگامی که چیزی شروع می‌شود مثلاً حرکتی آغاز می‌شود این ابتداء حرکت چگونه است؟ تدریجی است یا دفعی؟

ببینید، این ابتدا که می‌گوئیم آیا جزئی از حرکت است؟ نه. بلکه این شیء (حرکت) که وجود ممتدی دارد ابتدائش همان حد او در طرف اول است و این حد اعتباری است و وجود واقعی ندارد. سکون در زمان است و حرکت هم در زمان است. حال آنجا که زمان تبدیل به حرکت می‌شود آیا یک فاصله زمانی است که حد فاصل در آن است؟ نه. بلکه مثل یک صفحه‌ای که یک قسمتش سفید و قسمت دیگرش سیاه باشد، سکون و حرکت هم زمان را اشغال کرده‌اند.

اکنون پس از اینکه دانستیم که امور بر دو نوعند: دفعی و تدریجی، و پس از

پاسخ به شبهه فخر رازی می‌گوئیم که فاعل‌ها نیز بر دو نوعند: فاعل دفعی و فاعل بالتحریک. ولی اصطلاح حکمای الهی و اصطلاح طبیعیون در این مورد متفاوت است. حکمای الهی اگر فاعل دفعی و فاعل بالتحریک را بکار برند اصطلاح آنها با اصطلاح طبیعیون فرق دارد. هنگامی که طبیعیون می‌گویند فاعل مبدأ حرکت است مقصودشان این نیست که فعل دفعی منظور نیست، بلکه آنها حرکت را مطلق انتقال از حالی به حالی گویند و لذا کون و فساد را نیز شامل می‌شود.

الفصل الثالث: في مناسبة ما بين العلل الفاعليه و معلولاتها

این فصل بر خلاف فصل گذشته چندان مفید نیست و لذا در کتابهای متأخرین هم زیاد مطرح نشده است، چون مبانی و اساس مباحث زیاد فرق کرده است. اصلی بحث از این قرار است که آیا علت و معلول از نظر شدت و ضعف و تساوی چگونه‌اند؟ آیا همیشه علت اشد است یا مانعی ندارد که علت با معلول مساوی و یا حتی انقص از معلول باشد؟ گویند علت و معلول دو قسم است: ۱ - یک وقت علت و معلول متحد در نوعند ۲ - یک وقت علت و معلول مختلف در نوعند. مثال قسم اول اینکه مثلاً بگوییم انسانی، علت برای انسانی دیگر است. مثال قسم دوم اینکه مثلاً نفس انسان، مبدأ یک حرکت می‌شود (جوهری مبدأ یک عرض می‌شود). که نه تنها از لحاظ نوعیت مختلفند بلکه از نظر مقولات هم متفاوتند. شیخ گوئی احساس می‌کرده است که مسائل این فصل بیشتر با طبیعیات ارتباط دارد و لذا عقل نمی‌تواند در این مسائل حاکم مستقل باشد، و لذا اغلب، مطالب را با تردید ذکر کرده است. اکنون لازم است که چندین مسأله را به عنوان مقدمه بحث ذکر کنیم:

مسئله جعل

یک مسأله‌ای هست که در زمان شیخ اصلا طرح نشده است و لذا [شیخ] هم نظری در این مورد ندارد و آن مسأله جعل است، که این مسأله در کتب آخوند و متأخرین هست ولی در [کتب] شیخ نیست. [مسأله از این قرار است که] آیا جعل (ایجاد) به وجود تعلق می‌گیرد یا به ماهیت؟ موجد، آیا ذات و ماهیت معلول را ایجاد می‌کند و یا اینکه به ماهیت معلول، وجود می‌دهد؟ مثلا فرض کنید فاعلی می‌خواهد ایجاد آتش کند، آیا فاعل که "نار" را جعل می‌کند به این معنی است که ماهیت نار را اعطاء می‌کند و آنوقت از این ماهیت، وجود انتزاع می‌شود که در این صورت وجود یک امر اعتباری می‌شود یا بالعکس فاعل، افاضه وجود نار را می‌کند؟

نظر سومی هم هست که جعل به "صیوروت" تعلق می‌گیرد. یعنی [جعل نه به وجود تعلق می‌گیرد نه به ماهیت، بلکه فاعل] نسبت میان ماهیت و وجود را جعل می‌کند یعنی: يجعل الماهیه موجوده. مرحوم آخوند معتقد است که از برخی کلمات شیخ بر می‌آید که جعل به وجود تعلق می‌گیرد، ولی آن کلماتی از شیخ را که مفید این معنا باشد ما در جایی ندیده‌ایم. مرحوم میرداماد خودش قائل به جعل ماهیت بوده و گفته است که شیخ هم بر این عقیده بوده است.

[پاسخ صحیح آن است که جعل به وجود تعلق می‌گیرد نه به ماهیت زیرا] انسان را پس از اینکه انسان فرض کردیم دیگر انسانیت نه برایش قابل سلب است نه قابل اثبات. پس جاعل، انسان را انسان نمی‌کند. انسانیت برای انسان بالضروره ثابت است. آن که قابل فرض است این است که فاعل انسان افاضه کند (جعل بسیط). یکی از اشتباهات منطق دیالکتیک در همینجا است. منطقیین می‌گویند سلب شیء از نفس محال است، انسان انسان است بالضروره. معنای این سخن این است که اگر یک شیئی را انسان فرض کنیم دیگر محال است که انسانیت از او سلب شود. سلب ذات از خودش محال است. اینها [یعنی پیروان منطق دیالکتیک] فکر کرده‌اند که مقصود این است که وقتی چیزی انسان شد باید انسان باقی بماند و لذا این منطق، منطق جامد است و مخالف تکامل است. در صورتی که چنین نیست، بلکه مقصود

منطقیین این است که یک شیء یا یک موجود با فرض انسانیت باید انسان باشد اما نه اینکه این شیء همیشه باید انسان باشد. اگر تغییر کرد دیگر فرض انسان [بودن] در او نمی‌شود و لذا انسان هم نیست. متأخرین از زمان آخوند به این طرف معتقدند که جعل به وجود تعلق می‌گیرد برای هر نوع فاعلی، چه ذاتی، چه معدی،...

۲ - اصطلاح "وجود خاص": نکته دیگر اینکه در مورد اصطلاح شیخ، در اول الهیات شفا خواندیم که اصطلاحی بوده است که قدیم‌تر از زمان شیخ هم بوده ولی امروز متروک شده است و آن اصطلاح "وجود خاص" است که مقصود از آن، "ماهیت" است.

۳ - مسأله تشکیک: مقدمه دیگر، مسأله تشکیک است که در منطق مطرح است. در منطق می‌گویند کلی یا متواطی است یا مشکک. در متواطی، نسبت کلی به افراد، متفاوت نیست. اما در مشکک کلی بر افراد متفاوت صدق می‌کند، یک فرد اولویت دارد به کلی تا فرد دیگر. شیخ معتقد است که کلی مشکک در مواردی است که کلی، ذاتی افراد نیست. بنظر او کلی‌های عرضی است که می‌تواند مشکک باشد. مثلاً انسان، علم، شیرینی، اینها نسبت به افرادشان نمی‌توانند مشکک باشند اما عالم می‌تواند مشکک باشد، زیرا...

اما شیخ اشراق گفت که کلی مشکک می‌تواند ذاتی افرادش باشد، یعنی کلی مشکک می‌تواند نوع یا جنس یا فصل یا عرضی عام یا عرضی خاص هم باشد، و لذا قائل به تشکیک در ماهیت شد. بعدها که اصالت وجود مطرح شد معلوم شد که اصولاً تشکیک در وجود است نه در ماهیت. تمام حرف شیخ یا حتی شیخ اشراق در مورد تشکیک در ماهیات بود. ملا صدرا گفت که تشکیک اصلاً از باب ماهیات خارج است. تشکیک بالذات، مال وجود است و اگر در کلیاتی باشد بالعرض است، کلیاتی است که با وجود ارتباطی دارند.

اول شیخ مقدمه‌ای ذکر می‌کند که فاعل‌ها بر دو قسمند:

۱ - گاهی فاعل، فعلی مانند خود و از نوع خود ایجاب می‌کند، مثل اینکه ناری علت ناری بشود. (البته در اینجا علت واقعی آن آتش نیست بلکه نار اول علت معده است لذا ما با تسامح صحبت از علت می‌کنیم).

۲ - و گاهی علت و معلول داخل در دو نوعند، مثل اینکه علت، جوهر و معلول، عرض باشد، یا علت، کیف و معلول، کم باشد که در این دو مثال علت و معلول از دو مقوله مختلفند و یا هر دو از یک مقوله ولی از دو نوع باشند.

در قسم اول این سؤال مطرح است که در عین اینکه نوع واحدند آیا اشدیت و تضعیفیتی در کار هست یا نه. شیخ گوید مشهور این است که علت، اشد از معلول است. بعد گوید این موضوع نه روشن است و نه بطور عموم قابل قبول است. بعد تعبیری می‌کند که قدری مبهم است: می‌گوید بلی، این موضوع به کلیتش درست نیست مگر آنجائیکه علت مفید وجود و حقیقت معلول باشد، در اینجا است که علت و معلول هر دو، نوع واحد هستند و علت، اشد و اقوی است. سپس مطلب را از سر شروع کرده، تقسیمات متعددی می‌کند و مطلب را تطویل می‌دهد. اما آن جهت ابهام در بیان شیخ این است که معلوم نیست که آیا مقصود شیخ علت وجود است در مقابل علت حرکت یا مقصودش وجودی است که متأخرین در مقابل ماهیت بکار می‌برند. آن وقت آیا نظر شیخ این بوده که گاه علت، موجد وجود است و گاه موجد ماهیت؟ احتمال دیگر اینکه گفتیم شیخ در بعضی جاها "وجود خاص" را به معنای همان ماهیت بکار می‌برد.

چیزی که در اینجا قابل ذکر است این است که در منظومه هم یکی از ادله اصالت وجود این است که: آنجائی که فردی از یک نوع، علت می‌شود برای فردی از همان نوع، مثلاً نار برای نار، اگر ماهیت اصیل باشد لازم می‌شود که ماهیت نار علت باشد برای ماهیت نار، در صورتیکه می‌دانیم که از طرفی ماهیت دو نار فرقی با یکدیگر ندارند و از طرف دیگر علت باید اشد از معلول باشد. پس ماهیت، علت برای ماهیت نتواند بود و وجود باید علت باشد برای وجود...

شیخ به این مطلب معتقد است که اگر در معلول، ماده‌اش دارای معاق و مضاد باشد

اثری را که می‌گیرد نمی‌تواند از اثر علت بیشتر و یا با آن مساوی باشد. ولی مرحوم آخوند این حرف را قبول ندارد. مرحوم آخوند می‌گوید اولاً طبیعت مرکب مغایر است با طبیعت عناصر موجود در آن و نمی‌توان گفت مضاد با آنها است. ثانیاً می‌گوید مطالبی که شیخ گفته است مخالف اصول مورد قبول خود شیخ است و خطاب به شیخ می‌گوید: از این علل بعنوان معذات ذکر کردید و گفتید علل خارجی، ماده معلول را آماده می‌کند و سپس از درون آن ماده، اثر ظاهر می‌شود و معلول موجود می‌گردد.

الفصل الرابع: في العلل الاخرى العنصريه و الصوریه و الغائیه

در ابتدای بحث علل گفتیم که علت به چهار قسم تقسیم شده است و شیخ گفت علت به یک اعتبار چهار تا و به یک اعتبار پنج تا است و این بحث قبل از این بیان شد. و در فصول قبل راجع به علت فاعلی سخن گفتیم اکنون به بحث پیرامون علل دیگر یعنی علت مادی، علت صوری و علت غائی می‌پردازیم.

تعریف علت مادی به معنای اعم: "علت" به معنای اعم یعنی چیزی که وجود شیء وابسته به آن چیز است (ما یتوقف علیه وجود الشیء). و "علت مادی" به معنای اعم یعنی آن چیزی که حامل استعداد شیء است. فلاسفه مشاء چون معتقدند که هر حادثی در طبیعت حدوثش موقوف است به اینکه امکان وجودش از قبل وجود داشته باشد ولی امکان و استعداد شیء، قائم بالذات نیست بلکه در یک چیز دیگری وجود دارد و آن چیز است که حامل این استعداد است چیزی که محل استعداد است اصطلاحاً "ماده" خوانده می‌شود که گاهی بجای ماده، کلمه "عنصر" را بکار می‌برند.

اقسام علل مادی

بعد معلوم می‌شود که ما اقسام متعدد عنصر داریم. تقسیم بندی شیخ از این قرار است:

- ۱ - گاهی یک شیء خودش بتنهایی علت مادی است برای شیء دیگر.
- ۲ - و یک وقت به ضمیمه شیء دیگر، علت مادی می‌شود برای شیء دیگر.

در حالت اول یا - این است که برای پیدایش شیء دیگر نیازی به هیچ گونه تغییری در این شیء، از زیادت و نقصان جوهری یا عرضی و حتی حرکتی نباشد که در این مورد ماده را "موضوع" نیز می‌گویند مثل استعدادی که در کاغذ برای نوشتن بر روی آن وجود دارد = فتاره یکون کما للوح الی الکتابه - یا آنکه علت مادی برای پیدایش و ایجاد احتیاج به چیزی دارد که آن، یا زیادت است یا نقصان. مثلاً کودک استعداد دارد که مرد شود = و تاره یکون کما... وللصبی الی الرجل. روی مبنای شیخ، کودک همان مرد و مرد همان کودک است و تفاوت آنها فقط در حجم و کمیت است (که این سخن البته مبنی بر این عقیده شیخ است که نفس از کودکی تا بزرگی یکسان است).

وجه دیگر آن است که باید چیزی از شیء کم شود که خود چندین وجه دارد:

الف مانند هنگامی که مثلاً سیب سبز بخواهد سرخ شود. این سیب مستعد است برای سرخ شدن ولی باید سبزی از آن زائل شود (نقصان و تغییر عرض) = تاره یکون مثل ماللاسود الی الابيض.

ب یک وقت زوال جوهری است. مثلاً وقتی بخواهیم چوب را صندلی بسازیم باید از همان جوهر چوب بتراشیم.

ج گاهی باید صورت از بین برود مثل آب که بخواهد هوا شود = و تاره یکون کما للماء الی الهواء.

د گاهی چندین صورت باید عوض شود... = و تاره یکون کما للمنی الی الحيوان، فانه يحتاج...

در حالت دوم (که احتیاج به ضمیمه است) باز دو حالت وجود دارد:

۱ - حالتی که تغییر کیفی لازم است مثل ترکیب چند ماده شیمیائی که شیء دیگری را بوجود می‌آورد.

۲ - حالتی که فقط "ائتلاف" است یعنی مخلوط بودن.

مسأله: در رابطه با علت صوری و علت مادی، در اینجا مسأله‌ای مطرح می‌شود مربوط به منطق صوری و آن مسأله قیاس است. ما در قیاس دو مقدمه داریم و یک نتیجه (صغری کبری نتیجه) مثلاً:
زید اهل شیراز است - صغری.

شیرازی‌ها مردمی خون گرمند - کبری.

پس زید آدم خون گرمی است - نتیجه.

بعضی گفته‌اند نتیجه چیزی جدا از این دو مقدمه نیست. گفته‌اند صغری و کبری مثل ماده هستند و نتیجه مثل صورت. ولی این آقایان (فلاسفه ما) این مطلب را رد می‌کنند و می‌گویند دو مقدمه، نتیجه را ایجاد می‌کنند. می‌گویند علم به نتیجه، علم جدیدی است و به منزله فرزند است که از دو مادر متولد می‌شود.

ابو سعید ابوالخیر هم به بوعلی گفت: هنگامی که می‌گوئید "الف، ب است" و "هر ب، ج است"، "پس الف، ج است" شما از کجا می‌گوئید که "هر ب، ج است"؟ آیا همه ب حاج است یا بعضی از آنها؟ قطعاً همه ب حاج است و از جمله خود همین "ب" و حال آنکه شما تازه می‌خواهید بکمک نتیجه این مطلب را ثابت کنید. بوعلی جواب خوبی داده است، گفته است که با علم به کبری، ما بطور اجمالی علم به نتیجه داریم و با علم به نتیجه، علم تفصیلی پیدا می‌کنیم. مثلاً فرض کنید که حتماً می‌دانیم که همه شیرازیها خون گرمند، اما آقای □ را که شیرازی است نمی‌دانیم که شیرازی است خوب، آیا می‌دانیم که او خون گرم است یا نه؟ جواب این است که هم می‌دانیم و هم نمی‌دانیم. تحت "هر شیرازی" می‌دانیم که خون گرم هست ولی در تحت "شیرازی بودن" نمی‌دانیم. "شیرازی بودن" در صغری باثبات می‌رسد و "هر شیرازی" مربوط به کبری است. مقصود از برهان نیز به قول شیخ علم تفصیلی است.

جواب پرسشی در مورد وحدت خداوند: وحدت در خداوند حتی به این معنا نیست که بتوان از آن عدد ساخت. در آحاد، درست است که یک واحد، عدد نیست ولی استعداد عدد شدن دارد یعنی می‌تواند با واحدهای دیگر جمع شود و خلاصه استعداد تکرر دارد و از آن، عدد و کثرت بوجود می‌آید. اما وحدت خداوند، وحدت عددی نیست، یعنی واحدی نیست که مثل واحد اعداد، قابل تکرر و قابل تکرر باشد. ماده یا هیولی: ماده یا هیولی همان حامل استعداد است به معنای عام. هر چیز از آن جهت که امکان وجود شیء دیگری هست ماده گفته می‌شود. آیا در عالم چیزی هست که هیچ حقیقتی و جهتی نداشته باشد جز ماده بودن؟ این همان چیزی است که ماده اولی و ماده المواد نامیده می‌شود، چیزی که هیچ حیثیتی و هیچ فعلیتی ندارد و هیچ صفتی ندارد مگر صفت ماده بودن. ماده اولی عرض نیست، جوهر است اما

جوهری اضعف وجوداً از عرض.

عنصر: یک چیز از آن جهت که از او و یک چیز دیگر، شیء سومی درست می‌شود، در صورتی که خود او از شیء دیگری درست نشده باشد عنصر نامیده می‌شود. اسطقس: اگر مرکبی را در نظر گرفته و آنرا تحلیل به عناصر کنیم، آن عناصر را از این جهت، اسطقس می‌نامند.

چیزی که در اینجا باید اشاره کرد فرق بین تجزیه و تحلیل خارجی با تجزیه و تحلیل ذهنی است. یکی از کارهای مهم فلسفه که از علوم بر نمی‌آید مسأله تفکیک فعالیت‌های ذهنی است از جنبه‌های خارجی و عینی که اشتباهات میان اینها سبب اشتباهات بسیاری در قضاوت می‌شود. همانگونه که در خارج، اجزاء ترکیب می‌شوند و مرکب را بوجود می‌آورند در ذهن نیز همینطور است و نیز همانگونه که مرکب در خارج به اجزائی تحلیل می‌شود مفاهیم مرکب نیز در ذهن تحلیل می‌شوند، اما نوع تجزیه و ترکیب خارجی و تجزیه و ترکیب ذهنی فرق می‌کند.

ذهن اشیاء را می‌بیند و از آنها مفهوم کلی و سپس مفاهیم نوع و جنس و... و جنس الاجناس را می‌سازد. ای بسا افرادی که تحلیل ذهنی را با تحلیل خارجی اشتباه می‌کنند. این است که در تحلیل خارجی به اسطقس می‌رسیم و در تحلیل ذهنی به جنس و فصل: ما ينحل اليه الشیء فی الخارج هی اسطقس و ما ينحل اليه الشیء فی الذهن هو الجنس والفصل.

اکنون شیخ می‌گوید: وقد علمت أن الشیء الواحد یکون صوره وغایه ومبدأ فاعلیا من وجوه مختلفه. یعنی شیء واحد ممکن است از یک نظر صورت باشد، از یک نظر فاعل، از یک نظر قابل و از یک حیث دیگر علت غائی. یک مثال ساده در این مورد خود "انسان" است که علت مادی است برای کتابت، علت صوری است برای ماده بدن، علت غائی است برای نطفه و علت فاعلی است برای حرکات خودش. این، به یک معنای خیلی ساده بود ولی بمعنائی دقیق‌تر یک چیز از جهتی علت فاعلی خود و نیز علت غائی خود است هر دو از یک حیث نه از دو حیث. چطور؟ مثلاً فرض کنید در صنعت، یک بنا که یک خانه‌ای را می‌سازد بنا به اعتبار ملکه بنائی علت فاعلی است و سکونت در خانه علت غائی است. علت مادی و صوری هم که واضح است. حال همان علت غائی به یک اعتبار علت فاعلی هم هست یعنی علت فاعل بودن فاعل

است. آن علت غائی بحسب وجود عینی خارجی، علت غائی است اما وجود ذهنی آن علت غائی، در بنا فاعلیت بوجود می‌آورد، یعنی علت فاعلی بالقوه را بالفعل می‌کند.

خود علت فاعلی هم گاهی می‌تواند علت غائی شود. در آنجا که فردی از یک نوع، فرد دیگری از همان نوع را ایجاد می‌کند و مثلاً پدری که پسر را تولید می‌کند، در اینجا علت غائی پسر است یعنی خود انسان است. علت فاعلی هم که انسان بود، پس علت فاعلی و علت غائی یکی می‌شود، اما این وحدت، وحدت نوعی است نه وحدت شخصی. زیرا پدر و پسر یک نوعند ولی یک شخص نیستند.

یک مطلبی که بحث مفصلترش در فصل بعد می‌آید این است که:

اولاً فاعل بر دو نوع است: فاعل کامل و فاعل ناقص.

- فاعل ناقص در فصل خودش به آلات و چیزهای دیگر متوسل می‌شود. این مانند فاعل طبیعی و صناعی است. مثلاً نفس ما اراده می‌کند، چشم ما می‌بیند، گوش می‌شنود،... تمام کارهایی که انسان انجام می‌دهد منشأش نفس است اما نفس بواسطه قوای مختلف کارهای مختلف انجام می‌دهد.

اگر مثلاً قوه ابصار از چشم گرفته شود دیگر نفس قادر به دیدن نیست.

در فاعلهای صناعی، فاعل از خارج عمل می‌کند، آن قوه‌ای که منشأ این فعل است در خود این ماده وجود ندارد. هیچ فاعل صناعی هم نمی‌تواند کاری را بدون استفاده از آلات و ابزار انجام دهد. این احتیاج به آلات، بعلمت نقص فاعل است. اما فاعل کامل بذاته ابداع می‌کند فعل خودش را، مثل ذات پروردگار که از هیچ آلتی استفاده نمی‌کند، تازه هر آلتی فعل و مخلوق اوست، کما اینکه نفس انسان هم همینطور است که اگر به مرحله‌ای از کمال برسد می‌تواند از آلات یا لااقل قسمتی از آنها، استقلال و بی‌نیازی پیدا کند.

خواب دیدن مثال خوبی است برای تبیین مفهوم فاعل کامل. خواب دیدن چگونه است؟ آیا نمی‌بیند و خیال می‌کند که می‌بیند یا می‌بیند ولی شیء در مقابل چشم او نیست؟... جواب این است که در حال خواب عین آنچه که

در بیداری حاصل می‌شود (وجود صورت نفسانی مرئی در نفس) حاصل می‌شود بدون آنکه احتیاجی به وجود خارجی مرئی در نزد چشم باشد.

مرتبه عالی‌تر این است که نفس چیزی را از درون ببیند و در خارج هم همان را ایجاد کند. ما گفتیم که قد یكون الفاعل والصورة والغايه واحدا... شیخ می‌گوید یسببه أن تكون الامور الطبيعيه صورها عندالعلل... یعنی اینکه صورت فعل و غایت فعل در فاعل‌های طبیعی در فاعلی اعلی وجود دارد و یا به صورت تسخیر در خود طبیعت وجود دارد. اگر انسان یک فعل صناعی ایجاد می‌کند درست است که بگوئیم "صورت" به شکل غایت در انسان وجود دارد، اما در مورد یک گیاه که مثلا رشد می‌کند چطور؟ شیخ می‌گوید فاعل بالاتری هست که عقل فعال نامیده می‌شود و مثلا غایت رشد این گیاه در آن عقل فعال وجود دارد یا اینکه بطور تسخیر در خود گیاه است. شرح این مطلب در فصل بعد می‌آید. علت غائی: شیخ اکنون به علت غائی می‌پردازد و می‌گوید: وأما الغايه فهی ما لاجله یكون الشیء. انسان در کارهای خود غایت دارد، مثلا این فعل را برای آن نتیجه انجام می‌دهیم. پس در اینجا دو چیز وجود دارد: ۱ - یکی اینکه این فعل باید رساننده به آن چیز باشد. ۲ - دیگر اینکه فاعل این کار را برای آن غایت انجام داده است، یعنی اگر آن غایت نبود این فعل را انجام نمی‌داد.

فعل در خارج منتهی به غایت می‌شود ولی اگر برای غایت نبود اساسا این فعل بوجود نمی‌آمد. در افعال اختیاری انسان، چنین است اما در مورد بقیه موجودات و افعال چطور؟ شیخ می‌گوید یک وقت غایت در فاعل است و یک وقت در خارج فاعل. مثلا انسان مسابقه می‌دهد برای اینکه غلبه کند، غلبه را دوست دارد برای اینکه شادمان می‌شود، حس برتریش ارضاء می‌شود. غایت، سرور است که در خود فاعل وجود دارد. یک جا غایت در قابل وجود دارد. فعل‌های طبیعی اینطور است. سنگی که حرکت می‌کند و پایین می‌آید برای اینکه خود سنگ که حرکت را قبول کرده است به زمین برسد. یا مثلا گیاه که رشد می‌کند. یک وقت غایت در شیء سوم است، مثل اینکه کاری را انجام می‌دهید برای بدست آوردن رضایت شخص سومی، مثلا فرهاد کوه می‌کند برای اینکه شیرین راضی بشود. مرحوم آخوند به اینها خدشه وارد می‌کند و می‌گوید غایت در همه جا به فاعل

بر می‌گردد و... چون مثلاً رضای شیرین را برای چه می‌خواهد؟ اگر نسبت به رضای او بی تفاوت می‌بود و از خویش شادمان نمی‌شد کوه نمی‌کند. شیخ بعد وارد فصل دیگری می‌شود که فصل مهمی است.

الفصل الخامس: شیخ در این فصل چند مطلب را مطرح می‌کند:

الف - یکی فی اثبات الغایه: غایت به این صورت تعریف می‌شود که: الغایه هی ما لاجله الوجود. حال آیا می‌توانیم این غایت را برای همه موجودات اثبات کنیم؟ در اینجا است که چند اشکال مطرح می‌شود:

۱ - اشکال اول اینکه وقتی می‌گوئیم علت غائی وجود دارد در اینجا غیر انسان را با انسان مقایسه کرده‌ایم، آن هم نه در همه افعال او بلکه در افعال اختیاری او. وقتی که فاعل، شاعر نیست و طبیعت، کور و کر و ناآگاه است این سخن صحیح نیست که بگوئیم در فعل خودش غایت دارد و مثلاً بگوئیم ابر می‌بارد برای اینکه زمینها خرم شود و باد می‌وزد برای اینکه لقاح صورت گیرد... این "برای"ها، معنی ندارد.

۲ - اشکال دیگر که شیخ در اینجا ذکر نکرده ولی در الهیات بالمعنی الاخص آورده این است که غایت در هر فاعل شاعری صحیح نیست، بلکه فقط در فاعل شاعر ناقص صحیح است، زیرا او فاعل شاعر ناقص کاری می‌کند تا به آنچه ندارد برسد. ولی فاعل کامل اگر چیزی را بعنوان غایت ندارد برای آن است که امکان آن چیز برای ذات او نیست. لذا در مورد واجب تعالی معنی ندارد که بگوئیم

- غایت دارد، بخصوص بنابر حرف مرحوم آخوند که گفتیم غایت همیشه به خود فاعل بر می‌گردد.
- ۳ - اشکال سوم اینکه غایت در انسان هم بطور مطلق صادق نیست. انسان هم دارای دو نوع فعل است: فعل طبیعی غیر ارادی و فعل ارادی. و فعل طبیعی غیر ارادی مشمول غایت نمی‌گردد.
- ۴ - اشکال چهارم اینکه غایت حتی در افعال اختیاری انسان هم کلیت ندارد. ای بسا افعال اختیاری که بدون غایت انجام می‌شود و آن، چیزهایی است که عبث و بیهوده می‌نامیم. پس علت غائی منحصر می‌شود به پاره‌ای از افعال اختیاری انسان، نه در طبیعت و نه در قسمتی دیگر از افعال انسان و نه در ماوراء الطبیعه. پس چگونه این موضوع کوچک را به همه جا تعمیم داده‌اید؟
- ب - مطلب دیگری که شیخ مطرح می‌کند فرق بین غایت و ضروری است. فاعل وقتی کاری را برای غایتی انجام می‌دهد چیزهای دیگری بالتبع و بضرورت حاصل می‌شود که غایت نیست.
- اشکالات دیگر نیز بر نظریه غایت شده است که عبارتند از:
- ۱ - غایت یعنی آن که کار برای او صورت می‌گیرد ما یسکن لدیه، لذا اگر چیزی آخر نداشته باشد، غایت هم نمی‌تواند داشته باشد. و ما در طبیعت چیزهایی داریم که انتها ندارد. خود حکما قائل به حرکت فلکند که انتها ندارد، پس غایت ندارد. = و ایضا ههنا مثل حرکه الفلک، فان لاغایه لها فی ظاهر الامر.
- ۲ - اشکال دیگر در مورد کون و فساد است = والکون والفساد لا غایه لهما فی ظاهر الظن. کون، غایت فساد است یا عکس آن؟ غایت اینها چیست؟
- ۳ - در بعضی جاهای دیگر بالقوه اینطور است و اصل اشکال این است که ممکن است کسی بگوید که گاهی اوقات می‌تواند که برای هر غایتی، غایتی باشد، پس در حقیقت غایتی وجود نخواهد داشت زیرا این سلسله غایات تا بی نهایت ادامه خواهد یافت، مثلا ذهن ما مقدماتی را تشکیل می‌دهد برای رسیدن به نتیجه، تازه آن نتیجه مقدمه می‌شود برای رسیدن به نتیجه دیگر و... و این، بالقوه برای همه نتیجه هاست، پس در جایی سکون حاصل نمی‌شود، پس غایت در اینجا چیست؟
- ۴ - اشکال دیگر در مورد اتفاق و تصادف است. اگر مقدمه‌ای منتهی به نتیجه خود بشود نمی‌گوئیم که اتفاقی است. اما می‌گوئیم مثلا اتومبیل از میدان شاه به طرف

امیریه حرکت کرد و اتومبیل دیگر از طرف مقابل می‌آمد و اتفاقاً در امیریه تصادف کردند. در اینجا می‌گوئیم "اتفاقاً"، زیرا لازمه هیچ یک از حرکتهای این تصادف نیست. اینجا است که می‌گویند بسیاری از حوادث عالم باتفاق رخ می‌دهد. شاید تمام عالم باتفاق رخ داده باشد.

حال این مسأله در مورد عالم طبیعت مطرح می‌شود که مثلاً اینکه این درخت به این حد رسیده است و این مسیری را که طی کرده است آیا از قبیل حرکت اتوبوس است از میدان شاه و رسیدن به گمرک که نتیجه لازم است و یا از قبیل آن تصادف است؟ در طبیعت، آیا از همان سلول اول یا قبل از آن، در بطن طبیعت، این غایت بوده است که به انسان برسد و یا اینکه یک طبیعت از مسیری می‌رفته و طبیعتی دیگر از مسیر دیگر می‌رفته و اینها بهم برخورد کرده‌اند و چیزهایی را بطور اتفاقی ایجاد کرده‌اند؟...
۵ - مسأله دیگر هم مسأله عبث است.

اشکالات راجع به مسأله غایت را مطرح کردیم، اکنون به پاسخ آنها می‌پردازیم:

۱ - مسأله اتفاق

شیخ می‌گوید بحث اتفاق را در طبیعیات مطرح کرده‌ایم و در اینجا دیگر بحث نمی‌کنیم. ولی ما بحث اتفاق را در همین جا می‌آوریم.
در مورد اتفاق، شبهه این است که در خارج چیزهایی هست که تحت تأثیر علل تصادفی بوجود می‌آید. پاسخ این شبهه این است که در مورد این امور اتفاقی و تصادفی مقدمه‌ای که منتهی به این غایت بخصوص بشود وجود ندارد، یعنی یک ذوالغایه‌ای وجود ندارد که بگوئیم فلان چیز منتهی به اینجا شد.

۲ - مسأله عبث

اشکال دیگر در مورد عبث است. این اشکال را به این صورت می‌توانیم مطرح کنیم که البته شیخ و اینها به این صورت مطرح نکرده‌اند که اصولاً گذشته از آنکه علت غائی فقط در مورد اعمال اختیاری انسان است و در غیر این مورد چه در مورد ذات باری و چه در غیر ذیشعورها و چه در مورد اعمال

غیر اختیاری انسان وجود ندارد، حتی در مورد افعال اختیاری انسان نیز در پاره‌ای موارد علت غائی وجود ندارد.

در مورد ذات باری، علت غائی وجود ندارد زیرا هر کاری را که می‌کنیم تحت تأثیر علت غائی است که انگیزه‌ای در ما ایجاد می‌کند و ما تحت این انگیزه قرار گرفته و کاری را انجام می‌دهیم اما ذات باری که تحت تأثیر و محکوم انگیزه نمی‌تواند باشد لذا علت غائی در این مورد صادق نیست.

در مورد موجودات غیر ذیشعور نیز گفته‌اند که علت غائی وجود ندارد، به این دلیل که انگیزه و علت غائی داشتن فرع بر شعور است. طبیعت که شعور و ادراک ندارد پس علت غائی هم ندارد. پس مجردات از آن جهت که مافوق انگیزه و غایت داشتن هستند بدون علت غائی‌اند و طبیعت بی شعور هم از آن جهت که مادون انگیزه و غایت داشتن است بدون علت غائی است.

گاهی هم انسان فکری و یا کاری را انجام می‌دهد و هنگامی که می‌پرسیم چرا کردی؟ می‌گوید بیهوده و بیخودی این کار را کردم، یعنی در واقع هدف و غایتی نداشتیم. مثلاً خیلی از کارهای بیهوده را انسان از روی عادت انجام می‌دهد.

در پاسخ این اشکال شیخ در اینجا بحثی می‌کند که در واقع یک بحث روانشناسی است، و آن اینکه هر کاری را که انسان اختیار می‌کند یک منشأ نزدیک دارد، یک منشأ بعید و یک منشأ ابعاد. فاعل اقرب یا قریب را که در نظر بگیریم، خود همان فاعل احتیاج دارد به فاعل دیگری که آنرا تحریک کند و بسا هست که آن فاعل هم به فاعل دیگری برای تحریک احتیاج دارد. مثلاً فرض کنید که انسان از اینجا حرکت می‌کند و به اختیار خود می‌رود توی ایوان. علت مباشر برای این حرکت چیست؟ علت مباشر، قوه محرکه‌ای است که در عضله وجود دارد. یک قوه عضلانی وجود دارد که این بدن را می‌کشانند و به آنجا می‌برد. ولی این قوای عضلانی چرا الان این حرکت را بوجود آورده است؟ جواب این است که همیشه در انسان شوقها یا خوفها است که قوه را بوجود می‌آورد. پس آن قوای عضلانی، علت قریب است و آن شوقها یا خوفها، علت بعید است. تازه این خوفها و شوقها پس از یک سلسله ادراکات، تصورها و تصدیقها بوجود می‌آید. مثلاً ما اینجا نشستیم کسی می‌آید و می‌گوید در مدرسه سپهسالار فلان آقائی که مورد علاقه ماست صحبت می‌کند. از اینجا در ما ادراک و علم و تصویری بوجود می‌آید و سپس تصدیقی به فایده رفتن به مدرسه و

آنگاه از روی این تصور و تصدیق، میل و شوق بوجود می‌آید... پس سه عامل داریم: ۱ - قوه عامله ۲ قوه شوقیه ۳ قوه مدرکه. عامل ادراکی (= قوه مدرکه)، شوق مخفی را تحریک می‌کند و میل و شوق که پیدا شد اعصاب ما را بحرکت در می‌آورد. قوه عامله تحت قوه شوقیه و قوه شوقیه تحت قوه مدرکه است. بعد شیخ می‌گوید: فرما کانت الصورة المرتسمه فی التخیل أو... گویند گاهی وقتی انسان شوق پیدا می‌کند متشوق الیه، نفس ما ینتهی الیه الحرکه است و گاهی هم "ما ینتهی الیه الحرکه" چیزی است و "متشوق الیه" چیز دیگری است که مترتب بر ما ینتهی الیه الحرکه است. بعد می‌گوید در هر حرکت اختیاری، تحرک قوه عامله حتما ضرورت دارد کما اینکه تحرک قوه شوقیه یا خوفیه هم ضرورت دارد = والواجبه ضروره: هی القوى المحرکه فی الاعضاء، والقوه الشوقیه. ولی مبدأ ادراکی انسان دو شاخه دارد و یکی از این دو تا لا اقل باید وجود داشته باشد. گاهی مبدأ ادراکی، مبدأ تخیلی است و گاهی مبدأ فکری است. تخیل، این است که انسان یک وقت چیزی را تصور و تخیل کرده و بلافاصله بدون فکر کردن شوقش به آن چیز جذب می‌شود. ولی فکر در موردی است که انسان پس از تصور و تصدیق از روی حساب و عقل به موضوعی علاقه پیدا می‌کند. گاهی هم هر دو مبدأ وجود دارد، اما نمی‌شود که هیچیک از دو مبدأ وجود نداشته باشد. اصولاً مقدمات یک کار اختیاری عبارت است از:

- ۱ - اول بار انسان تصور می‌کند، که ممکن است این تصور تصدیقی از پی داشته باشد یا نداشته باشد.
 - ۲ - بعد ممکن است تصدیق به فائده آن شیء بشود.
 - ۳ - پس از تصدیق ممکن است شوق بوجود بیاید (و نیز ممکن است که بوجود نیاید).
 - ۴ - پس از شوق، مرحله "اجماع" بوجود می‌آید. اجماع، یعنی هم آهنگی، گاهی یک شوقی پیش می‌آید، حال ممکن است شوق دیگر یا خوف دیگری بمقابله بیاید. پس هماهنگی این است که شوق‌ها یا خوف‌های مزاحم دیگر عقب رفته و بالنتیجه یک هماهنگی ایجاد شود.
 - ۵ - مرحله بعد، تحریک و تحرک قوه عضلانی است.
- حال آیا اجماع عین همان تصمیم و اراده است و یا غیر از آن است؟ حق این

است که اجماع غیر از اراده است. اجماع حالت پس از "پس زدن شوق‌های مزاحم" است. اجماع یعنی هماهنگی میلها و شوقها و خوفها. اراده از مقوله شوق نیست بلکه بیشتر به عقل مربوط است. هر چه عقل بیشتر دخالت داشته باشد نقش اراده بیشتر است و بر عکس به هر نسبت که عقل کمتر حاکم باشد همان شوقها حکومت دارد. شوق بیشتر جنبه "بی‌اختیاری" و "تحت تأثیر قرار گرفتن" دارد. اراده بر عکس، مربوط است به مالک بودن بر نفس و احساسات خود.

حال اگر کاری داشته باشیم که ما ینتهی الیه الحریکه و متشوق الیه هم باشد و قوه تخیل و عقل هم آنرا تأیید کند چنین کاری دیگر نمی‌تواند عبث باشد. در آنجائی هم که غایت قوه عامله از غایت قوه شوقیه تفکیک شده باز اگر غایت قوه شوقیه غایت قوه عقلانی هم هست دیگر فعل ما، عبث نخواهد بود. اما در صورتی که غایت قوه شوقیه از ما الیه الحریکه تفکیک شود ولی غایت، صرفاً غایت خیالی باشد نه غایت فکری در اینجا است که می‌گوئیم باعث است. و اگر دقت کنیم می‌بینیم که همه عبث‌ها از این گونه است. جواب اشکال عبث هم همین جا پیدا می‌شود و آن اینکه:

عبث‌ها از آن جهت عبث‌اند که غایت فکری ندارند نه اینکه هیچ غایتی نداشته باشند. خوب، آیا مبدأ فکری داشته و غایت فکری نداشته است و یا اصلاً در اینجا فکر ما کار نکرده است و اساساً فکری وجود نداشته است؟ جواب این است که در اینجا اصلاً فکر وجود نداشته است، مبدأ فکری نداشته بلکه مبدأ خیالی داشته است. قوه خیالی وجود داشته و غایتش هم وجود دارد. پس آن فاعلی که وجود دارد غایت او هم هست. قوه عاقله به غایتش رسیده است، قوه شوقیه و خیالیه هم غایت داشته و بغایت رسیده است. ولی قوه فکری و عقلانی وجود نداشته است تا اینکه غایت عقلانی داشته باشد.

گفتیم که معنی عبث این نیست که فاعلی، فعلی را بدون غایت انجام دهد. فعل ارادی سه مبدأ دارد در طول یکدیگر: مبدأ ادراکی، مبدأ شوقی و خیالی، مبدأ عاملی. گاهی غایت هر سه مبدأ منطبق بر یکدیگر است که در این صورت عبث نیست. اما اگر غایت قوه محرکه چیزی و غایت قوه شوقیه چیز دیگری باشد ولی غایت قوه ادراکی

نیز با غایت قوه شوقیه یکی باشد باز در این صورت عبث نیست... عبث در آنجائی است که قوه خیال آنرا تأیید کند ولی عقل آنرا تأیید نکند.

بیان مرحوم شیخ و آخوند در مورد عبث

مرحوم آخوند در حاشیه شفا در مورد عبث بیان دیگری دارد که در واقع غیر از بیان شیخ است و از بیان شیخ هم بهتر است. اکنون ما هر دو بیان را ذکر می‌کنیم.

شیخ در اینجا گفته است (و در "اسفار" و نیز در "منظومه" هم همینطور آمده است) که انسان در فعالیت‌های اختیاری خودش گاهی تدبیر دارد، یعنی اول فکر می‌کند، جوانب کار را در نظر می‌گیرد و سود و زیانها را جمع و تفریق می‌کند و لذا کاری را که پس از این مقدمات انجام می‌دهد عبث نیست. شرط عبث بودن یک کار، نبودن مبدأ فکری و تطابق غایت قوه شوقی و قوه عامله است. ولی اگر مبدأ فکری نباشد و تطابق مذکور هم نباشد چند وجه ممکن است وجود داشته باشد:

۱ - در صورتی که غایت قوه شوقیه حاصل نشود این کار را "باطل" گویند. حاجی می‌گوید بهتر است به نام "خیه" نامیده شود. فعل باطل، فعلی است که غایتش از خودش تخلف کرده است.

۲ - اما اگر غایت قوه شوقیه حاصل شود باز چند وجه دارد:

الف - یا قوه خیال که مبدأ این کار است خودش به تنهایی مبدأ است.

ب - و یا طبیعت هم به خیال کمک می‌کند که □ - بعضی کارهای طبیعی محض (مثل ضربان قلب).

□ - و گاهی ارادی محض است مثل حرکت زبان برای تکلم. □ - و گاهی مخلوط است مثل تنفس یا بعض حرکاتی که منشأش مزاج است (مزاج، کیفیت عارض را می‌گویند) مانند بیمار که ناله می‌کند.

هنگامی که در خیال، طبیعتی یا مزاجی یا ملکه اخلاقی و عادت (که می‌گویند العاده طبیعه ثانیه) دخالت نداشته باشد آن فعل را "گراف" می‌گویند که جز هوس و خیال هیچ مبدأ ندارد. اما اگر مبدأ خیالی با طبیعت همراه شود آن فعل را "قصد ضروری یا طبیعی" می‌نامند و اگر ملکه راسخه‌ای وجود داشته باشد آنرا "عادت" گویند. پس فعل عبث غیر از اینها است.

ب - ولی مرحوم آخوند در "شرح شفا" طور دیگری بیان کرده است که همه اینها را

عبث می‌خواند. بنابر اصطلاح آخوند آنچه که مبدأ فکری ندارد و باطل هم نیست عبث است. این اصطلاح از اصطلاح شیخ بهتر است ولی البته بر هر دو بیان ایراد وارد است. زیرا فیلسوف باید آنچه را که عرف، عبث می‌نامد تجزیه و تحلیل کرده و مبادی آنرا پیدا کند. وقتی ما به عرف نگاه می‌کنیم می‌بینیم که آن نوع افعالی را که تطابق در دو غایت نیست باز عبث می‌خواند. مثلاً در قرآن که می‌گوید: «ا فحسبتم انما خلقناکم عبثاً» (۱)، مقصود این است که آیا گمان دارید که جهان را بدون یک غایت حکیمانه و عاقلانه خلق کرده‌ایم؟ در مفهوم عبث فقط همان عدم غایت حکیمانه معتبر است. پس اصطلاح آخوند بهتر است ولی بر هر دو اصطلاح ایراد وارد است.

ایرادی که وارد است این است که اینها آن چیزی را که قصد ضروری نامیدند آنرا هم داخل در عبث کردند بخصوص در اصطلاح آخوند در صورتی که چنین نیست، تنفس را که نمی‌توان گفت فعل عبث است. درست است که تنفس مبدأ فکری ندارد ولی مبدأ طبیعی دارد و کارهایی که مبدأ طبیعی دارند مسخر عقلی هستند که آن عقل فعال کار را حکیمانه و با غایت انجام می‌دهد. تنفس فقط در اثر شوق ما نیست که انجام می‌گیرد. پس کار عبث، کاری است که مبدأ فکری در آن دخالت ندارد و بعلاوه اینکه طبیعت هم در آن کمک و فعالیتی ندارد. مثلاً عضله که کار می‌کند خودش که شعور ندارد و مبدأ فکری ندارد ولی در عین حال کارش غیر حکیمانه و عبث نیست، حکیمش انسان است و این عضله در تسخیر نفس انسان است.

گفتیم که فعل انسان مبادی متعددی طولی دارد که بطور کلی آنرا در سه طبقه بیان می‌کنند:

- ۱ - مبدأ قریب، که مبدأ مباشر است و همان نیروی جسمانی است.
- ۲ - مبدأ بعید، که محرک مبدأ قریب است و عبارت است از قوای شوقیه (یا خوفیه) که همان حالت هیجانی است که انسان به سوی معشوق و مطلوب پیدا می‌کند.

پاورقی

۱. مومنون / ۱۱۵.

۳ - مبدأ ابعدها، که مبدأ ادراک است که شامل تخیل هم هست (مقصود از خیال، ادراک جزئی است) و گاهی مبدأ فکری است که در آنجا تفکر و محاسبه و سنجش و... است.

در هر فعل از این سه عامل چاره‌ای نیست. چیزی که هست این است که در قسمت ادراک، گاهی تخیل، گاهی فکر و گاهی هر دو دخیلند. همه این مبادی هم غایاتی دارند. غایت قوه عامله همان حرکت اعضاء و عضلات است بسوی وضعیت و محل مطلوب. قوه شوقیه هم بدون غایت نمی‌تواند باشد و غایتش همان چیز مورد شوق است. مبدأ ادراک هم بدون غایت نیست.

انسان موجودی است که شایسته است با مبدأ فکری کار بکند، لذا فیلسوفان کمال انسان را حکومت مطلق عقل می‌دانند. ولی عقل انسان در عمل همیشه فعال نیست و گاهی بالقوه باقی می‌ماند. شیخ می‌گوید عبث کاری است که مبدأ فکری ندارد نه اینکه مبدأ فکری دارد و غایت فکری و عاقلانه ندارد.

تعریف دیگری از عبث: بعضی گفته‌اند که در عبث، غایت هست ولی این غایت خیر یا مظنون خیرا نیست که شیخ می‌گوید: و قول القائل أيضا أن العبث فعل من غير غايه البته هی خیر او مظنون خیرا، هو قول كاذب. خیر هر چیزی یعنی آنچه که شایسته است آن چیز اختیار کند. کمال هر شیء خیر آن شیء است. آخر الامر هم خیر و کمال بر می‌گردد به وجود و اشتداد وجود. خیر و کمال مساوی یکدیگرند. اما اعتبارا فرق می‌کنند. و چون موجودات دارای استعدادهای مختلف هستند لذا دارای کمالات مختلف هستند. مثلا کمال یک درخت گیلاس چیزی است و کمال اسب، چیز دیگر. و یا مثلا در مورد قوا و استعدادهای انسان: دیدن، برای چشم کمال است، شنیدن برای گوش کمال است و این مطلب در مورد همه قوا و استعدادهای انسان صادق است. و یا مثلا لذت بردن در مراحل حیوانی، کمال است. قوه شهوانی هر چقدر رشد کند برای خود آن قوه، کمال است. اگر انسانی را در نظر بگیریم که تمام قوای حیوانی در او رشد کافی پیدا کرده باشد، یک حیوان کامل است، ولی اگر ما او را ناقص می‌خوانیم از آن جهت است که یک سلسله استعدادهای عالی انسانی در او توسعه نیافته است.

اکنون یک وقت هست که آن خیر که کمال قوه‌ای است بگونه‌ای است که یا کمال قوه‌ای دیگر منافات ندارد و بلکه هماهنگ با سایر کمال‌هاست و اگر نباشد نقص است، این را می‌گوئیم خیری که عقل هم آنرا تصویب می‌کند و آنرا "خیر حقیقی"

می‌نامند. اما اگر کمال یک قوه‌ای در حد افراط بود بگونه‌ای که مصر کمالات دیگر بود و مورد تأیید عقل نبود آنرا "شر" می‌نامند. اما مواردی هست که کمال یک قوه جزئی است ولی نمی‌دانیم مقبول عقل هست یا نه؟ که در این صورت آن را "مظنون خیرا" می‌نامند.

۳ - فرق بین غایت و ضروری

مسئله دیگر فرق بین غایت و ضروری بود. اصل اشکال از این قرار است که گاهی غایاتی داریم که خود غایتی دارند و این غایات، غایات دیگری دارند و... الی غیر النهایه. ثم لقائل أن یقول: قد یجوز أن یکون لكل غایه غایه،... که شیخ در پاسخ این اشکال می‌گوید باید فرق بین غایت بالذات و بین ضروری را که یکی از غایات بالعرض است شناخت و فرق بین آنها این است که: غایت یعنی آن چیزی که فاعل در جبلت و در ذات خودش او را می‌خواهد که این در مورد امور ارادی خیلی روشن است و حتی در مورد طبیعت نیز قائلند که بسوی مطلوب‌های بالذاتی حرکت می‌کند. گاهی این مطلوب بالذات بستگی به مقدمه‌ای دارد که در این صورت آن مقدمه، مطلوب بالعرض می‌شود. (البته گاهی اوقات چیزی که باید برای انسان مطلوب بالذات باشد مطلوب بالعرض می‌شود مثل علم).

امور ضروری را گویند بر سه قسم است:

- یک قسم، اموری است که مقدمه است برای غایتی بالذات مثل پول برای آسایش.
- یک قسم، اموری است که باید باشد تا اینکه غایت مورد نظر حاصل شود، مثلاً برندگی برای شمشیر، غایت است ولی شرط این کار صلابت است، پس صلابت جنس هم در شمشیر، غایت است اما غایت بالعرض.
- یک قسم دیگر، امور مقارن است، مثلاً آهن در شمشیر ملازم با رنگ خاص خود است. پس این رنگ امر مقارن و ملازم است و آنرا نیز امر ضروری می‌گویند.

پس امور ضروری سه قسمند:

۱ - امری که مقدمه غایت است

۲ - امری که لازمه و تبع غایت است.

۳ - امری که مقارن غایت است.

بعد می‌گوید: فهذه کلها غایات بالعرض الضروری... یعنی آنچه‌هایی را که خیال

می‌کنید این غایت، غایتی دارد و آن غایت هم غایتی دارد و... در واقع اگر دقت کنیم می‌بینیم که آن غایات غیر متناهی، غایات بالعرضند نه غایات بالذات. مثلاً هر انسانی مقدمه است برای انسان دیگر و او هم مقدمه است برای فرزند دیگر یا انسان دیگر و... الخ و بالاخره ما به انسان نهائی نمی‌رسیم که خلقت آدم برای این انسان نهائی بوده است. پس طبیعت در اینجا چه غایتی دارد؟ جواب این است که غایت خلقت انسان، فرزند داشت او نیست. هدف طبیعت در هر نوعی ایجاد و ابقاء آن نوع به وجود داشته باشد، پس افراد مقدمه نوع هستند نه اینکه فردی مقدمه فردی دیگر باشد، و نوع هم همیشه حاصل است.

حل اشکال غایت در مورد شرور

شیخ می‌گوید شرور از نوع غایت بالعرض دائمی (در مقابل اتفاقی) یعنی از جمله امور قسم سوم از سه قسم سابق الذکر است مانند رنگ خاص داشتن آهن در مورد شمشیر. در باب شرور این سؤال مطرح می‌شود که ماهیت شرور چیست؟ آیا شرور به امور وجودی باز می‌گردد یا به امور عدمی؟ آیا موجودات از آن جهت که موجودند به شر و خیر تقسیم می‌شوند یا از آن جهت که عدم و نیستی دارند و یا منشأ عدم و نیستی می‌شوند منتهی به شر می‌گردند؟ مثلاً زلزله از آن جهت که منشأ سلب حیات از عده‌ای می‌شود شر است. و یا خود مردن‌ها را از جهت اینکه سلب حیات و صحت هستند شر می‌گوئیم.

اما مطلب بصرف همین موضوع حل نمی‌شود. زیرا این سؤال مطرح می‌گردد که چرا جای این اعداد را وجود نمی‌گیرد. چرا به جای موت، حیات نیست؟ چرا...؟ جواب این است که اینها از لوازم وجود اشیائی است که وجودشان خیر است. یعنی وجود آنها مقارن است با این نیستی‌ها، که در اینجا تفکیک اینها از یکدیگر محال است. پس امر دائر است بین اینکه آن خیرها نباشد تا این شرها هم نباشد یا اینکه هر دو باشند. مثلاً نظام مادی تکامل موجودات مادی را اقتضا می‌کند. مرکبات باید باشد. اینها عناصر می‌خواهند یعنی برای اینکه مرکبات بوجود بیایند عناصر لازم است، همین عناصرند که منشأ این خیراتند و هر عنصری در ذات خود لوازم و خواص و آثاری دارد. همین آتش که خود نقش اساسی در عالم دارد که اگر آنرا بگیریم خیلی

چیزها نمی‌تواند بوجود بیاید، همین آتش که خاصیت احتراق دارد از لوازمش این است که اشیاء را می‌سوزاند، ولو شما بدن صالحین را در آن قرار دهید. اینها غایات بالعرض از نوع مقارن هستند. به بحث اصلی خود باز گردیم: ما اصلاً بحث ضروری را مطرح کردیم برای تفکیک بین غایت و امر لازم ضروری و فرق میان غرض و منفعت. فرق است میان غرض و منفعت. منفعت عبارت است از آثاری که منظور اصلی نیستند ولی استطراداً مترتب بر فعل می‌گردند. پس فرق است میان هدف و آنچه که مترتب می‌شود بر آن هدف، که هدف نیست ولی ضروری است.

۴- مسأله کون و فساد

تا کنون سه اشکال از اشکالات وارد بر نظریه غایت را مطرح کرده و پاسخ دادیم، اکنون به اشکال چهارم که مسأله کون و فساد است می‌پردازیم. شیخ می‌گوید از جمله مثالهای معارض، "کون و فساد" بود که به تعبیر دیگر اشکال موت و حیات است. اصل اشکال از این قرار است که می‌گویند فساد که نمی‌تواند غایت کون باشد یا عدم که نمی‌تواند هدف حیات باشد. اگر بگوئیم غایت، کون بعدی پس از این فساد است باز نقل کلام به آن می‌کنیم، آن هم که فاسد می‌شود... غایت در غایت می‌شود و به ما یسکن لدیه نمی‌انجامد.

شیخ در جواب این اشکال سه پاسخ می‌دهد:

- جواب اول شیخ این است که طبع الكل، هدفش فرد نیست، کثرت نیست، بلکه هدفش ابقاء نوع است، می‌خواهد انسان، درخت، نهال روی زمین باشد. در ماوراء طبیعت، نوع را با فرد می‌توان حفظ کرد ولی در طبیعت نمی‌شود با فرد، نوع را حفظ کرد بلکه باید افراد متعاقب یکدیگر بیایند. مثل باغبانی که گل بخصوصی را می‌خواهد داشته باشد، پس این گل بخصوص هدف نیست، گل بعدی هم هدف نیست. اگر ممکن بود که همین گل‌های اولی برای ابد باقی بودند او به هدفش رسیده بود ولی در عالم کون و فساد این ابدیت ممکن نیست. پس فرد، مقدمه است برای نوع، یعنی از باب ضروری قسم اول از سه قسم امر ضروری سابق الذکر است. پس غایت که وجود نوع است حاصل است و آن غایت، دیگر غایت دیگری نمی‌خواهد.

- جواب دیگر این است که ممکن است کسی بگوید غایت، "لا تناهی افراد" است. غایت این است که طبیعت آنقدر که استعداد دارد صورت افراد را بپذیرد، آن

صور ایجاد شوند. به این معنی همه این افراد در عرض هم و با هم، هدفند. هدف، افاضه وجود است به کل این افراد. پس اینجا دیگر مسأله غایتی پس از غایتی نیست، هدف، فرد نیست، لا تناهی، غایت است، و دیگر لا تناهی بعد از لا تناهی نیست.

- جواب سوم شیخ این است که دو چیز را در اینجا نباید با یکدیگر اشتباه کرد: یک وقت بحث ما در غایت طبع الکل است و یک وقت بحث ما درباره طبیعت جزئی است، که این دو در طول یکدیگرند. طبع الکل، مدبر این عالم و مفیض صورت است. این که گفتیم هدف، لا تناهی افراد است این غایت طبع الکل است، اما یک فرد هم غایتی دارد که غایت او بقاء خودش است. غایت طبیعت جزئی فقط خودش است.

۵ - مسأله حرکت فلک

از دیگر اشکالاتی که بر نظریه غایت وارد کرده‌اند مسأله حرکت بی نهایت است که مثلاً در مورد حرکت فلک بنا بر عقیده قدما وجود دارد. قدما یک حرفی داشتند که حرکت دوری نمی‌تواند مبدأش یک طبیعت بسیط غیر شاعر باشد، چه این اقتضای حرکت مستقیم دارد. پس مبدأ حرکت دوری یا یک شعور است و یا ترکیب چند حرکت و طبیعت. در باب فلک چون نمی‌توانستند طبایع مختلف فرض بکنند لذا قائل به مبدأ شعوری و ارادی در حرکت فلک بودند. شیخ می‌گوید: حرکت فلک یک حرکت واحد است و دارای غایت واحد. بعد سؤالی که مطرح می‌شود این است که غایت این حرکت چیست؟ یکی از قوی‌ترین اشکالات مخالفین نظریه علت غائی همین حرکت فلک بوده است. گفته‌اند جز تکرار مکررات چیزی نیست و در واقع هیچ غایتی وجود ندارد.

در باب افلاک، فرضیه این بود که افلاک دارای نفوسند و موجوداتی هستند شاعر و مدرک، و از حرکت خود غایتی در نظر دارند. در اینجا دو غایت را منظور می‌کنند:

- یکی غایات خود نفوس است. آیا این نفوس از این حرکت به کمالی نائل می‌شوند؟ می‌گویند که حرکت آنها، یک نوع حرکت عاشقانه است. این حرکات باعث تجدید کمالات و تجدید اشراقات از ناحیه عقول است.

- غایت دیگر، افتتاح باب خیرات بر عالم کون و فساد از طریق همین حرکت فلک است. اگر حرکت نباشد دیگر در عالم هیچ تغییری نخواهد بود، بلکه یک رکود دائم حکمفرما خواهد بود، نه بادی، نه بارانی، نه بهاری، نه پائیزی... بلکه یک حالت یکنواخت خواهد بود... ریشه حیات قطع می‌شود... در صورتی که به علت حرکت،

امکانات نامتناهی این موجودات می تواند به فعلیت و کمال برسد.

۶ - مسأله قیاس

اشکال دیگر در باب قیاس بود. ما از برهان نتیجه می گیریم و مقدمتین بمنزله علتند برای نتیجه. ترتیب و ترکیب مقدمات، فعل نفس است. در نفس، برهان را برای چه تشکیل می دهید؟ برای نتیجه. پس نتیجه، علت غائی وجود دو مقدمه و ترتیب آنها در نفس است. اشکال این است که نفس، باز این نتیجه را با مقدمه دیگری ترکیب می کند تا نتیجه دیگری بگیرد و... الخ و هرگز هم نمی توان ادعا کرد که در میان نتایج ما، نتیجه ای است که وقتی به آن برسیم دیگر نمی توان آنرا مقدمه قیاس دیگر کرد.

جواب شیخ این است که در این مورد اینطور نیست که یک فاعلیت باشد با یک سلسله غایات بی نهایت، بلکه فاعلیت های متعدد است، هر کدام با غایت خودش.

۷ - اشکال دیگر این است که چه معنی دارد که ما غایت را علت بدانیم. ما یترتب علی المعلول یا ما یترتب علی الفعل که متأخر از فعل است در صورتی که علت، مقدم بر فعل است (ثم لقائل أن یقول: لنترك أن الغایه موجوده لكل فعل،...)

یک پاسخ در جواب این اشکال که ساده هم هست آن است که غایت دو وجود دارد که بحسب وجود خارجی، معلول فعل است و بحسب وجود ذهنی، علت فعل است بلکه علت فعل است. مثل استکنان بحسب وجود ذهنی، علت فاعل بالفعل شدن بنا است برای خانه، در صورتیکه بحسب وجود خارجی معلول است...

پاسخ دیگر که دقیق تر است این است که کل عله فانها من حیث هی تلک العله لها حقیقه و شیئیه... یعنی هر غایت شیئیتی دارد و وجودی و هر چیز بحسب هر کدام حکمی دارد. غایت بحسب شیئیت و ماهیتش، علت است.

معلوله له بانيتها

عله فاعل بماهيتها

مثلا ماهیت اثنییت یعنی واحد و واحد، اما وجود اثنین در خارج شرایط دیگری لازم دارد، علت باید باشد تا وجود پیدا کند.

گفتیم که وجود ذهنی غایت، انگیزه و محرک فاعل می‌شود که اگر او نبود فاعل، فاعل بالفعل نبود، پس او مخرج فاعل است از قوه به فعلیت و اوست که فاعل را فاعل می‌کند. اکنون این سؤال پیش می‌آید که آیا غایت همیشه باید معلول فعل باشد؟ آیا این امر ضروری است و لازمه علت غائی است یا نه، فقط در طبیعت و در عالم کون و فساد اینطور است؟ جواب می‌دهند که لازمه علت غائی این نیست، فقط در عالم کون و فساد اینطور است. در ماوراء طبیعت لازم نیست که اینطور باشد. نحویین در باب مفعول له می‌گویند که ما دو جور مفعول له داریم: مفعول له تحصیلی و مفعول له حصولی، مثل ضربت زیدا للتأدیب و ضربت زیدا لفسقه. حال آیا در باب علت غائی هم همین طور است که گاهی غایت فعل تحصیلی است و گاهی حصولی؟ یعنی آیا فاعل، گاهی فعل را ایجاد می‌کند برای تحصیل چیزی و گاهی فعل را ایجاد می‌کند برای حصول و وجود چیزی؟ پاسخ این است که بلی، علت غائی بر دو نوع است:

- ۱ - نوع تحصیلی، که واضح است. مانند تمام مثالهایی که تا کنون دیده‌ایم.
 - ۲ - نوع حصولی، که در اینجا آنچه در فعل، مطلوب بالذات است امری است که الان بالفعل موجود است. در عشق‌ها و محبت‌های عارفانه اینطور است. انسان در فعل‌های طبیعی خود کاری می‌کند تا چیزهایی را که ندارد تحصیل کند اما عشق یعنی اینکه حقیقتی است که الان وجود دارد و چون او هست و بخاطر او چنین می‌کنیم. در یک عشق خالص نه عشقی که در آن طمع باشد که عاشق، معشوق را وسیله‌ای کرده باشد برای رسیدن به لذتی و عشق حقیقی هر آنچه که عاشق می‌کند برای معشوق می‌کند، همان نفس وجود معشوق و زیبایی معشوق، محرک و مشوق و انگیزه است برای کار کردن او. اینها کار فکری نیست. هر جا که پای فکر در کار باشد همان مسأله حصول و منظور کردن هدفی پیش می‌آید. این البته مسأله عرفانی دقیق هم هست.
- هر جا که کار، کار طبیعت است و حتی طبیعت به معنای اعم که کار فکر هم باشد در این موارد همیشه غایت تحصیلی است. طبیعت سعی می‌کند که به آنچه ندارد برسد و فکر هم در اینجا وسیله برای طبیعت است. ولی یک وقت است که نفس

مشاهده وجود محبوب بطور خودکار، متحرک اوست. بطور مثال حالت تقلید که امروز محاکاه می‌نامند اینطور است. هنگامی که انسان تحت تأثیر شخصیت فردی باشد و در وقتی که انسان حالت ناآگاهی دارد آن شیئی که توجه او را جلب کرده است هر حالتی که بگیرد عین آن حالت در این شخص متأثر منعکس می‌شود. در آنجا غایت چیست؟ آیا غایتش رسیدن به چیزی است؟ یا نه، همان نفس مشاهده شیء که محبوب و مطلوب اوست باعث کار می‌شود برای تشبه به او. اما نه اینکه تقلید و تشبه آگاهانه باشد، بلکه ناآگاهانه است. در مورد عاشق و معشوق هم همینطور است. "زنده معشوق است و عاشق مرده‌ای".

این مطلب در الهیات، مفید واقع می‌شود. یکی از اشکالات وارد بر نظریه غایت این بود که علت غائی فقط در حوزه افعال اختیاری انسان است و در عالم مادون انسان و عالم کون و در عالم مافوق انسان و عالم کون، علت غائی فرض نمی‌شود. اکنون می‌خواهیم پاسخ این اشکال را در مورد امور ماوراء عالم کون بدهیم. اصل علت غائی در ماوراء الطبیعه چه معنی دارد؟ در باب واجب تعالی می‌گوئیم که او، اول است و او آخر است، اول است چون مبدأ است، آخر است چون همه اشیاء به سوی او می‌روند و عاشق اویند. نظامی می‌گوید:

همه هستند سرگردان چو پرگار پدید آرنده خود را طلبکار

پس خداوند که غایت الكل است غایت بودنش که نمی‌تواند از نوع غایت تحصیلی باشد بلکه از نوع غایت حصولی است. شیخ گفت آیا لازمه علت غائی آن است که همیشه علت علت و معلول معلول باشد مانند آنچه که در عالم کون و فساد جاری است که علت غائی از طرفی علت علت است و از طرفی معلول معلول. بعد می‌گوید نه، مقوم علت غائی آن است که همیشه علت علت باشد = فاذن الذی بالذات للعله الغائیه بما هی عله غائیه...

سؤالی که هست این است که در مورد ماوراء طبیعت ما از دو جهت اشکال داریم: یکی اینکه بگوئیم علت غائی، معلول معلول است و دیگر اینکه بگوئیم علت غائی، فاعل فاعل است. از هر دو جهت در مورد ذات باری اشکال پیدا می‌شود.

پاسخ این اشکال این است که غایت بودن در واجب تعالی به این معنی نیست که او از آن جهت که غایت است محرک خودش است، بلکه غایت عبارت است از

کمال فاعل، منتها گاهی این کمال را می‌خواهد تحصیل کند و گاهی آن کمال، حاصل است و حصول همان کمال، عین فاعلیت است، پس علت غائی، کمال علت فاعلی است. غایت بالذات همیشه در فاعل است. لذا در باب پروردگار و خلقت، اساس خلقت و فاعلیت همان "حب ذات به ذات" است که آن هم عین ذات است. همان کامل بودن ذات برای ذات، منشأ خلقت و تراوش افعال باری است. لذا گفته‌اند اساس وجود عالم، عشق است.

اکنون ممکن است این سؤال به ذهن خطور کند که چگونه قبلا علت غائی را از علت فاعلی متمایز نمودند و اکنون می‌گویند علت غائی، همان کمال علت فاعلی است. آخوند هم این مطلب را تصریح کرده است که حکماء، دأبشان این است که خیلی از مطالب را در بدایات می‌گویند و در نهایت آنها را انکار می‌کنند، نه اینکه در ابتدا دروغ گفته باشند بلکه چون مستمعین درست درک نمی‌کنند و در نهایت هم که مطلبی را می‌گویند نه از باب این است که مطالب اولی را انکار کنند، بلکه همان مطالب را در سطح دیگری بیان می‌کنند.

فرق میان غایت و خیر

پس از حل اشکالات و شبهاتی در مورد علت غائی اکنون مسأله دیگری را مطرح می‌کنیم که آیا غایت و خیر یک چیزند یا دو چیز؟ می‌دانیم که این دو لفظ گاهی در موارد متقارب استعمال می‌شوند، گاه یک چیز را نسبت به چیزی، هم غایت می‌گوئیم و هم خیر. حال آیا این دو لفظ مترادفند و دارای یک معنی هستند و یا هر یک تعریف جداگانه‌ای دارند؟ و بعد، آیا هر چه را که غایت بنامیم خیر هم می‌توانیم بنامیم و یا فقط در بعضی جاها اینطور است؟

شیخ می‌گوید: ان الغایه التي تحصل فی فعل الفاعل تنقسم الی قسمین: غایه تکون... یعنی غایت یا در فاعل است یا در منفعل و یا حتی در تعبیر می‌کند که یک وقت فعلی که در

موضوعی انجام می‌شود غایت در همان موضوع است و یک وقت در نفس فاعل است و یک وقت هم در هیچکدام نیست، بلکه در شیء ثالث است. پس:

- ۱ - گاهی انسان حرکت می‌کند به سوی نقطه‌ای و غایت هم صرف همان بودن در آن نقطه است.
 - ۲ - یک وقت هم مطلوب بالذات، آن غایت و نهایت حرکت نیست مانند اینکه به نقطه‌ای برود برای دیدن دوستی. پس غایت در اینجا لقاء صدیق است.
 - ۳ - گاهی هم، شیء سوم است. کاری را انجام می‌دهد نه برای خود آن کار و نه برای چیزی در خودش یعنی در خود فاعل، بلکه برای چیزی که در موضع سوم وجود دارد.
- البته در نظر دقیق همه اینها (این سه قسم) به فاعل بر می‌گردد.
- اکنون در اینجا به یک نحو دیگری نیز تقسیم‌بندی می‌کنند که با تقسیم‌بندی قبلی منافاتی ندارد و بلکه قابل تطبیق بر آن است. این تقسیم‌بندی به این نحو است که می‌گویند:
- گاه غایت در فاعل است و گاه غایت در منفعل است.
- قوای طبیعت که نطفه را به سوی انسان می‌برند غایتشان در منفعل است که همان ماده انسان است، اما بنا که ساختمان می‌کند غایت که استکبان است در خود او است (غایت در فاعل).
- شیخ بعد می‌گوید چطور است که در بعضی از موارد غایت در فاعل است و گاه در منفعل؟ ملاک و ضابطه چیست؟ می‌گوید ملاک، فاعل بعید و فاعل قریب است. در فاعل قریب غایت در منفعل است ولی در فاعل فاعل یا فاعلهای بالاتر که فاعل بعید هستند ممکن است که غایت در خود فاعل باشد.
- مثلا در مثال بنا، مراتبی از فاعل، عوالمی از فاعل وجود دارد، امر ساده‌ای نیست. در درجه اول قوای ادراکی او تحریک می‌شود که این منشأ تحریک، قوای شوقی است. بعد قوای اخیر بر روی قوای عضلانی تأثیر می‌گذارد و بعد قوای عضلانی کار می‌کنند.
- بطور ساده‌تر بگوئیم، این بنا دو عنوان دارد: یکی "طالب الکن" یکی هم عنوان "بنا". از جهت اول خودش علت است برای خودش از آن جهت که بنا است و ما گفتیم که علت غائی، فاعل فاعل است. اگر مستکن نبود بنا هم نبود. پس دو فاعل داریم: یکی مستکن و یکی هم بنا. از جهت مستکن بودن، فاعل بعید است و از جهت

بنا بودن فاعل قریب است. غایت فاعل قریب در منفعل است. غایت بنا از حیث بنا بودن در منفعل است که ماده ساختمان باشد. لذا می‌گوید هر جا که غایت در منفعل نیست بدانید که فاعل بعید است... بعد بر می‌گردد به اصل مطلب که غایت گاه در فاعل است و گاه در منفعل. می‌گوید غایت که حاصل می‌شود یک وقت رابطه‌اش را با نفس حرکت مقایسه می‌کنیم که در این صورت اسمش نهایت است (نهایه الحركه). این غایت به معنی نهایت است نه به معنی علت غائی. می‌گوید غایت به معنی علت غائی باید مکمل و متمم وجود شیء باشد. نهایت حرکت که مکمل حرکت نیست، چون در آنجا اصلاً حرکت دیگر معدوم می‌شود، اصلاً نیست که چیزی به آن اضافه شده و کمال دهد. کمال آن هنگامی کمال است که کمال و مستکمل هر دو وجود داشته باشد.

یک وقت همان خیر را که نسبت به فاعل غایت حساب می‌کنیم نسبت به قابل می‌سنجیم. مثلاً در خانه صورت وهیئت خانه را باماده ساختمان می‌سنجیم و این دو جور است: یک وقت با قابل بالقوه می‌سنجیم یعنی با آجروخشت و گل که می‌تواند این صورت را بگیرد، در این صورت نسبت به آن مصالح خیر اوست، آن مصالح که بالقوه این صورت ساختمان را دارد ولی بالفعل ندارد، این صورت ساختمان خیر آن مصالح است. و یک وقت با قابل بالفعل می‌سنجیم. صورت انسانیت که غایت علت فاعلی است خیر قابلی یعنی نطفه انسان است. پس یک چیز را که هم خیر و هم غایت می‌نامیم به این اعتبار است که نسبت به فاعل و قابل می‌سنجیم. حال که صورت انسانی نسبت به فاعل طبیعی، غایت و نسبت به نطفه، خیر است نسبت به این بدن چیست؟ پاسخ این است که نسبت به این بدن، صورت است. پس صورت انسانی هم نهایت است، هم غایت، هم خیر و هم صورت. و این در صورتی است که غایت در منفعل باشد.

اما در صورتی که غایت در فاعل باشد در آنجا قابل نیز در خود فاعل است. وقتی که قهرمانی مسابقه می‌دهد و هدفش سرور و لذت در خود اوست ماده قابل در خود اوست. غایت، غایت فاعل است از آن جهت که فاعل فاعل است ولی خیر او هم هست از آن جهت که قابل هم در خود اوست.

اما در صورت اول هم گفتیم که در واقع مطلب غایت برمی‌گردد به خود فاعل. پس همیشه غایت و خیر یک چیز است (لااقل در موجودات تحت الکون نه

ماوراء الطبیعه)، یک چیز به یک اعتبار خیر است و به یک اعتبار دیگر غایت. در ما تحت الکون همیشه فاعل و قابل یکی است. یعنی یک چیز نسبت به یک چیز از یک حیث غایت است و از حیث دیگر، خیر است. (۱)

مسأله دیگر فرق میان جود و خیر بود که شیخ مثال زد که ممکن است کسی کاری انجام دهد و انگیزه‌اش فقط نیکی کردن و احسان به مردم باشد.

بعضی‌ها که از جنبه علم النفس بحث کرده‌اند گفته‌اند انسان در هیچ فعلی از افعال خود عاری از یک غرض مادی که بخودش برگردد نیست. وقتی می‌گوید این کار را انجام می‌دهم برای اینکه خیری به دیگران برسد دروغ می‌گوید، امکان ندارد کاری کند نه برای اینکه خیر آن بخودش برگردد. اسم این را می‌توانیم بگذاریم مادیت اخلاقی در مقابل ماتریالیسم فلسفی که جهان را بطور مادی تفسیر می‌کند و در مقابل ماتریالیسم تاریخی که جامعه را بطور مادی تفسیر می‌کند، می‌خواهد بگوید که محرک اصلی جامعه روابط تولیدی و توزیعی اقتصادی و مادی است.

پس در اینجا یک مکتب این است که همه انگیزه‌های انسان یک سلسله منافی است که به او برسد، یک سلسله منافع مادی، نقطه مقابل این مکتب، مکتبی است که مدعی است که انسان می‌تواند به مرحله‌ای برسد که از فعل خودش هیچ غرضی که به خودش برگردد نداشته باشد، انگیزه‌اش فقط و فقط خیر رساندن به دیگران باشد. اما حرف شیخ هیچیک از دو مکتب بالا نیست. حرف او این است که برای فاعل‌های بالقصد مانند انسان، فعل خالی از غرض نیست، غرضی که به او برگردد ولو این غرض یک مسأله معنوی باشد. پس اگر فاعل بگوید که انگیزه‌اش خیر رساندن به مردم است او الزاماً دروغ نمی‌گوید ولی در طول این انگیزه، انگیزه دیگری وجود دارد. او چون خیر رساندن را دوست دارد و از آن لذت می‌برد پس یک انگیزه معنوی دارد.

پاورقی:

[۱] در اینجا یک درس از مباحث استاد ثبت نشده است.

شیخ می‌گوید در ذات واجب کاری نداریم (که انگیزه زائد بر ذات نمی‌تواند باشد) و نیز به موجودات بلاشعور کاری نداریم ولی در مورد انسان که فاعل بالشعور و بالقصد است حتماً غرض وجود دارد. برخی پیرو مکتب اصاله اللذّه هستند یعنی معتقدند که انسان هر کاری را برای خودش انجام می‌دهد، برای اینکه لذت برد. عده‌ای دیگر منکر این مطلب می‌شوند و می‌گویند ممکن است انسان کاری کند که لذتی به غیر برسد و یا المی از غیر رفع شود. اما مکتب سومی هم وجود دارد که می‌گوید: اگر مقصود از اصاله اللذّه این است که انسان هر کاری را که انجام می‌دهد برای این انجام می‌دهد که مستقیماً از این کار خودش لذت ببرد، ما این را قبول نداریم، ولی اگر حوزه لذت را بالا ببرد و بگوید نه، ممکن است انسان کاری کند که دیگری لذت ببرد منتها لذت می‌برد از اینکه دیگری لذت ببرد و...، ما این را قبول داریم. آن وقت مراتب زیر را می‌توان تشخیص داد:

۱ - انسان پائین طوری است که فقط لذت می‌برد از کاری که مستقیماً برای خودش منفعت دارد... (مرحله حیوان).

۲ - لذت بردن از لذت بری دیگری و... (مرحله فوق حیوان).

۳ - لذت بردن از متألّم شدن غیر و متألّم شدن از لذت بردن غیر که دیگر در حیوان اینگونه عقده‌ها وجود ندارد. شخص حسود الم و دردش این است که چرا به دیگری خیر رسیده است. (مرحله دون حیوان).

مسأله فعل اخلاقی

بحثی مطرح است که معیار در فعل اخلاقی چیست. معیارهای بسیاری گفته‌اند. حرف معروفی است از کانت که گفته است فعل اخلاقی آن است که مشروط نباشد و فعل غیر اخلاقی فعلی است که مشروط باشد. هنگامی که یک فعل را فاعل انجام می‌دهد در صورتی که فلان شیء بر آن مترتب شود وگرنه، نه، این همان مشروط بودن به غرض است. حتی آن سلسله افعالی که بظاهر اخلاقی است در صورتی که مشروط باشد دیگر اخلاقی نیست. مثلاً اگر احسان کند برای اینکه او را مدح کنند یا تظاهر به جود کند تا متصف به صفت احسان شود یا خیر را برای کسب فضیلتی انجام دهد... فعل او اخلاقی نیست. منتها شیخ می‌گوید امکان ندارد که فعل انسان معلل نباشد. اما

کانت، فعلی را که برای هیچ غرضی نباشد و مشروط به هیچ شرطی نباشد ممکن می‌داند، می‌گوید احسان برای خود احسان، خود معنی عین غرض است...

اما این حرف کانت درست نیست. افعال فکری انسان همیشه با غرض است ولی انسان یک سلسله افعال شعوری غیر فکری هم دارد. در افعال حسابگرانه بنظر می‌رسد که حق با شیخ است، نمی‌شود که هیچ غرضی وجود نداشته باشد. ولی نوع دیگر افعال شعوری در انسان هست که می‌توانیم آنها را افعال عاشقانه یا عشقی تعبیر کنیم. نسبت این دو نوع فعل به یکدیگر مانند نسبت مفعول له تحصیلی و مفعول له حصولی است. در علم نحو می‌گویند که ما دو نوع مفعول له داریم:

۱ - مفعول له تحصیلی: مانند ضربته للتأدیب.

۲ - مفعول له حصولی: مانند ضربته لکذب، که البته این هم بالاخره برمی‌گردد به نوع تحصیلی.

در افعال عشقی فکر و حساب در کار نیست، غلبه حب است. در غلبه حب ممکن است که نفس وجود چیزی سبب حرکتی بشود، نظیر آنچه که در تقالید وجود دارد که روانشناسان آنرا محاکاه می‌نامند. در روح انسان حالتی است که گاهی تحت تأثیر فرد یا افرادی که برایش عظیم و بزرگند قرار می‌گیرد که آنطور او را پر کرده‌اند که دیگر مجال فکر کردن ندارد. در این حال حرکات آن فرد بزرگ در این شخص منعکس می‌شود. اگر از او بپرسی که چرا چنین می‌کنی؟ می‌گوید چونکه او اینطور است.

غرضی که شیخ و کانت از آن سخن می‌گویند قطعاً غرض تحصیلی است. در افعال عشقی غرض تحصیلی وجود ندارد، غرض حصولی وجود دارد، مثل عشق به ذات حق که یک غایت حصولی است. اگر این مطلب پذیرفته شود که در انسان غایت هست اما غایت حصولی آن وقت خیلی از اشکالها حل می‌شود... اما حرف کانت در اخلاق عقلی است نه در اخلاق عرفانی، لذا حرفش درست نیست زیرا در کارهای عقلی امکان اینکه غرض تحصیلی وجود نداشته باشد، وجود ندارد.

بحث دیگر: شفقت و رحمت و...

شفقت و رحمت را در جایی گویند که انسان نسبت به دیگری حالت عطفی

پیدا می‌کند... در انسان گاهی نوعی میل وجود دارد که اسم آنرا عاطفه یا عطوفت می‌گذراند که می‌خواهد خیری به دیگری برساند.

فرح یعنی حالت شادمانی و سرور و ابتهاج درمقابل رسیدن خیرات که نقطه مقابلش غم و اندوه است که از محرومیت است.

سوآلی که مطرح است که آیا اینها برای انسان کمال است یا کمال نیست. از یکطرف، بظاهر، اینها برای انسان کمال است، انسان دارای احساس است... از طرف دیگر می‌بینیم که اینها انفعالات و تأثراتند و تأثر هم از ضعف است... یک موجود هر چه که قوت و قدرت بیشتری داشته باشد تأثرش کمتر است. به همین دلیل است که بچه‌ها سریع‌التأثرترند و یا زنان نسبت به مردان سریع‌التأثرترند...

در اینجا یک فلسفه‌ای پیدا شده که این صفات را بعنوان فضیلت انسانی نفی کرده‌اند و همه را از ضعف دانسته‌اند... این فلسفه در قدیم بوده و در دوره‌های جدید هم کسانی مانند ماکیاول و نیچه بدان معتقد بوده‌اند... قدمای ما هم به این مطلب توجه داشته‌اند که این صفات بالاخره ناشی از نوعی ضعف درانسان می‌باشد ولی یک نکته بسیار بسیار دقیق وجود دارد و آن اینکه اینها ضعف است نسبت به موجودات بالاتر، مثل عقول مجرد و ذات باری تعالی، یعنی موجوداتی که برتر از این محدوده تأثراتند... ولی همین صفات در انسان نسبت به اضداد خود کمال است. مثلاً عطوفت نسبت به قساوت کمال است... ولی قدما رمز این سخن را در اینجا بیان نکرده‌اند که چگونه است که قساوت در انسان بد است اما در ملائکه که عطوفت وجود ندارد قساوت نیست و بد نیست. اما مطلبی که خود این آقایان در باب خیر بالعرض و شر بالعرض گفته‌اند این مسأله را حل می‌کند...

جود و خیر، رحمت و شفقت

با بحث درباره جود و خیر صحبت را آغاز می‌کنیم. یک عمل و کار خوب از آن جهت که به غیر نسبت داده شود "خیر" و از آنرو که به فاعل نسبت داده شود، "جود"

نام دارد. اما در مورد اخیر جود شرطی نیز وجود دارد و آن اینکه چنین فاعلی برای اینکه جواد خوانده شود باید "مستعیض" نباشد یعنی در ازای انجام فعل خود عوضی و پاداشی نطلبد، چه در غیر اینصورت چنانچه فاعل برای انجام فعل خود چیزی را بخواهد، ولو اینکه این خواسته و عوض از نوع شکر و ستایش و خوشنامی و هر امر غیر مادی‌ای نیز بوده باشد، عمل فاعل در این حالت جود نبوده معامله‌ای است پایاپای. گرچه در عرف عام افرادی اینچنینی را که با صرف مال خود چیزی از دیگران طلب نمی‌کنند جز اینکه خوشنام گردیده و دیگران را رهین منت خویش می‌خواهند، و یا کسانی را که انواع خیرات را از ساختن پل تا مسجد بجان انجام می‌دهند و هیچ اجری از مردم نخواستند جز اینکه اجر خود را از خداوند خواهند، جواد می‌نامند و اعمال آنها را جود می‌گویند ولی اینگونه افراد در واقع جواد نبوده، عرف هم بدین معنا که آنها با خوشنامی و یا بدست آوردن ثواب به اجر و مزد خود رسیده و معامله طرفینی کامل می‌شود، آگاه نمی‌باشد و الا در آنجا نیز اطلاق جواد را در این قبیل موارد روا نمی‌دارند. شیخ سپس بحث را از معنای لغوی جود و خیر منتقل می‌نماید به این که: بطور کلی هر فاعل ناقصی که فعلش را به خاطر یک انگیزه و داعی انجام می‌دهد خواه و ناخواه مستکمل است و ناگزیر از انجام فعل خودش کمالی را می‌خواهد و می‌یابد. حال علمای اخلاق این مسئله را پیش می‌آورند که آیا انسان می‌تواند فعلی صددرصد اخلاقی انجام دهد؟ یعنی دست به عملی بزند که از انجام آن هیچگونه منظور و مقصودی برای خویش نداشتند و قصد او فقط رسیدن خیر و خدمت به دیگران باشد؟ در پاسخ به این پرسش سه نظریه بوجود آمده است:

۱ - طرفداران یک نظریه که ما آنرا "مادیت اخلاقی" می‌نامیم، اساساً معتقد هستند که: امکان ندارد انسان کاری را بدون هیچ انگیزه مادی منظور در آن، از برای خودش، انجام دهد، و در هر فعلی نیز که انسان را بظاهر بی‌نظر و بدون محرک مادی یافتید، با دقت نظر و شکافتن گروه و نوع فعل سرانجام یک انگیزه و منفعت در عمق ضمیر فاعل خواهید یافت. شعر معروف نیز ناظر بر همین نظر است:

کل من فی الوجود یطلب صیدا
انما الاختلاف فی الشبکات

همه انسانها شکارچی هستند (حال در شعر که می‌گوید کلیه موجودات اینطورند) یعنی همه کس در هر کاری طعمه‌ای را می‌جوید و تمایز افراد فقط در وسیله

به دام انداختن و آلت صید است. یکی با تفنگ به منظور خود می‌رسد و ابزار شکار دیگری چیز است که کسی تصور نمی‌کند که با آن ابزار کسی قصد شکار داشته باشد. پس خلاصه این نظریه این شد که انسان در هر فعالیتی منفعتی را خواهان است حال این منفعت بهر شکل و بهر نحو می‌خواهد باشد بهر حال انسان صیاد است و لذت او دریافت صید، و حاصل کلام محال است که انسان از دایره نفع طلبی خارج شود.

۲ - نظریه دیگر، در پاسخ می‌گوید خیر، اینکه شما می‌گوئید، ناشی از عدم شناخت انسان است و بیان شما توصیف حیوان بود و انسان در مرحله حیوانیت بدینگونه است که اگر چیزی را طلب کند فقط به جهت سودی نهفته در آن است. مقام انسان، مقام جود است و تفضل، خیر رسانیدن و خدمت به غیر، و ایثار. انسان اعمالی را انجام می‌دهد بدون اینکه به هر نحوی از اینها در آن نفعی برای او متصور باشد. پس اصحاب این نظریه بکلی مادیت اخلاقی را از انسان سلب می‌کنند. نقطه مقابل این نظر که همان اصحاب مادیت اخلاقی باشند. در جواب می‌گویند البته این مطالب بصورت سؤال و جواب جایی دیده نشده ولی بطور کلی بیان شده انسانی که شما مدعی هستید می‌تواند برای عمل خود هیچ نفعی را در نظر نداشته باشد، آیا از انجام دادن آن کار لذت و از انجام ندادنش رنج خواهد برد یا نه؟ اگر بگوئید خیر، انسان از کردن کاری لذت و از نکردنش نیز رنج نمی‌برد در حقیقت می‌خواهید این را بگوئید که انسان این موجود بالقوه که قبلاً فاعل فعلی نبوده و سپس سخن دور از عقل می‌باشد بناچار باید انسان مزبور از انجام کار خود لذت و از عدم انجامش رنج ببرد. مثلاً کسی که ایثار می‌کند، می‌پرسیم از این ایثار لذت می‌برد یا نه؟ اگر از ایثارش لذت می‌برد بنحوی که اگر آن کار را انجام ندهد رنج می‌برد، پس این شخص که ایثار می‌کند منفعت خواه است و برای خودش ایثار می‌کند. فرض دیگر این مسئله هم (اینکه کسی ایثار و عدم ایثار از لحاظ لذت و رنج برایش بی تفاوت باشد، ولی باز هم ایثار کند) گفتیم که محال می‌باشد. می‌بینیم که اصحاب ایندو نظریه کاملاً در نقطه مقابل یکدیگر فکر می‌کنند. اما اینجا نظریه سومی هم بدین شکل مطرح است که: باید دید منظور شما از

"انگیزه" که می‌گوئید انسان هیچ کاری را بدون آن محال است که انجام دهد، چیست؟ اگر مقصود منفعت است یعنی اینکه کسی کاری را می‌کند برای اینکه شری و ضرری از خودش دفع شود و لذتی هم که می‌برد لذت رسیدن چیزی یا دفع زیانی از خودش باشد، در اینصورت باید گفت دایره افعال انسان بس وسیعتر از اینست. ولی اگر مقصود شما این باشد که کسی مطلقاً از کار خودش لذتی نبرد، البته صحیح است و هیچ حکیم فهمیده‌ای چنین سخنی نگفته و نباید هم بگوید. پس اختلاف در چیست؟ در اینکه ما باید بینیم ملاک عمل اخلاقی چیست؟ جایی است که انسان کاری را بقصد دست یابی خودش بر خیری انجام می‌دهد، اگر چه بظاهر عکس این مطلب را بگوید، مسلماً این عمل اخلاقی نیست خودپرستی است. ولی جای دیگر، انسان از اینکه به دیگران خیر برسد یا از دیگران دفع شر شود، لذت می‌برد، چنین لذت بردنی خودپرستی نیست، این کمال انسانی است، او همینطور که دیگران به منفعت خودشان علاقه دارند، به منفعت دیگران علاقه دارد، چنین شخصی اگر لذت نبرد فاقد کمال است.

اصحاب نظریه‌های بالا بمحض اینکه اسم لذت را می‌شنیدند قضاوت می‌کردند به این خیال که هر چه مهر لذت بر آن خورده و شموخ خود را از دست داده و عملی است چون سایر اعمال حیوانی و مادی. و حال آنکه ملاک عمل اخلاقی در چگونگی مطلوب است نه در نتیجه حاصله از آن (لذت). چون خود پرستی است که محور کارش خود می‌باشد و هیچ مطلوبی خارج از حیطه وجود خود نمی‌تواند فرض کند بناچار لذت‌هایش منحصر در خویشتن بوده. و چنین لذتهائی را غیر اخلاقی می‌نامیم از آن جهت که از مطلوبهائی غیر اخلاقی ناشی شده‌اند زیرا اگر از چهارچوب ماتریالیسم اخلاقی خارج شویم و قائل شویم به اینکه انسان موجودی است که بی رسیدن نفعی به خود و فقط از ملاحظه منافع دیگران و بی دفع زیانی از خود و با مشاهده دفع زیان از دیگران، مشعوف شده و لذت می‌برد، چنین لذتی زشت و مذموم که نیست زیبا و پسندیده است زیرا که مطلوبهائی که این لذت بالتبع از آن‌ها حاصل شده است بدینگونه (پسندیده) است، والا خود لذت که فی نفسه چیز مستقلی نیست تا درباره آن بحث شود، و انسان هم هیچ وقت چیزی را از آن حیث که لذت دارد دوست نمی‌دارد، یعنی دوستی او مستقیماً متوجه خود لذت نمی‌شود بلکه دوستی و نظر انسان

همیشه متوجه اشیاء خارجی است که از حاصل این توجه برایش لذت ایجاد می‌شود، (مثل توجه به غذا، زن و آواز و لذت بردن از آنها) که در همه موارد لذت بمنزله ضرورت است نه غایت. پس خلاصه نظر سوم اینکه: اگر مطلوبهای انسان را منحصر در منافع او بدانیم مستلزم اینست که افعالی چون ایثار را دروغ انگاریم و فاعل آنها را بدنبال منفعت خود بدانیم (که می‌دانیم چنین نیست و در ایثار نفعی متصور نیست) و نیز اگر بخواهیم بگوئیم که انسان بدون هیچ انگیزه‌ای کار خیری را بخواهد به دیگران برساند، اینهم دروغی بیش نیست ولی اگر گفتیم که انگیزه انسان همان خیررسانیدن به دیگران و دفع زیان از آنها باشد این همانست که می‌گویند انسان صاحب درد و باصطلاح "دردمند" شده، و این کمالی است در انسان که از اینکه دیگران به کمال خود نرسند و یا مانعی در این راه باشد او رنج می‌برد و بالعکس. سخن شیخ هم که می‌گوید "انسان خواه و ناخواه مستعیض است"، این عوضی که می‌گوید باید روشن شود. اگر مقصود اینست که انسان کارهایش حتما باید در ازای عوضی مادی یا معنوی فرقی نمی‌کند- باشد، ما این را قبول نداریم؛ و اگر مقصود این باشد که حتی آنجا هم که مطلوب انسان خیر رسانیدن به دیگران است و غیر از این خیر رسانیدن هیچ نفعی برای او نیست ولی در عین حال خود همین برای انسان کمالی محسوب می‌شود ولو اینکه انسان عمل خود را بقصد دست‌یابی بر این کمال انجام نمی‌دهد، البته سخن درستی است. (در ضمن بحث گذشته گاه به این نکته برخوردیم که انگیزه انسان در بالاترین مرحله عمل اخلاقی فقط خیر رسانیدن به دیگران و دفع شر از آنهاست، آنچه که این انگیزه را در انسان ایجاد می‌کند حالت‌های نفسانی او از قبیل شفقت، مهربانی، رحمت و دلسوزی است.)

بحث مهم دیگری که در اینجا مطرح است و البته شیخ به اجمال و مرحوم آخوند مفصلتر آنرا ذکر کرده، مسئله شفقت و رحمت است، بدین شکل که آیا وجود این حالات در آدمی نقضی بشمار می‌رود یا یک نوع کمال محسوب می‌شود؟ در فلسفه قدیم نیز گاه این سؤال پیش آمده و آنها در این حد بسنده کرده‌اند که شفقت فی نفسه از آن حیث که شفقت، یعنی تاجر و انفعال است، نقص می‌باشد نه کمال. ولی در قرون معاصر که بعضی اخلاقیون جدید پایه‌های اخلاق کلاسیک را تغییر داده‌اند مانند ماکیاول و نیچه، این مسئله شکل دیگری بخود گرفته است. اینان گفته‌اند که اصولاً

فضیلت در سیادت و قدرت و قوت است و اخلاق کلاسیک که در آن مفاهیمی چون جود و احسان، خدمت به خلق، مبارزه با هوای نفس، تقدیس می‌شود، اخلاق بندگان و بردگان است که بر بشر تحمیل گشته و دو تن از کسانی که با افکار ارتجاعی خود باعث وجود و رواج و تقویت ضعیف پروری و حمایت از آنها گشته‌اند، یکی عیسی مسیح و دیگری سقراط می‌باشد، و طرح اینگونه قواعد اخلاقی سبب انحطاط نوع بشر گردیده، چه که باعث شده مقداری از قدرت و نیرو و وقت اقویا صرف حمایت از ضعیفا گشته و برای مبارزه با فقر و غیره نیروها بسیج گردد و بالنتیجه فرد کامل و ابر مرد بوجود نیاید، از اینروست که می‌گویند، مبارزه با نفس یعنی چه؟ نفس را باید پرورش داده، قوی نمود و هر چه می‌طلبد در دسترش قرار داد، ضعیفا را باید حمایت کرد چیست؟ برای ضعیف هیچ گناهی بدتر از ضعفش نیست. آنکس را که به چاه افتاده، سنگی هم برویش بیفکن. مهمترین استدلال این اخلاقیون جدید همین مسأله شفقت است، که آیا ترحم و شفقت، تأثیر و انفعال نیست؟ و این انفعال ناشی از ضعف نمی‌باشد؟ چه، متأثر شدن یعنی در مقابل عامل خارجی مقاومت نکردن و بعکس متأثر نشدن یعنی ابراز مقاومت. در اشیاء این جهان در مقابل متأثر شدن و نشدن، شیئی را اگر واجد کدامین و فاقد کدامیک باشد، ترجیح می‌دهیم؟ آیا کدام شیشه خوب است، شیشه‌ای که بمحض برخورد با جزئی عامل خارجی بشکند؟ و یا آن که در مقابل عوامل سخت هم مقاوم باشد؟ در انسان نیز همینطور تأثیر شکستن و ضعف است و مقاومت و بی‌اعتنائی کمال و خیر، و بر عکس اینکه گفته‌اند:

شیشه چو شکست، شود ابتر
جز شیشه دل که شود بهتر

شیشه دل هم با شکستن ناقص و خراب می‌شود.

پاسخ مطالب فوق بحثی است در مورد خیر و شر که مرحوم آخوند فی الجمله به آن پرداخته است بدین ترتیب: شکی نیست که بازگشت خیر و شر به وجود و عدم است یعنی خیر وجود، و شر عدم است، خیر بالذات وجود است، اما بواسطه ملاپست با یک شر، بالعرض متصف به شر می‌شود. کما اینکه شر نیز بالذات عدم است و لکن بجهت مجاورت با یک خیر، بالعرض خیر دانسته می‌شود و سخنی که ارسطو در باب خیر و شر گفته و آنرا با حرف افلاطون در اینمورد که افلاطون خیر را وجود و شر را عدم می‌داند، مکمل فرض کرده‌اند، بدینصورت است که ارسطو خیر و شر را به باب تزاحم برده؛

چون این دو را با یکدیگر مقایسه کنیم، زمانی خیر بیشتر است و شر کمتر در اینجا باید باصطلاح شر قلیل را در مقایسه با خیر کثیر نادیده انگاشت و آنگاه که خیر از شر کمتر بود باید خیر قلیل را فدای شر کثیر کرده و اگر هم که این دو با یکدیگر برابر بود باید در جستجوی عامل مرجحی جهت برتری یک جانب به نفع دیگری بود.

البته از ظاهر حرف ارسطو چنین بر می آید که وی شر را نیز در مقابل خیر امری حقیقی می پنداشت و لیکن هم می تواند سخن وی را توجیه کرد به همان وجهی که در ابتدا در مورد اتصاف شر به خیریت به صورت عرضی و یا بالعکس گفته شد. بعنوان مثال، از امور وجودی که متصف به شریعت می گردند باران را می توان گفت که فی حد ذاته خیر و وجود است اما زمانی که منشأ اعدامی چون خرابی خانه ها و غیره می شود، از آن حیث که چنین شده، آنرا امر عدمی و شر می انگاریم، و یا سیل و زلزله که هر دو فی نفسه از آن حیث که یکی نیرو و دیگری حرکت می باشد از امور وجودی، ولی از آن حیث که باعث خرابیها می گردند، وصف امور عدمی را به خود می پذیرند. و مثال از امور عدمی که بالعرض متصف به شأن وجود می گردند می توان حفر چاه و قنات را گفت که از آن حیث که خرابی و متلاشی شدن میباشند شر ولی از آن رو که منجر به بروز آب و ظهور فواید آن می گردند، صورت امور وجودی را یافته، آنها را خیر و نیک می دانیم.

با این مقدمات به مسئله شفقت و رحمت می نگریم. البته اگر انسان را با مافوق خود، یعنی موجودات مجرد و کامله مقایسه کنیم که آنها به بیانی که توضیح داده شده، بالذات جوادند، یعنی برای سر زدن خیر از آنها احتیاجی به انگیزه و تأثر نمی باشد، یقیناً انسان که برای انجام خیرات احتیاج به انفعال و انگیزه دارد، ناقص و ضعیف می باشد و تأثر او در مقابل عدم تأثر آن موجودات ضعف محسوب می شود. ولی اگر قرار شد که این مسئله را در سطح خود انسانها مورد دقت قرار دهیم و یک انسان منفعل و با عاطفه را با یک انسان قسی القلب و غیر منفعل بسنجیم، این ضعف و تأثر از آن قوت و عدم تأثر برتر و این نسبت بدان کمال محسوب می شود، البته نه از آن حیث که خود انفعال فی حد ذاته بر خود عدم انفعال فی حد ذاته رجحان داشته باشد که در این مقام برعکس است ولی از آن حیث که لازمه آن کمال یعنی قساوت (از آن حیث که مقاومت است) این است که چون سد محکمی در برابر خیراتی که می توانند از انسان بروز کنند ایستادگی می نماید و مانع بروز می شود، و همانطور آن عاطفه گر چه از آن

حیث که انفعال است ضعف و شر می باشد ولی وضعی که فتح باب خیرات در وجود انسان می باشد و آدمی بلحاظ وجود همین عاطفه است که به دیگران توجه می کند. و مقایسه ای طبیعی بین ایندو را می توان در مرد و زن نمود که مرد از آن حیث که قوی القلب بوده، احساسات نمی شود و صدای بچه او را متأثر نمی سازد از زن که در جهت مخالف اوست کاملتر است ولی همین صفات برای زن که در طبیعت رسالت نگهداری از کودک به او واگذار شده، کمال محسوب می شود. نه از آن حیث که ضعف است بلکه از آن حیث که ضعف و نقصی است که باعث قوتها و کمالات بیشمار می گردد. پس توجیه ارسطویی انسان قسی القلب و رقیق القلب چنین است که اولی خیر قلبی است با شر کثیر و دومی شر قلبی است با خیر کثیر.

پس آنچه که در اخلاق ماکیاولی وجود دارد و می گوید یک سیاستمدار نباید متأثر شود اگر چه میلیونها نفر زیر پای او جان دهند، کمال نبوده، (بالعرض نه بالذات) بلکه قساوت قلب و نهایت نقص است. مثال دیگر این بحث سگ و خاک می باشد که در اینجا اگر طبیعت سنگ را از آن جهت که سخت و مقاوم است (کمال) با طبیعت خاک و کلوخ از آن جهت که نرم و آسیب پذیر است (نقص) مقایسه کنیم، سنگ بر خاک ترجیح دارد ولی اگر ایندو را از جهت خیرهای صادره از آنها در نظر بگیریم طبیعت خاک به دلیل اثر پذیری و انفعالش منشأ خیرات شده و باعث خیلی از کمالات می گردد و زمین سخت به دلیل طبیعت اثر ناپذیر خود بیحاصل باقی می ماند.

سؤال: استاد، این محل تردید است که تأثر و اثر پذیری شر و ضعف باشد و اینکه ما سنگ سختی را بر زمین سست ترجیح می دهیم شاید به نوعی سرایت دادن حالات درونی ما به حقایق عالم وجود و یک جور قیاس به نفس باشد، بعضی چیزها کمالشان در اثر پذیری آنهاست نظیر فیلم عکاسی که فایده وجودیش در همین خاصیت انفعالی آن است.

پاسخ استاد: این همان حرف ماست چه که تأثر فی حد ذاته عدم است. مثلاً همین ماده المواد که ضعیف ترین و فاقدترین موجودات است این ضعف برای وی منشأ کمال است، چه در غیر اینصورت هیچ صورتی را نمی پذیرفت چه که شیئی همیشه از آن جهت که واجد است از پذیرفتن چیز دیگر امتناع دارد و همیشه از آن جهت که فاقد است

قبول کمال می‌نماید. و هر متأثری هم از جنبه فقدان است که قبول اثر می‌نماید پس شما هم که می‌گوئید فاقد بودن بهتر است از واجد بودن، خود فاقد بودن بذاته محال است که بر واجد بودن بذاته رجحان داشته باشد بلکه این فاقد بودن از آن حیث که منشأ بسیاری از واجد بودنهاست بر آن واجد بودن از آن جهت که منشأ خیلی فاقد بودنهاست، برتری دارد. "بس زیادتها که اندر نقصهاست" باز هم شما واجد بودن را بر فاقد بودن ترجیح می‌دهید و این همان مقصود ماست.

سؤال - پس می‌توان گفت که اصولاً مقایسه بین سنگ و انسان غلط است؟

پاسخ استاد: اگر کسی اینکار را بکند بله، ولی ما بین سنگ و انسان مقایسه نکردیم، بلکه میان "وجدان" و "فقدان" قیاس نمودیم، وجدان و فقدان را بطور کلی در همه جا می‌توان یافت و اولی کمال و دومی نقص است. و همین جمله که در قوه و فعل می‌گوئیم "شیء از آن جهت که بالفعل است، فعلیت دیگری را نمی‌پذیرد بلکه از آن حیث که بالقوه است فعلیت قبول می‌کند" این قوه همان جنبه فقدان و فعلیت جانب وجدان شیء است، و شیئی که هم بالفعل و هم بالقوه است، از آن جهت که بالفعل است فعلیت دیگری را نپذیرفته و این پذیرش از سوی قوه بودن آن صورت می‌گیرد پس: "ملاک وجدان و فقدان است" کما اینکه هیولای اولی از نظر وجود ذاتی شراالموجودات و انقص الموجودات است و همو فتح باب کلیه خیرات است.

در اینجا موضوع صحبت شیخ اینست که علل اربعه (فاعلی مادی صوری غائی) موضوع بحث کدام علم می‌باشد. البته وی خود در فصل اول کتاب ثابت نموده است که بحث در این باره، شأن فلسفه است. ولی نظر به اینکه در این باره سخنانی گفته شده، وی آنها را نقل و نقد می‌کند، می‌گویند: علل اربعه در همه جا و در مورد همه معلولها صادق نیست و وجود این علل منوط است به آنکه در معلول حرکتی باشد و در غیر از این حالت، در جائی که حرکتی در کار نباشد چون موجودات مجرد و مافوق ماده و حتی تعلیمات مثل مسائل هندسه و ریاضی و آنچه مربوط به مقدار و عدد است. البته حرفهای سستی هم بعنوان دلیل آورده‌اند که علت فاعلی وجود ندارد زیرا که علت فاعلی یعنی مبدأ حرکت و در این موارد مبدأ حرکت وجود ندارد. علت مادی و صوری وجود ندارد که خوب این حرفی است چه، در

مجردات علت مادی و صوری وجود ندارد. و دلیل آنها بر عدم علت غائی، اینست که علت غائی را به نهایه الحرحه معرفی می‌کنند که باز هم با سلب حرکت، علت غائی منتفی می‌شود. و در تعلیمات نیز ایندو علت فرض نمی‌شود (غائی و فاعلی) و از اینرو شیخ در اینجا می‌گوید: "استخف بها من استخف". در باب تعلیمات اینها را خیلی کوچک و سبک شمرده‌اند تا بدانجا که بعضی گفته‌اند اینها فقط علت صوری را دارا می‌باشند و به این ترتیب روشن است که چرا شیخ قائلین به این قول را تحقیر کننده تعلیمات خوانده زیرا که شناسائی هر شیء منوط به شناسائی علل آن می‌باشد و هر چه شیء از علت‌های بیشتری برخوردار باشد معرفت آن کاملتر خواهد بود و بدینسان تعلیمات که فقط به صورتشان قابل شناسائی هستند از نظر معرفت ارزشی نخواهند داشت. پس شیخ به پاسخگوئی می‌پردازد که عبارتش بسیار مبهم است و محشین کلام وی نیز همچون آقا حسین خوانساری به این نکته معترف و خود را از فهم بعضی از این عبارات عاجز خوانده و مرحوم آخوند نیز توجیهی نموده که به نظر ما درست نمی‌باشد. از اینرو خود توجیهی برای این عبارت مطرح می‌کنیم:

خلاصه سخن شیخ در اینجا اینست که بحث از علیت از شئون این علم (الهیات - ما بعد الطبیعه) است. به دلیل ملاکی که ما قبلا در دست دادیم. ملاکی که قبلا بدست داده‌اند این است که هر چیزی که از عوارض موجود بما هو موجود باشد از مسائل این علم است. یعنی ملاک اینکه یک مسئله از مسائل این علم باشد اینستکه، آن عارض و آن حکمی که در آن مسئله مورد بحث قرار می‌گیرد از عوارض موجود بما هو موجود باشد، نه معیارهای دیگری که در باب این علم گفته شده است. مثلا گفته‌اند: آن مسئله ای از مسائل این علم است که در همه علوم مشترک باشد. البته بسیاری از مسائل فلسفه در همه علوم مشترک است، اما این معیار نیست، زیرا چه بسا که مسئله‌ای از مختصات یک علم خاص باشد و از مبادی یک علم خاص بحث کند و در عین حال یک مسئله فلسفی باشد. مثلا از ماهیتی بحث شود که آن ماهیت موضوع یک علم خاص است و در غیر آن علم هم هیچ مورد بحث نیست ولی باز هم از مسائل فلسفه است. پس اشتراک داشتن در همه علوم معیار فلسفی بودن یک مسئله نیست. اتفاقا علیت به معنای اعم آن از آن دسته مسائلی است که جزء مشترکات همه علوم است، یعنی علیت بمعنای اعم از مسائل فلسفه است و علیت به معنای خاص،

مربوط به علوم خاص می‌شود.

بعضی دیگر گفته‌اند فلسفه علمی است که درباره مبادی علوم دیگر بحث می‌کند. البته شکی نیست که مبادی علوم دیگر در فلسفه اثبات می‌شود، ولی مسائل فلسفه اختصاص ندارد به مبادی علوم دیگر، اینها مباحثی است که در بحثهای گذشته (در بحث موضوع فلسفه در ابتدای کتاب الهیات شفاء) گفته شده است.

بعضی دیگر گفته‌اند فلسفه آن علمی است که درباره متقابلات بحث می‌کند، مثل بحث درباره وجود و عدم، ضرورت و امکان، تقدم و تأخر و معیت، حدوث و قدم، قوه و فعل. معیار اینکه مسئله‌ای جزء مسائل فلسفه باشد اینستکه جزء متقابلات باشد، و چون علل اربعه: علت فاعلی، علت غائی، علت مادی و علت صوری از این جهت که از متقابلات هستند، از مسائل فلسفه محسوب می‌شوند.

شیخ می‌گوید نه، از این جهت اینها جزء مسائل فلسفه نیستند، بلکه فقط بر اساس آن معیاری که خود ما ذکر کردیم (یعنی از عوارض موجود بما هو موجود بودن) جزء مسائل فلسفه می‌باشند. بر اساس آن معیار فرق نمی‌کند که ما این علل اربعه را در همه اشیاء بدانیم یا در بعضی از اشیاء بدانیم، چون ملاک، اشتراک در همه علوم نیست، ملاک اینست که از عوارض موجود بما هو موجود باشد و این ملاک در اینجا وجود دارد.

شیخ سپس می‌پردازد به آن سخنی که مخالفین عمومیت علت غائی گفته‌اند، و آن اینست که در ما فوق عالم حرکات علت فاعلی و علت غائی وجود ندارد و یا در تعلیمیات، علت غائی و علت مادی وجود ندارد. شیخ می‌گوید اینها سخنان بی‌اساسی است، زیرا تعریف علت فاعلی این نیست که مبدأ حرکت باشد، بلکه معنای علت فاعلی اینست که مبدأ وجود باشد، حال آن وجود، چه از قبیل وجود حرکت باشد یا وجود غیر حرکت باشد. علت فاعلی یعنی مبدأ وجود و آنچه‌ی که وجود شیء از آن صادر شده است، شما اول علت فاعلی را مبدأ حرکت تعریف می‌کنید بعد می‌گوئید این در فلان جا وجود ندارد. این در مافوق عالم حرکات، در تعلیمیات هم چطور علت فاعلی ندارند؟ مگر یک امر ممکن بالذات می‌تواند بدون علت فاعلی پیدا بشود. این "مقدار" که ما در اینجا داریم، آیا ممکن الوجود است یا واجب الوجود؟ مسلم است که ممکن الوجود است، بلکه حادث نیز هست. مقدار دائماً که نبوده، بعد پیدا شده است، وقتی که پیدا شده علتی دارد. بدون علت فاعلی که محال است چیزی

پیدا شود. یا عدد، آیا واجب الوجود است یا ممکن الوجود؟ البته عدد ممکن الوجود است، پس علت دارد. پس این سخن که تعلیمات علت فاعلی ندارند سخن غلطی است. علت مادی هم دارند، چون مقصود از علت مادی حتما این نیست که ماده جزئش باشد. ما قبلا در بحث علل مادی، تعاریف مختلف علل مادی را ذکر کردیم. گفتیم چند معنا برای علت مادی ذکر می‌کنند. یکی از معانی علت مادی اینست که شیء در وجود خود احتیاج به یک ماده‌ای دارد. تعلیمات هم بدون شک در وجود خارجی خود احتیاج به ماده دارند، یعنی تحقق مقادیر و اعداد در عالم طبیعت بدون ماده محال است. پس بنابراین تعلیمات علت مادی هم دارند. علت صوری را هم که خودشان قبول داشتند. در مورد علت غائی هم شیخ می‌گوید اگر مقصود شما از علت غائی "نهایه الحركه" باشد، بله در اینجا وجود ندارد. ولی نه، علت غائی یعنی اینکه یک شیء بخاطر کمالی که در او هست بوجود بیاید، این کمال را می‌گوئیم علت غائی آن شیء. یعنی وقتی چیزی متمم چیزی دیگر است و آن چیز بخاطر این متمم و برای این متمم وجود پیدا می‌کند، این متمم را علت غائی می‌گویند

سؤال: در تعلیمات که فقط بحث از صور اشیاء می‌شود این صور را بدون ماده چگونه فرض می‌کنند؟

پاسخ استاد: اگر منظور این باشد که آیا تعلیمات مرکب از صورت و ماده می‌باشند؟ باید گفت خیر. ولی گفتیم که منظور از ماده و علت مادی تنها این نیست که ماده جزء ذات و ماهیت شیء باشد بلکه به یک تعریف علت مادی اینست که بدون ماده این صورت وجود پیدا نمی‌کند ولو اینکه خارج از حقیقتش بوده بلکه موضوع و محلش باشد یعنی اگر وجود پیدا کند این وجود در ماده باشد. و البته تعلیمات در ذهن مجردند ولی حتی در ذهن هم اگر پای تقسیم پیش آید ذهن برای آنها ماده فرض می‌کند. احتمالا می‌توانیم مقادیر (گفتار شیخ است) را بمنزله ماده برای شکلها بگیریم و واحدها را می‌توانیم ماده برای عدد فرض کنیم (بر این مطلب محشین نیز اعتراض کرده‌اند که واحد عین عدد است نه ماده آن) و عدد بمنزله ماده برای خواص عدد است. و در مورد علت غائی تعلیمات هم گفتیم غایت شیء حالت تمام و کمال آن است، تمامیت تعلیمات در اعتدال آنهاست، یعنی حالت ما بین در امر ریاضی. فرضا

زاویه قائمه حالت اعتدال (و در نتیجه و کمال) بین زاویه منفرجه و حاده است و سطح مستوی کمال برای سایر سطوح غیر مستوی، غایت اعداد ترتیبشان و غایت اشکال خواص آنهاست...
از آنجا که موضوع صحبت این است که بحث علیت شأن کدام علم می‌باشد مختصر توضیحی درباره ملاک تقسیم‌بندی علوم می‌دهیم: علما گفته‌اند که موضوع هر علم آن است که در آن علم بحث از عوارض ذاتی آن (موضوع) بشود. و البته ملاک تشخیص عوارض ذاتی از عوارض غریب را هم بیان کرده‌اند. مثلاً در بحث فاعل (از دستور زبان و نحو) صحبت از عوارض ذاتی کلمه می‌شود، در مفعول و منصوبات نیز همینطور، ولی اگر ما از کلمه بطور اعم سخن گفتیم (نه از حیث اعراب و بنا) در اینجا از عوارض ذاتی (نسبت به اعراب و بنا) خارج شده و عوارض غریب مطرح می‌شود و مثلاً اگر به ساختمان و صیغه کلمه توجه کنیم علم صرف حاصل می‌شود و هر چه که موضوع صرف باشد برای نحو حکم عوارض غریب را پیدا می‌کند و بالعکس. و نیز اگر از جهت وزن و فصاحت و بلاغت به کلام بنگریم علوم جداگانه تأسیس می‌شود.

بخت و اتفاق

یکی از بحثهای مربوط به غایت، بحث اتفاق است. البته این را تحت عنوان "بخت و اتفاق" ذکر می‌کنند. این بحث را از یک نظر می‌توان مربوط به بحث علت غائی کرد، همچنان که شیخ در الهیات در باب علت غائی از آن بحث یاد می‌کند. و هم می‌توان این موضوع را به بحث علل فاعلی مربوط کرد، آنچنانکه شیخ در اینجا احاله می‌کند به جلد اول، که در آنجا این بحث آمده است.

اما رابطه‌اش با علت غائی مخصوصاً بحث اتفاق چنین است که گفته می‌شود که فعل اتفاقی آن فعلی است که بلا غایت است یعنی در آن فعل رابطه‌ای میان غایت و مغبی وجود ندارد، به این معنا که همانطور که در فعل عبث غایت وجود ندارد در اتفاق هم غایت وجود ندارد، با این تفاوت که در مورد فعل عبث گفته می‌شود که فاعل فعل عبث، یا این فعلی که از آن فاعل صادر شده است، بلاغایت است، یعنی "لیس له غایه اصلاً" که در فعل عبث و مانند آن به آن اشاره شده است، و مثلاً گفتیم که در حرکات بلانهایه غایتی وجود ندارد اصلاً. ولی در باب اتفاق می‌خواهند بگویند که آنچه وجود پیدا کرده است، و شبیه به غایت است مستند به هیچ فاعلی نیست. حالا یک وقت

می‌گوئیم فاعل بلاغیت است، یک وقت می‌گوئیم غایت بلا فاعل است. اگر چه این تعبیر در واقع از یک نظر ضعیف است ولی چنین است که یک وقت گفته می‌شود فاعل بلاغیت است، یک وقت می‌گوئیم آنچه که صلاحیت دارد که غایت فاعل واقع شود مربوط به آن فاعل نیست، اتفاقاً پیدا شده است. ولی بهر حال در هر دو مورد رابطه میان فاعل و غایت نفی می‌شود.

اگر از این دید ما بحث کنیم، بحث اتفاق در باب علت و معلول از توابع بحث علت غائی می‌شود. ولی می‌شود بنحو دیگری این بحث را مطرح کرد، که در طبیعیات شیخ به این شکل عنوان کرده است، و آن بدین نحو است که گفته شود: از جمله اسباب و علل عالم یکی "بخت" است و دیگری "اتفاق". خود بخت و اتفاق علت هستند، یعنی علت فاعلی هستند. بنابراین بحث بخت و اتفاق بر می‌گردد به علت فاعلی. فلان چیز چرا وجود پیدا کرد؟ علتش چه بود؟ علتش بخت بود. فلان چیز چرا وجود پیدا کرد؟ علتش چه بود؟ علتش اتفاق بود.

آیا چیزی به نام بخت خوب و بخت بد، بخت سعید و بخت شقی وجود دارد. آیا واقعا می‌شود گفت که در عالم خارج چیزی بنام بخت وجود دارد که بسیاری از حوادث را، حوادث خوب را برای دارندگان بخت خوب بوجود می‌آورد و بعضی‌ها دارای بخت شوم هستند و بسیاری حوادث بد را آن بخت شوم برای آنها می‌آورد، یعنی بخت خودش یک عاملی است از عوامل عالم؟

انسان می‌بیند که برای بعضی از اشخاص جریانها بسود ایشان تمام می‌شود. (البته تجربه‌ها در این موارد ناقص است) مثلاً بازرگانی را می‌بیند که هر معامله‌ای می‌کند بسودش تمام می‌شود هر جنسی می‌خرد آن جنس ترقی می‌کند و هر کالائی را می‌فروشد با منفعت و بدون ضرر می‌فروشد و پیش از آنکه قیمتش تنزل کند آنرا می‌فروشد بدون اینکه آگاه باشد که این جنس تنزل می‌کند. می‌گویند این شخص آدم خوش شانسی است آدم خوش بختی است.

نقطه مقابل آن، بعضی افراد را می‌گویند افراد بدشانس، جریان کارها در مورد آنها برعکس است، به هر دری آنها می‌روند می‌بینند آن در بسته شده است.

بدبخت اگر مسجد و آدینه بسازد
یا سقف فرود آید و یا قبله کج آید
می‌گویند بخت هم چیزی است که اختیارش با انسان نیست، او حاکم بر انسان

است نه انسان حاکم بر او. از این جهت می‌گویند:

گلیم بخت کسی را که بافتند سیاه
به آب زمزم و کوثر سفید نتوان کرد

در ادبیات فارسی سخن از بخت بسیار آمده است. خوشبختی، بدبختی و در شعر مثنوی هم آمده که: راست گفت آنکس که گفت: تو بخواب بگذار بختت بیدار باشد. انسان اگر بختش بیدار باشد خودش هم بخوابد او کارش را می‌کند و اگر بخت انسان خواب باشد یا بخت بد داشته باشد، ولو خودش بیدار باشد کاری نمی‌کند و کاری از او بر نمی‌آید. یعنی بخت را بعنوان یک علت فاعلی مطرح می‌کنند و داخل در باب علت فاعلی می‌شود.

نظر به اینکه بخت در همان مواردی معمولاً گفته می‌شود که علت تصادفی و اتفاقی در آنجا کارگر است، از این جهت، بحث بخت و اتفاق در یک جا ذکر می‌شود، منتهی آن موارد اگر موردی باشد که اکثراً به نفع شخص است از آن تعبیر به بخت می‌کنند، بخت خوب. و اگر به ضرر انسان است آنرا به بخت بد تعبیر می‌کنند.

ولی اتفاقاً مورد اعم از بخت است، بخت اختصاص به انسان دارد و حداکثر به حیوان هم ممکن است گفته شود، حیوانات خوشبخت و حیوانات بدبخت. ولی قدر مسلم این است که در غیر مورد جاندار بخت را اطلاق نمی‌کنند. ولی اتفاق را در غیر جاندارها هم می‌گویند، کما اینکه در خلقت عالم می‌گویند خلقت عالم بر اساس اتفاق بوده.

فرض کنید مثلاً شما یکنفر را می‌بینید که می‌خواهد چاه برای خانه‌اش بکند، آنوقت منتهی به یک گنج می‌شود. می‌گوید چاه خانه‌ام را می‌کنم اتفاقاً به یک گنج رسیدم. دیگری چاه خانه‌اش را می‌کند می‌لغزد و می‌افتد و پایش می‌شکند بعد می‌رود بیمارستان مدتی بستری می‌شود. می‌گوید مشغول کردن چاه بودم، اتفاقاً پایم لغزید، افتادم توی چاه پایم شکست.

حالا این چگونه است؟ آیا اینها واقعا اتفاق است؟ یا اتفاق نیست؟ در اینجا شیخ اقبال فرق مختلفی را که در این زمینه آرائی داشته‌اند نقل می‌کند:

از جمله بعضی‌ها گفته‌اند پیدایش عالم بر اساس اتفاق است. گفته‌اند اصل عالم ذراتی بوده است (نظریه ذیمقراطیس) که در خلاء لایتناهی پراکنده بوده‌اند، و اینها به طبع خودشان یک سلسله حرکات انجام می‌داده‌اند حرکاتی که هیچ غایتی از این

گونه غایاتی که الان وجود دارد، در آن حرکات وجود نداشته است. حرکاتی نامنظم، اگر هم منظم بوده در دایره خودش منظم بوده است، ولی اینگونه نبوده که حرکاتی تکراری باشد و هیچ چیز جدیدی در آن حادث نشود. چون ممکن است ما فرض کنیم در خلاء نامتناهی ذراتی هستند و هر ذره‌ای در نقطه‌ای حرکت می‌کند بدون اینکه تماسی با ذره دیگری داشته باشد. این منجر به هیچ اتفاقی می‌شود. ولی فرض ما اینگونه نیست بعد اینگونه شد که ذرات درجائی جمع شدند و از جمع شدن اینها ترکیباتی پیدا شد، و از ترکیب اینها مجموعاً عالم پیدا شد. فرق نمی‌کند چه عالم جمادات، چه عالم نباتات، چه عالم حیوانات، چه عالم انسان. همه اینها پیدایششان در اثر اتفاق بوده است. یعنی حرکات بلاغیاتی به این غایت منجر شده که اینها غایت این حرکات نبوده است. یعنی یک سلسله بلاغیاتی در عالم وجود داشت و حرکات بی‌نظمی و این حرکات بی‌نظم منجر شد به یک سلسله تصادفات و در اثر آن تصادفات، یک جریانی قهراً بوجود آمد. منتهی چون زمان غیرمتناهی و یا در صورت تناهی بسیار زیاد است، میلیاردها میلیارد بر این زمان گذشته، این تکرار مکررات میلیاردها میلیارد حرکات بی‌نظم، یک صورت و فرضش هم این بوده که این حرکات بصورتی واقع شوند که این نظم موجود پدید بیاید.

پس این نظم اینطور نبوده که از ابتدا فاعلی به سوی آن حرکت می‌کرده و غایتی داشته از حرکت خودش که این نظم پیدا بشود، بلکه این نظم بر حسب اتفاق پیدا شده است، یعنی آن فاعل برای این غایت کار نمی‌کرده است. این غایت از این جهت که غایت است فاعل ندارد.

شما یک اتومبیل را در نظر بگیرید که از یک خیابان شمالی جنوبی عبور می‌کند و اتومبیل دیگری که از یک خیابان شرقی غربی عبور می‌کند. اینها قهراً در یک محل تقاطع به همدیگر می‌رسند، این اتومبیل شرق به غرب حرکت می‌کند غایتش چیست؟ غایتش رسیدن به فلان نقطه غربی است، و آن که از شمال به جنوب حرکت می‌کند غایتش رسیدن به یک نقطه جنوبی است، ولی حالا اگر اتفاقاً هر یک از آن دو در لحظه‌ای خاص و با سرعت خاصی حرکت کنند. وقتی این به تقاطع می‌رسد آن دیگری هم در همان لحظه می‌رسد و هر دو می‌خواهند از تقاطع عبور کنند و در نتیجه با هم برخورد می‌کنند. ما معمولاً در اینجا کلمه اتفاق را بکار می‌بریم و می‌گوئیم تصادف رخ داد. می‌گوئیم من داشتم از شمال به جنوب می‌رفتم تا رسیدم به فلان

چهار راه اتفاقاً از مشرق به مغرب هم یک اتومبیل به سرعت حرکت می‌کرد سر چهار راه که رسیدیم به هم خوردیم. اینجاست که ما می‌گوئیم اتفاقاً. معنی این اتفاقاً چیست؟ اگر ما با این اتومبیل تصادف نمی‌کردیم و از شرق به غرب می‌رفتیم به مغرب می‌رسیدیم. در اینحال هیچگاه انسان نمی‌گفت که من از مشرق این خیابان حرکت کردم، اتفاقاً رسیدم به مغرب آن. زیرا آن چیزی است که این حرکت بر حسب طبعش به آن منتهی می‌شود، جبراً به آن منتهی می‌شود. اگر انسان از تهران حرکت کند بخواهد برود قم این معنا ندارد که بگوید من از جاده قم تهران حرکت کردم و رفتم، اتفاقاً رسیدم به قم. نه جبراً رسیدی به قم و غیر از این راه دیگری هم نبود. اما اگر برود و در حسن آباد تصادف بکند این را یک امر اتفاقی تلقی می‌کند. این را انسان می‌گوید اتفاق ولی آنرا نمی‌گوید اتفاق.

آنجا که نمی‌گوئیم اتفاق یعنی این نتیجه لازمه آن مقدمه است، و آن مقدمه باید به این نتیجه برسد و نمی‌تواند به این نتیجه نرسد. ضرورت است، آنچه که به اصطلاح از لوازم یک شیء است به آن می‌گوئیم ضرورت حکمفرماست. البته قبلاً بیان شد که فرق میان غایت و ضروری چیست. این "اتفاقی" که ما می‌گوئیم اعم از غایت و ضروری است یعنی ضد غایت و ضد ضروری است. هر غایتی ضروری است گو اینکه هر ضرورتی، هر امر لازمی غایت نیست، غایت بالعرض است نه غایت بالذات که بحث آنرا جداگانه خواهیم کرد.

پس آن چیزی که بالضروره بر یک شیء مترتب می‌شود، اتفاق نیست. اما آنجائی که ترتب شیئی بر شیئی ضروری نیست، عامل اتفاق وجود دارد، ضروری نیست، ممکن است. حالا که ترتب آن بر این ممکن است و ترتب هر معلولی بر علت خودش ضروری است، پس ناچار یک عامل دیگری سبب بوده است. اسم آن عامل را ما می‌گذاریم اتفاق. پس در حقیقت آنجا می‌گویند اتفاق، که لازمه طبیعت این فاعل رسیدن به این نتیجه نباشد (اعم از اینکه نتیجه غایت باشد یا ضرورت) لازمه این مقدمه رسیدن به این نتیجه نباشد. قهراً شیء ممکن بدون علت نمی‌شود. و در جائی که ترتب نتیجه بر مقدمه ضرورت است در آنجا کسی بخت یا اتفاقی را بعنوان عامل نمی‌شناسد.

شیخ پس از نقل اقوال مقدمه‌ای را ذکر می‌کند که ما قبل از اینکه این مقدمه را ذکر کنیم مطلبی را بیان می‌کنیم که برای مقدمه شیخ هم مفید است. و آن این است که:

گاهی یک نتیجه‌ای مترتب بر یک مقدمه‌ای است ولی مترتب بر طبیعت کلی این مقدمه است به ماهوهو، لازمه ماهیت این مقدمه است (نه ماهیت به اعتبار بحث اصالت ماهیت یا وجود بلکه به معنی ماهوهو، یعنی لازمه وجود این مقدمه است، یعنی وجودش از آن جهت که مصداق این نوع است) مثل اثری که بر وجود انسان مترتب می‌شود از آن جهت که انسان انسان است، یعنی بر وجود انسان بما هو انسان یک سلسله آثار مترتب است. حالا آن آثار از قبیل غایت باشد یا از قبیل ضرورت ولی بهرحال بالضروره این آثار بر وجود این طبیعت مترتب است.

آثاری که بر مثلث بما هو مثلث مترتب است، بر دایره بماهو دایره مترتب است، بر درخت بما هو درخت مترتب است. ولی همه آثار اشیاء آثاری نیست که بر وجود آنها بماوهو مترتب باشد. ممکن است از یک شیء بنابر اصالت وجود، اثر وجود شخصی و اثر وجود فردی بروز کند، یعنی این فرد از این جهت که این فرد است دارای این اثر باشد نه از آن جهت که طبیعت است و لازمه طبیعت است و لا ینفک از طبیعت است.

در مثالی که الان ذکر کردیم می‌گوئیم از تهران حرکت کردم و به قم رسیدم. رسیدن به قم لازمه طبیعت کلی این حرکت خاص است، اختصاص به این زمان و مکان ندارد. یعنی ما این مسافت را که در نظر بگیریم، این مبدأ را که در نظر بگیریم آن منتهی را هم که در نظر بگیریم این مسافت را هم که در نظر بگیریم این دیگر اختصاصی به این اتومبیل یا آن اتومبیل ندارد اختصاص به امروز یا دیروز ندارد، به اینکه زید باشد یا عمرو ندارد این بطور کلی است. از این مبدأ تا آن منتهی اگر کسی با اتومبیلی با فلان سرعت حرکت بکند لازمه قطعی و جبری‌اش این است که سر ساعت بلکه ثانیه فلان به آن نقطه منتهی برسد. این را ما می‌گوئیم که لازمه کلی این حرکت است، اثر کلی این حرکت است. اما یک چیز ممکن است اثر فرد حرکت باشد نه اثر طبیعی حرکت، یعنی اثر وجود است ولی نه از آن جهت که وجود این حرکت است چون حرکت در زمان خاصی باز یک مشخصاتی پیدا می‌کند که در زمان دیگر ندارد. حالا اگر ما یک حرکتی را در زمان خاصی در نظر بگیریم، این زمان مقارن است با حرکت آن صد یا دویست اتومبیلی که در این مدت از مقابل می‌آیند و عبور هر یک از آنها در سر ساعت معینی لا یتخلف است.

یعنی در مجموعه نظام عالم اگر این فرد از حرکت را در نظر بگیریم، این حرکت جبراً مقارن با آن افراد مقابل است. همان طور که عبور از حسن آباد برای کلی حرکت یک امر ضروری و لا یتخلف است، عبور

یا

تلاقی با فلان اتومبیل هم برای این حرکت یک امر ضروری و لا یتخلف است. یعنی اگر این حرکت را با زمان و مشخصات وجودی خودش در نظر بگیریم تلاقی با آن اتومبیل یک امر ضروری است، یعنی محال است که چنین نباشد. از این جهت اتفاق را انسان از آن جهت اتفاق می‌نامد که جاهل به اسباب و علل است (يقول بالاتفاق جاهل السبب).

آنجا که شیء مترتب بر کلی یک علت است، چون کلی را ما می‌شناسیم و سببیت کلی را برای آثار خودش مانند سببیت زوجیت برای اربعه در لوازم ماهیت، آنرا می‌شناسیم و به علت که علت کلی است واقف هستیم و می‌دانیم که هر جا علت هست معلول هم هست، در آنجا نمی‌گوئیم اتفاق. ولی در آنجا که علت فاعلی بما هو کلی، نیست و وجود فرد از آن جهت که وجود آن کلی است نیست، بلکه وجود فرد از آن جهت که وجود خاص است، علت است، چون آنرا انسان نمی‌شناسد و بر جهات آن اطلاع ندارد، اسم آنرا اتفاقی می‌گذارد و لذا اگر علم انسان عوض شود دیگر نمی‌گوید اتفاق است. یعنی اگر جهل تبدیل به علم بشود دیگر نمی‌گوید اتفاق است. در حالیکه جهل واقعیت را عوض نمی‌کند.

پس بنابراین بیان آن نظر که می‌گفت "نسبت نتیجه با مقدمه نسبت امکان است، چون فرض این است که این نتیجه بر این مقدمه مترتب نمی‌شود، پس حالا که نسبت این نتیجه به این مقدمه بالامکان است پس یک عامل دیگری باید دخالت کرده باشد و آن عامل در مورد انسانها بخت است و در جاهای دیگر اسمش اتفاق است" مغالطه است. و جواب اینستکه نسبت این حادثه با علت واقعی خودش که فرد است نسبت ضرورت است نه نسبت امکان. پس مسئله امکان که از رابطه امکانی نتیجه با مقدمه نتیجه گیری می‌شود، معلوم می‌شود رابطه امکانی نیست رابطه ضروری است.

تکرار می‌کنم که ضرورت با غایت تفاوت دارد. حتی امثال دیمقراطیس که قائل به اتفاق شدند نفی غایت خواستند بکنند نه نفی ضرورت. این بحثی است که باید در بیانات آقایان تجزیه شود. یک وقت کسی می‌خواهد قائل به اتفاق شود بدینگونه که شیخ در اینجا آورده به عنوان اینکه اتفاق را یک سبب از اسباب بشناسد و بگوید این مقدمه که منتهی به این نتیجه می‌شود این مقدمه متعلق به این نتیجه نیست، نسبت این مقدمه و نتیجه نسبت امکان است و باید عامل دیگری دخالت داشته باشد، اسم آن عامل را اتفاق می‌گذاریم ولی امثال دیمقراطیس و امروزی‌ها نمی‌خواهند این را

بگویند. اینها می‌خواهند بگویند نسبت، نسبت ضرورت است نه نسبت امکان ولی اینها از قبیل آثار و لوازم ضروری مترتب بر فاعل‌هاست نه از قبیل غایات مترتب بر فاعلها. و ما قبلا در کلمات شیخ خواندیم که فرق است میان ضرورت‌هایی که مترتب بر فاعل‌هاست و میان غایاتی که این فاعلها به سوی آن غایات حرکت می‌کنند، با این فاعلها این فعلها را برای آن غایتها بوجود می‌آورند. پس این دو مسئله است، اینها را در نظر داشته باشیم.

حالا ما فعلا روی همان بیان شیخ بحث می‌کنیم. شیخ مسئله غایت و اتفاق را از نظر ضرورت و امکان که ما در اینجا مطرح کردیم به شکل دیگری طرح می‌کند. می‌گوید ترتب یک اثر بر یک مقدمه یا دائمی است یا اکثری یا اقلی یا متساوی. چهار طرح بیشتر نمی‌شود اگر ترتب یک اثر بر یک مقدمه دائمی باشد، این را کسی اتفاق نمی‌گوید. این می‌شود ضروری. و اگر اکثری باشد در باب اکثری اتفاق همیشه در جهت مخالف است، یعنی یک شیء که ۹۵ درصد) وقتی علت پیدا می‌شود آن معلول پیدا می‌شود، در آن ۵ درصد اگر پیدا نشد آنرا می‌گویند اتفاقا پیدا نشد. پس آن جهت مخالفش بر می‌گردد به شق سوم.

یک وقت هم هست که ترتب یک مقدمه بر یک نتیجه به طور مساوی است، یعنی ۵۰ درصد به ۵۰ درصد است. مثل اینکه انسان سکه‌ای را بالا بیندازد، احتمال شیر یا خط ۵۰ درصد است و احتمال شیر یا خط متساوی است.

یک وقت هم اقلی است مثل همان موارد اکثری که اقلی هم موجود است. این علت غالبا این اثر بر آن مترتب نیست، و بطور اقل بر آن مترتب می‌شود ۵۰ درصد بر آن مترتب می‌شود. شیخ می‌گوید در مورد دائمی که بحثی نیست، می‌رویم سراغ اکثری، شیخ می‌گوید آنجا که ۹۵ درصد بر آن مترتب می‌شود و ۵ درصد مترتب نمی‌شود، باید ما روی آن ۵ درصد تأمل کنیم. چرا در این موارد نتیجه بر آن علت مترتب نمی‌شود؟ یا این است که این علت ما نیاز به شریکی دارد، نیاز به یک شرطی، به یک جزئی دارد لااقل به یک عدم المانعی احتیاج دارد که در ۹۵ درصد موارد آن جزء علت یا شرط وجود دارد و در ۵ درصد موارد وجود ندارد. اگر شرط و مانعی است پس علت ما ناتمام است. پس آنکه علت است، این شیء است با این شرط، این شیء منهای آن شرط که محال است علت باشد. پس آنکه علت است صد در صد بر او اثر مترتب است و آنکه اثر بر وی مترتب نیست، آن واقعا علت نیست.

پس این تسامح در تعبیر است که ما می‌گوئیم فلان چیز علت فلان چیز است، الف، علت ب است. اما به حساب احتمالات الف ۹۵ درصد علت ب است و ۵ درصد هم ممکن است علت نباشد. این در مسامحات عرفی یادریانات علمی مانعی ندارد ولی هیچوقت فیلسوف این حرف را به این معنای قبول نمی‌کند. فیلسوف می‌گوید هر علتی برای معلول خودش صددرصد است.

پس اکثری هم روحش اینست که بر می‌گردد به دائمی. بله اگر شما بگوئید (همانطور که خیلی‌ها دارند می‌گویند) که نه این فقط یک شیء است، هیچ شرطی هم دخالت ندارد، هیچ عدم المانعی هم دخالت ندارد، اصلا علت یک امر احتمالی است و یک امر ضروری نیست، این بر می‌گردد به اصل امتناع ترجیح بلامرجح که محال است عقل چنین چیزی را قبول کند.

ممکن است بگوئیم نفس علت اساسا ملازم با ضرورت نیست، همین که امروز خیلی به اصطلاح "دترمینیسم" را نفی می‌کنند، ضرورت ترتب معلول بر علت را نفی می‌کنند، اما اینها که این ضرورت را نفی می‌کنند دلیشان مشاهدات عینی است. در حالیکه مشاهدات عینی هیچوقت نمی‌تواند در این موارد دلیل باشد. چرا؟ برای اینکه اگر کسی بگوید الف علت است برای ب و هیچ چیز دیگری هم دخالت ندارد. ولی الف ۵۰ درصد علت است ۶۰ درصد علت است، ۹۰ درصد علت است، در علت هیچ گونه تضمینی نیست که علت که وجود پیدا کرد معلول هم وجود پیدا کند، ممکن است ۵۰ درصد علت وجود پیدا کند و معلول وجود پیدا نکند. شیخ می‌گوید این معنایش این است که این علت وقتی وجود پیدا کرد، معلول هنوز هم بالامکان باشد، یعنی امکان دارد معلول وجود پیدا کند و ممکن است وجود پیدا نکند، حالا اگر علت نبود چطور بود؟ این ذاتش محال نیست که وجود پیدا کند و کما اینکه واجب هم نیست. پس ذاتش ممکن است وجود پیدا نکند. در حالیکه چرا شما می‌گوئید نیاز به علت است زیرا اگر علت نباشد مرجحی برای وجود این نسبت به عدمش نیست علت عامل وجود است، و الا شما اساسا منکر علت بشوید نه منکر ضرورت علت، بگوئید هر چه که در عالم وجود پیدا می‌کند، بدون دخالت هیچ علتی وجود می‌یابد. آن طور که اشاعره می‌گویند. البته لااقل آنها اراده خدا را دخیل میدانند که اینجا اراده خدا نیز نفی می‌شود. آنچه را که ما علت می‌نامیم بهیچ نحو دخالت ندارد، هیچ چیز در وجود هیچ چیز دخالت ندارد. ترجیح بلامرجح است. در حالیکه نفی ترجیح بلامرجح از

ضروریات حکم عقل است. کسی که قائل به ترجیح بلامرجح باشد، اگر در یکجائی بگوید در جای دیگری خودش آنرا نفی می‌کند.

اگر بگویید من علت را قبول دارم اما ضرورت علیت را قبول ندارم، این معلول هر وقت بوجود می‌آید به حکم این علت وجود می‌یابد، اما اینطور نیست که هر وقت این علت وجود پیدا کند، معلول هم وجود پیدا کند، در حالیکه تمام علت هم خود این است. این حرف معنی‌اش اینست که با فرض وجود این علت هم معلول در حد امکان است: امکان دارد وجود پیدا کند، امکان دارد وجود پیدا نکند. پس چرا با وجود امکان، وجود پیدا می‌کند؟ می‌شود ترجیح بلامرجح.

شباهت میان نظرات متکلمین و امروزی‌ها در باب علیت

متکلمین ما هم همین اصلی را که امروز در فیزیک جدید می‌گویند قبلاً گفته‌اند. متکلمین علیت و فاعلیت را قبول کردند ولی ضرورت علیت و معلولیت را انکار کرده‌اند. آنها یک قدم هم جلوتر رفته‌اند و گفته‌اند ترتب معلول بر علت ضروری نیست ولی وقتی علت پیدا می‌شود با وقتی که پیدا نمی‌شود علی السویه نیست "اولویت" و ارجحیتی برای وجودش پیدا شده است. لهذا بیش از ۵۰ درصد، معلول وجود پیدا می‌کند و کمتر از ۵۰ درصد را هم در مباحث اولویت مفصل بحث کردیم، اولویت تام و اولویت غیر تام همه را بحث کردیم.

اما در اولویت هم اگر منتهی به ضرورت نشود و با فرض رجحان باز امکان عدم برای معلول باشد، و به تعبیر دیگر سد باب اعدام بر معلول نشود محال است که معلول وجود پیدا کند.

بنابراین شیخ می‌گوید آنجا که شما می‌گوئید فاعل اکثرا علت است، اگر قبول کنید که در مواردی که علت اکثرا علت است بدان جهت است که یک شرط و عدم المانع وجود دارد، پس قبول کردید که علت ما آن شیء است با آن شرط و عدم المانع. ولی اگر بگوئید نه علت خود این است ولی لازم نیست معلول بر علت مترتب شود. می‌گوید پس در واقع علیت و عدم علیت هیچکدام نسبت به یکدیگر رجحان پیدا نمی‌کنند.

به عبارت دیگر علیت مساوی است با ضرورت علیت و معلولیت. این دو از

یکدیگر تفکیک‌پذیر نیستند محال است کسی بتواند قائل شود که اصل علیت را بپذیرد و لی ضرورت علیت و معلولیت را انکار کند.

ولی یک مطلب هست که از ناخن زدنهای متکلمین است که ما مکرر گفته‌ایم که ناخنهایی که متکلمین به فلاسفه و سخنان ایشان زده‌اند بسیار بسیار مفید واقع شده یعنی مباحث را پیش برده اگر چه حرف خودشان هم حرف صحیحی نبوده ولی سبب حرفهای خوب فلاسفه شده‌اند.

مطلب اینستکه ممکن است کسی بگوید: ادل دلیل بر امکان شیء وقوع شیء است. این حرفی است که امروزی‌ها هم دارند می‌گویند. می‌گویند ما مشاهده می‌کنیم که در جاهائی بدون اینکه علت تامه وجود داشته باشد معلول وجود پیدا می‌کند. بدون اینکه مرجحی وجود داشته باشد یک طرف وجود پیدا می‌کند. منتهی متکلمین که مثال می‌زدند امور عادی زندگی را مثال می‌زدند و اینها مثال تجربی خیلی دقیق علمی می‌زنند. ولی در هر حال هر دو متکی بر مشاهده‌اند.

آنها می‌گفتند در موارد بسیاری برای انسان بعنوان یک فاعل مختار اتفاق می‌افتد که در انتخاب دو فعل در شرایط متساوی قرار می‌گیرد مثل یک آدم گرسنه‌ای که به یک نان احتیاج دارد و دو نان در مقابل او می‌گذارند و او باید یکی از آن دو را انتخاب کند. آیا او می‌گوید اگر یکی از اینها را انتخاب کنم ترجیح بلامرجح لازم می‌شود و می‌ایستد و در انتخاب یکی از آنها همچنان مردد می‌ماند؟ یا در "طریقی الهارب"، آیا یک آدمی که دزد دنبالش کرده یا درنده دنبالش کرده و او دارد سرعت می‌دود و یک دفعه بر سر دو راهی می‌رسد، دو راهی که از نظر رسیدن به مقصد و پناهگاه هیچکدام برای او فرقی نمی‌کند، حالا سر دو راهی می‌ایستد که ترجیح بلامرجح لازم است؟ نه بالاخره انسان یکی از دو راه را انتخاب می‌کند و بیک طرف می‌چرخد بدون اینکه ضرورتی باشد میان این فعل و فاعل. فاعل نسبتش به این فعل و آن فعل علی السویه است. نسبت به هر دو که نمی‌تواند ضرورت داشته باشد و الا باید هر دو را انتخاب کند و این محال است. پس گاهی می‌شود که فاعل، فاعل است در حالیکه نسبتش به فعل ضرورت نیست.

فلاسفه پاسخ می‌دهند که در مسائل عقلی و دقیق به اینگونه مثالها نمی‌شود تمسک جست. زیرا درست است که بهترین دلیل بر امکان یک شیء وقوع آن است، اما به شرط آنکه ما بتوانیم بر جمیع علل و عوامل احاطه پیدا کنیم. در این مثالها که

مربوط به نفس انسان است هزار عامل مخفی وجود دارد که برای انسان امکان ندارد بتواند آنها را تحت حساب خود درآورد.

حتما آدمی که از دو نان یکی را انتخاب می‌کند یک مرجحی بالاخره در نفسش پیدا می‌شود برای یکی از آنها، منتهی انسان نمی‌تواند اینها را پیدا کند. این مثالی که شما می‌زنید اگر دارای عوامل خیلی ساده‌ای بود ما می‌توانستیم این عوامل را احصاء کنیم و یقین پیدا کنیم که هیچ عامل دیگری وجود ندارد و تا ابد هم کسی نمی‌تواند عاملی را کشف کند، در آنصورت جای آن بود که بگوئید شما می‌گوئید این محال است ولی می‌بینید که واقع شده است دیگر چه می‌گوئید؟ اما در اینجا واقع اینست که ما عامل را نمی‌شناسیم، و عامل را نمی‌شناسیم غیر از این است که عاملی وجود ندارد. در بعضی از موارد عدم الوجدان یدل علی عدم الوجود اما در بسیاری از موارد عدم الوجدان لا یدل علی عدم الوجود.

من اگر دست در جیبم بکنم و بخواهم کلید در یک حجره را پیدا کنم ولی نیابم می‌گویم نیست با اینکه حس من که نمی‌گوید نیست. حس من نمی‌گوید که هست. وقتی که من نگاه می‌کنم توی جیبم، حس من به من از کلید خبر نمی‌دهد. ولی آنجا من سکوت نمی‌کنم، خبر به عدم می‌دهم، می‌گویم نیست. زیرا در ذهن من فوراً یک قیاس مخفی تشکیل می‌شود. بدین معنی که "لو کان لبان" اگر بود ظاهر می‌شد. "لو کان لاحسست" اگر می‌بود من آنرا احساس می‌کردم، که کلید قابل لمس است. دست من هم سالم است. بنابراین اگر کلید توی جیب من بود من خبر می‌شدم.

اینجا از آن جاهائی است که عدم الوجدان یدل علی عدم الوجود. ولی غالب موارد، در همه جا که عدم الوجدان لا یدل علی عدم الوجود. مثالهایی که امروز از نظر علمی مطرح می‌کنند، منتهی کوشش علم است، که مثلا در درون اتمها گاهی یک جهشها و تغییراتی دیده می‌شود بدون اینکه هیچ عاملی وجود داشته باشد. ولی آیا علم بشر می‌تواند ادعا کند که حتی علم در آینده هم نمی‌تواند یک عامل برای این تغییرات کشف کند؟ بله به حسب سطح علم امروز یک سلسله پدیده‌ها در درون ذرات دیده شده بدون اینکه هیچ عاملی بشود برای آنها کشف کرد. از نظر علم نمی‌دانیم عاملی دارد یا نه. ولی از نظر فلسفه، محال است که عاملی نداشته باشد. حتما عاملی دارد.

بعضی‌ها خواسته‌اند از این موضوع یک استفاده الهی بکنند. گفته‌اند اینجا دیگر اراده خداست در حالیکه اراده خدا نمی‌تواند به صورت یک عامل جزئی در یک امر

جزئی در کار عالم دخالت داشته باشد و به این صورت هم نیست. این در باب اکثری اما در مورد متساوی و اقلی:

تکلیف متساوی و اقلی هم روشن است. آنجا که متساوی است معلوم می‌شود، علت ما جزء علت است نه تمام علت. در اقلی هم بطریق اولی، منتهی در متساوی آن است که آن شرط یا جزء یا عدم المانع به طور ۵۰ درصد وجود دارد ۵۰ درصد وجود ندارد. در اکثری ۹۰ درصد وجود دارد ۱۰ درصد وجود ندارد. در اقلی ۹۰ درصد وجود ندارد ۱۰ درصد وجود دارد.

تعاریف گوناگون از "اتفاق"

در باب اتفاق تعابیر مختلفی شده است که آنها را توضیح می‌دهیم. بعضی اتفاق را یک عامل و سبب دانسته‌اند. یعنی گفته‌اند که غیر از این علل چهارگانه‌ای که می‌شناسیم (علت فاعلی، علت غائی، علت صوری و علت مادی) یک علت دیگر و عامل و سبب دیگری هم در عالم وجود دارد که نام آن "اتفاق" است و در بعضی از جاها نام آن "بخت" است. بنابراین، امر اتفاقی، امری نیست که "لا عامل له" و "لا سبب له" بلکه به معنای "انه له سبب والسبب هو الاتفاق". حالا اگر بپرسیم اتفاق چگونه سببی است؟ می‌گویند سببی است ماورای این اسباب دیگر.

اما این حرف که ما بگوئیم "لشئء عله والعله هو الاتفاق" و اتفاق را بخواهیم علتی و عاملی غیر از این عاملهای چهارگانه بدانیم این امری است که فرض نمی‌شود. [قابل فرض نیست]. یعنی اینکه بگوئیم اتفاق دخیل است بدون اینکه علت فاعلی باشد، دخیل است بدون اینکه علت غائی باشد، دخیل است بدون اینکه علت صوری یا علت مادی باشد. یک عاملی است و رای این عاملها. این اساسا فرض ندارند. همینطور که شیخ نقل می‌کند از بعضی از قدما.

یک چیزی که انسان می‌گوید این سببی است غیر از سببها اول باید یک امر قابل تعریفی باشد، یک امر قابل تصویری باشد. بعد بگوئیم این شیء که من اینجا تصور می‌کنم. لا اقل تصورش یک تصور معقولی است. بعد بگوئیم این عامل فلان امر می‌شود. از هر کس شما سؤال کنید و معنی بخت را از وی بپرسید نمی‌تواند از بخت یک تعریف صحیح بکند. حداکثر می‌گویند آدم خوشبخت آدمی است که اسباب و علل عالم با

سعادت او وفق می‌دهد که اینک کلمه اتفاق هم که در زبان عربی پیدا شده از همین ماده وفق است. وفق دادن معنایش این است که آن چیزی که عامل است همان اسبابی است که وفق داده است. بنا براین اینک ما آن را به عنوان یک عامل و سبب جداگانه در نظر بگیریم معنی ندارد. نظر دیگر در باب اتفاق این است که بگوئیم، امر اتفاقی امری است که "لا سبب له فاعلی" علت فاعلی ندارد، نه اینک عاملی غیر از علت فاعلی برای آن وجود دارد. بلکه "لا سبب له، لا فاعل له". البته این هم امری است که عقل آن را محال می‌داند، ولی قابل تصور هست. یعنی یک معنای قابل تصویری در عقل دارد، که گفته شود امر اتفاقی یعنی پدیده‌ای که پدید آورنده ندارد. هیچ عاملی در ایجاد آن دخالت ندارد. مثل ترجیح بلا مرجح. ترجیح بلا مرجح تصور عقلانی دارد ولی عقل بالبدیهه وقوع آن را محال می‌داند.

فرق است بین شیئی که تصور صحیحی نداشته باشد و قابل تصور نباشد با امری که قابل تصور هست ولی عقل آن را ناممکن می‌داند. مثل شریک الباری، مثل ترجیح بلا مرجح و از جمله همین نظر دوم که داخل در ترجیح بلا مرجح می‌شود. همه فلاسفه با این نظر مخالفند و می‌شود گفت ما در میان فلاسفه کسی را نداریم که منکر علت فاعلی باشد. اینک منکر ضرورت علت فاعلی باشند در میان متکلمین بودند و در متأخرین هم کسانی هستند ولی اینک اساساً منکر وجود علت فاعلی باشند یعنی قائل باشند که پدیده‌ای، حادثی پیدا شود و هیچ عاملی در وجود او دخالت نداشته باشد، را قبول ندارند. تصویر سوم در باب اتفاق که از دو تصویر گفته شده معقول‌تر است و طرفدارانی نیز دارد. این نظریه می‌گوید شیء اتفاقی یعنی شیئی که بلا غایت به وجود آمده است یعنی از برای وجود او غایتی نیست. به وجود آمده است ولی نه برای چیزی. یعنی فاعل آن را به وجود آورده است ولی آنرا لاجل شیء بوجود نیاورده است. پس شیء اتفاقی یعنی شیئی که لا غایه له. البته نه به معنایی که در عبث تعبیر کردیم.

در باب عبث یک کار را پوچ می‌گویند، یعنی این کار برای هیچ هدفی به وجود نیامده، بلا هدف به وجود آمده است، کار اتفاقی کاری را می‌گویند که آن کار خود می‌توانسته است که هدف باشد ولی عامل آن را برای این هدف به وجود نیاورده است. اتفاقاً به وجود آمده است. ممکن بود یک فاعلی آن را هدف خود قرار دهد، ولی آن بدون

آنکه هدف فاعلی باشد به وجود آمده است. بنابراین عبث معنایش اینستکه این کار برای هیچ و پوچ به وجود آمده است، بیهوده است. ولی در اتفاق معنایش این است که این شیء که به وجود آمده است دارای خصوصیتی است که می‌توانست آن خصوصیات هدف فاعل باشد و برای آن خصوصیات به وجود آمده باشد، ولی فاعل آن را برای این خصوصیات به وجود نیآورده است. بنابراین در این سه تعریفی که کردیم، یک تعریف که محل کلام شیخ است، اینگونه که شیخ از بعضی از قدما نقل کرده اصلاً تعریف ندارد، یعنی معنی معقول ندارد. نوع دوم، تصورش معقول و معنی‌دار است ولی بدیهه عقل حکم می‌کند به محال بودنش، نوع سوم، تصورش معنی‌دار است و بدیهه عقل هم حکم می‌کند به محال بودن آن، بلکه با استدلال باید محال بودن آن را ثابت کرد و حتی عده‌ای طرفدار هم دارد.

غایت داشتن طبیعت از نظر فلاسفه، متکلمین و طبیعیون امروز

بحثی که در این زمان ما با مادیون در مسئله اتفاق و تصادف داریم، مسئله علت غائی است. و منظور از غایت، غایت بالذات است. غایت بالذات از نظر فلاسفه الهی یعنی غایتی که طبیعت از اول به سوی آن غایت حرکت می‌کرده و برای رسیدن به آن هدف حرکت می‌کرده است، و رسیدنش به آن هدف ضروری است. یعنی اینطور نیست که ممکن است به آن هدف برسد و ممکن است نرسد. بلکه در آن شرایطی که طبیعت حرکت می‌کند به سوی غایت خودش، رسیدنش به غایتش ضروری است. البته با اجتماع همه شرایطش. و آن غایت هم غایت بالذات است، یعنی واقعا "ما لاجله الحركه" است، این حرکت به خاطر آن هدف صورت گرفته است.

بنابراین از نظر الهیون، انسان که در طبیعت پیدا شده است، (چه دفعه پیدا شده باشد و یا تدریجا این از نظر فلسفه الهی فرق نمی‌کند). طبیعت از نقطه شروع هر زمان را که بخواهید در نظر بگیرید از نقطه شروعش که حرکت کرده به سوی انسان حرکت کرده. بنابراین انسان غایت بالذات طبیعت است. پس اگر ما بخواهیم مدعای این فلاسفه را ثابت کنیم، باید بگوئیم آنچه که از نظامات در عالم به وجود آمده است، غایت طبیعت است، آن هم غایت بالذات. ولی ما در باب غایات خواندیم که ما غایت بالعرض هم داریم. غایت بالعرض یعنی اینکه:

طبیعت به سوی یک هدفی حرکت می‌کند ولی لازمه تحقق آن هدف پیدایش یک امر دیگری است. آن هدف طبیعت مقارن است با یک امری که طبیعت به خاطر آن امر کارش را انجام نمی‌دهد، بلکه بخاطر مقارن او انجام می‌دهد. ولی وجود آن غایت از این مقارن لا ینفک است. ما اسم آن را غایت بالعرض می‌گذاریم. آنوقت ضروریها، یعنی آنها که ضروری هستند ولی غایت نیستند، اینها اموری هستند که لازمه ضرورت علت و معلولی است ولی در عین حال غایت طبیعت نیستند. یعنی طبیعت برای رسیدن به آنها حرکت نمی‌کند.

مثالی می‌زنیم: فرض کنید باران می‌بارد. این حرکات ابرها و آن فعل و انفعالاتی که در ابرها رخ می‌دهد و بعد قطرات باران که پائین می‌آید تمام اینها حرکات طبیعت است و طبیعت به سوی غایاتی می‌رود. حالا که باران از آن بالا به سوی پائین می‌آید به سوی یک غایتی حرکت می‌کند. باران که می‌آید روی کوهی می‌بارد و این کوه را می‌شوید. لازمه قهری اینکه باران بریزد روی کوه و خاکهای روی سنگها این است که این خاکها شسته شود. بعد آب که روی زمین شیب‌دار قرار گرفت لازمه‌اش این است که آب گل آلودی پائین برود و بغل کوه هم کم کم تراشیده شود. فرض کنید گنجی هم در آنجا هست. آن گنج هم پیدا شود. این لازمه این حرکت باران روی این کوه است و امری ضروری است، اما غایت طبیعت نبوده. یعنی باران که از آن بالا نیامده که این گنج را ظاهر کند. طبیعت نیامده که آب گل اینجا راه بیفتد. او برای غایتی دیگر کار خود را انجام داده است، ولی لازمه آن غایتش این بوده است. تمام شرور عالم از این قبیل است، یعنی تمام شرور عالم غایت بالعرض هستند، یعنی ضرورتهای عالم طبیعت هستند. یعنی طبیعت روی نظام خودش به سوی غایات خودش حرکت می‌کند و از نظر غایات خودش کار حکیمانه انجام می‌دهد، ولی یک دسته امور ضروری که لازمه لا ینفک طبیعت است آنها نیز رخ می‌دهد که آنها غایت اصلی طبیعت نیستند.

سخن ما در اینست که جواب ذیمقراطیس و به خصوص پاسخ مادیون جدید را ما به این بیان شیخ نمی‌توانیم بدهیم. این بیانی که ما تا اینجا کردیم این است که هر چه در طبیعت رخ می‌دهد ضرورت است، اتفاق نیست. ولی طرف ما می‌گوید بسیار خوب بگوئید ضرورت، ولی این امر ضروری آیا غایت ضروری است یا غایت

ضروری نیست. اگر هم آن را غایت بنامید، غایت بالعرض است نه غایت بالذات. نتیجه این است که این نظریه می‌گوید درست است که انسان در طبیعت به وجود آمده و لازمه حرکات طبیعت همین بوده و لازمه قهری حرکات طبیعت این بوده که انسان به وجود بیاید، و بنابراین اتفاق به آن معنی دخالت ندارد، نظام ضروری است، و همان طور که در هر جا نظام ضرورت باشد یک شیء پیدا می‌شود و غلط است که ما بگوئیم اتفاقا پیدا شده است، ولی حالا که اتفاق معنی ندارد آیا ثابت می‌شود که این که الان موجود است غایت طبیعت بوده است؟ این را اگر ما بخواهیم ثابت کنیم به دلیل دیگر باید ثابت کنیم. یعنی اینطور باید ثابت کنیم که طبیعت در سر راه خودش به مرحله رسیده است که نشان داده که طبیعت مسخر یک قدرت دیگر است. طبیعت کار را انجام می‌دهد ولی طبیعت هدف خود را انتخاب می‌کند.

این را اگر بخواهیم اثبات کنیم مطلب دیگری است. ولی آنچه را که ما تا اینجا بیان کردیم جواب اتفاقیون را می‌دهد ولی جواب این فرضیه را نمی‌دهد. چون کسی که این فرضیه را می‌دهد داعی ندارد که اسم اتفاق رویش بگذارد. تا شما به او اینطور جواب بدهید. می‌گوید ما اتفاق نمی‌گوئیم ضرورت می‌گوئیم ولی کی گفته که لازم هر ضرورتی این است که غایت بالذات باشد در طبیعت؟ البته چون این بحث خوبی است آن را هم عرض می‌کنیم.

در باب غایات یک تصویر کلامی داریم که همان تصویر عامه مردم است. یک تصویر فیلسوفانه داریم مربوط به فلاسفه الهی و یک تصویر فلاسفه غیر الهی.

تصویر کلامی یا تصویر عوامانه در باب غایات این است که اساسا برای طبیعت شأنی قائل نشده‌اند. یعنی طبیعت را از قبیل مصنوعات بشری حساب می‌کنند، و خداوند را که صانع می‌دانند از قبیل صانع بشری در نظر می‌گیرند. یعنی چه؟ یعنی طبیعت اساسا مرده است و هدف ندارد. این صانع است که هدف خودش را در طبیعت به وجود می‌آورد. مثل صندلی‌ای که یک نجار می‌سازد، این چوب

به سوی صندلی شدن حرکت نمی‌کند؛ یعنی این شکل صندلی غایت چوب نیست، بلکه غایت سازنده صندلی است. بنابراین چوب که ماده است بلاغایت است.

متکلمین و غالب افرادی که در بار غایت داشتن عالم بحث می‌کنند، به طبیعت کاری ندارند؛ نمی‌گویند طبیعت ذی غایت ساخته شده است، بلکه می‌گویند طبیعت بلاغایت است ولی یک فاعل دیگری هست که او غایات خودش را، اهداف خودش را

ولی تصویر فلاسفه الهی این است که خود طبیعت غایت دارد. حالا آیا در ذات طبیعت شعوری وجود دارد یا اصلاً شعوری در آن نیست و طبیعت مسخر یک امر ماورای خودش است و این که مسخر است خودش دارای غایت است

نه اینکه خودش دارای غایت نیست. به هر حال تصویر فلاسفه الهی اینست که خود طبیعت به سوی غایتی حرکت می‌کند و آنچه پیدا می‌شود غایت خود طبیعت است. مثلاً آن نطفه‌ای که در رحم قرار می‌گیرد، در وجود آن نطفه و در ذات او حرکت به سوی انسان نهفته است. یعنی از اول حرکتش جهت‌دار است، اصلاً این دارد می‌شتابد به سوی انسان شدن. در خود او این میل به سوی انسان شدن وجود دارد. این نظریه حکمای الهی است.

نظریه طبیعیون اینست که هیچ کدام از اینها نیست. نه یک قوه ما فوق طبیعت است که اهداف خودش را روی طبیعت پیاده کند و نه طبیعت خودش هدف دارد. حالا اگر قول اتفاقیون را بگوئیم باید بگوئیم تصادفا موجودات به وجود می‌آیند. ولی امروزی‌ها دیگر کلمه اتفاق را نمی‌آورند می‌گویند نظام جبری طبیعت. یعنی لازمه حرکات جبری و بلاغیت طبیعت پیدا شدن همین چیزهائی است که شما آنها را غایات می‌نامید. یعنی همان چیزی است که شما آنها را در قدیم ضرورت می‌گفتید و نه غایت.

تقسیم حرکات به قسری و طبعی

مطلب دیگری که شیخ می‌گوید در مورد تقسیم حرکات به حرکات طبیعی و ارادی و تقسیم حرکات طبیعی به طبعی و قسری است. و در مورد حرکت ارادی اصطلاح نیست که آن را به قسری و غیر قسری تقسیم کنند ولی در همانجا هم تقسیم قسری و غیر قسری می‌آید. اگر بخواهند تقسیم کنند، تقسیم غلطی نیست.

اینها یک مطلبی در باب حرکات صادر کردند به این صورت که حرکت ارادی حرکتی است که منشأش شعور و اراده باشد. و حرکت طبیعی حرکتی است که منشأش خواست و شعور و اراده نیست. و آنگاه حرکت طبیعی را به دو قسم طبعی و

قسری تقسیم می‌کنند و می‌گویند وقتی حرکتی مقتضای طبیعت است "لو خلی وطبعه" یعنی طبیعت بما هو قطع نظر از هر عامل خارجی به مقتضای ذات خود آن را انجام می‌دهد، این حرکت "طبعی" است. و حرکت قسری، حرکتی است که طبیعت آن را انجام می‌دهد ولی تحت تأثیر یک عامل خارجی. در مثالهایی که در قدیم ذکر می‌کردند می‌گفتند ما اگر سنگ را رها کنیم و از تأثیر همه عوامل (آنوقت به عامل جاذبه اعتقاد نداشتند) آن را آزاد بگذاریم، این خود سنگ است که به طبیعت خود پائین می‌آید. پس حرکتش، حرکت طبعی است. ولی اگر ما یک ضربه‌ای به این سنگ وارد کنیم این سنگ می‌رود بالا، خیلی هم می‌رود بالا و اگر هوا مانع نشود (به تعبیر بوعلی: "لو لا مصادمه الهوا المخروق لوصل الی سطح الفلک" تا به فلک هم می‌رسد. حالا چرا سنگ رو به بالا می‌رود؟ چه بنا بر نظر قدما که می‌گفتند سنگ به طبع خودش پائین می‌آید و چه به مبنای جدید که می‌گویند جاذبه سنگ را پائین می‌آورد، این سؤال پیش می‌آید که چرا وقتی ما به سنگ ضربه وارد می‌کنیم، سنگ رو به بالا می‌رود؟ این مسئله‌ای است که از زمان ارسطو مطرح بوده ولی جواب درستی به آن نداده بودند. جوابی که خود ارسطو به این سؤال داده جواب خیلی ضعیفی است. و از جمله حرفهای خیلی خوبی که در فلسفه اسلامی پیدا شده توجیه حرکت قسری است. ارسطو معتقد بوده علت اینکه سنگ به طرف بالا می‌رود هواست که از زیر به او فشار وارد می‌کند. یعنی ما وقتی به سنگ ضربه می‌زنیم در هوا موج ایجاد می‌کنیم، موج هوا فشاری ایجاد می‌کند و فشار هواست که سنگ را به سمت بالا می‌برد. توی آب هم همینطور است یک شناگر که یک حرکت به آب می‌دهد یک موج از پشت سرش پیدا می‌شود و آن موج او را جلو می‌برد. پس بنابراین الان که سنگ بالا می‌رود، این سنگ نیست که بالا می‌رود این هواست که او را بالا می‌برد.

ولی بوعلی و امثال او نظریه دیگری دارند و می‌گویند: ضربه در طبیعت سنگ اثر می‌گذارد و در طبیعت سنگ میلی پیدا می‌شود و آن میل که در درون خود سنگ است او را به بالا می‌کشاند. یعنی یک نیروئی که اسم آن را میل می‌گذارند آن را می‌کشاند به بالا. مسئله میل از حرفهایی است که در دوره اسلامی پیدا شده است.

البته اینجا یک اختلاف نظر میان بوعلی و ملاصدرا هست. حرف ملاصدرا یکدرجه بالاتر از حرف بوعلی است. بوعلی معتقد نیست که طبیعت تغییر کند می‌گوید

فقط میلی و قوه‌ای در آن ایجاد می‌شود. ولی ملاصدرا می‌گوید خود طبیعت تغییر می‌کند، جوهر طبیعی تغییر می‌کند. این خیلی حرف مهمی است.

آن نظریه‌ای که از گالیله نقل می‌کنند و نیوتون هم می‌گوید، که اینها قانون جبر در طبیعت را مطرح کردند و گفتند که حرکت احتیاج به عامل ندارد تغییر حرکت است که احتیاج به عامل دارد، این اساساً بر مبنای آن فکر ارسطویی است که می‌گوید: هر حرکتی نیازمند به یک عامل است. مقصود از عامل، عامل خارجی است. ولی این تجربیات جدید ثابت کرد جسم بدون اینکه عامل خارجی هم داشته باشد به حرکت خود ادامه می‌دهد. قسری هم که اینها می‌گویند بدون عامل مطلق نیست بلکه بدون عامل خارجی است. این عین همان حرفی است که بوعلی و مانند او می‌گویند منتها بوعلی می‌گوید وقتی ما سنگ را می‌زنیم و او بالا می‌رود، بدون عامل خارجی حرکت می‌کند ولی اینها می‌گویند بدون عامل مطلق است. بوعلی می‌گوید: این ضربه سبب می‌شود که یک عامل درونی در خودش پیدا شود، بدون عامل محال است. یا به قول ملاصدرا طبیعت خودش تغییر می‌کند. آنچیزی که او را می‌برد طبیعت خودش است، نه اینکه بدون عامل باشد.

این در مورد حرکت طبیعی و قسری که بحث مهمی است. ولی در مورد حرکت قسری که بر خلاف طبیعت است این مسئله مطرح است که آیا قسر دوام دارد یا دوام ندارد. اگر دوام ندارد، به مانع برخورد دوام ندارد یا در هر صورت چه به مانع برخورد و چه نخورد دوام ندارد. یک مطلب دیگری که به اینجا مربوط شود این است که هر حرکت قسری منتهی به یک حرکت طبیعی می‌شود. یعنی اصل در طبیعت حرکت طبیعی است و حرکت قسری در طبیعت عارضی است. هر جا که قسر هست طبیعت هم هست. یعنی هر جا که ما می‌گوئیم طبیعت درش میل موقتی پیدا می‌شود مثلاً رو به بالا، در همینجا یک میل ذاتی و طبیعی رو به پائین هست. ما نداریم جایی که قسر باشد و طبیعت وجود نداشته باشد. حالا بوعلی می‌گوید اگر ذیمقراطیس مثلاً بخواهد بگوید که یک سلسله حرکات قسری در عالم منشأ اتفاقات شده است، باید گفت حرکت قسری بدون حرکت طبیعی امکان ندارد. این را بطور اشاره اینجا ذکر می‌کنیم تا بعد تفسیر کنیم.

رد نظر کسانی که اساسا منکر وجود اتفاق بودند

اولین قولی که ما در باب اتفاق خواندیم نظریه کسانی بود که اساسا منکر اتفاق بودند ماهیتا و وجودا، یعنی می‌گفتند که اتفاق اساسا معنی ندارد، بخت معنی ندارد، یعنی نمی‌شود تعریف درستی از آن کرد و وجود هم ندارد. بعد شیخ ادله آنها را ذکر کردند. از جمله:

بعد از اینکه ما علل را می‌شناسیم وجهی ندارد که در یک مورد خاص از آن علل صرف نظر کنیم و امری را بنام "بخت" اختلاق کنیم و فرض کنیم و بعد بگوئیم بخت موجب پیدایش این مورد شده است. در مورد همان مثال معروف که گفتیم، شخصی که زمینی را حفر می‌کند برای اینکه به آب برسد بعد به یک گنج می‌رسد، این اسبابش خیلی معلوم و مشخص است، واقعا گنجی در اینجا وجود داشته و او نمی‌دانسته. وقتی گنجی وجود داشته باشد هر کس آن نقطه معین را حفر کند به هر قصدی هم که حفر کند و برود رو به پائین به آن می‌رسد. این یک علل واضح و آشکاری دارد. بنابراین موجبی ندارد که ما امر دیگری را فرض کنیم و اسمش را بخت بگذاریم و بگوئیم بخت سبب شده است برای اینکه به گنج برسد. گنجی که وجود داشته باشد، کندن سبب می‌شود که انسان به آن برسد یعنی همان کارهای طبیعی که انجام می‌گیرد و آن کارها هر کدام معلول علت خاصی است، لازمه ضروری این علت و معلولها پیدایش یک چنین چیزی است.

شیخ می‌گوید این نظریه قدیمی منکرین اتفاق، که می‌گویند ما برای اتفاق نه ماهیتی می‌توانیم تصور کنیم و نه وجودی قائل باشیم نظر درستی نیست و برهان آنان برهان ناتمامی است، زیرا در برهانشان می‌گویند که ما وقتی سببها را شناختیم وجهی ندارد که ما چیزی را به نام بخت و اتفاق فرض کنیم. شیخ می‌گوید آن قائل ممکن است اینگونه پاسخ دهد که نمی‌خواهد بگوید امری و رای اسباب وجود دارد که بگویند وراء اسباب ما چیزی نمی‌توانیم بشناسیم، بلکه می‌گویند که در بعضی از موارد، شیئی وجود دارد که نام او سبب اتفاقی است. می‌خواهد بگوید که خود اتفاق سبب است، نه اینکه او سبب نیست و در عین اینکه سبب نیست معذک مؤثر در این شیء است.

البته تا آنجا که مرحوم آقا جمال در حاشیه گفته است، این نظر را دو جور می‌شود تعبیر کرد. چون خود شیخ هم نقل کرد که بعضی‌ها خواستند بگویند غیر از علت فاعلی و علت غائی و علت صوری و مادی چیزی دیگری وجود دارد که هیچ یک از اینها نیست و نام آن بخت و اتفاق است. این تعبیر از اتفاق را مخالفین اتفاق می‌گویند "لا نعقله" نمی‌توانیم آنرا تعقل کنیم که یک شیء هم علت باشد و هم هیچ یک از علل اربعه نباشد. ولی به آن معنا که خود شیخ گفت که سبب اقلی را ما سبب اتفاقی می‌دانیم، این قابل تصور است و وجودش را نیز نمی‌شود انکار کرد. یعنی سبب اقلی یک سببی از نظر وجود نادرالوجود است نه اکثری الوجود و نه دائمی الوجود و آن غایت را گفتیم غایت بالعرض است نه غایت بالذات. به این معنا شاید آن شخص مخالف هم انکار نکند.

نظر دیگر مخالفین اتفاق، وجود "غایات متعدد برای یک شیء" است. مثلاً در مثال "دفعین" می‌گوید چه مانعی دارد حفر زمین غایات متعددی داشته باشد. یعنی رسیدن به آب در نتیجه کندن زمین یک غایت است، و رسیدن به گنج غایت دیگری است. چه دلیلی دارد که بگوئیم رسیدن به گنج غایت نیست؟ شیخ می‌گوید: شما در اینجا به یک اشتراک لفظی دچار شده‌اید. فرق است میان غایت به معنای ما الیه الحركه در باب حرکت و غایت به معنای ما لاجله الحركه، یا غایت به معنای ما لاجله الشیء. این نحوه از غایت به فاعل مربوط می‌شود یعنی آن چیزی که فاعل قصد رسیدن به او را دارد، یعنی در ذات فاعل طلب اوست و او را طلب می‌کند. حرکت که می‌کند برای رسیدن به اوست. فرق هم نمی‌کند که آن حرکت طبیعی باشد یا حرکت ارادی باشد. بعد خواهیم گفت که در حرکت طبیعی هم قصد به آن معنا یعنی طلب آن غایت وجود دارد، یعنی غایت ما الیه الحركه و یا لاجله الحركه. یعنی آن نیاز و خصوصیتی که در ذات فاعل هست که می‌خواهد به یک مقصود و مطلوبی برسد و حرکت برای او وسیله است. در طبیعت باید گفت حرکت و در غیر طبیعت ممکن است غیر حرکت هم وسیله قرار بگیرد. این غایت به معنای ما لاجله الحركه یا ما لاجله الوجود است.

یک غایت دیگری هم ما داریم به معنای "ما ینتهی الیه الحركه" یعنی چیزی که حرکت به او که رسیدن به پایان می‌رسد، ولو اینکه این به پایان رسیدنش به علت یک مانع باشد و به علت یک قاصر باشد. البته یک حرکت طبیعی اگر به مانعی برخورد نکند وقتی به پایان می‌رسد

که به ما لاجله الحركه رسیده باشد. یعنی حرکتی که مقدمه است برای طبیعت یا اراده و برای رسیدن به یک مقصودی است و لاجل یک مقصودی است معلوم است که این حرکت ادامه دارد تا وقتی فاعل به آن غایت خود برسد که در آنجا در حقیقت ما لاجله الحركه و ما ينتهي اليه الحركه، یکی است. ولی اکثراً اتفاق می‌افتد که حرکت در یکجا به پایان می‌رسد ولی آنچه که حرکت به او منتهی شده است غیر از ما لاجله الحركه است. بسا هست که اصلاً به آن ما لاجله الحركه نمی‌رسد. همانطور که گفتیم نسبت به او حرکت طبیعت باطل است، چون گفتیم که باطل آن است که طبیعت به مقصد و هدف خود نرسد. شیخ می‌گوید در مثالی که شما ذکر می‌کنید، می‌گوئید کسی که چاه را حفر می‌کند برای آب، همان طور که رسیدن به آب غایت است، رسیدن به آن دفینه و گنج هم غایت است. شما این دو غایت را با هم اشتباه کرده‌اید چون این حرکت حرکت ارادی است. آن چیزی که این فاعل مرید اراده کرده

است، رسیدن به آب است. پس غایت به معنای ما لاجله، رسیدن به آب است، ولی وقتی به گنج می‌رسد، گنج چیزی است که حرکت به او منتهی شده است، نه اینکه حرکت برای او بوده است و بحث ما در باب غایات، غایت به معنای "وما لاجله الحركه" است. وقتی که ما بحث می‌کنیم و می‌گوئیم فلان چیز آیا غایت دارد یا بلاغایت است، مقصودمان اینست که در باب عبث معنایش اینست که آیا فعلی که از فاعل صادر می‌شود، آیا فاعل قاصد یک مطلوب هست یا قاصد هیچ مطلوب نیست، حرکت می‌کند ولی حرکتش لا لاجل شیء است. این در باب عبث.

در باب اتفاق سخن اینست که حرکت به چیزی رسیده است، ولی آن چیز غایت حرکت نبوده است. در باب عبث، بحث در حرکت است، که غایت ندارد و به چیزی نمی‌رسد که غایت باشد. در باب اتفاق بحث این است که حرکت منتهی به چیزی شده است و این چیز می‌توانست به یک حساب غایت حرکت باشد ولی فرض اینست که غایت حرکت و غایت فاعل نیست. مثل آنچه چیزی است که فقهاء می‌گویند: "ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد". در باب عبث اصلاً ما قصدی وجود ندارد تا وقوع پیدا کند ولی در اینجا ما وقع لم يقصد، لا اقل هست. چیزی وقوع پیدا کرده بدون اینکه مقصود فاعل باشد، چه فاعل طبیعی و چه فاعل ارادی.

پس به این صورت نمی‌شود مشکل اتفاق را حل کرد که ما برای یک شیء غایات

متعدد قائل شویم. البته شیخ نمی‌خواهد فعلا این را که آیا یک شیء می‌تواند غایات متعدد داشته باشد یا نه را اثبات یا انکار کند.

فعل ارادی می‌تواند غایات متعدد داشته باشد ولی در فعل طبیعی، غایت یک شیء واحد است. ولی حالا بحث بر سر آن جهت نیست.

تا اینجا نظر کسانی بود که منکر بخت و اتفاق بودند و می‌گفتند اتفاق نه ماهیت معقولی دارد و نه وجود دارد. شیخ گفت خیر اتفاق یک ماهیت معقولی دارد و وجود هم دارد، ولی آنچه که وجود دارد و ماهیت معقول دارد، سبب اتفاقی است، که سببی از اسباب عالم است ولی یک سبب اقلی است. و از نظر غایت هم آنچه که وقوع پیدا کرده غایت بالعرض است نه غایت بالذات یعنی سبب اتفاقی سببی است که آن سبب در طبیعت خود غایتی دارد و به سوی غایت خود حرکت می‌کند ولی به چیزی می‌رسد که آن چیز غایت بالعرض اوست نه غایت بالذات او. گاهی همانطور که گفتیم در غایت بالعرض خود می‌ماند که نسبت به غایت بالذات خود باطل است. گاهی به غایت بالعرض می‌رسد و به غایت بالذات خود هم می‌رسد. مثل سنگی که از بالا می‌رسد و سر کسی را می‌شکند و به آن مقصد ذاتی خود هم که رسیدن به زمین یا مرکز زمین است می‌رسد.

رد اقوال قائلین به اتفاق:

نظریه دیمقراطیس

شیخ می‌گوید دیمقراطیس در اصل پیدایش عالم قائل به اتفاق بوده است. بعضی قبل از اینکه آسمانی پیدا شود و زمینی وجود پیدا کند و عناصری مشخص شوند، و آب و هوا و آتش و خاک (عناصر اربعه) پیدا شوند، اتفاق باعث پیدایش اصل عالم و این عناصر شده است. ولی کائنات، یعنی امور جزئی، وجودشان از روی اتفاق نیست. یعنی نمی‌گفته این درخت وجودش اتفاقی است، این انسان وجودش اتفاقی است ولی اصل عالم و عناصر را اتفاقی می‌دانسته. بر عکس انبازقلس (امپدوکلس) که معتقد بوده که اصل نظام عالم بالاتفاق نیست، وجود کائنات بالا اتفاق است. یعنی این جزئیها که به وجود آمدند اینها وجودشان اتفاقی است، و نباتات، حیوانات و جمادات هم بطریق اولی تکونشان بر حسب اتفاق بوده است. این تعبیری است که شیخ از حرف

آنها می‌کند. چون هر فعلی و اثری که مقصود طبیعت باشد یا مقصود اراده باشد یعنی طبیعت او را خواسته باشد و به سوی او حرکت کرده باشد و یا اراده‌ای به سوی او توجه کرده باشد، آن دیگر اتفاقی نیست. اتفاقی یعنی چیزی که پیدا شده بدون اینکه یک فعل طبیعی اقتضای آنرا کرده باشد، نه مقصود طبیعت بوده نه مقصود اراده.

این مطلب با نظریه‌های امروز در باب اتفاق ممکن است تفاوت داشته باشد. ممکن است نظر امثال شیخ و نظایر او را امروزی‌ها تصور کنند یک نوع نظر اتفاقی است. امروزی‌ها چون ریشه حرفه‌ایشان حرفه‌های کلیسایی است، در باب ذی غایت بودن و غیر ذی غایت بودن، هر فعلی را که اراده‌ای او را خواسته باشد، آن را ذی غایت می‌دانند اگر اراده‌ای و قصدی دخالت دارد این فعل از نظر ایشان ذی غایت است، ولی اگر اراده‌ای و قصدی در آن دخالت ندارد و طبیعت روی جریان طبیعی خود به آن رسیده، دیگر معنی ندارد که ذی غایت باشد.

ولی ما به حسب تعبیراتی که شیخ و امثال او کرده‌اند گفتیم تفاوتی نیست در غایت داشتن اینکه طبیعت قصد آنرا کرده باشد و به سوی آن بوده و هدف حرکت طبیعت بوده باشد و مقتضای خود طبیعت رسیدن به آن بوده باشد و یا اینکه مقتضای یک اراده‌ای چنین بوده و اراده‌ای وجود آن را خواسته باشد.

پس اینکه می‌گویند دیمقراطیس گفته پیدایش عالم به سبب اتفاق است، یعنی اینکه گفته است آن ذرات اولیه، آن ذرات "صغار صلبه"، در طبیعت آنها تکون این عالم نبوده است. یعنی حرکت نمی‌کرده‌اند به سوی چیزی که لازمه طبیعی و قهری آنها بوده است، یعنی پیدایش این عالم، میل ذاتی به سوی این ترکیب در آنها نبوده است.

اینها می‌گویند دیمقراطیس معتقد بوده است که این ذرات اولیه که عالم از آنها تشکیل شده است، ذراتی بوده‌اند متفق الطبیعه و مختلف الشكل. یعنی از نظر خاصیت و اقتضاء این ذره با آن ذره هیچ فرق نمی‌کرده و ذرات دیگر شکل‌هایشان با هم اختلاف داشته ولی اینها طبایع مختلف و متنوع نداشته‌اند فقط طبیعت اینها اقتضاء می‌کرده یک حرکت‌های بی نظمی داشته باشند و در خلاء پراکنده بوده‌اند، بدون اینکه طبیعت تجمع اینها را اقتضاء کند. اتفاق سبب تشکل اینها شده است، و رسیدن آنها به این تشکل غایت آنها و حرکتشان نبوده است بلکه بالعرض اینطور شده است، اتفاق سبب شده است یک تجمعی در یکجا رخ دهد و از آن تجمع مثلاً آسمان به وجود آمده باشد، از

آن تجمع فلان ستاره، خورشید و... به وجود آمده است و از تجمع دیگر عنصرها به وجود آمده‌اند. بعد که این اتفاقات و تصادمات رخ داد و اصول عالم بر اساس اتفاق درست شد، بعد مکونات و مرکبات عالم به اقتضای آنها به وجود آمده‌اند. طبیعت در اینها قصد داشته، طبیعت حرکت می‌کرده به سوی اینها.

شیخ از حرف او اظهار تعجب می‌کند و می‌گوید که خیلی عجیب است که انسان در نظام کلی عالم که حتی موجباتی برای تخلف در آن پیدا نمی‌شود، قائل به اتفاق شود ولی در نظامات جزئی که علل جزئی سبب می‌شود انحرافات در مسیرشان پیدا شود و اتفاقاتی بطور اقلی در آنها وجود پیدا کند بگوید به طور طبیعت بوده است. آخر چگونه است که این طبیعت در اصل پیدایش عالم هدف نداشت و قصد نداشت و این اجزاء هم متفق الماهیه و متفق الطبیعه بودند بعد که اینها متشکل شدند طبیعت ثانوی به وجود آمد. طبیعت ثانوی از کجا به وجود آمد؟

توجیه شیخ از حرف ذیمقراطیس این است که ذیمقراطیس گفته است این ذرات در ذات خودشان در ابتداء، در ازل که همینطور حرکت می‌کردند و حرکات بی نظم و بی نظام و ناهماهنگی داشته‌اند، یک اتفاق سبب این تجمع و تشکل شده است. پس آنچه پیدا شده است مقصود یک طبیعت نبوده، مقصود یک اراده هم نبوده است. یعنی یک اراده حاکم بر طبیعت هم وجود نداشته که بگوئیم طبیعت چنین قصدی نداشت ولی آن اراده طبیعت را مسخر کرده بود و چنین کارهایی را انجام داد.

حالا اگر کسی بگوید شاید ذیمقراطیس منظورش این نبوده است که این ذرات طبایع متحدی دارند و متشکل شدند شاید می‌خواسته بگوید ذرات طبایع مختلفی دارند. این مسئله مهمی است. همان مسئله صور نوعیه است. بنابر قول ذیمقراطیس صور نوعیه در ابتدا اصلا وجود نداشته‌اند چون صور نوعیه، یعنی طبایع و قوای جوهری که منوع هستند، یعنی اجسام را، محل خود را نوع نوع می‌کنند، مختلف الطبیعه می‌کنند، مختلف الماهیه می‌کنند. بنابر نظر ذیمقراطیس ذرات اولیه‌ای که عالم را تشکیل داده‌اند همه یک نوع هستند، یک طبیعت دارند و یک ماهیت، اختلافاتشان اختلافات فردی است نه اختلافات نوعی و ماهوی همه یک ماهیت و یک طبیعتند. افراد از نظر خصوصیات فردی، این در این مکان است آن در آن مکان، این در این زمان است آن در آن زمان، این مثلا کروی است، آن دیگری مکعب... بعد که اینها متشکل می‌شوند تنوع پیدا می‌شود. تنوع در مرحله بعد از ترکیب

پیدا می‌شود. اینجاست که این سؤال پیش می‌آید که این تنوع از کجا پیدا شد؟ از حیث اجتماع اینها به دور هم دیگر آن شیء واحد به وجود نمی‌آید. این یک ایتلاف است. از ایتلاف چند فرد در یک جا که نوع جدید به وجود نمی‌آید. ارتباطی مثل ارتباط اجزاء یک ماشین با یکدیگر ارتباط مکانیکی است نه ارتباط ذاتی و طبیعی و از آن یک طبیعت جدید به وجود نمی‌آید. چند جزء متعدد اگر داشته باشیم با توجه به اینکه خاصیت اینها هم یک نوع است و اینها دور هم جمع بشوند تازه یک خرمن بوجود می‌آید، یک کل به وجود می‌آورند که وحدتش وحدت اعتباری و کثرتش کثرت حقیقی است. این دیگر طبیعت جدید بوجود نمی‌آید. اگر بگوئید نه اینها با هم ترکیب می‌شود و طبیعت جدید بوجود می‌آید سؤال می‌شود طبیعت جدید چیست و از کجا بوجود آمده؟ آیا آن یک امر جدیدی است، یک جوهر جدیدی است که پیدا شده؟ این مطلب بهیچ معنا با فرضیه دیمقراطیس اصلا سازگار نیست.

شیخ می‌گوید نظر دیمقراطیس از این جهت هم درست نیست. زیرا اگر اجتماع اصولی که الان ما در عالم می‌بینیم یک اجتماع اتفاقی باشد بقاء اینها نمی‌تواند دوام داشته باشد. شما می‌گوئید یک ذراتی که کارشان گشتن بدور هم بوده است، یک دفعه اجتماع کردند و آسمان بوجود آمد و کرات بوجود آمدند. خوب همانطور که اینها یکدفعه به دور هم جمع شد پس باید یک دفعه هم از هم جدا بشوند، ولی ما می‌بینیم الان یک نظام واحد متقنی وجود دارد. این نشان می‌دهد که یک طبیعت ثابتی در اینجا حکمفرماست. آسمان آسمان است، آب آب است، هوا هواست و تبدیلات اینها بر اساس یک نظام معینی است و الا یک عده اموری که فقط دور هم جمع شده‌اند و هیچ عاملی نیست که اینها را با هم ملصق بکند، یعنی چون غایت طبیعت این نبوده است که اینها با هم متحد شوند محال است که اینها همینطور باقی بمانند. چون همانطور که طبیعت اقتضا کرده بهم برسند طبیعت هم اقتضا می‌کند از هم جدا شوند. یعنی موجبی برای اینکه این التصاق باقی بماند وجود ندارد.

"نظريه انبازقلس"

وأما انبازقلس ومن جرى مجراه فانهم جعلوا الجزئيات تكون بالاتفاق بل خلطوا الاتفاق بالضرورة فجعلوا حصول المادة بالاتفاق و تصورهما بصورتها بالضرورة لا لغايه، مثلا قالوا: ان الثنايا لم تستحد للقطع بل اتفق أن حصلت هناك ماده لا تفبل الا هذه الصوره فاستعدت بالضرورة وكذلك الاضرار في أنها عريضه لا للطحن وقد أخذوا في هذا الباب الى حجج واهيه وقالوا: كيف يكون الطبيعه يفعل لاجل شيء وليس لها رويه، ولو كانت الطبيعه يفعل لاجل شيء لما كانت التشويهاات والزوايد والموت في الطبيعه البته. فان هذه الافعال ليست بقصد ولكن يتفق أن يكون المادة بحاله يتبعها هذه الاحوال، فكذلك الحكم في ساير الامور الطبيعه التي اتفقت ان كانت على وجه يتضمن المصلحه فلم ينسب الى الاتفاق والى ضروره المادة، بل ظن انها يصدر عن فاعل يفعل لاجل شيء ولو كان ذلك لما كان كذلك لما كان الا أبدا ودائما لا يختلف.

در باب اتفاق نظر ديگر نظر منسوب به "انبازقلس" است. اين شخص گفته است كه حصول عالم به اتفاق نيست يعنى عناصر و طبایع اوليه بالاتفاق به وجود

نیامده‌اند ولی بعد که عناصر بوجود آمدند (بر عکس آنچه که به دیمقراطیس منسوب است) آنچه که از ترکیب اشیاء بوجود آمده است مثل معدنیات، نباتات، حیوانات، انسان، اینها کائن به اتفاق‌اند. یعنی این مرکبات که بوجود آمده‌اند مقصود طبیعت نبوده‌اند بلکه یک تصادماتی سبب بوجود آمدن آنها در این جهان شده است. شیخ می‌گوید حرف انبازقلس و پیروانش در توجیه اشیاء، اتفاق محض نیست، ترکیبی است از اتفاق و ضرورت.

حرفشان این است که ماده به اتفاق پیدا می‌شود و تصور آن ماده به صورت به حکم ضرورت حاصل می‌شود. نه حصول آن ماده برای یک غایتی است و نه صورت‌پذیری آن ماده صورت خاصی را روی غایت و هدفی است. مثلاً ما می‌گوئیم، دندانهای ثنایا برای این تیز شده‌اند که ببرند و قطع کنند و دندانهای کرسی برای این پهن شده‌اند که نرم کنند. می‌گوئیم طبیعت این دندانها را برای همین کار به این صورت ساخته است. یعنی این اثری که الان بر دندانهای ثنایا و دندانهای آسیا بار است که متناسب با ساختمان این دندانهاست، اصلاً آنها برای این هدف و غایت این جور ساخته شده‌اند.

او می‌گوید، نه اینطور نیست، اینجا یک ماده‌ایست (بنابر آنچه قدما تعبیر می‌کردند) و یک صورتی. ماده عبارتست از آن عناصری که دندانها از آنها بوجود آمده است، مثلاً ماده آهکی که اینجا هست. حصول این ماده آهکی در اینجا به حسب اتفاق است. یک جریانهای اتفاقی منجر شده به اینکه یک ماده آهکی در اینجا پیدا شود.

اما چطور شد که دندانهای جلو به صورت پهن درنیامد و دندانهای عقب به صورت تیز در نیامد؟ می‌گویند این بواسطه اینست که ماده گاهی درشرایطی قرار می‌گیرد که برای اوامکان ندارد جز یک صورت خاص را بپذیرد. ضرورت اقتضاء می‌کند که این صورت خاص را پیدا کند. ولی وقتی که این صورت را پیدا کرد خودبخود با آن چیزی که ما هدف می‌پنداریم تناسب پیدا می‌کند، نه اینکه یک حسابی در کار بوده که این مواد مخصوص در این نقطه معین از بدن اجتماع کنند و بعد هم به آنها این صورت مخصوص را بدهند برای این هدفی که ما فکر می‌کنیم، یعنی برای این کاری که الان از این ساخته است. نه اینطور نیست. اما آنها بچه دلیل این حرف را زده‌اند؟

در مورد دلیل آنها در اینجا نکته‌ای را می‌گوییم که در موارد دیگر هم مطرح می‌شود. گاهی اوقات دو طرف که دو نظریه خلاف یکدیگر دارند، دلیلی که بر مدعای خود اقامه می‌کنند، دلیلی است که مستقیماً ادعای خودشان را اثبات می‌کند. ولی گاهی نه، دلیل بطور مستقیم مدعای آنها را اثبات نمی‌کند. دلیل مدعای طرف مخالف را نقض می‌کند. ولی این مقدمه هم در ذهن هست که از این دو مدعا یکی را باید قبول کرد. وقتی آن یکی باطل باشد، پس این درست است. چون هر دو نمی‌تواند درست باشد و هر دو هم نمی‌تواند باطل باشد، اگر آن باطل بود پس این درست است.

این بیانی هم که اینها (انباذقلس و اتباعش) در اینجا می‌گویند همینطور است. دلیلی ندارند که اینطور بوده بلکه این فرضیه است، دلیلشان بر نفي صحت قول مخالف است.

می‌گویند اگر ما بخواهیم بگوئیم غیر از این است، باید بگوئیم که طبیعت کارهایش را از روی قصد انجام می‌دهد. مگر طبیعت رویه و فکر و شعور دارد که کاری را برای هدفی انجام دهد؟ معنی ندارد که بگوئیم طبیعت اینکار را برای غایتی انجام می‌دهد، زیرا طبیعت رویه و شعور ندارد.

دلیل دیگرشان اینست که اگر طبیعت کارها را از روی برنامه و غایتی انجام می‌داد، اینهمه چیزهایی که با هیچ غایتی قابل توجیه نیست نباید موجود می‌شد. این تشویهات "زشتیها" نمی‌بایست در طبیعت وجود داشته باشد. مثلاً در طبیعت انسان بوجود می‌آید که دو تا سر دارد، سه تا پا دارد چهار تا دست دارد، یا چشمش مثلاً یک وضع خاصی دارد، خلقت‌های مشوهی که حتی نگاه کردن به آنها هم ناراحت کننده است. اگر طبیعت فعلش برای غایتی بود نمی‌بایست اینها بوجود می‌آمد.

بعلاوه در طبیعت زوائد هم بوجود می‌آید، یعنی چیزهایی بوجود می‌آید که اصلاً اضافه و زائد است. مثلاً اینکه ممکن است شخصی دارای دو قلب باشد، درحالی‌که انسان با یک قلب هم زندگی می‌کند، و اینطور هم نیست که دو قلب لازم باشد و گرنه باید گفت همه کسانی که یک قلب دارند ناقص‌اند. بنابراین زوائد در طبیعت وجود دارد [و اگر افعال طبیعت غایت داشت اینها بوجود نمی‌آمدند].

از همه بالاتر موت است. موت که یکی از افعال طبیعت است، عدم و نیستی است موت که نمی‌تواند غایت باشد برای طبیعت.

بعد می‌گویند حقیقت اینست که آنچه در طبیعت رخ می‌دهد همه در اثر اتفاق

است. منتهی بعضی از این اتفاقات طوری است که بر آن مصالحی مترتب می‌شود، آنوقت گمان می‌شود که این برای آن مصلحت بوجود آمده است. (مثل همان دندان که گفتیم) و الا بسیاری از اتفاقات دیگر هست که بر اینها هیچ مصلحتی مترتب نیست.

در اینجا مطلب دیگری می‌باشد که شیخ در اینجا نقل نکرده ولی در ابتدای سخنش اشاره به آن بود و امروز روی آن بیشتر تکیه می‌شود و آن اینستکه ممکن است کسی بگوید که اکثر حوادث که در طبیعت رخ می‌دهد حوادثی است که بر آنها مصلحت مترتب است و اقل، آن چیزی است که بر آن مصلحت مترتب نیست. پس معلوم می‌شود آنکه مصلحت بر او مترتب نیست استثنائی است لعراض است. اصولاً طبیعت کار خودش را برای غایتی انجام می‌دهد "قد یتفق" که یک عارضی پیدا می‌شود و طبیعت را از مسیر اصلی و فطری خودش منصرف می‌کند.

ولی یک نکته‌ای که در بعضی از کلمات "انباذقلس" هم بود و امروز هم بیشتر روی آن تکیه می‌شود مسئله "بقاء اصلح و بقاء انسب" است. یعنی افعالی که از طبیعت صادر می‌شود از نظر اینکه بر این افعال آثاری که موافق مصلحت است، مرتب بشود یا نشود علی السویه است و شاید بیشتر آنها افعالی است که هیچ مصلحتی بر آنها مترتب نیست ولی آنهایی که مصلحتی بر ایشان مترتب نیست صالح برای بقا نیستند [و باقی نمی‌مانند] و آن که اتفاقاً صالح برای بقاست باقی می‌ماند. مثلاً ممکن است که طبیعت هزار اثر بوجود بیاورد که نهصد ونود ونه تایی آن لغو و بیهوده و یکی درست باشد. اگر همه اینها موجود می‌بودند آنوقت می‌دیدید که اکثر کارهای طبیعت از روی بی‌رویه‌گی است ولی بیشتر آنها بدلیل عدم توافق و عدم هماهنگی‌شان با نظام موجود (اصلاً معنی مصلحت هم همین است که قابل بقاء باشند) قابل بقاء نیستند و حذف می‌شوند، ولی ما حذف شده‌ها را بحساب نمی‌آوریم، [لذا تصور می‌شود که آنهایی که مصلحتی بر آنها مترتب نیست در اقلیت هستند]. اینستکه در تئوری‌ایکه امروز بیشتر روی آن تکیه می‌کنند (و در حرف داروین هم آمده است) مسئله بقاء اصلح و بقاء انسب مطرح می‌شود، نه اینکه طبیعت اصلح را انتخاب می‌کند، یعنی طبیعت بسوی اصلح حرکت می‌کند.

پس مسئله مهم که در آینده هم باید روی همین بحث کنیم اینست که، آیا طبیعت از اصل بسوی اصلح حرکت می‌کند، یا نه طبیعت کورکورانه کار خود را

انجام می‌دهد و آنچه که اتفاقاً اصلح است باقی می‌ماند.

البته طرح مسئله باینصورت، این اشکال را بوجود می‌آورد که آنهایی که صالح هستند اقل نیستند. ما می‌بینیم در میان ملیونها انسان که متولد می‌شوند، همه خلقتشان نشان می‌دهد که بر اساس یک هدف و غایتی است. اتفاقاً در میان ملیونها انسان، یک فرد دیده می‌شود که این عیب و نقص، این تشویه، این زاید در او وجود دارد. آنها پاسخ می‌دهند که نه، اگر مجموع را از اول خلقت تا کنون در نظر بگیریم این جور نبوده که آنهایی که بر وفق نظام هستند اکثریت را تشکیل بدهند و آنهاییکه بر خلاف نظام هستند اقلیت را تشکیل بدهند، بلکه عکس این است.

طنز

یک طنزی از "فرانسیس بیکن" در این مورد نقل می‌کنند. (او خودش فردی علم پرست بوده و به اصطلاح مذهبش همان علم بوده است) که یک روز به کلیسا می‌رود و می‌بیند عکسهای زیادی را در آنجا به نمایش گذاشته‌اند. می‌پرسد اینها چیست؟ می‌گویند اینها کسانی هستند که گرفتار بودند و بعد التجاء جستند به مسیح و آنوقت نجات یافتند. گفت عکس آنهایی که التجاء کردند و کسی به فریادشان نرسید کو؟ می‌خواست بگوید که ملیونها نفر التجاء می‌کنند، هیچ اثری بر آن مترتب نمی‌شود و عکس آنها را کسی اینجا نمی‌آورد فقط عکس آنهایی را می‌آورند که به نتیجه رسیدند. اگر می‌خواهید بفهمید که التجاءها به نتیجه می‌رسد یا نمی‌رسد همه را بیاورید کنار یکدیگر بگذارید آنوقت ببینید به نتیجه می‌رسد؟ البته این مطلب پاسخ دارد که بیان می‌شود. مسئله وراثت را انباز قلس مطرح نکرده است ولی مقصودش همین بوده است. (همین حرفی که داروین گفته است) که یک فردی که قابل بقاء بود خصلت و خاصیت خود را به نسل خود ارث می‌داد، بعد دیگر یک رشته جدید در طبیعت پیدا می‌شد. از این نظر قابل بقا بودند. بعد در نسلهای آنها افرادی بوجود می‌آیند که از یک نظر دیگر ضعف دارند، و همگی در طبیعت از میان می‌روند تا باز یک فردی بوجود می‌آید که او اصلح است برای بقاء، و آن اصلح باقی می‌ماند. لذا گفته طبیعت در ابتدا افرادی را به وجود می‌آورد که مانند این افراد کاملی که ما اکنون در طبیعت می‌بینیم نبوده‌اند (این مطلب هم با نظریات امروز منطبق است). و بسا هست

که حیوان مثلا در قدیم بچه‌ای از وی متولد می‌شد که نصف او بز بوده و نصفش آهو، اینجور نبوده که طبیعت بطور منظم این حیوانات را به وجود بیاورد و بز بز بزاید و آهو آهو. این مهمترین استدلالی است که امروزی‌ها، طبیعیون و مادیون امروز در رد نظریه الهیون اقامه می‌کنند. طبیعیون جدید به پیروی از "هیوم" فیلسوف انگلیسی بر اساس اینگونه سخنان نظر کسانی را که قائل به وجود نظم و نظام در عالم هستند و می‌گویند نظم و نظام دلالت می‌کند بر وجود صانع، رد می‌کنند، بعد هم که نظریه داروین پیدا شد، نظریه هیوم بیشتر مورد تأیید قرار گرفت. بعد "انباذقلس" گفته است: (۱)

و هذا كالمطر الذى يعلم يقينا أنه كاین لضروره الماده، لان الشمس اذا بخرت فخلص البخار الى جو البارد برد فصار ماء ثقيلًا، فنزل ضروره، فاتفق أن يقع فى مصالح، فظن أن الامطار مقصوده فى الطبيعه لتلك المصالح. وقالوا: ولم يلتفت الى افسادها للبيارد. قالوا: وقد عرض فى هذا الباب أمر آخر وهو النظام الموجود فى تكون الامور الطبيعیه وسلوكها الى ما توجهه الضروره التى فى المواد وليس ذلك مما يجب أن يغتربه، فانه وان سلم أن للنشوء و التكون نظاما فان للرجوع والسلوك الى الفساد نظاما ليس دون ذلك وهو نظام الذبول من أوله الى آخره بعكس من نظام النشوء، وكان يجب أيضا أن

پاورقی:

[۱] معلوم می‌شود که در سخنان انباذقلس خیلی از این سخنانی که امروز می‌گویند بوده است، با یک تفاوت که نظر انباذقلس از نظرهای امروزیها عالی‌تر است. فلاسفه امروز غرب بیشتر شیوه فکرشان کلامی است، یعنی وقتی می‌خواهند اصل غائیت را نفی کنند آنطور نفی می‌کنند که یک متکلم آن را نفی می‌کند، ولی انباذقلس آنطور نفی می‌کند که یک فیلسوف نفی می‌کند. از نظر انباذقلس شکی در این جهت نیست که ما آنچه را که باید بی‌غایت در نظر بگیریم طبیعت است، معنی ندارد که ما ماوراء طبیعت را مستقیماً در امر طبیعت دخالت بدهیم و بگوئیم آیا خدا در این کار دخالت دارد یا ندارد. این مسئله در آنوقت اینطور مطرح نبوده بلکه به این صورت مطرح است که آیا طبیعت هدف دارد یا هدف ندارد؟ ولی امروزیها مثل "راسل" وقتی که می‌خواهند غائیت را نفی کنند درست مثل متکلمین مسئله را طرح می‌کنند، که آیا این اشیاء و این حیوانات را خدا این طور درست کرده است یا طبیعت درست کرده؟ نه، اگر خدا از آسمان پائین آمده و اینها را درست کرده بود، طور دیگری درست می‌کرد. وی موضوع تشویهات حیوانی را مثال می‌زند و می‌گوید که این حیوان میلیونها سال است به این صورت مانده است، خوب خدا میلیونها سال وقت داشت، چرا در این همه مدت این کار را نکرد. حرفهای خیلی بی‌پایه‌ای از این قبیل، حال آنکه اگر ما بگوئیم که خدا وقت داشت و در آن وقت استفاده کرد، همانجاست که باید خدا را منکر شویم و بگوئیم خدائی که کارش به سبکی باشد که راسل انتظار دارد، هرگز وجود ندارد. به هر حال بسیاری از عناصر مباحثی که امروز بیان می‌شود در کلمات انباذقلس هم بوده است.

یظن أن الذبول لاجل شیء وهو الموت. ثم ان كانت الطبیعه یفعل لاجل شیء فالسؤال ثابت فی ذلک الشیء نفسه وأنه لم فعل فی الطبیعه علی ما هو علیه؟ ویستمر المطالبه الی غیر النهایه.

ما اصلا می توانیم موجودی را مثال بزنییم که خودش بر اثر اتفاق رخ می دهد و آثار خوبی هم بر وی مترتب می شود، حال آنکه ما می دانیم قطعاً طبیعت این هدف را نداشته است. می گوید باران را هر کس می داند که در اثر این بوجود می آید که خورشید مواجه می شود با دریاها و اماکنی که آب دارد و آب را تبخیر می کند و چون بخار طبعاً خفیف تر است (به نحوی که قدما می گفتند که مثلاً بخار اصلاً میلش بطرف بالا است) به طرف بالا می رود. این ضرورت ماده است، غیر از این نمی توانسته باشد. بقول امروزی ها ضرورت جبری و مکانیکی است که باید انجام شود. بعد به جو بالا که سرد است می رسد و در آنجا تبدیل به آب می شود. وقتی که تبدیل به آب شد، چون بقول قدما طبیعت آب سنگین طبیعت است، ثقل طبیعی اش باعث می شود که پائین بیاید. وقتی پائین آمد، از آن استفاده می کند، یعنی در زمینهای که بذری وجود دارد و زمین مساعد است و آفتاب و حرارت هم هست، قهراً نمو می کند. بعد انسان خیال می کند که باران از آسمان پائین آمد تا زراعت فلان زارع مثلاً رشد کند. در صورتیکه چنین چیزی نیست، که طبیعت تمام این کارها را کرده باشد که مثلاً گندم فلان زارع بروید و آذوقه سالش را داشته باشد و بقول سعدی:

ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کارند تا تو نانی به کف آری و به غفلت نخوری

نه، اینچنین نیست. این افعال به جبر طبیعت صورت می گیرد ولی لازمه این جبر طبیعت اینست که این آثار بر آن مترتب شود.

همچنین گفته اند که شما می گوئید: ما الان یک نظام موجودی را در طبیعت می بینیم که بالفعل موجود است. گفته است این نظام موجودات انسان را به غلط می اندازد، می بیند گندم از گندم می روید و جو از جو، از نطفه انسان، انسان متولد می شود، از گوسفند گوسفند. آنوقت این اشتباه پیش می آید که گویا طبیعت این قصد را دارد و به سوی این هدف می رود. می گوید شما اگر دقت کنید می بینید در کنار این نظام، نظام عکس آن هم هست. در کنار نظام نشوء و نمو، نظام ذبول و عدم هم هست. یک بچه را فرض کنید.

شما می‌بینید که از یک نطفه جنین بوجود می‌آید، بعد جنین متولد می‌شود و بچه رشد می‌کند و می‌بالد. شما می‌گوئید اینها برای اینست که طبیعت قصد دارد که این نطفه مردی قوی و نیرومند بشود. خوب بعدش را هم نگاه کنید که همین موجود رو به ذبول و لاغری می‌رود، لاغری و از میان رفتن قوا و نیروها و بعد کری و کوری و افتادن دندانها و زمینگیر شدن:

عند الثمانین و بولفتها
قد أحوجت سمعی الی الترجمان

و بعد به حالتی در می‌آید که یک موجود ناقص و وامانده‌ای در گوشه‌ای افتاده است. این هم به صورت نظام در طبیعت وجود دارد. آیا می‌توانید بگوئید طبیعت در اینجا هم هدف دارد؟ اگر بگوئید هدف دارد، دیدید که هدفش نقص است و تناقص، نقص و عدم که نمی‌تواند هدف طبیعت باشد. پس آن کمال هم هدف طبیعت نیست. اگر صرف نظام داشتن را دلیل بر هدف داشتن طبیعت بگیریم، ما در طبیعت دو نظام در کنار یکدیگر داریم، نظام سامان دادن و نظام پراکندن. طبیعت از یک طرف می‌دوزد و از طرف دیگر پاره می‌کند. اگر دوختن را بگوئید هدف طبیعت است، پاره کردن را که نمی‌توانید هدف طبیعت بدانید، پس بنابراین وجود نظام دلیل بر غایت داشتن طبیعت نیست.

دلیل دیگر بر نفی غایت:

قالوا کیف یكون الطبیعه فاعله لاجل شیء والطبیعه الواحده یختلف افعالها لاختلاف المواد كالحراره یحل شیئا كالشمع وتعقد شیئا كالبیض والملح ومن العجایب ان یكون الحراره تفعل الاحراق لاجل شیء بل انما یلزمها ذلك بالضروره لان ماده بحال یجب لها فیها عند مماسه الحار الاحتراق. فکذلک حکم سایر قوی الطبیعیه.

می‌گویند طبیعت واحد در مواد مختلف دو گونه عمل می‌کند و از این نحوه عمل معلوم می‌شود که طبیعت غایت مشخص ندارد. اگر غایت مشخص داشت دو گونه عمل نمی‌کرد و همیشه به سوی همان غایت حرکت می‌کرد. طبیعت اگر هدف داشته باشد باید به هر ماده‌ای که برسد هدف خودش را جستجو کند و احياناً اگر در آن ماده

هدفش تأمین نمی‌شود روی آن کار نکنند، نه اینکه به هر ماده‌ای که برسد، روی آن یک نوع کار انجام دهد و به سوئی دیگر حرکت کند. مثلاً ما بعضی افراد را می‌گوئیم، اشخاص بی هدف و بعضی دیگر را می‌گوئیم هدف‌دار. آدمهای هدف‌دار در هر شرایطی که قرار می‌گیرند باز هم دنبال هدف خودشان می‌روند. اما آدمهای بی هدف در هر محیطی قرار گیرند با آن هم جهت می‌شوند. به این اشخاص که از هر طرف باد بیاید، بادش می‌دهند، می‌گوئیم بی هدف. طبیعت را هم می‌بینیم اینطور است. مثلاً حرارت در طبیعت، یک جا سبب می‌شود که یک امر منعقد شده مثل روغن و یخ باز شود، ولی خیلی چیزها را که حرارت می‌دهیم بسته می‌شود. فرض کنید تخم مرغ را وقتی حرارت می‌دهیم می‌بندد. حالا طبیعت هدفش چیست؟ بستن است یا باز کردن است؟ اگر هدف طبیعت بستن است باید همه جا ببندد، و اگر هدف طبیعت باز کردن است همه جا باید باز کند. چرا یکجا باز می‌کند و یکجا می‌بندد؟ اینهم یک دلیل دیگر که ذکر می‌کنند. تا به جواب شیخ برسیم.

بحث اتفاق از جهت علت غائی

بحث انبازقلس به علت غائی مربوط می‌شود. بحث اتفاق از آن جهت که به علت غائی مربوط بود حرف اینها این بود که گفتند هر اتفاقی غایت بالعرض است. وقتی اتفاق را نفی کردند به این معنا نفی کردند، آنکس که قائل به اتفاق بود قهراً به این معنا قائل به اتفاق بود. گفت طبیعت به هر جا که می‌رسد اتفاقاً به آنجا می‌رسد نه اینکه طبیعت بخواهد به آنجا برسد و به جایی برسد. یعنی ما اگر وضع موجود را در نظر بگیریم چنین نیست که طبیعت به سوی این وضع حرکت می‌کرد. یعنی از اول طبیعت قصد داشته به این سو حرکت کند و رفته و رسیده به اینجا، بلکه طبیعت بدون اینکه هیچ به سوئی باشد و بدون اینکه هدفی داشته باشد بدون اینکه مقصدی داشته باشد، کورمال کورمال حرکات جبری از ناحیه ماده به قول اینها، نه از ناحیه صورت، کرده است و خود بخود کشیده شده به اینجا. در اینجا باید مثالهایی ذکر نمود.

شما انسانی را در داخل یک ازدحام جمعیت در نظر بگیرید، ازدحام جمعیتی که انسان را از چهار طرف چنان فشار می‌دهد که هیچ اختیاری برای او نمی‌ماند که به راست بیچد یا به چپ به جلو برود یا به عقب. در یک نقطه معینی او به این جمعیت

ملحق می‌شود و بعد خودش نمی‌فهمد که به کجا می‌رود. چون در اختیار خودش نیست. یک وقت خودش را در محلی می‌بیند که اصلاً او نخواست در آنجا باشد. این جبری که بر او احاطه کرده است او را به اینجا کشانده است.

یا تخته چوبی را فرض کنید که بر روی امواج دریا قرار گرفته است، این امواج روی جبر طبیعی دائماً این را از اینطرف به آنطرف می‌برند، یک موج تخته را به روی موج دیگر پرتاب می‌کند و آن موج او را به سوی دیگری می‌برد و باز در اختیار موج دیگری قرار می‌گیرد. خوب حالا ممکن است این تخته به ساحل کشیده شود، ولی نه اینکه این طبیعت تخته است که خودش را به ساحل کشانده است، و یا آب یک طبیعت خاصی داشته که می‌خواسته آن تخته را از روی امواج عبور دهد و برساند به ساحل. بلکه جز این نبوده که هر موجی آن را به طرفی افکنده و بطور جبری رسیده به ساحل و اینطور نیست که بگوئیم اینجا یک طبیعت خاصی است که از آن ساعتی که این چوب روی این امواج قرار گرفت از اول متوجه این هدف بوده یعنی او می‌خواسته که خود را یا این چوب را برساند به ساحل و لذا آنرا از لابلای این موجها عبور داد تا رساند به ساحل، نه چنین نیروئی و طبیعتی نبوده و بطور جبری حرکات موجها او را به ساحل کشانده است.

یا مثلاً یک طلبه ابتدا که از خانه‌اش حرکت می‌کند می‌رود حوزه علمیه چیز دیگری قصد دارد فکر کرده مثلاً شیخ مرتضی انصاری بشود، می‌گوید برویم درس بخوانیم بشویم شیخ مرتضی انصاری، ولی بعد که در حوزه قرار می‌گیرد آن جریانها او را از جایی بجایی می‌کشاند. یک وقت آن کسی که می‌خواسته شیخ مرتضی انصاری بشود می‌بیند از دادگستری سر در آورده، (قاضی دادگستری شده است) می‌پرسند چطور شد اینجا آمدید؟ می‌گوید خود ما هم نمی‌خواستیم، کشیده شدیم به اینجا، حالا می‌بینیم آمده‌ایم به اینجا.

بالتر از این مثالها، مثال کارخانه‌هاست. این کارخانه‌ها بهترین مثال برای جبر مادی است بدون اینکه هیچ غایتی در کار باشد. اگر انسان وارد یک کارخانه ریسندگی و بافندگی شود، از ابتدا که انسان شروع کار را نگاه می‌کند، می‌بیند در یک جا پنبه‌ها و پشم‌ها را آورده‌اند و یک دستگاهی دارد آنها را می‌شوید. آن دستگاه با نیروئی که دارد حرکت می‌کند. پشمها را بالا و پائین می‌برد و شستشو می‌دهد و بعد آنها را بیرون می‌ریزد. یک دستگاه دیگر آنها را می‌برد و به دستگاهی که مخصوص حلاجی است

تحويل می‌دهد، بعد در جایی دیگر پنبه‌ها لوله می‌شود و در محل دیگری فتیله‌ها و لوله‌های پنبه بصورت نخ در می‌آید. در نقطه دیگری نخ‌ها به صورت رشته‌های طولانی در می‌آید. در یک دستگاه تار می‌شود و در قسمت دیگر به صورت پود می‌شود. آنوقت یک دستگاه آنها را شانه می‌زند و محکم می‌کند. مرحله به مرحله انسان جلو می‌رود، و آنگاه در آخر کار می‌بیند یک توپ چلوار یا فاستونی با نقش‌های عالی از کار درآمد.

شما اگر به طبیعت نگاه کنید، آیا این پشم خودش از ابتدا حرکت کرد به این سو؟ یا اینکه پشم جبرا به این سو حرکت کرده است. آیا آن دستگاه اولی که داشت این را می‌شست، دستگاه دومی که داشت این را حلاجی می‌کرد، دستگاه سومی که فتیله می‌کرد، دستگاه چهارمی که این را نخ می‌کرد، دستگاه پنجمی که این را به صورت تار و پود در می‌آورد. همینطور دستگاه... هر کدام را که شما در نظر بگیرید، آهنی که بالا می‌رود و پائین می‌آید، آیا برای این است که این پشم را به صورت پارچه در آورد، یا اینکه او کار خودش را می‌کند او تحت فشار یک نیرویی است که جبرا او را بالا می‌برد و پائین می‌آورد؟

و همه اینها هیچکدام مقصود طبیعت نیست. نه طبیعت خود پشم که محصول است و نه طبیعت آن اجزاء و دستگاههای کارخانه که این محصول را به این صورت در می‌آورد. سراغ هر کدام که برویم در آنجا قصد ندارد، غایت ندارد. ولی همین کارهای بدون غایت و بدون قصد در نهایت امر منتهی می‌شود به یک امر منظمی. البته شما در اینجا می‌توانید یک حرفی بزنید و در این مثال خدشه کنید و بگوئید، درست است که نه پشم غایت دارد و نه هیچ جزئی از اجزای این کارخانه کارش را برای این هدف انجام نمی‌دهد ولی در اینجا یک موجود شاعری به نام انسان هست که این دستگاهها را به نحو خاصی به یکدیگر مربوط کرده است، که نتیجه همه کارهای بی هدف و غرض آنها در این مجموعه نظام داده شده هدفی است که آن انسان ناظم آن هدف را می‌خواسته است. این حرف دیگری است ولی من در اینجا این را بعنوان مثال مطرح کردم و این را می‌خواهم بگویم آنهائی که می‌گویند اصل علیت غائی در کار نیست، می‌خواهند بگویند اتفاق در مجموع عالم پیدا می‌شود نظیر این مثالهایی است که ما ذکر کردیم، منتهی در مثال کارخانه این نظم را اتفاق به وجود نیاورده، یک انسانی به وجود آورده. ولی می‌گویند مانعی ندارد که تصادفات بی هدف سبب شده باشد یک نظمی در دستگاه طبیعت به وجود آمده باشد و بعد طبیعت کار بی هدف خودش را

انجام داده است ولی در اثر این رابطه ماشینی که اجزای طبیعت با هم پیدا می‌کنند و بر حسب تضاد هم این رابطه ماشینی با یکدیگر پیدا شده است نتیجه‌اش محصولی است که شما می‌دانید آن محصول یک نظامی دارد.

پس نظریه اتفاق در باب علت غائی معنایش این است که طبیعت به سوی آنچه که می‌بینید رفته و رسیده است، به سوی او نمی‌رفته است. از اول طبیعت قاصد و طالب او نبوده است بلکه جبرا به سوی آنچه هست کشیده شده است.

اتفاق در جزئیات است و در امور کلی اتفاق نیست و اقتضای طبیعت است

شیخ در پاسخ می‌گوید آنچه را که شما اتفاق می‌نامید غایت بالعرض هستند. نمی‌گویند آن اتفاقاتی را که شما می‌گوئید وجود پیدا نمی‌کند بلکه می‌گویند آنها (اتفاقات) همه غایات بالعرض هستند. مقصود از غایات بالعرض چیست؟ یعنی در همه این موارد، طبیعت به سوی غایت ذاتی خود می‌رود، ولی این رشته طبیعتها که هر کدام به سوی غایت خود می‌رود از آنجا که دار دار تراحم است، و از آنجا که این رشته‌های علت و معلولی اینگونه نیست که همواره به موازات یکدیگر حرکت کنند و با هم برخورد نداشته باشند، بلکه گاهی این خطوط یکدیگر را قطع می‌کنند، و آنجا که اینها یکدیگر را قطع می‌کنند حادثه‌ای به وجود می‌آید که ما اسم آن را اتفاق می‌گذاریم. اما معنای اتفاق چیست؟ یعنی این طبیعت که به سوی غایت خود حرکت می‌کرد به یک غایتی رسید غیر از آن غایتی که قصد کرده بود. پس ما اسم این را غایت بالعرض می‌گذاریم. و از آن جهت غایت بالعرض می‌گوئیم که در همین جا هم طبیعت غایت داشته ولی به غایت خود نرسیده، به غیر غایت خود رسیده است. پس باز هم طبیعت ذی غایت است. پس طبیعت در همه جا ذی غایت است، منتهی گاهی به غایت خود می‌رسد و گاهی نمی‌رسد. عائقی پیدا می‌شود و از غایت خود معطل می‌ماند این عائق گاهی طبیعت را برای همیشه از غایتش باز می‌دارد و گاهی در عین حال که آن عائق پیش آمده طبیعت آن را از میان برمی‌دارد و او دوباره به غایت خودش می‌رسد.

پس به همین جهت است که شیخ می‌گوید ما وجود اتفاق را در بعضی از موارد منکر نیستیم. منتهی باید گفت این بعضی از موارد کجاست. می‌خواهد بگوید، اولاً

موارد اتفاقی نادر است. در طبیعت اصل جریان یافتن خود طبیعت است یعنی جریانهای غیر اتفاقی، بلکه همین جریانهای اتفاقی هم در ضمن جریانهای طبیعی رخ می‌دهد.

شیخ در بعضی از موارد که می‌خواهد پاسخ به اتفاق را در بحث غایت بیان کند اینطور می‌گوید که: غالباً این طور است که طبیعت از نظر کلی خواهان یک غایت است ولی خصوصیات فردی امور اتفاقی است. خصوصیات فردی نه مقتضای طبیعت کلی است نه مقتضای طبیعت فردی. برای مثال این گونه بیان می‌کند که: یک دانه گندم زمینه مساعدی برای روئیدن طلب می‌کند: زمینی که اگر این دانه در آنجا کشته می‌شود به صورت یک محصول درآید، زمینی که اگر در آن قرار گیرد اجزائی را جزء خودش کند تا رشد کند. این دانه بطور کلی یک چنین جائی را می‌خواهد اما اگر ما آمدیم آنرا در یک زمین بخصوصی قرار دادیم آیا می‌توانیم بگوئیم که این دانه گندم فقط همین جا را می‌خواسته، یعنی غایتش همین جا بوده؟ نه، این دیگر نیست. کسی نمی‌تواند این حرف را بزند دلیلی هم ندارد و جهتی هم ندارد که این حرف را بزند. یا مثلاً نطفه یک انسان اقتضاء می‌کند رحمی را که در آن رحم قرار گیرد، مواد را جذب کند و تدریجاً رشد کند و بعد بصورت یک جنین درآید. نطفه اقتضای چنین رحمی را دارد ولی اگر این نطفه در رحم بالخصوص ریخته شود، آیا طبیعت خاص و جزئی این فرد از اول اقتضایش همین رحم بالخصوص بوده است یعنی این رحم بالخصوص جزء مقتضای این طبیعت بوده است یا نه، ممکن است اینها مربوط به علل اتفاقی باشد، از همانگونه علل اتفاقی که پیشتر گفتیم که غایت بالعرض باشد؟ یعنی غایات بالعرض و حوادثی که نتیجه اتفاقات و غایات بالعرض هستند منجر به این حادثه بشوند.

فرض کنید که مثلاً یک خانواده حرکت می‌کنند از یک شهرستان بروند مکه. یک خانواده دیگر هم از شهرستان دیگری حرکت می‌کنند که به مکه بروند. این خانواده پسری دارند و آن خانواده دختری. اتفاقاً در آنجا در یک خانه و در یک ساختمان قرار بگیرند و بعد آشنا بشوند و بعد این پسر و دختر یکدیگر را می‌خواهند، خواستگاری می‌کنند، ازدواج می‌کنند و از اینها بچه‌ای بوجود می‌آید. در اینجا نمی‌شود گفت که این خانواده پسر که از اینجا حرکت کردند هدف طبیعت در اینجا این بوده که در مکه با آن خانواده ملاقات کنند. بلکه آنها یک هدف داشتند، اینها هم یک هدف داشتند، هدفی جداگانه ولی بعد یک اتفاق سبب می‌شود اینها با یکدیگر تلاقی کنند و از آن تلاقی اتفاقی، این ازدواج پیدا می‌شود و بعد اینکه این نطفه در این رحم

رشد پیدا کند پیش می‌آید.

بنابراین، این جهات را که می‌گوئیم اتفاقی، از جنبه غائیت می‌گوئیم نه از جنبه علل فاعلی، از جنبه علل فاعلی ضرورت است، یعنی اگر یک نیروئی از بالا نگاه کند، آن نیروئی که تمام این علل و عناصر را، تمام این سلسله علل و معلولات را او تنظیم کرده است، یا زیر نظر او تنظیم شده است، یا لاقلاً از نظر او از ازل این ضرورت وجود دارد که این خانواده حرکت کنند و آن خانواده هم حرکت کنند در فلان نقطه بهم برسند بعد منجر به آن ازدواج بشود، آن حساب دیگری است. شاید در حسابهای بالا، در نظم دادن به مجموعه علل و معلولات یک حسابی در کار باشد که مخصوصاً اینها به یکدیگر برسند. این مطلب دیگری است. ما از نظر خود طبیعت، از پائین بخواهیم نگاه کنیم می‌گوئیم در اینجا ضرورت هست، غایت هم هست، ولی غایت بالعرض نه غایت بالذات ولی از نظر کلی غایت بالذات است.

شیخ می‌گوید ما اول مسامحه می‌کنیم و می‌گوئیم ما وجود اتفاقی را به این معنا (غایت بالعرض بودن) در بعضی موارد منکر نمی‌شویم. ولی آن نسبت به افراد است نه نسبت به کلی. پس طبیعت همیشه هدف دارد و هدف طبیعت کلی است ولی اینکه آن هدف کلی منطبق به یک جزئی بشود آن بستگی دارد به علل خاص اتفاقی. این مقدار را ما انکار نمی‌کنیم ولی این مقدار سبب نمی‌شود که ما بگوئیم تمام نظام عالم بر اثر اتفاق پیدا شده است. و ما الان باید شرایط عادی را در نظر بگیریم، در شرایط عادی اگر اتفاق باشد باید تمام حوادث به اتفاق باشد. اگر طبیعت هیچ هدف و غایت نداشته باشد باید هر چه رخ می‌دهد همه بوسیله اتفاق باشد یعنی طبیعت یا صورت به قول اینها نخواهد ماده را برای خود انتخاب کند. در صورتی که ما به جاهای دیگر که نگاه می‌کنیم در غیر موارد اتفاقی، کاملاً محسوس است که خود طبیعت در جستجوی هدف است. و این طبیعت و صورت است که ماده را برای خود انتخاب می‌کند نه اینکه این ماده ضرورتاً به این صورت و به این غایت منتهی می‌شود.

شیخ می‌گوید مثلاً شما وقتی یک دانه گندم را در یک زمینی می‌اندازید و یک دانه جو را نیز در همان زمین می‌اندازید بعد می‌بینید این دانه گندم مشغول یک نوع فعالیت می‌شود، یک سلسله مواد را به شکل مخصوصی جذب می‌کند و جو به شکل دیگری. از این یک بوته‌ای می‌روید و از آن یک بوته دیگری. این چگونه می‌شود، آیا مواد در این زمین یکسان است یعنی ماده‌ای که این استفاده می‌کند و ماده‌ای که آن استفاده

می‌کند هیچ فرقی ندارد؟ هر دو از یک چیز استفاده می‌کنند معذک این به این شکل در می‌آید و آن به آن شکل؟ این که خلاف حرف شما است. شما گفتید که ماده به شکلی است که جز یک صورت را نمی‌پذیرد. به فرض اینکه ماده صورت‌های مختلفی را بپذیرد ناچار باید بگوئید ماده خودش مختلف است. حالا که می‌گوئید ماده مختلف است چگونه است که این دانه گندم درهرجا که قرار گیرد همان اجزائی را که برای او مفید است همانها را جذب می‌کند، و جو نیز همان اجزائی را که برای او مفید است جذب می‌کند؟ پس ماده نیست که صورت را جبراً بدنبال خود می‌آورد بلکه این صورت است که ماده را برای خود انتخاب می‌کند. و ما امثال این امر را وقتی که در طبیعت نگاه می‌کنیم می‌بینیم. و این نشان می‌دهد که صورتها و طبیعتها به سوی یک مقصد هائی روانند و صورت است که در ماده تصرف می‌کند و تغییر می‌دهد، ماده را تجزیه می‌کند، ماده را ترکیب می‌کند، آنچه را که لازم دارد می‌گیرد و آنچه را لازم ندارد پس می‌دهد.

طبیعت بصورت یک نیرو وجود دارد. البته این در جمادات آنقدرها روشن نیست که در نباتات و در آنجا که حیات وجود دارد بخوبی نمودار است. و این نشان می‌دهد که حیات یک نیروئی است مسلط بر ماده نه نیروئی ناشی از ضرورت ماده. اگر نیروئی باشد که ناشی از ضرورت ماده باشد معنایش این است که ماده در هر وضعی که باشد جبراً و صد در صد حیات را تابع خودش می‌کند. و اگر حیات حاکم بر ماده باشد معنایش این است که حیات درهرجا که قرار گرفت ماده را آنچنان شکل می‌دهد و صورت می‌دهد که خودش بخواهد. البته این مطلب مسلم است که هم ماده در صورت اثر دارد و هم صورت در ماده. ما فقط می‌خواهیم در اینجا این مطلب را نفی کنیم که چنین نیست که صورت یک ضرورت و لازمه جبری ماده باشد که آن مثال‌هائی را که ما گفتیم آن مثالها در اینجا وفق بدهد. می‌گوئیم آن شکلها و صورتها، این طبیعت که ما در اینجا می‌بینیم اینها ضرورت‌های جبری ماده نیستند، بلکه خود این صورت می‌آید و در ماده اثر می‌گذارد. این کتاب "راز آفرینش انسان" نوشته کرسی موريسن، از جهت نشان دادن این نیروی فعال حیات کتاب خوبی است. از این جهت که حیات نیروئی است مسلط بر ماده نه تحت تسلط ماده. کتابهای زیست شناسی که مسئله هدفداری حیات را مطرح می‌کنند همین مطلب را نشان می‌دهند که حیات نیروئی است مسلط بر مرکب خود و این مرکب را به آن شکلی که می‌خواهد و برای هدفی که می‌خواهد

در می‌آورد، نه یک امری که مقهور وضع اولی و اصلی ماده باشد که ماده بهر جائی که قهرا و کور کورانه کشیده شود صورت را هم به دنبال خود بکشد.

غایات امور طبیعی خیر و کمال است

شیخ می‌فرماید از جمله چیزهایی که ظاهر و واضح است این است که تمام غایات طبیعت، برای طبیعت خیر و کمال است و مفید است، و غایات ضاره غایات حقیقی طبیعت نیستند و غایات بالعرض هستند. و به عبارت دیگر آنچه را که طبیعت جستجو می‌کند و به سوی او می‌رود که مانام آنها را غایات می‌گذاریم، آن همیشه برای طبیعت خیر است و برای طبیعت کمال است. یعنی چنین چیزی امکان ندارد که آن چیزی که طبیعت بطبعه او را جستجو می‌کند و به سوی او می‌رود شر خودش و نقص خودش باشد و آنها همان غایات ذاتی طبیعت است که طبیعت یا دائما یا اکثرا به دنبال آن است. و اما آنجائی که طبیعت به غایاتی می‌رسد که آن غایات مضر به طبیعت است و خیر طبیعت نیست و شر طبیعت است، اینها همان غایات بالعرض است نه غایات بالذات، و اینها همان است که ما اسمش را اتفاقی گذاشتیم و معنایش را توضیح دادیم.

از همین روست که در مواردی که طبیعت به سیر و کمال خود می‌رسد هیچگاه کسی نمی‌گوید چرا چنین شد؟ این یک امر عادی و طبیعی است یعنی مقتضای ذاتی طبیعت است و ذاتی است و لا یسئل ولا یعلل است. ولی وقتی به غایات ضاره می‌رسد آنوقت است که جای سؤال پیش می‌آید و سؤال می‌کنند چرا چنین شد؟ مثلا فرض کنید اگر یک درختی در زمین کاشته شود و بعد برگ بدهد و شکوفه بدهد و سبز و خرم بشود اینجا این سؤال پیش نمی‌آید و این تعلیل نمی‌آید که به چه علت اینطور شد؟ چه علتی در کار است؟ جواب این است که علت خاصی نمی‌خواهد، علتش خودش است، نه علت دیگری. اما اگر مثلا یک درختی را، شاخه‌ای را در جائی کشت کنند، بعد ببینند این رشد کرد پژمرده شد جای این سؤال است که چرا این طور شد؟ پس معلوم است که طبیعت اگر معارض پیدا نکند نباید اینطور بشود. معلوم می‌شود که این واقعه مولود یک علل خارجی است، و مولود این معارض‌ها یا عائق‌ها و مستند به آنها است لهذا سؤال می‌شود که این فسیل یعنی این شاخه درخت خرما را که کشت کرده‌اند، چرا اینجور جمع و

منقبض شد؟ یا اگر یک زن حامله شود و وضع حمل کند کسی نمی‌گوید چرا اینطور شد؟ چرا وضع حمل کرد یعنی یک علت خارجی را جستجو نمی‌کند. ولی اگر سقط جنین کند جای این سؤال است که چرا سقط جنین کرد؟ این معنایش این است که خود طبیعت به خودی خود اقتضای سقط ندارد اقتضای خود طبیعت این است که این بچه را به حد رشد برساند و وضع حمل کند. پس سقط، معلول یک علت خارجی است و لهذا جای این سؤال هست.

بعد شیخ می‌گوید این مسئله غایت داشتن از مختصات نبات و حیوانات نیست در غیر نباتات و حیوانات نیز همینطور است. یعنی طبایع بیجان هم دارای غایت هستند و متوجه غایات‌اند و بعد مثال می‌زند. همچنین است الهاماتی که در حیوانات است. به تعبیر شیخ: حیوانات سازنده یا بافنده یا ذخیره کننده. این مسئله غرائز حیوانات در کلمات شیخ مکرر آمده و در دو سه جای دیگر هم در "شفاء" هست و از مسائل معما گونه برای بشر می‌باشد. مقصود این است که در حیوانات البته با اختلاف و شدت و ضعف، در انسان از همه کمتر و در حیوانات هر چه در مراتب پائین‌تر هستند این حالت غریزی بیشتر است و در حشرات بیشتر است حالتی در این حیوانات دیده می‌شود که چیزهائی که بر وفق مصالح حیات فرد یا حیات نوع است به نوعی از آگاهی که حقیقتش مجهول است آنرا انجام می‌دهند بدون اینکه بشود آن آگاهی را به نحوی تعلیل کرد.

این حالت در همه حیوانات وجود دارد. مثلا اگر خروسی را در جایی بزرگ کنند و هیچ مرغ و خروس بزرگتر از خودش را ندیده باشد، و صدای آنها را نشنیده باشد، وقتی که بزرگ می‌شود عینا همان کارهائی را انجام می‌دهد که مرغها و خروسهای قبلی انجام می‌دادند. فرض کنید در موقع معینی همان طور که خروسهای دیگر اذان می‌گویند این خروس هم اذان می‌گوید. یا مثلا عمل جنسی را اینها هیچوقت بچشم ندیده‌اند و کسی به آنها تعلیم نکرده است ولی وقتی بزرگ می‌شوند و به این حد از رشد می‌رسند عینا خروس و طوائف خروسی خود را انجام می‌دهد و مرغ و وظیفه مرغی خود را به طوری که گوئی اینها قبلا تعلیم دیده و آگاه هستند. یا مثلا اگر مرغ حالت کرچی پیدا کند همان وظائفی را که باید انجام دهد مثلا باید برود و روی تخمها بخوابد و آن تخم مرغها را چگونه گرم نگه دارد یا از این طرف به آن طرف کند، آنها را به خوبی انجام می‌دهد. این چیزهائی است که اگر به یک انسان تعلیم ندهند آنها را نمی‌داند و نمی‌تواند انجام دهد ولی

حیوانات اینها را انجام می‌دهند. در حشرات که این حالت خیلی بیشتر است و یا مثلا در ماهی‌ها و پرندگان که داستانهای عجیبی از آنها نقل می‌کنند. یعنی کارهایی را انجام می‌دهند که این کارها احتیاج به تعلیمات خیلی زیادی دارد.

راجع به اینکه اصلا ریشه این حالت غریزی چیست نظرات مختلفی ابراز شده است. بعضی خواسته‌اند آنرا از راه وراثت توجیه کنند ولی قابل توجیه نیست چون این اشکال پیش می‌آید که اولین مرغهایی که چنین حالتی را داشتند از کجا بوده است. بعضی خواستند از راه تعلیم و تعلم توجیه کنند که شاید با یک زبانی به یکدیگر می‌آموزند. اینهم قابل قبول نیست، زیرا دیده شده حیواناتی هم اینکارها را می‌کنند که اصلا نسل گذشته خود را هرگز نمی‌بینند. این است که عده‌ای مثل شیخ معتقد به همان چیزی هستند که ما به آن "هدایت" یا "الهام" می‌گوئیم.

حیواناتی هستند که برای خودشان با یک اصولی لانه می‌سازند که آگاهی به این اصول در آنها هیچ قابل توجیه نیست، که به چه صورت و از کجا اینها می‌دانند که این لانه را به این شکل و به این ترتیب باید ساخت. مثلا پرستو که برای ساختن لانه خودش گل می‌آورد و با آب دهان خودش آنرا به یک شکل خاصی می‌سازد و همه پرستوها یکجور لانه می‌سازند. یا بعضی از حیوانات که برای خودشان لانه می‌بافند با شکل و صورت خاصی، یا طرز شکار کردن حیوانات شکار کننده به تعبیر شیخ: "تعقیر". حیوانات معقره، اینها سبک شکار کردن را با یک نوع اصول علمی انجام می‌دهند بدون اینکه اینها را قبلا تعلیم کرده باشند. شیخ می‌خواهد بگوید اینها همه دلیل بر این است که طبیعت در جستجوی غایت خودش است، به سوی غایت خود می‌رود و این الهامات که به حیوانات داده شده کمکی است برای طبیعت، برای اینکه طبیعت به غایت خودش برسد. و این غرائز به هیچ نحو دیگری و به هیچ شکل دیگری قابل توجیه نیست.

تفاوت طبیعت با صنعت

مطلب دیگری که شیخ بعنوان مؤید غایت داشتن طبیعت ذکر می‌کند این است که طبیعت یک امر ماشینی و صنعتی نیست.

اگرما ماشینها را در نظر بگیریم، از ماشینهای کوچک مانند ساعت تا ماشینهایی از قبیل اتومبیل و دیگر دستگاهها، ساختمانشان این گونه است که یک طبیعت واحد

خاصی بر ماشین حاکم نیست. ماشین عبارت است از مجموع طبیعت‌هایی که انسان بطور مصنوعی آنها را به هم پیوند زده و کنار هم قرار داده است. مانند دانه‌های زنجیر، دانه‌های زنجیر و حلقه‌های آن به یکدیگر متصلند، نتیجه‌اش این است که اگر ما حلقه اول را بکشیم حلقه آخر هم کشیده می‌شود. این لازمه قهری و جبری اتصال و پیوندی است که میان این حلقه‌های زنجیر برقرار است. منتهی این یک نمونه ساده است. وقتی که روی یک اصولی اجزای طبیعت به طور مصنوعی برای هدف خاصی به یکدیگر پیوند زده شوند ما به آن ماشین می‌گوئیم. خصوصیت ماشین این است که بر مجموع آن یک طبیعت واحد حکومت نمی‌کند، یعنی فرق میان طبیعت و صنعت در این است که در طبیعت یک نیروئی، یک چیزی که می‌خواهید اسمش را صورت بگذارید، یا اسمش را طبیعت بگذارید بر همه اجزاء حاکم است، و او این اجزاء را استخدام کرده و در جهت هدفی که دارد بکار می‌برد. یا مثلاً در حیوانات و موجودات زنده تمام نیروهای مادی و موادی که در وی موجود است در استخدام آن امر واحدی است که اسمش را صورت یا طبیعت یا در انسان و حیوان نفس می‌گذاریم. تمام این نیروها مسخر یک ذات است و آن ذات است که همه اینها را در جهت هدف خود استخدام کرده است. این می‌شود طبیعت. ولی در صنعت اینطور نیست. در صنعت فقط پیوند میان طبیعت‌هاست، بدون اینکه یک وحدت طبیعی میان اینها به وجود آمده باشد، بدون اینکه یک طبیعت واحد همه اینها را استخدام طبیعی کرده باشد. در صنعت اگر دستگاهی خراب شود آیا خود این مجموعه ماشینی اقتضای این را دارد که خودش شروع کند به فعالیت کردن و تعمیر کردن خود؟ البته ممکن است دستگاه دیگری در کنار این ساخته باشند که آن دستگاه بدون اینکه قصد تعمیر این را داشته باشد، یک کاری انجام دهد که لازمه‌اش تعمیر این دستگاه باشد، و این گونه پیش بینی‌ها را در دستگاههای دقیق صنعتی می‌کنند، ولی طبیعت خود دستگاه این نیست که وقتی یک نقص و کسری در اجزایش پیدا شد، فوراً در صدد جبران بر بیاید. ولی ما این حالت را در هر جا که طبیعت هست می‌بینیم لافل در طبیعت‌های جاندار این را بخوبی می‌بینیم. این نشانه این است که طبیعت به سوی همان مقصد خود حرکت می‌کند و تا یک کسری‌ای پیدا می‌شود که مضر به تأمین آن مقصد باشد، فوراً این کسری را بر طرف می‌کند.

مسئله دیگر- که شیخ این تعبیر را بیان نکرده و من آنرا عرض می‌کنم، آنچه‌ای است که اسمش را "قابلیت انطباق با محیط" می‌گذارند. این یکی از حیرت انگیزترین فعالیت‌های طبیعت است.

مسئله انطباق این است که طبیعت وقتی در محیطی قرار دارد با آن محیط هماهنگ است. فرضیه داروین و امثال او می‌گویند این موجود هماهنگ با محیط است چون ساخته این محیط است، چون عوامل محیط این را ساخته‌اند جبراً اینطور است که این شیء بگونه‌ای ساخته شود که متناسب با آن عوامل محیط باشد. به قول شیخ "ولنسامح"، فرض می‌کنیم که مطلب از این قرار است. اگر فرض کنیم اینطور باشد.

طبیعت خصوصیتی دارد که همین قدر که او را از محیط خودش خارج کنیم و به محیطی ببریم که ناهماهنگ باشد طبیعت شروع می‌کند به فعالیت کردن برای اینکه وضع جدیدی برای خودش بوجود بیاورد که متناسب با محیط موجود باشد و برای او امکان بقاء را فراهم آورد. البته این تطابق نامتناهی نیست و اگر عوامل محیط خیلی مخالف باشد و شدید باشد، و برای طبیعت امکان تحمل آن نباشد، قهراً طبیعت از میان می‌رود.

مثلاً اسبهای که در منطقه استوایی متولد می‌شوند خصوصیات متفاوتی دارند با اسبهای که در مناطق معتدل متولد می‌شوند و یا اسبهای که در مناطق نزدیک به قطب زندگی می‌کنند مثل سیبری یا اسبهای روسی، یک اندام و هیكل و رنگ و قیافه‌ای دارند و اسبهای عربی و استوایی رنگ و قیافه و هیكل دیگری.

حالا اگر همین اسبهای عربی را به مناطق معتدل بیاورند، دیده می‌شود که تدریجاً آنها خودشان را در جهتی که متناسب با محیط موجود باشد تغییر می‌دهند. یعنی یک عامل درونی در آنها شروع می‌کند به فعالیت در جهت ایجاد وضعی که بتواند با شرایط نامناسب محیط مبارزه کند. و حتی اگر اسبهای استوایی را به مناطق سردتر نزدیک قطب ببرند به شرط اینکه مثلاً یک دفعه نبرند که این اسبها خوی بگیرند به آنجا اصلاً معنای خوی گرفتن این است که تدریجاً انجام شود لااقل در یکی دو نسل به کلی وضع خود را عوض می‌کنند و با محیط جدید منطبق می‌شوند.

این امر از چه چیز حکایت می‌کند؟ آیا از این حکایت نمی‌کند که طبیعت یک غایت و هدفی دارد و آن هدف را جستجو می‌کند و وضعیت وجودی خودش را به گونه‌ای هماهنگ می‌کند و میزان می‌کند که با محیط سازگار باشد و بتواند حیات خود را در محیط جدید یا محیط قدیم ادامه دهد.

مسئله دیگر آنچیزی است که در مورد خود درمانی موجود زنده گفته می‌شود. می‌گویند "الطیب خادم الطبیعه، كما أن النبی خادم العقل". اینکه می‌گویند طیب

خدمتگزار طبیعت است، یعنی کار طبیب کمک دادن به طبیعت است. می‌خواهند بگویند طبیعت خود اساساً در پی صحت است، خود طبیعت همیشه در حال مبارزه با بیماری است. طبیب به کمک طبیعت می‌آید. لہذا گاهی وقتها طبیب بجای اینکه با بیماری مبارزه کند، طبیعت را تقویت می‌کند، و آنگاه خود طبیعت بیماری را زائل می‌کند و از بین می‌برد.

ولی در مصنوعات اینطور نیست. در یک ماشین، متخصص به کمک یک ماشین نمی‌آید. یعنی ماشین نسبت به آن حالتی که ما آنرا صحت و درستی ماشین می‌دانیم بی تفاوت است، برای اینکه ماشین طبیعتی ندارد که در جستجوی حالت اعتدال و مناسبی که هدف صنعتکار است برود. آن هدف صنعتگر و سازنده است نه هدف خود ماشین.

سقراط در باب تعلیم و تربیت چون معتقد به فطریات بود اسم روش خود را "روش مامائی" گذاشته بود. ظاهراً مادر وی ماما بوده است. وی می‌گفت من همان کاری را با عقول مردم می‌کنم که مادرم با زندهای حامله می‌کرد. می‌گفت ماما بچه را نمی‌زایاند، آن طبیعت زن است که می‌خواهد بزاید. ماما فقط کمک می‌کند که این بچه از طریق و مجرای طبیعی خودش منحرف نشود و سالم زائیده شود. سقراط می‌گفت من هم کارم فقط مامائی است تا عقل‌ها سالم بماند و اندیشه‌های سالم تولید کند. مقصود این است که عقل انسان اگر انحراف پیدا نکند بالفطره خودش درست فکر می‌کند و به نتیجه درست می‌رسد و کار

یک معلم این است که جلوی اشتباه روی فکر را بگیرد تا در همان راه راست خودش حرکت کند. در صحت و بیماری بدن نیز چنین است. اگر طبیب بیمار را بوسیله غذا یا دارو تقویت کند خود طبیعت بیماری را زائل می‌کند، همانطور که درباره گلبولهای سفید گفته می‌شود. کار گلبولهای سفید بالطبع مبارزه کردن با آفتهاست. واکسن هم که به انسان تزریق می‌شود برای تقویت طبیعت است. واکسن در واقع میکرب ضعیف شده و بمقدار کم همان بیماری است که برای ایجاد آمادگی در بدن به یک انسان سالم تزریق می‌شود. بعد گلبولهای سفید شروع می‌کنند به مبارزه کردن با آن. دفعه دوم بمقدار بیشتر می‌زنند، و باز گلبولهای تقویت شده با آنها مبارزه می‌کنند. و دفعه سوم باز بیشتر می‌زنند و این بار بدن بقدری قوی می‌شود که هر چه از این میکرب وارد بدن بشود خود بدن دفاع می‌کند. همین تقویت شدن یک موجود زنده در اثر مبارزه یکی از دلایل غایت داشتن طبیعت است.

افعال بی رویه هم غایت دارند

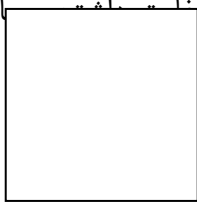
یکی از اشکالات مهم و قوی که به غایت داشتن طبیعت وارد می‌شد، شاعر نبودن طبیعت است. می‌گفتند این معنی ندارد که ما بگوئیم طبیعت غایت دارد. طبیعت که عقل و فکر و شعور و ادراک ندارد، پس غایت ندارد. چون غایت داشتن فرع بر شعور و ادراک داشتن است. مثلاً انسان که در کارهای خود غایت دارد یعنی اینکه اول تصور فایده کاری را می‌کند و بعد آن فایده را که تصور کرده تصدیق می‌کند، بعد مجموع منافع و مضار آن کار را با یکدیگر مقایسه می‌کند و می‌سنجد. وقتی که به نظرش رسید که نفعش بیشتر است آن را اختیار و انتخاب می‌کند. این است معنای غایت داشتن کار. ولی طبیعتی که شعور ندارد چگونه می‌توانیم بگوئیم غایت دارد؟

شیخ می‌گوید شما در اینجا اشتباه کرده‌اید. فکر، ملاک غایت داشتن نیست. فکر داشتن کاری را ذی غایت نمی‌کند. ذی غایت بودن ربطی به فکر داشتن و فکر کردن ندارد. فکر نقش دیگری دارد. غایت داشتن در اینجا معنایش توجه طبیعت به یک کمال است، به چیزی که آن چیز کمال او باشد. این مطلب با حرکت هم جور در می‌آید. البته با حرکت جوهری و الا این حرف با کون و فساد جور در نمی‌آید. مشکل است که ما به کون و فساد قائل شویم و در عین حال رویه هم قائل نشویم و معذک بتوانیم بگوئیم جهت دار است. زیرا معنای کون و فساد این است که یک صورتی زائل می‌شود و یک صورت دیگری می‌آید. آنوقت غایت داشتن به معنای جهت داشتن برای خود طبیعت دیگر معنا ندارد. ولی اگر ما در باب جواهر هم قائل به حرکت شویم، حرکت به حسب طبع خودش جهت دارد. حرکت یک حقیقت جهت‌دار است. یعنی سوئی دارد و به سوئی می‌رود. اساس غایت داشتن این است که طبیعت متوجه چیزی باشد که آن چیز کمال آن است. نشانه‌گیری کرده است، توجه دارد. هدف همان نشانه است.

البته راز و رمز حقیقی‌اش را شاید کسی نتواند کشف کند ولی وجودش کشف شده است که اینگونه است. گوئی میان آن کمالی که هنوز وجود ندارد و آنچه که الان طبیعت دارد، میان حالت بالقوه و حالت بالفعل یک جذب و انجذابی موجود است. گوئی آن کمال از جلو دارد این را به سوی خود می‌کشد البته آن کمال که اکنون وجود ندارد که بخواهد این را بسوی خود بکشد، معنایش این است که این به سوی

آن غایت دارد می‌رود، به سوی کمال خودش حرکت می‌کند.

رویه داشتن و فکر داشتن سبب می‌شود که شیء ذی غایت مستشعر به غایت خودش باشد. یعنی از غایت خودش آگاه باشد. غایت داشتن یک مطلب است، آگاه بودن به غایت مطلب دیگری. مثل اینکه وجود داشتن یک چیز است و آگاه بودن از وجود خود چیز دیگری. حالا آیا اگر یک موجودی از وجود خود آگاه نباشد وجود هم ندارد؟ شیء هم غایت نداشته باشد یک مطلب است و آگاه به غایت داشتن خود نباشد مطلب دیگری است. نقش رویه و فکر این است که موجود شاعر که برایش امکان چند فعل وجود دارد یکی را از میان آنها انتخاب کند. طبایع بی جان همیشه امکان یک فعل را دارند (آن یعمل علی وتیره واحده)، ولی موجود جاندار و ذی حیات از گیاه که شروع می‌شود کار چند جهت می‌شود، چند غایت می‌شود. البته غایت نهائی و اصلی یک چیز است ولی کار چند شعبه پیدا می‌کند. خصوصیت جاندار به تعبیری که از

ارسطو آمده - این است که «آلی» است یعنی آلات را استخدام می‌کند. این کلمه «ارگانسیم» که امروز می‌گویند. ترجمه همان کلمه «آلی» است و اصل یونانی آن هم ظاهراً همان «ارگان» بوده است. در موجودات، از نباتات و حیوانات و خصوصاً انسان، هر چه بالاتر بیاید و شعور بیشتر شود امکان فعلهای گوناگون در او بیشتر می‌شود یعنی مثلاً در آن واحد ده جور کار انجام می‌دهد و رهبر کاری یک غایت دارد. در واقع به انسان که می‌رسد مثل یک موجودی است که در یک نقطه مرکزی قرار گرفته و خطوط زیادی - شاید نامتناهی - از او به بیرون کشیده شده، این به سوی این غایت و آن به سوی آن غایت... برخلاف موجود بی جان که برای او یک غایت بیشتر وجود ندارد و یک خط هم بیشتر میان او و غایت کشیده نشده و وی روی همان خط به سوی غایت خود، حرکت می‌کند. به نباتات که می‌رسد خطوط بیشتری پیدا می‌شود، به حیوانات که می‌رسد بیشتر و به انسان که می‌رسد خیلی بیشتر. انسان وقتی فکر می‌کند که این را انتخاب کنم یا آن را؟ بعد یا فکر، یکی از آنها را انتخاب می‌کند. پس نقش فکر انتخاب یک غایت است از میان چند غایت، نه اینکه فکر است که کار را ذی غایت می‌کند که اگر فکر نبود آن کار غایت نداشت، نه، طبیعت اگر فکر نداشته باشد آگاه به آن غایت نیست و یک غایت را از میان چند غایت انتخاب نمی‌کند؛ و لذا اینکه می‌گویند  جایی

کردن

انتخاب

البته ممکن است بگوئیم که وجود غایت در موجودات نشانه وجود نوعی شعور در آنهاست، ولی اینطور نیست که هر جا شعور باشد انتخاب هم باشد. در شعور انسانی اینچنین است ولی در بسیاری از حیوانات که شعور را هم می‌توان سراغ گرفت انتخاب در کار نیست. حیوان از روی غریزه مستقیم بسوی چیزی که برای او نافع است می‌رود نه اینکه بررسی و سنجش کند و بعد از میان موارد مختلف یکی را انتخاب کند.

شعور درجات مختلف دارد که بعضی از درجات آن نزدیک به افق لاشعوری است. و به این معنا ما شعور را حتی از جمادات هم نمی‌توانیم نفی کنیم. اگر ما ملاک شعور را هر یک از فعالیت‌های اشیاء در نظر بگیریم گاهی اوقات در جمادات هم آنرا می‌بینیم، که باید نامش را "عشق" بگذاریم. عشق هر ناقصی به کمال خودش، یعنی هر ناقصی متوجه کمال خود است، او را می‌خواهد، توجه به او دارد. حالا این را اسمش را می‌توان شعور گذاشت. شعور تعریف ندارد. شیخ بحثی دارد در طبیعیات که آخوند هم آنرا در "اسفار" نقل می‌کند. می‌گوید بعضی آمده‌اند بحثی را عنوان کرده‌اند تحت عنوان شوق هیولی به صورت، شوق ماده به صورت، در واقع شوق ناقص به کامل، ماده می‌شتابد به سوی صورت. شیخ می‌گوید من معنی این حرف را نمی‌فهمم. معنی اینکه ماده، هیولای غیر شاعر شوق به صورت دارد، می‌گوید هذا أشبه بالتخیلات الصوفیه. ولی از بس که شیخ مرد محتاط و منصفی است و شاید در

طبقه خودش از او منصف‌تر پیدا نشود همیشه اظهار عجز و کوچکی می‌کند و مطالب را با کلمات یشبه، لعل و نظایر آن می‌گوید، شاید مطلبی است که ما نمی‌فهمیم شاید بعد از ما افرادی بیایند که معنای این حرف را بفهمند که شوق هیولی به صورت یعنی چه. مرحوم آخوند مطلب را نقل می‌کند و بعد اصولی را ذکر می‌کند در توضیح آن مطلب و یکی از آن اصول این است که وجود مساوی است با شعور. شعور تعریف ندارد. و آنچه را که ما اسمش را شعور می‌گذاریم یک درجه عالی از شعور است. وجود هر چه به کمال یعنی به شدت و قوت برسد شعور و وجدان خودش از خودش بیشتر می‌شود. اصلاً سخن آخوند اینست که شعور یعنی وجدان خود. هر وجودی که خودش را وجدان نمی‌کند یعنی توده‌ای از وجدان است که بالا و جدان فرقی نمی‌کند. می‌گوید در طبیعت وجود و عدم در هم آمیخته است. هیچ چیز در طبیعت وجود خالص نیست. هر چه در طبیعت است، ترکیب وجود و عدم است. می‌گوید طبیعت امری ممتد و دارای ابعاد است، چه ابعاد سه گانه جسمانی و چه بعد زمان. اصولاً معنای ابعاد داشتن این است که هر جزئی از جزء دیگر غائب است. یعنی جزء دیگر را فاقد است. آن جزء را هم که دو جزء کنیم هر یک از اجزاء را که در نظر بگیریم از قسمت دیگر غائب است، و آن جزء دیگر هم از او غائب است. جسم یعنی وجود داشتن در عین غیوبت از خود، خود بودن و در عین حال از خود غائب بودن. این از ابعاد اجسام. بعد می‌رود سراغ بعد طبیعت یعنی بعد تغییر، بعد زمان. باز عین همان حالت غیبت در اینجا هم هست. هر لحظه از لحظه دیگر غائب است و خود آن لحظه را هم که بشکافیم باز تقسیم می‌شود به دو لحظه که از یکدیگر غائب هستند. باز هر جزئی تقسیم می‌شود به دو لحظه‌ای که از یکدیگر غائبند البته نه به معنای اینکه ذرات لحظات، ذرات آنات وجود دارد ولی نحوه وجود نحوه وجودی است که جمع و حضور در اینجا پیدا نمی‌شود. البته باز در عین حال وجود است و در همان حدی که وجود است نمی‌شود گفت که شعور نیست، اما آنقدر این وجود با عدم آمیخته است و این علم و آگاهی آنقدر با

ناآگاهی توأم است که برای انسان قابل تصور نیست که این چگونه آگاهی‌ای است. همین که وجود از این مرحله بعد داشتن و امتداد داشتن - چه مکانی و چه زمانی - خارج شود که ما اسمش را «حالت تجرد» می‌گذاریم [دیگر از خود غایب نیست] چون تجرد جز نفی عدم چیز دیگری نیست

تجردی در ذهن خودمان به آنها ندهیم نمی‌توانیم همه آنها را درک کنیم. بنابراین، وجود فی حد ذاته مساوی با نوعی شعور است. منتهی این وجودها آنچنان آمیخته با عدم است که برای ما تصور وجود اینها و شعور اینها مشکل است، ولی اجمالا ما می‌دانیم که آنچه را که ما شعور می‌دانیم یک درجه‌ای از آن در آنجا هست، اما آن درجه را ما نمی‌توانیم تصور کنیم. خودآگاهی آنچنان در درجات خود ضعیف می‌شود و ضعیف می‌شود که ما جز آنکه بگوئیم یک درجه‌ای هست، طور دیگری نمی‌توانیم از آنها تعبیر کنیم مثل چیزهایی که امروز در عالم ذرات کشف می‌کنند که با مقیاس امور بزرگ که می‌سنجند غیر از اینکه بگوئیم این کوچکتر است از آنچه ما تصورش را می‌توانیم بکنیم، تصور دیگری از آنها نمی‌توانیم داشته باشیم. ما از ماهیت این شعور تصویری نمی‌توانیم داشته باشیم ولی با برهان می‌فهمیم آن شعوری که در ما هست و اسمش آگاهی و توجه است منتهی به درجاتی که ما نمی‌توانیم آن درجات را برایش حد تعیین کنیم در آنجا هم وجود دارد. همانطور که در مسئله بالاتر، مسئله ذات پروردگار، می‌گوئیم وجودی است ولی در شدت و کمال نامتناهی. ما خود وجود نامتناهی را که مستقیماً نمی‌توانیم درک کنیم. می‌گوئیم وجودی است اما نه متناهی. آقای طباطبائی در "اصول فلسفه" مثالی در این مورد ذکر می‌کند که مثلاً برای یک دهاتی که فقط حسن آباد و علی آباد خودش را دیده و بعد آمده شهری مثل کاشان را دیده، به او می‌گویند شهر نیویورک، می‌گوید چه جور جائی است؟ گفته می‌شود شهری است اما نه این شهرها، برای او هیچ جور دیگری نمی‌شود تعبیر کرد. با گفتن نه از این شهرها مماثلت و مشابهت را نفی

می‌کنیم.

ما نسبت به ما فوق خودمان حتی تا نامتناهی هم حکم صادر می‌کنیم و همچنین نسبت به مادون خودمان تا جائی که نمی‌شود برای آن حدی تعیین کرد. ما در حدی که هستیم همان مرتبه از وجود را ادراک می‌کنیم، قوه انتزاع است که درجات بالاتر و درجات پائین‌تر را به ما معرفی می‌کند با یک سلسله وجود سلبی، وجودی نه آن وجودها، شهری نه از آن شهرها، وجودی درکمال غیر متناهی در غیر متناهی. دو تا سلب با یکدیگر توأم شده است، یعنی با دو سلب یک اثبات را می‌فهمیم. متناهی بودن یک امر سلبی است نفی هم یک سلب دیگری است. این سلب و سلب را وقتی با یکدیگر توأم کردیم، یک معنی اثباتی را درباره غیر متناهی درک می‌کنیم.

غایت داشتن مشروط به شعور نیست

یکی از اشکالات نسبتاً مهمی که در باب غایت داشتن طبیعت می‌کردند این اشکال بود که غایت داشتن فرع بر شعور و ادراک و رویه است. یک موجود ذی فکر، ذی رویه می‌تواند که دارای غایت باشد یعنی کاری را لاجل غایتی انجام دهد، اما موجودی که فاقد شعور و ادراک و رویه است، معنی ندارد که فعلش برای غایتی باشد. طبیعت که مسلماً فاقد شعور و فاقد ادراک است، بنابراین طبیعت خودش در فعلش غایت ندارد. شیخ می‌گوید این حرف درست نیست. "الرویه لا نجعل غیر ذی الغایه ذا الغایه" یعنی فکر سبب نمی‌شود که اگر چیزی غایت نداشته باشد بواسطه فکر صاحب غایت شود، بلکه اثر رویه و فکر این است که غایتی را از میان غایات تعیین و مشخص می‌کند. این یک مطلب دقیق و قابل تأملی است. و برای آنکه این مطلب را توضیح دهیم باید مقدماتی را در اینجا بیان کنیم.

یکی اینکه موجودهای غیر ذی شعور و غیر ذی حیات، یعنی جمادات فعلهایشان علی وتیره واحده است به تعبیر فلاسفه. یعنی بر یک منوال است. یکنواخت است. همین قدر که موجودی ذی حیات شد افعالش تنوع پیدا می‌کند و دیگر یکنواخت نیست. هر چه حیاتش قوی‌تر بشود جنبه تنوع در افعال وی بیشتر می‌شود. معنای این مطلب این است که شیء وقتی ذی حیات نیست فقط به یک سو می‌رود و یک سوئی است و یک غایت دارد ولی وقتی که دارای حیات شد، ولو حیات نباتی -

دارای غایات متعدد می‌شود، چند سوئی می‌شود. از مرحله نبات که بالاتر آمد و به مرحله حیوانی رسید باز غایاتش تنوع بیشتری پیدا می‌کند، در حدی که حیوان می‌تواند جهت و غایت خود را به حسب شعور خودش تغییر بدهد. یک حیوانی مثلا به سوئی می‌رود، متحرک بالا رفته است یعنی به سوی یک غایتی الان دارد می‌رود. بعد یک عامل خوفی یا شوقی برای او پیش می‌آید و مثلا احساس می‌کند آبی، علفی، اینطرف هست یا صاحبش صدایش می‌کند یا صدای بچه‌اش را می‌شنود از همان راهی که رفته بر می‌گردد و یا به طرف دیگر می‌رود. پس حیوان به مرحله‌ای از شعور و ادراک و کمال رسیده که حتی غایات خودش را عوض می‌کند و تغییر می‌دهد. ولی برای حیوان همیشه غایات آنی مطرح است، غایات آنی و بالفعل.

انسان که موجود کاملتری است و ذی رویه و ذی فکر است، در کلیات فکر می‌کند، دورنگر است، آینده و گذشته دور را می‌بیند، محیطهای خیلی دورتر را ملاحظه می‌کند، بر خلاف حیوان که در میان چند غایت براساس غریزه وامیال به سوی یک غایت کشیده می‌شود و بعد بسوی غایت دیگر کشیده می‌شود، بدون اینکه باصطلاح تأمل کند و غایات را از نظر خود بگذراند و یکی از آنها را ترجیح دهد. انسان دارای فکر و رویه است به واسطه فکر می‌تواند چند غایت را در آن واحد برای خودش طرح بکند و از میان آنها یکی را بر دیگران ترجیح دهد.

مطلب دیگر این است که انسان دارای دو طبیعت است، یا گانه انسان دارای دو شخصیت است شخصیت طبیعی و شخصیت ادراکی. یعنی انسان یک طبیعتی دارد که آن طبیعت به سوی مقصدی روان است و کار خودشان را انجام می‌دهد. حالا شما طبیعت بدنی انسان و دستگاههای بدنی انسان را در نظر بگیرید. دستگاه تنفس، دستگاه هاضمه، دستگاه گردش خون، همه اینها کار خودشان را انجام می‌دهند و بر اساس یک غایتی حرکت می‌کنند و کارهای خود را بطور منظم و دقیق انجام می‌دهند. ولی طبیعت غیر شاعر انسان نمی‌تواند خود به تنهایی به هدفهای خود برسد، مگر اینکه طبیعت ذی شعور انسان یعنی دستگاه ادراکی انسان را استخدام کند و بکار گیرد. اینست که دستگاههای طبیعی بدن انسان نیازهای خود را در دستگاه ادراکی منعکس می‌کند. مثلا فرض کنید که طبیعت احتیاج به آب دارد؛ در این حال در طبیعت انسان حالتی منعکس می‌شود که اسم آن حالت تشنگی است، انسان در خود یک رنجی احساس می‌کند و رنج یک حالت ادراکی است، بعد انسان به

فکر می‌افتد که این رنج را از خودش رفع کند. فوراً می‌رود و آب سرد و گوارایی می‌نوشد. از نظر دستگاه ادراکی، برای انسان یک رنجی پیدا شده و این رنج را با نوشیدن آب رفع کرده است ولی نمی‌داند که این دستگاه ادراکی استخدام شده برای آن دستگاه غیر ادراکی. طبیعت نیاز عملی به آب پیدا کرده، بدن آب می‌خواسته، اگر این موضوع در دستگاه ادراکی منعکس نمی‌شد، آب که از آسمان برای او نمی‌آمد. وقتی که این صورت در دستگاه ادراکی پیدا شود و چنان حالتی احساس شد، دستگاه ادراکی برای خودش، برای رفع رنج خودش شروع به کار می‌کند ولی نمی‌داند که الان که دارد برای خودش کار می‌کند در واقع دارد به طبیعت خدمت می‌کند.

یا یک بچه شیر خوار را در نظر بگیرید که گرسنه و تشنه می‌شود و گریه می‌کند هیچان پیدا می‌کند که حتماً شیر بنوشد. او اساساً خبر ندارد که معده دارد یا ندارد، خبر ندارد که این شیر مورد احتیاج معده و مورد احتیاج بدن است. او فقط حالتی را احساس می‌کند و یک رنجی را از گرسنگی و تشنگی احساس می‌کند که می‌خواهد آن از میان برود. او در عالم شعور و ادراک خودش برای لذتی کار می‌کند یا برای رفع رنجی کار می‌کند. اما در واقع نه لذت و نه رنج او هیچیک اصالت ندارد بلکه اصل آنست که طبیعت نیاز خود را برآورد و به خواسته خود برسد و این لذت و رنج برای این اختراع شده است که طبیعت غیر شاعر به مقصد خودش برسد. اگر انسان این رنج و لذت را درک نکند و صرفاً بخاطر مصالح طبیعت و بدن بخواهد کار کند، انسان ۲۰ سال هم زندگی نمی‌کند. یعنی اگر انسان از گرسنگی رنج نبرد و اگر از غذا خوردن لذت نبرد و فقط بخواهد به فلسفه اینکه من می‌خواهم زنده بمانم مثل یک ماشین که احتیاج دارد به بنزین باید بنزین به او بنزیم، انسان حساب کند که روزی سه بار بخواهد بنزین بزند، مرتب بخواهد سر سفره بنشیند و با این دهان و دندان خودش غذاها را بجود و بلع کند، می‌گوید چه کار پر زحمتی است، اصلاً زندگی ارزش این زحمت را ندارد. ولی وقتی که این لذت برایش موجود بود خودش هدفی برای زندگی می‌شود، هدف زندگی برای او همین خوردن می‌شود. در صورتیکه طبیعت هدف دیگری دارد. و مثل این است که این لذت را در کام ادراک انسان ریخته برای اینکه به مقصد خود برسد و کار خود را انجام دهد.

بالاخر از آن اینکه فرض کنید طبیعت در جستجوی این است که می‌خواهد نوع ادامه پیدا کند. حالا اگر لذت و رنجی نمی‌بود و می‌آمدند بصورت یک فکر و فلسفه به مردها و زنها می‌گفتند

شما بیائید با یکدیگر ازدواج کنید، به زن می‌گفتند تو نه ماه این بچه را در رحم خود نگاهدار بعد وضع حمل کن بعد بچه را نگاهداری کن و سالها زحمت این بچه را بکش برای اینکه می‌خواهد نوع انسان ادامه پیدا کند می‌گفتند می‌خواهیم هرگز ادامه پیدا نکند. همان نسل اول نوع انسان منقرض می‌شد. ولی وقتی این لذتها را در دستگاه ادراکی انسان قرار دادند، اصلا خود این کارها برای انسان هدف می‌شود و او به خیال خودش دارد ازدواج می‌کند که لذت بیشتری از زندگی ببرد، و می‌گوید زندگی همین‌هاست و لذت زندگی در همین‌هاست. ولی خودش نمی‌داند که الان در استخدام طبیعت است و طبیعت به این شکل او را استثمار و استخدام کرده برای هدفهایی. این است که در عقل عملی انسان، یعنی دستگاه فکری مربوط به عمل انسان که بایدها و نبایدها، خوب و بدها، اینکه اینجا لذت است، اینجا رنج است از آن حاصل می‌شود. تمام اینها یک سلسله اموری است که برای انسان ضروری است. انسان تا این لذتها و رنجها در کامش نباشد هرگز دنبال رفع نیازهای طبیعت نمی‌رود.

پس در اینجا ما دو مطلب را گفتیم. یکی اینکه رویه نقشش در انسان در مقابل حیوان و در مقابل نبات و در مقابل جماد این است که در میان چند غایتی که برای انسان مطرح است، انسان یکی از آنها را انتخاب می‌کند ولی حیوان که رویه ندارد و انتخاب در وی نیست، تغییر مسیر می‌دهد ولی انتخاب و ترجیح و محاسبه و اصلح را برگزیدن برای حیوان مطرح نیست. در نبات نیز چند غایت ممکن است پیش بیاید که در اثر ویژگیهای طبیعی بسوی یکی می‌رود. در جمادات نیز یک غایت بیشتر نیست. جماد دارای و تیره واحد است.

مطلب دوم اینکه دستگاه فکری انسان در استخدام دستگاه طبیعی انسان است. یعنی آن طبیعت است که برای هدفهای خودش می‌خواهد حرکت بکند و این دستگاه فکری و این موجود متحرک بالاراده را استخدام می‌کند.

شیخ می‌گوید اگر ما طبیعتی را در نظر بگیریم که اصلا غایت ندارد فقط فکر و رویه وجود دارد آیا فکر و رویه می‌تواند طبیعت غیر ذی غایت را ذی غایت کند؟ نه اصولا غایت داشتن به فکر داشتن مربوط نیست. کار فکر این است که طبیعت را که غایت دارد و چند غایت دارد، یکی از آنها را انتخاب کند. لهذا اگر ما موردی را در نظر بگیریم که انسان هم مانند جمادات در آن مورد یک غایت بیشتر در پیش رو نداشته باشد و غایات دیگری نباشد که بخواهد انتخاب کند، قهرا احتیاجی به رویه ندارد. بدون

رویه بسوی او می‌رود. آیا حالا چون رویه ندارد پس این حرکت بدون غایت است؟ خیر، غایت بودن چیزی تابع رویه نیست، و رویه غیر ذی غایت را ذی غایت نمی‌کند. بعد شیخ این موضوع را که در روانشناسی امروز هم مطرح است بیان می‌کند که در صنعت و مهارتها هر چه که انسان ماهرتر شود از رویه و فکرش کاسته می‌شود. بعنوان مثال اگر ما بخواهیم زبان بیگانه‌ای مثلا زبان انگلیسی را یاد بگیریم، اگر همه حروف را هم بلد باشیم وقتی می‌گویند یک کلمه یا جمله ای را بنویس، با اینکه همه حروفش را می‌شناسیم باز باید فکر کنیم و حرف به حرف را به خاطر بیاوریم و بنویسیم، تا اینکه انسان مدتی بنویسد تا عادت کند و برایش ملکه شود. هر چه بیشتر ملکه شود از میزان فکر کاسته می‌شود. در مورد حرف زدن به زبان مادری اصلا ما فکر نمی‌کنیم که چه واژه‌هایی بکار بریم. زبان مادری آنچنان برای ما ملکه شده است که وقتی مشغول گفتن مطلبی هستیم بدون اینکه در انتخاب کلمات نیازی به فکر داشته باشیم کلمات لازمه پشت سر یکدیگر می‌آیند، هر صنعتگر و هنرمندی در فن خودش همین حالت را دارد، خطاط در خطاطی و موسیقیدان در بکار بردن سازش ... بعد از اینکه آن کار برایشان ملکه شد حالت فعالیت‌های عادی و طبیعی را برایشان پیدا می‌کند.

امروز هم روانشناسان می‌گویند عادت وقتی زیاد شد از شعور و ادراک و توجه انسان به او کاسته می‌شود و حالت یک کاری طبیعی و بدون رویه را پیدا می‌کند. آیا در وقتی که این کار عادت نشده انسان آنرا برای هدف و مقصد و غایتی انجام می‌دهد، ولی وقتی که این کار خیلی ملکه شد و عادت شد بطوریکه رویه به کلی از بین رفت آنوقت این بلاغیت می‌شود؟ یا باز هم برای غایتی است، ولی فکر وجود ندارد؟ یعنی کارهای فکری انسان وقتی به صورت عادی و ملکه درآید درست به صورت افعال طبیعی یعنی فاقد رویه می‌شود. چطور شما آنجا نمی‌گوئید که چون رویه در اینجا نیست پس کاری است بلاغیت؟ طبیعت همینطور بدون اینکه هدف داشته باشد کاری می‌کند در صورتی که شک ندارد که این کار برای هدف و غایتی انجام می‌شود.

مثال دیگری که می‌شود در این مورد زد که انسان در کارهای عادت شده‌اش فکر نمی‌کند این است که انسان گاهی در هنگام سخن گفتن کلمات و تعبیراتی را بکار می‌برد که خودش متوجه نیست، مثل تکیه کلامهائی که اشخاص دارند و در هنگام ادا کردن آنها خودشان متوجه نیستند ولی دیگران که برایشان تازگی دارد متوجه

می‌شوند. معلوم است که در این قبیل موارد رویه و فکر وجود ندارد. شیخ همچنین مثال دیگری ذکر می‌کند که باز در روانشناسی هم اسمی دارد [رفلکس] و آن اینست که انسان در بعضی موارد یک عکس‌العمل را چنان سریع انجام می‌دهد که به رویه نمی‌رسد. حتی گاهی تصمیم می‌گیرد که آن کار را انجام ندهد ولی معذک آن کار انجام می‌گیرد. مثلاً انسان همینطور که دارد راه می‌رود پایش می‌لغزد بی اختیار دستش حرکت می‌کند تا جایی را بگیرد. دیگر انسان در اینجا مجال اینکه سر فرصت تفکر کند که حالا پایش که می‌لغزد اول فایده گرفتن دست بجائی را تصور کند بعد آن فایده را تصدیق کند بعد میل پیدا کند بعد اجماع پیدا کند در نتیجه اراده کند که این کار را انجام دهد، بلکه بی اختیار این کار می‌شود. آیا اینطور کارها بدون هدف انجام می‌شود یا برای هدفی انجام می‌شود؟ مسلماً برای هدفی انجام می‌شود منتهی بدون رویه انجام می‌شود. حالا علتش چیست؟ غریزه است یا غیر غریزه و اگر غریزه است منشأش چیست؟ منشأش هر چه می‌خواهد باشد ولی در حالت کنونی که این انسان هست اینجور کاری انجام می‌شود.

یا مثلاً انسان گاهی وقتها تصمیم می‌گیرد که کسی که می‌خواهد دستش را بطرف چشم او بیاورد چشمش را نبندد و باصطلاح نترسد، ولی بی اختیار آن کار را می‌کند و چشمش را می‌بندد. با اینکه این کارها بدون اختیار صورت می‌گیرد اما هیچ وقت نمی‌شود گفت که این کارها بی هدف است. طبیعت در همه اینها هدف دارد. فکر وجود ندارد نه اینکه هدف وجود ندارد.

شیخ باز مثال بالاتری را ذکر می‌کند و آن در مواردی است که طبیعت با اراده خودش می‌خواهد عضوی از اعضاء مثلاً دست یا پا را حرکت دهد. ما می‌دانیم که دست یا پا و استخوان و عضلات و پوست مستقیماً به نفس اتصال ندارند و مستقیماً متعلق فرمان نفس قرار نمی‌گیرند، بلکه ابتدا عصبهای حرکتی و رباطها حرکت می‌کنند، همینقدر که انسان اراده می‌کند عصب مثلاً منقبض می‌شود و این دست یا اندام خاص حرکت می‌کند یا کره چشم انسان بر می‌گردد. انسان ابتدا که اراده می‌کند اول اراده به آنها تعلق می‌گیرد نه به آن اعضای ظاهری. من می‌گویم اراده کردم دستم را بلند کنم دستم را بلند کردم، اراده می‌کنم دستم را پائین بیاندازم دستم را پائین می‌اندازم.

پاورقی

۱. [واکنش در مقابل کنش].

در حالی که این اراده اول به اعصاب تعلق می‌گیرد. در حالیکه انسان اگر علم تشریح نخوانده باشد اصلاً اطلاع ندارد که عصبی هم وجود دارد ولی معذک این گونه تصرفات را نفس در اعصاب می‌کند بدون اینکه در شعور ظاهر انسان اثری از آن باشد، و بدون شک آن کار را برای غایتی انجام می‌دهد. بنابراین معلوم می‌شود که شعور و رویه و ادراک در ماهیت ذی‌غایت بودن فعل طبیعت تأثیری ندارد. ذی‌غایت بودن طبیعت در این است که توجه به سوی یک هدفی دارد و به سوی آن هدف متحرک است، اعم از اینکه مستشعر به آن هدف خود باشد یا نباشد. این نشانه‌گیری در کار طبیعت هست، مثل تیرانداز که تیر را بسوی یک نشانه خاصی پرتاب می‌کند، تیر را می‌اندازد برای آنکه به آن نشانه برسد. تیر به سوی آن هدف در حرکت است می‌خواهد مستشعر باشد می‌خواهد نباشد.

زشتیها، نقص و زیادت هستند و هر دو از غایات بالعرض می‌باشند

ایراد دیگری که مخالفین غایت داشتن طبیعت مطرح می‌کردند مسئله تشویبهات است، می‌گفتند اگر طبیعت هدف داشته باشد، اینهمه آدمهای زشت، هیکلهای زشت، حیوانات نازیبا و ناقص را چرا ایجاد می‌کند. موجود هدف‌دار کوشش می‌کند آفریده خود را به زیباترین وجه ایجاد کند. پس چرا طبیعت این موجودات ناقص را درست می‌کند؟ این اشکال دو قسمت می‌شود: یک قسمت موجودات ناقص الخلقه مانند کور مادرزاد، کر مادرزاد و نظایر آنها. یک قسمت آنهایی که خلقت‌های زائد دارند. شیخ پاسخ آنها را در دو قسمت بیان می‌کند. درباره ناقصها شیخ می‌گوید این ناقصها به علت قصور و عصیان ماده است. یعنی در مواردی به علل اتفاقی به همان معنا که گفتیم (یعنی غایات بالعرض) ماده در وضعیتی است که قابلیت دریافت یک صورت کامل را ندارد. اینطور نیست که شما فرض کرده‌اید که در اینجا ماده‌ای که برایش امکان

دریافت یک صورت کاملی در حدّ اعلی بوده است موجود بوده و امکان داشته که نقصی که ما در او می‌بینیم وجود نداشته باشد ولی با این وجود طبیعت از جهت اینکه غایت نداشته در یک ماده ذی‌صلاحیت کامل یک خلقت مشوّه ایجاد کرده است؛ مثلاً پدر و مادر صالح و سالم، رحم مادر سالم، اسپرم پدر سالم، تخمک مادر سالم، غذاهای مصرف شده سالم، امور وراثتی هم سالم و بی‌عیب و نقص بوده ولی طبیعت بد کار

کرده و این را به این صورت در آورده. نه، چنین نیست؛ طبیعت کار خودش را خوب انجام می دهد مگر اینکه نقصی در این ماده وجود داشته باشد. طبیعت می خواهد نقش خودش را بصورت کامل انجام دهد و آنصورت کامل را ایجاد کند ولی ماده به واسطه عدم قابلیت خودش تعدی و عصیان می کند و لذا یک موجود ناقص الخلقه بوجود می آید. شیخ می گوید ما ضمانت که نکرده ایم که آن چیزهایی را هم که نمی شود برای غایتی باشد غایت برایش معین کنیم. مثلاً این بچه که کور بدنیا آمده بپرسید این برای چه کور بدنیا آمده است؟ شما می خواهید برای چیزی که غایت طبیعت در آن واقع نشده است هم غایت بسازید، و ما برای آن غایتی که واقع نشده توضیح بدهیم. یک وقت ما می گوئیم این چشم که بوجود آمده برای چه غایتی بوجود آمده. خوب، بله برای غایتی بوجود آمده، این دندان که بوجود آمده برای غایتی بوجود آمده، اما اگر بچه ای بدنیا آمده که اصلاً دندان در نمی آورد، این حتماً نقصی در ماده اش بوده است. شما می خواهید بگوئید این دندان در نیاروند برای چه مصلحتی است و برای چه حکمتی است و برای چه غایتی است؟ می گوید ما ضمانت نکرده ایم که آن کاری را هم که طبیعت انجام نداده است حتماً برای غایتی آنرا انجام نداده است. چه بسا آنچیزی را که طبیعت انجام نداده است می خواسته آنرا انجام بدهد ولی ماده نمی توانسته است آنرا بپذیرد.

پس بنابراین تا آنجا که مربوط به نقص است یعنی مربوط به تشویهاتی است که ناشی از نقص است علتش عدم قابلیت و قصور ماده است. ما در اینجا یک مطلبی را علاوه بر آنچه شیخ بیان کرده مطرح می کنیم و آن اینکه: از آنجا که طبیعت گرایش به جبران دارد و علاوه بر آنچه در زمینه قانون انطباق با محیط گفتیم میل به جبران نیز در طبیعت هست طبیعت تا آنجائی که امکان داشته باشد نقصهای ایجاد شده را جبران می کند. مثلاً یک بیماری را که عمل می کنند و در صورتش یک نقصی پیدا می شود، بعد هم که خوب می شود این نقص وجود دارد ولی تدریجاً در طول دو یا سه سال یا پنج سال بتدریج این نقص برطرف می شود. این نشان می دهد که در طبیعت یک فعالیت تدریجی کندی در جهت جبران نقائص در طبیعت وجود دارد، و طبیعت می خواهد این نقائص را اصلاح کند و بحالت خوب و اعتدال در بیاورد. حتی در تکامل انواع هم این جبران هست. حتماً حیواناتی که در میلیونها سال پیش بوده اند نسبت به حیوانات امروز ناقص ترند و اینها کاملترند. این همان میل به جبران طبیعت است. آن نقصها همانطور که شیخ

می‌گوید ناشی از عصیان ماده است نه از قصور طبیعت. ولی در همین مواردی هم که ماده عصیان دارد تدریجاً طبیعت این قصورها و نقصهای مادی را اصلاح می‌کند. تا هر حدی که به قابلیت‌ها این قصورها و نقصهای مادی را اصلاح می‌کند. تا هر حدی که به قابلیت‌ها منتهی می‌شود نقص است و تا هر حدی که به فاعلیت‌ها منتسب است کمال است. از ناحیه فاعلیت‌ها کمال است، جمال است، زیبایی است، و از ناحیه قابلیت‌ها نقص است و کمبود. و ما همیشه توضیح داده‌ایم که نقصها یعنی عدم قابلیت‌ها ضرورت نظام علی و معلولی است و غیر از این امکان ندارد نه اینکه ممکن هست ولی قصور فاعل باعث می‌شود انجام نشود، یعنی فاعل در قدرتش قصور دارد، یا در علم و ادراک و شعورش قصور دارد. نه، اینها مربوط به عدم قابلیت قابل است. پس نقصهایی که منشأ آن نقصها عدم قابلیت قابل است. این ربطی به غایت داشتن ندارد.

این در تشویهاتی است که به نقصان در خلقت مربوط می‌شود یعنی ناقص الخلقه‌ها که ما اگر رشته علی و معلولی مربوط به او را تعقیب کنیم و جلو برویم می‌رسیم به جایی که در آنجا قصور و نقصان و عصیان ماده و عدم قابلیت و عدم امکانها [وجود دارد] حالا بعضی از این عدم قابلیت‌ها ممکن است ذاتی آنها باشد و بعضی دیگر به علل اتفاقی مربوط می‌شود. ولی به هر حال به خود طبیعت و اینکه طبیعت بسوی کمال و غایت پیش می‌رود یعنی به فاعلیت‌ها مربوط نیست. این چنین نیست که فاعل قدرت نداشته یا به غایت و هدف توجه نداشته است.

اشکال بزرگتر در این مورد مربوط به قسمت دوم تشویهات یعنی زوائد می‌شود، مثل انسان شش انگشتی. این را هم می‌گویند به فاعلیت فاعل مربوط نیست، بلکه اینها نیز به قابلیت قابل مربوط می‌شود، منتهی در مورد نقائص ماده قابل نیست یعنی این امکان برایش نیست که مثلاً ۵ انگشت شود بلکه ۴ انگشتی می‌شود و یک انگشت برایش ناقص می‌ماند. اما در اینجا قابلیت اضافی یعنی ماده اضافی وجود دارد. البته تا یک علل تصادفی و اتفاقی در کار نباشد این بی‌نظمی رخ نمی‌دهد. اگر ما درست دقت کنیم و ریشه‌های علی و معلولی توارث او را بررسی کنیم، در نطفه مرد یا نطفه زن یا رحم زن یا غذاهایی که زن در دوره بارداری خورده یا آن خصوصیتی که در ژن او بوده بالاخره یک فعل و انفعالی در جنبه‌های قابلی رخ داده که این حالت پیدا شده است. حالا بعنوان مثال اگر طبیعت یک حجم معینی از ماده برای ساختن یک مصنوع خاصی احتیاج دارد که اگر کمتر از آن بشود امکان ندارد و بیشتر از آن بشود زائد است، در اینجا طبیعت ممکن است دو گونه عمل کند. در بعضی از موارد ممکن است

طبیعت اصلاً آنرا حذف کند، کما اینکه در بسیاری از موارد اینطور رخ می‌دهد یعنی وقتی چیزهای زائد پیدا می‌شود اگر مورد نیاز طبیعت نباشد حذف می‌شود. این نظریه استعمال و عدم استعمال که "لا مارک" آنرا مطرح کرده نظریه خیلی خوبی بود. البته او می‌خواست با این نظریه تکامل را توجیه کند و آنرا برای توجیه تکامل کافی می‌دانست، در حالیکه این نظریه برای توجیه تکامل کافی نبود، ولی این مقدار درست است که یک عضو که مفید بوده است اگر چند نسل بگذرد و مورد نیاز حیوان نباشد تدریجاً حذف می‌شود، این هیچ علت و توجیه دیگری هم ندارد که چرا این عضو حذف می‌شود جز اینکه بگوئیم طبیعت خودش متوجه به غایت است یعنی این اعضاء را می‌خواهد برای هدفی. البته طرز کار طبیعت مثل طرز کار یک صنعتگر انسانی نیست که بگوئیم همین الان که احساس شد که این مورد نیاز نیست بلافاصله چاقو را بردارد و آنرا قطع کند، طبیعت خودش یک نظامی دارد شاید در طول هزار سال آنرا حذف می‌کند. مثلاً فرض کنید یک موجودی به قول آنها دم داشته و به دم احتیاج داشته، این دم مورد نیاز طبیعت بوده، بعدها در اثر تغییری که در خلقتش یا در محیطش پیدا می‌شود نسبت به این دم بی‌نیاز می‌شود، این دم آنرا نمی‌افتد این دم هست ولی به صورت یک عضو غیر مستعمل، در نسل بعد همین دم باز به وجود می‌آید شاید ضعیف‌تر از اولی به وجود بیاید ولی باز هم به وجود می‌آید ممکن است چند نسل بگذرد ولی بر اثر کار نکردن، طبیعت توجه خودش را از حفظ این عضو سلب کند. حذف طبیعت به این شکل است. تدریجاً توجه خودش را از این عضو از جهت اینکه به او غذا برساند و او را تیمار کند و نگهداری کند بر می‌دارد. در اثر سلب توجه طبیعت بتدریج این عضو از بین می‌رود، همانطور که اگر دست انسان دچار مرضی و آفتی بشود که خون کمتر به او برسد، غذا کمتر به او برسد، در نتیجه کم کم ضعیف می‌شود. زنده است ولی تدریجاً کوچک و کوچک می‌شود. این به علت بیماری است، گاهی هم به علت اینکه مورد نیاز نیست طبیعت به او مدد نمی‌رساند مانند موش کور، او چون در زیر زمین زندگی می‌کند، چشمش باز نیست و به این چشم احتیاج ندارد و کار نمی‌کند. برای طبیعت نشانه اینکه عضوی مورد نیاز نیست وقتی کار نمی‌کند طبیعت دیگر به او توجه نمی‌کند و وقتی توجه نکرد و غذا به او نرساند عضو کم کم ضعیف می‌شود و از بین می‌رود. این خاصیت هدفداری حیات است که هر عضوی که کار بکند فوراً با

شرائط مورد مواجهه‌اش متناسب می‌کند. دست کسی که جز با قلم کار ندارد آنقدر نازک و ظریف است که اگر یک خار کوچکی به آن بخورد ناراحت می‌شود ولی آن هیزم شکن که احتیاج به دست محکم و سخت دارد، دفعات اول که یک خار بدستش می‌رود او هم ناراحت می‌شود ولی در دفعات بعد بتدریج طبیعت به مواجهه با این مشکل بر می‌خیزد و دیواری از پوست کلفت در دستهای او به وجود می‌آورد که میخ هم در او اثر نمی‌کند. این یک عکس العمل درونی است در موجود زنده که خود را برای مبارزه و مواجهه با شرایط مختلف آماده می‌کند، در حالی که اگر ما یک پتک را صد سال روی سندان بکوبیم نه در سندان عکس‌العملی در جهت آماده شدن برای این ضربه دیده می‌شود و نه در پتک.

یا عادت که گفته می‌شود از مختصات جاندارهاست روحش همین هدفداری طبیعت است و جز با هدفداری طبیعت با هیچ امر دیگری قابل توجه نیست. شما اگر یک سنگی را یک میلیون بار به بالا پرتاب کنید عادت نمی‌کند که خودش به طرف بالا برود.

از نظر طبیعت، هر ماده‌ای که قابل صورتی باشد طبیعت آن صورت را به آن ماده می‌دهد. منتهی گاهی وقتها این صورت برای خود آن ماده امر مفیدی است ولی برای مجموع مفید نیست. آن نیروئی که آمده و این حیات را به اعضای جنین داده وقتی ماده به هر علت اتفاقی آن ماده را که می‌خواسته انگشت بشود و مقداری اضافی بوده صورت انگشتی را به آن اضافی هم داده است. آن انگشت از نظر خودش تفاوتی با انگشت‌های دیگر ندارد ولی برای کل مفید نیست. لذا آن نیروئی که کل را اداره می‌کند و کل را تدبیر می‌کند، نفسی که کل را تدبیر می‌کند تدریجا آنرا حذف می‌کند. حالا یا در حیات این فرد او را حذف می‌کند یا اگر در حیات او آنرا حذف نکند نمی‌گذارد این امر زائد برای همیشه ادامه پیدا کند ممکن است در نسل بعد هم به صورت یک امر کوچکی باقی بماند ولی در نسل بعد و نسل بعد... حذف می‌شود. اینها با غایت داشتن طبیعت منافات ندارد. طبیعت کارش این است که به هر ماده‌ای صورتی را که قابل هست به او بدهد اما در یکجا صورتی را که برای یک ماده مناسب است با یک کل ناسازگاری پیدا می‌کند، از نظر کل بلاغایت است و لذا آن نیروی مدبر کل آنرا تدریجا حذف می‌کند. این هم نشان می‌دهد که یک جریان هدفداری در کار هست.

هر غایتی غایت لازم ندارد

ایراد دیگری که به غایت‌دار بودن طبیعت گرفته‌اند و ایراد سستی است این است که گفته‌اند: اگر بنا شود که فعل غایت داشته باشد، آن غایت نیز ناچار اثر یک فاعل است و خودش که بلافاعل نیست، بنابراین ما نقل کلام می‌کنیم به خود او، او هم فعلی است پس باید غایت داشته باشد. خوب اگر بنا بشود هرغایتی غایت داشته باشد این به جایی منتهی نمی‌شود لازم می‌شود که اساساً غایتی در کار نباشد چون اگر غایتی غایت داشته باشد و آن غایت هم غایت دیگری داشته باشد پس هیچکدام از آنها اصالت ندارد وقتی هیچکدام اصالت ندارد پس هیچکدام غایت ندارد. یعنی اگر فاعلی الف را بخاطر ب بخاهد و ب را بخاطر ج و ج را بخاطر د... یعنی هیچکدام را به خاطر خودش نخواهد و همه را به خاطر شیء دیگر بخاهد و بعد هم به هیچ جایی منتهی نشود، لازم می‌آید که اصلاً غایتی در کار نباشد و تسلسل است و محال.

جواب این اشکال خیلی واضح است. کسی نگفته است که هر مطلوبی برای مطلوب دیگری است. صحبت در این است که فعلی را که طبیعت انجام می‌دهد برای یک مطلوبی انجام می‌دهد. آن مطلوب ممکن است "لذاته" باشد و ممکن است مطلوب "غیره" باشد و هر مطلوب لغیره منتهی می‌شود به مطلوب لذاته. مثلاً کسی که بیمار است و دوا استعمال می‌کند، اگر از او بپرسند چرا دوا می‌خوری؟ می‌گوید برای اینکه صحت خود را باز یابم. حالا اگر باز بپرسند برای چه صحت خود را باز یابی؟ می‌گوید اینکه دیگر سؤال ندارد، صحت، بالذات مطلوب انسان است یا اگر جلوتر هم برود می‌گوید برای اینکه بر اثر بیماری رنج می‌برم و در اثر صحت آسایش می‌یابم. اگر بپرسند چرا می‌خواهی از رنج آسوده شوی و چرا می‌خواهی از زندگی لذت ببری؟ خواهد گفت این دیگر چرا ندارد، این مطلوب بالذات انسان است و چیزی نیست که انسان آنرا برای چیز دیگری بخاهد یا ضرورتی داشته باشد که انسان آنرا برای چیز دیگری بخاهد.

این حرفی است که در جاهای دیگر هم هست. طبیعت همیشه حرکت میکند بسوی غایتی وقتی به غایت خود رسید به کمال خود رسیده است، وقتی به کمال خود

رسید دیگر ضرورتی ندارد که برای کمال هم کمال دیگری باشد. اگر کمال واقعی باشد و کمال اولی او باشد (نه کمال اولی در باب حرکت بلکه کمال اولی در مقابل کمال ثانی، که اعراض را می‌گویند کمال ثانی)، اگر یک شیء کمال اولی یک شیء دیگری باشد او می‌شود مطلوب بالذات آن شیء. بنابراین ضرورتی ندارد که برای او هم غایت دیگری باشد.

خلط غایت بالذات با غایت بالعرض

مطلب دیگری که گفته‌اند این است که اصلاً معنی ندارد که گفته شود آتش که می‌سوزاند برای غایتی می‌سوزاند و مثلاً آتش که این لباس را می‌سوزاند یک هدفی دارد و یا آتش که ساختمانی یا مغازه‌ای را سوزاند بعد ما فکر کنیم که آتش که این انبار را سوزاند و به خاکستر بدل کرده هدفش چه بوده است . وقتی چنگیز می‌آید شهر بخارا را آتش می‌زند می‌شود پرسید که هدفش از این کار چه بوده است، و می‌شود پاسخ داد هدفش انتقامجویی بوده است ولی راجع به آتش هم می‌توانیم پرسش کنیم که آن آتش که بخارا را سوزاند و خاکستر کرد هدفش چه بوده است؟ آتش که هدف ندارد.

این اشکال حرف نامربوطی است و ناشی از خلط ما بالعرض به ما بالذات است. آتش در طبیعت در کار خودش غایتی دارد. همان است که اسمش را بردیم که فرض کنید سوزاندن و نابود کردن شیء آتش گرفته است و آنرا مبدل به مثل خود کند. این غایتی است کلی برای آتش و این هدف طبیعی آتش است. ولی آنچه ایراد کننده می‌گوید خلط ما بالعرض به ما بالذات است.

این مثل این است که یک فقیهی بیاید بگوید مثلاً آهن نجس است بعد بیایند او را هو کنند که پس ضریح حضرت ابوالفضل (ع) نجس است! در حالیکه مطلب دو چیز است: یک وقت کسی می‌گوید آهن از آنجهت که آهن است نجس است. یک وقت می‌گوید آهن از آن جهت که ضریح حضرت ابوالفضل است نجس است. فقیه که نمی‌گوید این از آنجهت که ضریح است که یک امر اتفاقی و یک غایت بالعرض است نجس است. یعنی از آنجهت که متصف به حرم آنحضرت است نجس است بلکه می‌گوید از آنجهت که یک فلز خاص است یک وصف را دارد. حالا اگر کسی

گفت این فلز چنین است اعم است از اینکه ضریح یک مرد قدیسی باشد یا اینکه در خانه یک فاسقی بکار برده شده باشد. آن دیگر به این فلز و خصوصیات آن ربطی ندارد. یا مثلا ما می‌بینیم آتش ثوب فقیری را می‌سوزاند و به خاکستر تبدیل می‌کند. ما می‌خواهیم برای کار آتش از آنجهت که آن لباس، لباس فقیر است یک غایتی پیدا کنیم. می‌پرسند آقا چه حکمتی است که این جامه فقیر آتش می‌گیرد؟ خیال می‌کند که آتش این پارچه را از آنجهت که این پارچه جامه فقیر است می‌سوزاند که یک عنوان بالعرض آنهم اعتباری و قراردادی است که ما در میان خودمان بعنوان مالکیت گذاشته‌ایم و یک امر ذهنی و بشری است. از آن حیث می‌خواهد برای آن غایتی پیدا کند. در حالیکه آتش ثوب فقیر را از آن جهت که ثوب فقیر است نمی‌سوزاند و آن لباس از آن جهت محترق نمی‌شود، بلکه از آن جهت که پنبه‌ای است مثل پنبه‌های دیگر یا پشمی است مثل همه پشمهای دیگر می‌سوزد. و هر کاری که آتش در طبیعت می‌کند همان غایت خاص کلی اوست که به او داده شده است.

توجه مسئله ذبول و فساد در طبیعت

در مسئله ذبول هم این اشکال مطرح می‌شود که اگر ما برای طبیعت نظام و غایت قائل شویم مشاهده می‌کنیم که در کنار رشد و کمال در طبیعت ذبول و انحطاط و فنا نیز وجود دارد. پس باید بگوئیم فنا و ذبول هم غایت طبیعت است و غایت نظام طبیعت انحطاط و نابودی و فرسودگی است. شیخ می‌گوید بله در آنجا هم طبیعت غایت دارد، اما نه به اینصورت که غایت بالذات طبیعت ذبول است. در این موارد دو طبیعت مختلف عملی انجام می‌دهند که نتیجه منتجه از آنها ذبول است. قداما قائل بودند حرارت غریزی که در بدن این انسان است کارش تحلیل کردن است و وقتی تحلیل می‌کند، بدن احتیاج به بدل ما یتحلل پیدا می‌کند یعنی از یک طرف که مواد تحلیل می‌رود از طرف دیگر باید موادی جایگزین آنها شود. تا وقتی که نقصی در طبیعت پیدا نشده یا خود طبیعت ضعیف نشده این عمل ادامه دارد. حالا چطور طبیعت ضعیف می‌شود مطلب دیگری است. به قول فلاسفه روح انسان در بدن هر چه بتدریج فعلیت پیدا می‌کند و کمال خودش را می‌یابد، (فرق

نمی‌کند که این کمال سعادت باشد یا شقاوت، هر چه نفس بیشتر تجرد پیدا می‌کند بهمان نسبت علاقه تدبیری‌اش از بدن سلب می‌شود. این به "راز موت" مربوط می‌شود. قدمات در مورد راز مرگ نظریه‌هایی داشتند، ملا صدرا نظریه خاصی دارد. امروزی‌ها هم نظریه‌های دیگری دارند.

بعضی‌ها راجع به موت اینجور تعبیر می‌کنند که موت انسان و یا هر حیوان دیگری مثل کهنه شدن و مندرس شدن یک ماشین است. اولی که نو است ابزارهایش یک استعداد خاصی دارند و تدریجاً که کار می‌کند فرسوده می‌شود، سائیده می‌شود و کم کم کهنه می‌شود کم کم آنقدر فرسوده می‌شود که دیگر کاری از او ساخته نیست. جانداران و از جمله انسان هم اینطور است، وقتی بدنیا می‌آید مثل اتومبیلی است که تازه از کارخانه گرفته شده تدریجاً که کار می‌کند قلبش، چشمش، مغز و اعصابش و خلاصه همه بدنش شروع می‌کنند بکار کردن و بهمان نحو هم شروع می‌کنند به فرسوده شدن. فرسوده می‌شود، فرسوده می‌شود تا آخر مثل همان اتومبیل.

بعضی دیگر می‌گویند اینطور نیست، زیرا حیات نشان می‌دهد که از ابتدا که یک موجود متولد می‌شود رو به ضعف و فرسودگی نمی‌رود، بلکه یک مدتی رو به رشد و تکامل می‌رود و از درون خودش این کار سازمان می‌یابد. یعنی ما نمی‌توانیم بگوئیم نوترین روز زندگی یک انسان همان وقتی است که در رحم پیدا شده یا لا اقل وقتی که اعضایش کامل شده و هر چه بر او می‌گذارد کهنه می‌شود و مثلاً در ۱۰۰ سالگی که آخرین روز فرسودگی او است. در حالیکه واقعا اینطور نیست، بلکه این مولود در ابتدا یک دوره رشد و تکاملی را طی می‌کند که در امور مصنوعی اینطور نیست. در امور مصنوعی روز اول ساخته شدنش کاملترین روزهایش می‌باشد و تدریجاً رو به فرسودگی می‌رود. ولی موجودات زنده ابتدا که بوجود می‌آیند مدتی رو به رشد و تکامل می‌روند و نیرومندتر می‌شوند، یعنی نوترین روزهای یک انسان یا یک حیوان دوره جوانی اوست. بعد شروع می‌کند به انحطاط. شاید یک دوره توقفی هم داشته باشد. حاج باقر شیرازی می‌گفت نظر بوعلی این است که انحطاطها دفعی شروع می‌شود نه تدریجی مثل حالت جهشی که در جهت تکامل می‌گویند. حالا چرا اینطور است؟ اگر اقتضای حیات این است که بدن خودش را تکمیل کند و متکامل کند خوب همینطور ادامه بدهد یا لا اقل به یک حدی که می‌رسد همینطور نگهش دارد. مثلاً در حد جوانی مثل اهل بهشت نگهش بدارد و نگذارد پیر بشود، نگذارد به حالت اول برگردد همینطور او را نگه دارد. حیات که

نشان داده است قدرت حفظ طبیعت را دارد. و اگر این استعداد را ندارد باید از روز اولی که پیدا شد مثلاً جنین کامل الاعضاء یا جلوتر برویم زمان تولد کودک، از همان زمان پیریش و فرسودگی شروع شود چرا اینطور نیست. این مسئله خیلی مهمی است. بوعلی شاید بیشتر تکیه‌اش به فرسودگی عملی بدن بوده. در جلد ۴ "اسفار" در سر موت این بحث مطرح شده است. بوعلی چنین چیزی می‌گوید که بدن کار می‌کند، آفت‌هایی به او می‌رسد، قلب صدمه می‌بیند اعصاب صدمه می‌بیند، آفات زیاد است و کم بدن فرسوده می‌شود. ولی ملا صدرا بیشتر تکیه‌اش روی مدیریت و مجرد و بی‌نیازی نفس است. البته شیخ هم به مسئله مدیریت نفس معتقد است، ولی موت را حرکت و انتقال نفس می‌داند منتهی می‌گوید انسان بر خلاف آنچه گمان می‌شود یکدفعه نمی‌میرد انسان تدریجاً می‌میرد و در همان وقتی که زنده است دارد می‌میرد.

الفصل الاول: في لواحق الوحده و الكثره (١)

"يشبه أن يكون قد استوفينا الكلام بحسب غرضنا هذا في الامور التي تختص بالهويه من حيث هي هويه أو تلحقها، ثم الواحد والموجود قد يتساويان في الحمل على الاشياء حتى أن كل ما يقال انه موجود باعتبار يصح أن يقال له انه واحد باعتبار، و كل شيء فله وجود واحد، ولذلك ربما ظن أن المفهوم منهما واحد وليس كذلك، بل هما واحد بالموضوع، أي كل ما يوصف بهذا يوصف بذلك، ولو كان المفهوم من الواحد من كل جهه مفهوم الموجود لما كان الكثير من حيث هو كثير موجودا، كما ليس واحدا، وان كان يعرض له الواحد أيضا، فيقال لكثره انها كثره واحده ولكن لا من حيث هي كثره..."

این مقاله درباره لواحق وحدت است که می‌گوید لواحق وحدت عبارتست از هوهویت و اقسام آن و احکام کثرت که مقابل احکام وحدت است. قبلا در مباحث گذشته که ظاهرا در مباحث کلی و جزئی بود درباره وحدت بحث‌های زیادی شد و به همین جهت می‌گوید: "... قد استوفينا الكلام بحسب غرضنا هذا...". درباره خود وحدت آنچه را که باید بحث کنم در آنجا بحث کرده‌ام. و این مقاله را اختصاص داده‌اند به احکام وحدت و قهرا به احکام کثرت. حکما هوهویت را که خود اقسامی دارد حکم وحدت می‌دانند و در واقع از لواحق و عوارض وحدت می‌دانند. هوهویت یعنی او او است، یعنی حمل، قابلیت

حمل. بنابراین بنای سخن امثال شیخ در این است که هوهویت از احکام وحدت است و از عوارض آن. یعنی اگر وحدتی در کار باشد هوهویتی هست و اگر در عالم وحدتی وجود نداشته باشد و وحدت دروغ یا اعتباری باشد و فقط کثرت حقیقت داشته باشد، حمل اساساً غلط است و حملی نمی‌تواند وجود داشته باشد، و هوهویتی نمی‌تواند موجود باشد. ما به یک مطلب اساسی در اینجا می‌رسیم، درست دقیق شوید. پس آنجا که وحدت نیست هوهویت نیست و در واقع هیچ حملی امکان ندارد، و آنجا که وحدت هست، هوهویت هم هست.

در اینجا یک مطلب اساسی هست که قبل از اینکه آن را عرض کنم مقداری از سخن شیخ را که در گذشته هم گفته‌ام ذکر می‌کنم و بعد به بیان آن مطلب اساسی می‌پردازم.

اقسام وحدت در تقسیم بندی شیخ و متأخرین

سخن شیخ اینست، اگر یادتان باشد در بحث اوائل این کتاب که درباره وحدت بحث می‌کردیم، اقسام وحدت را شیخ آنجا ذکر کرده‌اند، که بعد در کتب متأخرین منظم‌تر و مرتب‌تر از آنچه که در کلام شیخ آمده بیان گردیده است. آنچه در آن جا گفته‌ام در اینجا هم اشاره می‌کنم که وحدت یا واحد بر دو قسم است حقیقی و مجازی. ممکن است که مقسم را وحدت قرار دهیم و ممکن است که واحد قرار دهیم، فرق نمی‌کند، وقتی مقصودمان واحد بما هو واحد باشد باز می‌گردد به اینکه مقسم وحدت است. پس می‌گویند که وحدت بر دو قسم است: یا وحدت حقیقی است و یا وحدت مجازی. البته این تقسیم به این شکل در کلام شیخ نیست، در کلمات ملا صدرا و حاجی سبزواری و مانند آنها است. وحدت حقیقی نیز بر دو قسم است: یا واحد عین وحدت است یا واحد، ذات له الوحده است.

اگر واحد خود عین وحدت باشد نیز خود بر دو قسم است: یا به معنای اینست که واحد مفهومی عین مفهوم وحدت است یا حقیقتش عین حقیقت وحدت می‌باشد، که این را اصطلاحاً وحدت حقه حقیقیه می‌گویند. البته این اصطلاح از عرفا است که در اینجا آمده و در کلمات شیخ نبوده و نمی‌توانسته هم باشد. اما اگر وحدت عین ذات واحد نباشد نیز خود بر چند قسم است: یا واحد بالشخص است و یا نیست. اگر

واحد بالشخص نباشد، یا واحد نوعی است یا واحد جنسی. مثلاً زید واحد شخصی حقیقی است و انسان واحد نوعی است، نوع واحد است، حیوان واحد جنسی است، جنس واحد است. اینها اقسام وحدت و واحد حقیقی است.

اما واحد مجازی که کثرت حقیقی است و وحدت مجازی، در جائی است که دو شیء که دارای کثرت حقیقی هستند در یک امر اشتراک داشته باشند و ما وحدت را بجای اینکه به امر مورد اشتراک نسبت دهیم به خود مشترک‌ها نسبت دهیم. مثلاً بگوئیم: زید و عمرو واحدند ولی بالنوع، که این می‌شود واحد بالنوع. ببینید، واحد بالنوع غیر از واحد نوعی است. در واحد نوعی به افراد کار نداریم، وحدت را به خود نوع نسبت داده‌ایم. گفته‌ایم انسان خودش یک نوع واحد است. ولی وقتی می‌گوئیم زید و عمرو واحدند ولی بالنوع، یعنی به مناط نوع. وقتی نسبت وحدت را به نوع می‌دهیم حقیقی است اما وقتی این نسبت را به افرادش می‌دهیم نسبت مجازی است. می‌گوئیم انسان و غنم واحدند بالجنس، اینهم واحد مجازی است. واحدهای مجازی را اگر واحد بالنوع باشند متمثلین می‌گویند و اگر واحد در جنس باشند آنها را متجانسین می‌گویند. و نیز ممکن است دو شیء در کیفیت واحد باشند، یعنی کیفیت واحد داشته باشند مثلاً دو شیء که هر دو دارای یک رنگ یا دارای یک شکل هستند، این واحد بالکیف را متشابهین می‌گویند. ممکن است دو شیء در کمیت با یکدیگر وحدت داشته باشند و دارای کم واحد باشند مثل دو خطی که هر دو دارای یک کمیتند، هر دو نیم متر هستند، اینها را متساویین می‌گویند، دو زاویه و دو سطح [را که یک اندازه‌اند] متساویین می‌گویند. ممکن است که دو شیء در یک اضافه با یکدیگر مشترک باشند، مثلاً زید و عمرو هر دو ابن بکر باشند، اینها را متناسبین می‌گویند، یعنی هر دو دارای یک نسبتند، نسبت زید به بکر است نسبت عمرو هم به بکر است. این نحوه تقسیم بندی است که متأخرین می‌کنند که از این نظر بهتر هم هست. پس بنابراین تقسیم‌بندی وحدت یا حقیقی است یا مجازی. وحدت حقیقی یا وحدتش عین واحد است یا غیر واحد. اگر عین واحد باشد خود دو قسم است و اگر غیر واحد باشد چند قسم. واحد مجازی هم اقسامی دارد به این صورت که یک وقت ملاک وحدت نوع است، یک وقت جنس است، یک وقت کم است و یک وقت اضافه، و هر کدام از اینها یک اسم خاصی پیدا می‌کنند.

شیخ اقسام را به این ترتیب ذکر نمی‌کند. شیخ تحت عنوان واحد بالذات و واحد

بالعرض ذکر می‌کند و همانطوری که از گذشته یادم هست، در کلام شیخ چندان تفکیکی هم میان واحد بالنوع و واحد نوعی و نیز واحد بالجنس و واحد جنسی نشده است. و این اصطلاحات در کلام شیخ وجود ندارد و عملاً هم آنجوری که باید تفکیک نشده است. شیخ فقط واحد بالعرض و واحد بالذات را ذکر می‌کند. واحد بالعرض کمی با واحد مجازی تطبیق می‌کند ولی وقتی واحد بالذات را می‌گویند شاید تا اندازه‌ای واحد جنسی با واحد بالجنس و واحد نوعی با واحد بالنوع مختلط شده باشد. این مطالب را با آنچه که در اوائل درباره وحدت آمده بود مطالعه کنید که البته آنچه در آنجا گفته بود مفصل‌تر از مطالب اینجاست. اما اگر دقت شود آنجا اقسام وحدت را ذکر کرده چون بحث درباره خود وحدت بوده است، مثلاً گفته است واحد یا بالذات است یا بالعرض. ولی در اینجا چون بحث درباره هوهویت است همان اقسام را برای هوهویت ذکر کرده است که هوهویت‌ها مختلف هستند: هوهویت بالذات و هوهویت بالعرض. در عمل و نتیجه هم فرق نمی‌کند که ما اینها را اقسام وحدت ذکر کنیم یا اقسام هوهویت، چون اقسام هوهویت همان اقسام وحدت است.

تساوق وحدت و وجود

مطلب دیگری که شیخ در اینجا بیان کرده و مطلب درستی است اینست که "الوحده والوجود (یا) الواحد والوجود متساوقان". یعنی چه؟ یعنی واحد و موجود دو مفهوم کلی هستند هم‌دوش یکدیگر، کل ماهو واحد حقیقه، موجود حقیقه، و کل ما هو موجود حقیقه، واحد حقیقه. بنابراین، کل ما هو موجود اعتباراً، واحد اعتباراً، و کل ما هو واحد اعتباراً، موجود اعتباراً. نمی‌شود که یک شیء حقیقه واحد باشد و اعتباراً موجود باشد و نمی‌شود که یک شیء حقیقه موجود باشد و اعتباراً واحد. ایندو از یکدیگر تفکیک پذیر نیستند. هر جا که کثرت حقیقی است وحدتی وجود ندارد و وحدت اعتباری است و قهراً وجودش هم اعتباری است. این مطالب را ما قبلاً به مناسبت‌هایی که راجع به کلی بحث می‌کردیم آورده‌ایم. البته شیخ در ضمن کلام خودش جمله‌ای دارد که آن جمله قابل خدشه است. الان دقیق یادم نیست ولی به ذهنم می‌آید که این جمله در کلمات ملاصدرا هم مورد خدشه و مناقشه قرار گرفته

است، و با مدعای خود شیخ هم چندان جور در نمی‌آید(۱).
 مواردی که عرض کردم مربوط به مطالب شیخ در اینجا بود. آنچه که لازم است در اینجا بگویم و با فلسفه‌های امروز خیلی تماس دارد و مسأله مهمی هم هست، این مسأله است: بنای کلام شیخ بر این است که هر چه حقیقه وجود دارد حقیقه وحدت دارد، و هر چه حقیقه وحدت دارد، و هر چه حقیقه وحدت دارد حقیقه وجود دارد. پس اگر چیزی واقعا وحدت ندارد واقعا وجود ندارد، یعنی وجودش امری اعتباری است. بنابراین بنای کلام شیخ و قدما بر این مطلب است که وجود و وحدت متساوق و همدوش یکدیگرند. یعنی مصداقا متساویند. نه به این معنی که مفهوما مترادفند. فرق است میان دو کلی متساوی که مصداقا با هم متساویند یعنی کل ما یصدق علیه هذا یصدق علیه ذاک و کل ما یصدق علیه ذاک یصدق علیه هذا و بین دو کلی که مفهوما مترادفند و اختلافشان فقط در لفظ است. شیخ در اینجا می‌گوید که اشتباه نکنید، ما می‌گوئیم وجود و وحدت متساوقند نه مترادف. اینها مفهوما یکی نیستند، مفهومان دو تا است. ما از وحدت یک معنا می‌فهمیم و تصور می‌کنیم و صورت ذهنی وحدت برای ما یک صورت ذهنی است و صورت ذهنی وجود برای ما صورت ذهنی دیگر. و آنهایی که خیال کرده‌اند یک مفهومند اشتباه کرده‌اند. همین جا است که عرض کردیم شیخ جمله‌ای می‌آورد که قابل خدشه است. مدعا درست است اما استدلالی که در این زمینه می‌کند قابل خدشه است.

هوهویت و وحدت

می‌گویند که هو هویت از لواحق وحدت است. هر جا که وحدت هست هوهویت هم هست، و هر جا که وحدت نیست هوهویت هم نیست. و اگر در جایی کثرت مطلق باشد قهرا هوهویت هم در آنجا نمی‌تواند وجود داشته باشد. پس با این حساب ما نمی‌توانیم این چند چیز را از یکدیگر جدا کنیم: وجود و وحدت را عملا نمی‌توانیم

پاورقی

اگر افراد کثیر حقیقی است، کثیر هم که او از واحدها بوجود آمده حقیقی است.
 استاد: واحدها حقیقی‌اند ولی کثیر حقیقی نیست. و کثیر بما هو کثیر امری اعتباری است. کثرت اعتباری است و وجود کثیر بما هو کثیر هم اعتباری است و الا افرادی که مسلما حقیقی است

آن مطلبی که عرض کردیم در فلسفه‌های امروز آمده و مهم هم شده همین مسأله است. بعضی آمده‌اند و هوهویت را نفی کرده‌اند بدون اینکه بخواهند وحدت را نفی کنند یا بدون توجه به اینکه وحدت هم بدینوسیله نفی می‌شود. اینها وجود را هم به یک معنا نفی کرده‌اند و به یک معنی دیگر نفی نکرده‌اند. بگذارید قبل از این یک مطلب دیگر را هم عرض بکنم که اشتباه نشود: هوهویت یعنی هوهو، و این همان حمل است. یک مسأله در کتب حکمای خودمان مطرح است که آیا در حمل، کثرت من وجه و وحدت من وجه ضرورت دارد؟ آیا هوهویت قائم به دو چیز است: کثرت و وحدت؟ که اگر وحدت محض باشد هوهویت نیست؟ و کثرت محض هم باشد هوهویت نیست؟ باید وحدت من وجه و کثرت من وجه باشد؟

وقتی ما می‌گوئیم "الانسان ضاحک"، اینجا کثرتی هست چون انسان از جهت معنی و مفهوم غیر از ضاحک است و ضاحک نیز از نظر معنی و مفهوم غیر از انسان است، ولی وجودا با یکدیگر یکی هستند. اگر می‌گوئیم "الانسان حیوان ناطق"، با اینکه انسان و حیوان ناطق از نظر معنی و مفهوم یکی هستند ولی در اجمال و تفصیل فرق دارند. انسان همان حیوان ناطق است ولی بالاجمال و حیوان ناطق همان انسان است بالتفصیل. پس باز هم یک غیریتی در اینجا حکمفرماست، نوعی اختلاف میان موضوع و محمول وجود دارد.

حال اگر در جایی موضوع و محمول هیچگونه اختلافی با هم نداشته باشند، نه اختلاف اجمالی و تفصیلی، و نه اختلاف مفهومی که بگوئیم مفهوما مغایرند و در مصداق واحد آیا اینجا دیگر حمل غلط است؟ مثل اینکه بگوئیم "الانسان انسان"، آیا این حمل غلط است یا مفید نیست؟ البته دومی درست است. حکما نمی‌خواهند

بگویند در مثل "الانسان انسان" حمل غلط است، که یعنی حمل شیء بر نفس دروغ است پس نقیضش درست باشد و "الانسان لیس بانسان" صادق باشد. و حال آنکه "الانسان لیس بانسان" کاذب است. پس امثال شیخ که تصریح می‌کنند که در هو هویت و حمل وحدت من جبهه و کثرت من جبهه شرط است و بعد دیگران مثل حاجی سبزواری هم به آن تصریح می‌کنند اگر چه عبارتشان تا اندازه‌ای موهم است مقصودشان این نیست که شرط صحت حمل و صحت هو هویت کثرت من جبهه و وحدت من جبهه می‌باشد، بلکه مقصودشان شرط مفید بودن است. زیرا اگر هیچگونه کثرتی در کار نباشد برای ذهن انسان امری بدیهی است و حملش هیچگونه [معرفت] جدیدی نمی‌آورد. مثلاً در "الانسان انسان" اگر ذهن بخواهد کار کند و به یک نتیجه جدید برسد، به هیچ نتیجه جدید نمی‌رسد. پس ما باید در باب هو هویت قبول کنیم که اظهر مصادیق هو هویت حمل شیء بر نفس می‌باشد.

نفي هو هويت در فلسفه امروز غرب

امروزها که روی هو هویت انگشت گذاشته‌اند روی همین قسمت که حمل قطعاً صادق است ولی مفید نیست انگشت گذاشته‌اند و گفته‌اند که چنین حملی صادق نیست. اینست که برایشان مسأله‌ای شده است.

حالا ببینیم از کجا به این نتیجه رسیده‌اند؟ چطور شد که اینها یک مرتبه بر ضد اصل هو هویت قیام کردند و بطور کلی این اصل را که از اصول مسلم منطق و فلسفه قدیم شناخته شد بر غلط بودن و منسوخ بودن آن فتوا دادند و اعلام کردند که معلوم شد که اصل هو هویت یکی از دروغهای بزرگ دنیا است، همین که هر چیزی خودش خودش است.

عرض کردیم حکما وقتی از هو هویت و انواع آن بحث می‌کنند [از حمل شیء بر خودش بحث نمی‌کنند] نه از باب اینکه حمل شیء بر خودش غلط است، بلکه از باب اینکه حمل شیء بر نفس مفید نیست. آنها درباره حملهای مفید بحث می‌کنند. و الا قدر مسلم اینست که در این منطق و این فلسفه اصل هو هویت اصل معتبری است و سلب شیء از نفس را امر محالی می‌دانند. این فکر که امروز پیدا شده و ظاهراً اول بار به وسیله هگل مطرح شده از اینجا

ناشی شده که گفته‌اند هوهویت و نیز اصل امتناع جمع میان نقیضین از اصل ثبات ناشی شده است، یعنی فکر کردند که چون قدما در هستی و طبیعت قائل به ثبات بودند، از این جهت از یک طرف قائل به امتناع جمع میان نقیضین شدند و از طرف دیگر به اصل هوهویت. ولی بنابر اصل حرکت، چون هر چیزی در حال حرکت است، لازمه حرکت این است که هر چیزی در هر لحظه هر چه هست در لحظه دیگر غیر خودش است، یعنی خودش خودش نیست، عدم خودش بر خودش صادق است. البته این لحظه هم که ما می‌گوئیم به این معنا نیست که در یک لحظه خودش است و در لحظه دیگر چیز دیگر، مثل آناتی که متجاوزند و کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند. بلکه طبیعت حرکت اینست که هر چیزی در همان حال که خودش خودش است خودش خودش نیست که ما در مقاله اصل تضاد گفته‌ایم و تا اندازه‌ای و به یک معنا حرف درستی هم هست. بنابراین می‌گویند غلط است گفته شود یک چیز وجود و عدمش با همدیگر جمع نمی‌شوند، یک چیز وجود و عدمش در حرکت با هم جمع می‌شوند. آنوقت گفته‌اند که اگر قائل به اصل ثبات باشیم، قائل به اصل وجود شده‌ایم، یعنی وجود مساوی است با ثبات و نقطه مقابل این وجود عدم است. این سخن مسلماً از هگل است. بنابر اصل ثبات درست است که "الف" یا هست یا نیست. ولی بنابر اصل حرکت، حقیقت حرکت یعنی شدن و وجود یعنی بودن و نقطه مقابل وجود نبودن است. شدن نه بودن است و نه نبودن و به یک اعتبار هم بودن است و هم نبودن. یعنی وقتی بودن و نبودن با یکدیگر ترکیب می‌شوند شدن بوجود می‌آید، که این خودش عین جمع میان نقیضین است.

در شدن، بودن و نبودن با یکدیگر جمع شده‌اند. پس این حرف که گفته‌اند جمع میان نقیضین محال است درست نیست. ولی اگر اصل ثبات حاکم می‌بود، در موجودهایی که ثابت هستند اصل امتناع نقیضین درست بود. اصل هوهویت نیز، که شما می‌گویید هر چیزی خودش خودش است و خودش غیر خودش نیست، بنا بر اصل ثبات است. بنا بر اصل ثبات هر چیزی خودش خودش است؛ ولی بنا بر اصل شدن هر چیزی خودش خودش نیست - که اگر خودش باشد ثابت است - و در هر لحظه‌ای خودش نفی می‌شود و بلکه خودش و نفی خودش با یکدیگر جمع شده‌اند و با یکدیگر هستند؛ پس همیشه یک چیز خودش غیر خودش است، خودش ضد خودش است، خودش نفی خودش است. بنابراین، اصل هوهویت مثل اصل امتناع جمع نقیضین مبتنی بر یک نوع

جهان بینی در میان قدما است که آن جهان بینی مبتنی بر اصل ثبات بوده است. با کشف این حقیقت معلوم شد که تفکر قدیم تفکر متافیزیکی بود و تفکر امروز تفکر دیالکتیکی است و بنای تفکر متافیزیکی اصل ثبات بود و لازمه اصل ثبات شدن، بودن و نبودن با یکدیگر جمع شده‌اند. پس این حرف که گفته‌اند جمع میان نقیضین محال است درست نیست. ولی اگر اصل ثبات حاکم می‌بود، در موجودهائی که ثابت هستند اصل امتناع اجتماع نقیضین درست بود. اصل هوهویت نیز، که شما می‌گوئید هر چیزی خودش خودش است و خودش غیر خودش نیست، بنابر اصل ثبات است. بنابر اصل ثبات هر چیزی خودش خودش است. ولی بنابر اصل شدن هر چیزی خودش خودش نیست، که اگر خودش باشد ثابت است. و بنابر اصل شدن در هر لحظه‌ای خودش نفی می‌شود و بلکه خودش و نفی خودش با یکدیگر جمع شده‌اند و با یکدیگر هستند. پس همیشه یک چیز خودش غیر خودش است، خودش ضد خودش است، خودش نفی خودش است. امتناع اجتماع نقیضین و اصل هوهویت بود. و بعد نظریات جدید علمی مثل نظریه تکامل داروین و نظریات دیگر پیدا شد و ثابت کردند که عالم یکنواخت نیست، عالم مستمرا در حال تغییر است و اصل حرکت بر جهان حاکم است نه اصل ثبات. با اثبات حرکت بودن و نبودن در آن جمع شدند و اجتماع نقیضین درست شد و تفکر به تفکر دیالکتیکی تبدیل شد. البته حرکت به همان نحوی که خود اینها تعبیر می‌کنند و گرنه ما هم قائل به اصل حرکت هستیم، بلکه بنابر تعبیر دیالکتیکی از حرکت، که حرکت همان جمع میان وجود و عدم است حقیقه، همان جمع میان نقیضینی که قدما محال می‌دانستند. این حرفی است که اینها دارند. به این مطلب باید کاملا توجه کرد.

حرکت و توجیه ثبات بنابر اصالت وجود

در سخنان ملا صدرا مطالبی مطرح شده که اگر چه زمانی آنها را مطرح کرده که هنوز این حرفها در دنیا نبوده و اگر هم می‌بوده هم به گوش ملا صدرا نمی‌رسید چون زمان او مقارن با زمان دکارت است نه با زمان هگل که شاید یک قرن و نیم از یکدیگر فاصله دارند ولی گوئی آن سخنان را برای پیشگیری این حرفها مطرح کرده است، یعنی سخنانی بوده که خود بخود پیشگیری می‌کرده است. او از راهی که خودش طی کرد منتهی شد به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت. اصالت وجود مسائل زیادی به دنبال خود آورد. و شاید اگر کسی قائل به اصالت ماهیت می‌شد مجبور بود که همان حرف هگل را قبول کند. یعنی بنابر اصالت ماهیت شدن توجیه نداشت. یکی از آن مسائل که لازمه اصالت وجود است، این است که:

کون المراتب فی الاشتداد أنوعا استنار للمراد" (۱)

یعنی اگر ماهیت اصیل باشد و نه وجود حرکت قابل توجیه نیست. ملا صدرا هم یکی

پاورقی:

۱ - شرح منظومه حاج ملا هادی سبزواری (ره).

از پایه‌های سخنش مسأله حرکت است. این مطلب دقیق و مفیدی است که آن را جز در این جزوه (۲) ذکر نکرده‌ام و در این جزوه هم به تفصیلی که حالا می‌گویم نیست. انشاء الله اگر شد می‌خواهم دنباله همین مقاله را بنویسم. یکی از پایه‌های فکری که منجر به اصالت وجود شد همین بود که با اصالت ماهیت حرکت قابل توجیه نبود. او برای اینکه حرکت را توجیه کند چنین نتیجه نگرفت که در حرکت که شدن هست وجود و عدم با همدیگر جمع شده‌اند، که خود این فکر هگل و امثال اینها ریشه‌اش اصالت ماهیتی است. بر عکس، گفت که اساسا این ماهیاتی که ذهن ما می‌سازد همه اعتباری است و آنکه حقیقت دارد خود هستی است و هستی ماوراء ذهن بشر است، و آنچه ذهن بشر از اشیا می‌گیرد صورتها و ماهیات است. یعنی حداکثر تعمق ذهن انسان، اگر برسد ماهیات است و الا اغلب به عناوینی دست می‌یابد و به ماهیت نمی‌رسد و ماهیت هم اعتباری است. آنچه که حقیقت دارد چیزی است که عینیت خارجی است، نه چیزی است و ماهیتی است که عینیت خارجی پیدا کرده، آنچه وجود دارد چنین نیست که چیزی است که وجود دارد، یعنی ذاتی باشد و عینیت، اصلا نفس عینیت است. آنچه را که در ذهن می‌آید و شما می‌بینید غیر از عینیت است، آن، چیزی است که عینیت را باید به او بار کنیم، آن ماهیت و اعتبار است. آن که وجود دارد نفس عینیت خارجی است، نفس وجود است.

ملا صدرا بعد به اینجا رسید که وجود تقسیماتی به خود می‌گیرد، الوجود علی قسمین: اما واجب او ممکن، الوجود علی قسمین: اما حادث او قدیم، اما بالقوه او بالفعل، اما عله او معلول، و از آن جمله: الوجود اما ثابت و اما سیال، وجود در ذات خودش و در حقیقت خودش یا ثابت است یا سیال. وجود سیال را گفت: هو عین السیلان، نه ذات له السیلان. یعنی حقیقت وجود سیال چنین است که حقیقته السیلان، حقیقته الصیوره. او با تعبیر فارسی بیان نکرده که بگوید حقیقتش شدن است. و همه سخنها همین را می‌گویند، یعنی حقیقت این وجود شدن است. آنوقت در این فلسفه، شدن خود مرتبه‌ای از مراتب وجود است، نه اینکه وجود و عدم در شدن ترکیب شده‌اند. بعد می‌گوید که به یک اعتبار وجود و عدم در شدن با یکدیگر ترکیب شده‌اند، اما این وجود و عدمی که در شدن با همدیگر ترکیب شده‌اند آن وجود و عدم ناسازگار

پاورقی

۱ - اشاره به مقاله تضاد در فلسفه اسلامی است.

نیست تا کسی خیال نکند که پس اصل امتناع اجتماع نقیضینی که منطقیین گفته‌اند دیگر از میان رفته است. می‌گوید اینکه در حرکت وجود و عدم هم آغوش یکدیگرند، عدم نقیض نیست، هر کسی که چنین خیال کند آن را نشناخته است. پس باید توجه به این بیانات و با گیر نکردن در آن مضایق و حل کردن اشکال پذیرفته است که در وجود سیلانی وجود و عدم با یکدیگر جمع شده‌اند که ما عباراتش را در همان مقاله نقل کرده‌ایم ولی می‌گوید اشتباه نکنید، این عدم نقیض نیست. آن عدمی که در منطق آن را رفع شیء می‌دانند و جمع آن را ابا وجود محال می‌دانند، این عدم نیست.

بنابراین فلسفه ما به مسأله حرکت رسیده و در این مورد با فلسفه غرب تلاقی کرده است، ولی استنباطات خیلی متفاوت شده است. هر دو به این مسأله رسیده‌اند که اگر بخواهیم حرکت را توجیه کنیم خیلی از حرفهای گذشتگان قابل توجیه نیست. ولی آن یکی برای توجیه حرکت گفته است وجود و عدم، به همان معنای متناقضین، با یکدیگر جمع می‌شوند و اصل هوهویت غلط است، و این رسیده به اینکه اصالت ماهیت غلط است و با اصالت ماهیت حرکت به هیچ وجه قابل توجیه نیست، و اصالت وجود درست است و وجود در حقیقت خودش دو مرتبه دارد، مرتبه‌ای از وجود مرتبه ثابت است که مساوی با وجود مجرد است (۱) بنابراین وجود در ذات خود یا ثابت است یا سیال و حرکتها و سکونها در طبیعت همیشه نسبی‌اند. در اینجا، در باب سکونها علامه طباطبائی یک بیان خیلی عالی و لطیفی دارند که در کلمات ملاصدرا نیست و ایشان در رساله‌ای که در این مورد دارد در مسأله سکونها مطرح کرده است (۲).

پاورقی:

۱. وجود ثابت یعنی وجود مجرد، نه وجود ساکن. امروزها بین ثابت و ساکن هم فرق نمی‌گذارند و ثابت را با ساکن یکی می‌گیرند. ثابت آن است که امکان حرکت هم ندارد، بالقوه هم نمی‌تواند متحرک باشد، شأنش حرکت نیست. ذات واجب تعالی وجودش ثابت است ولی ساکن نیست، عقول وجودات ثابته هستند نه ساکنه. آن موجودی را ساکن می‌گوئیم که له آن یتحرک و لا یتحرک. به این کتاب می‌توانیم ساکن بگوئیم چون امکان حرکت در آن هست، حرکتی که در قوه‌اش هست ولی الان فعلیت پیدا نکرده است.

۲. اشاره است به نظریه حرکت در حرکت مرحوم علامه طباطبائی که برطبق آن مرحوم علامه بر اساس دنباله گیری نتایج بحث حرکت جوهریه، معتقدند که حرکت در همه مقولات جریان دارد و سکون امر نسبی است و در مقولاتی که حرکات عرضی وجود دارد، حرکت در حرکت است

پس در بیان ملا صدرا "شدن" توجیه می‌شود بدون اینکه به آن حرف غلط نیاز باشد، حرفی که خود هگل هم در آخر کار وقتی به اینجاها می‌رسید می‌گفت به این معنا اجتماع نقیضین را محال می‌دانم. یعنی می‌فهمید که باید [برای توجیه شدن] چیزی را بگویید و از آن چیز به اجتماع نقیضین تعبیر می‌کرد اما وقتی در جای دیگر گرفتار می‌شد می‌گفت نه، اجتماع نقیضین محال است و علت این تناقض در تعبیر این بود که آنچه را او می‌گفت واقعا نه اجتماع نقیضین بود و نه اجتماع ضدین، چیز دیگر بود.

حرکت و مسأله هوویت

اما مسأله هوویت ریشه‌ای دیگر دارد، که باز هم به مسأله حرکت مربوط است. این را نیز در آن مقاله نگفته‌ایم و در آن جزوه نیست. آن مسأله اینست که در باب حرکت می‌گوئیم: ما حقیقه الحركه؟ در این مورد تعریف‌های مختلف کرده‌اند. تعریف معروف ارسطو همین است که "کمال اول لما بالقوه من حیث انه بالقوه" که از بهترین تعریف‌هایی است که شده است، خیلی هم دقیق و عالی است. بعضی از قدمای یونانی حتی گفته‌اند "الحركه هو الغیریه". یعنی در حرکت جنبه غیریت را دیده‌اند، جنبه کثرت را. معنای این تعبیر اینست که پس حرکت یعنی هر چیزی خودش خودش نیست، خودش غیر خودش است و این را ما تغییر می‌گوئیم. ما الان در باب حرکت یا کلمه تغییر را بکار می‌بریم یا کلمه تغیر را که به معنی غیر شدن است. می‌گوئیم "العالم متغیر" یعنی در هر لحظه‌ای خودش غیر خودش است. این مطلب درست است ولی نه به معنای تعریف حرکت. در حرکت تغیر و تغایر قطعاً وجود دارد، در عین حال وحدت هم وجود دارد، اگر تغیر مطلق می‌بود و اگر ماهیت حرکت غیریت می‌بود، در اینصورت ماهیت حرکت کثرت بود. یعنی توجیه حرکت به اجزای لا یتجزا، بدون اینکه هیچگونه پیوند وحدانی میان مراتب حرکت وجود داشته باشد. و حال آنکه حرکت اتصال واحد است، متصل واحد است. و به همین جهت در حرکت هوویت صادق است. اگر ما حرکت را به غیریت مطلق تفسیر کنیم، همانطور که کلمه تغییر و تغیر اقتضا می‌کند و بگوئیم آنچه در حرکت وجود دارد غیریت است و هویت و عینیت اصلاً در حرکت وجود ندارد، در چنین صورتی حرکت را مسخ کرده‌ایم. و اینها

بدون اینکه خود بخواهند حرکت را نفی می‌کنند. حرکت آنوقت حرکت و سیلان و شدن و سیورورت است که در عین اینکه یک حقیقت واحدی است در عین حال متغیر است، یک واحد سیال است که هر مرتبه‌اش غیر از مرتبه دیگر است. اگر مراتب را در نظر بگیریم غیریت حکمفرما است ولی در عین حال یک وحدت و اتصالی هم در بین است. اما اگر بگوئیم حرکت غیریت مطلقه است معنایش اینست که مثلاً در یک حرکت مکانی که جسمی از آنجا تا اینجا آمده، این حرکت تقسیم می‌شود به میلیونها بودن که هر بودنش یک آن است آن یعنی جزء لا یتجزای زمان و بودن در این آن غیر از بودن در آن بعد است، و این به معنی وجود و انعدام است یعنی در این آن بود و در آن دیگر دوباره وجود پیدا کرد بدون اینکه بودنش در آن اول و نقطه اول با بودنش در آن دوم و نقطه دوم ارتباطی داشته باشد، مجموعه‌ایست از ایجادها و انعدامها. بدین صورت: بودن در این لحظه و در این نقطه، بعد از آن یک طرفه مانند، و بعد بودن در لحظه بعد و نقطه بعد، و بعد از آن دوباره یک طرفه مانند، و بعد در لحظه بعد و نقطه بعد. این دیگر حرکت و شدن نیست، نفی حرکت است. این چه شدنی است که شما اسمش را شدن گذاشته‌اید؟ مثل اینست که شیئی را که در این مکان وجود دارد، بودنش در این مکان را معدوم کنند و بودنش در مکان بعد را ایجاد کنند که این خودش فی حد ذاته امری محال است و در این صورت فرق نمی‌کند که این آنات مجاور باشند یا نه. مانند اینکه بودن این کتاب در اینجا را معدوم کنند و بودنش در آنجا را موجود کنند بدون اینکه بخواهد فواصل را هم طی کند. پس اگر حرکت را غیریت مطلقه بدانیم در حرکت در عین اینکه غیریت حکمفرما است، و لهذا به تغیر هم تعبیر می‌کنیم، در عین حال یک وحدت هم حکمفرما است. و چون وحدت حکمفرما است هوویت هم حاکم است. یعنی یک چیز است که تغیر می‌کند، در عین کثرت وحدت است و در عین وحدت کثرت است. با اینکه چیزها است و هر جزئی غیر از جزء دیگر است و بطور غیر متناهی می‌توانیم تجزیه کنیم، در عین حال یک وحدتی هست. یک شیء است که بطور اتصال دارد حرکت می‌کند. چون متصل واحد است در واقع انفصالی وجود ندارد، انفصالیها تجزیه ذهن ما است. البته قابلیت تجزیه در آن است، نه اینکه ذهن انیاب اغوالی تجزیه کند. ذهن ما ذات واجب تعالی را نمی‌تواند تجزیه کند چون آن ذات قابلیت تجزیه را ندارد. ولی حرکت قابلیت تجزیه را دارد. برای مثال

زمان را در مکان تجسم می‌دهیم و می‌گوئیم فرض کنید بین ساعت ۵ و ۶ حرکتی هست که این حرکت امر واحدی است. حال اگر در همین امر واحد نیم ساعت بعد از ساعت پنج را در نظر بگیریم، قسمت قبلی غیر از قسمت بعدی است و قسمت قبلی در قسمت بعدی وجود ندارد و در قسمت بعدی معدوم است، قسمت بعدی نیز در قسمت قبلی معدوم است، در عین اینکه اینها همه مراتب یک شیء است. حال به سراغ قسمت قبلی می‌رویم و آن را به دو قسمت تجزیه می‌کنیم، یعنی این را کنار گذاشته و قبل را دوباره به دو قسمت نیز خود قابل تقسیم به قبل و بعد است که قبلش غیر از بعدش و بعدش غیر از قبلش می‌باشد. بعد را کنار گذاشته و قبل را دوباره به دو قسمت تقسیم می‌کنیم، این نیز قبلی و بعدی دارد که قبلش غیر از بعدش و بعدش غیر از قبلش می‌باشد، قبل در بعد معدوم است و بعد در قبل معدوم است. و این تقسیم را الی غیر النهایه می‌توانیم جلو ببریم چون به جزء لا یتجزا نمی‌رسد. یعنی این تجزیه پذیری به مرتبه‌ها در حدی متوقف نیست و هر مرتبه‌ای هم مصداق یک عدمی است اما عدم مرتبه بعد. اما اگر متوقف می‌شد مثل آناتی می‌گردید که آنها می‌گفتند و در چنین صورتی وجود و عدم با یکدیگر متحد نبودند. نتیجه قول آنهاست که وجود و عدم هرگز با یکدیگر متحد نمی‌شوند چون آنها به آنات قائل هستند. ولی چون ما به آنات قائل نیستیم می‌گوئیم زمان الی غیر النهایه قابل تجزیه است زیرا واقعیتش متصل واحد است، و هر جزئی می‌تواند عدم جزء بعد باشد و خودش هم می‌تواند عدم خودش باشد به این معنا که [خودش هم تجزیه می‌شود و] و هر جزئی عدم جزء دیگر باشد. و بدین ترتیب فاصله وجود و عدم کمتر و کمتر می‌شود ولی هرگز به جایی نمی‌رسد که اجزاء از یکدیگر جدا شوند، یک جزء فقط وجود باشد و جزئی فقط عدم. اینست که وجود هر مرتبه‌ای مصداق عدم مرتبه قبل و مرتبه بعد است ولی غیر النهایه هم هر وجودی قابل تقسیم به وجود و عدم است. و وجود هر مرتبه عین عدم مرتبه قبل و عین عدم مرتبه بعد است، نه عین عدم خودش و اینست که به جمع نقیضین هرگز کشیده نمی‌شود.

پاورقی

۱. بهر حال مسأله وحدت زمان است که در اینجا موجود نیست...
- استاد: البته... وحدت زمان نیست... وحدت هوهویت است. و حتی زمان ناشی از وحدت هوهویت است. در نقیض اینست که نقیض هر شیء رفع خود آن شیء است. اگر زمان یکی نباشد خود آن شیء دیگر نیست... سؤال: پس وحدت زمان امری ثانوی به تبع هوهویت است
- استاد: بله... در نقیض، این عدم باید رفع همان وجود باشد پس باید زمان یکی باشد. یعنی اگر به فرض محال با عدم وحدت زمان باز خود ثابت بود دیگر احتیاجی به وحدت زمان نداشتیم.
- سؤال: که چنین چیزی نمی‌شود.
- استاد: بله، همچو چیزی نیست، کما اینکه وحدت مکان هم همین جور است.

لواحق وحدت و کثرت

در این مقاله که سه فصل بیشتر نیست، در فصل اول درباره لواحق وحدت بحث شده و فصل دوم و سوم وارد بحث مثل افلاطونی می‌شود که شیخ بحث مثل را در اینجا آورده است. شیخ برای این سه فصل عنوان خاصی که جامع این سه فصل باشد انتخاب نمی‌کند، فقط می‌گوید: "المقاله السابعة و فیها ثلاثه فصول: فصل فی لواحق الوحده...": می‌گوید که در این فصل در عوارض وحدت بحث می‌کنیم از قبیل هوهویت و اقسام آن مانند مشابهت و مساوات که از اقسام هوهویتند. آیا میان این سه فصل امر مشترکی هست؟

ادامه بحث حرکت و اصل ثبات و هوهویت

هوهویت از هوهو مشتق است، یعنی او او است. این همان معنائی است که ما از آن در حمل استفاده می‌کنیم. که البته معنایش اینست که او خودش خودش است. می‌گویند وقتی که در حمل محمولی را بر موضوعی حمل می‌کنیم، کثرت من جهة و وحدت من جهة شرط است. وحدت من جهة بدین علت شرط است که تا وحدتی در کار نباشد حمل غلط است، مثل اینست که سنگهائی را کنار یکدیگر بگذارند و بخواهند حمل کنند. پس تا وحدتی در کار نباشد محال است که حمل

صورت گیرد. شرط دیگر کثرت من جبهه است، موضوع و محمول از جهتی باید غیریت داشته باشند، یعنی دو چیز باشند نه یک چیز. زیرا اگر کثرت نباشد حمل مفید نیست. مثل اینکه بگوئیم "انسان انسان است". حمل شیء بر نفس حمل بدیهی است، یعنی مطلب جدیدی به انسان نمی‌فهماند. بنابراین در حمل باید مغایرتی میان موضوع و محمول باشد و لو مغایرت از قبیل اجمال و تفصیل باشد، موضوع مجمل باشد و محمول مفصل. مثل اینکه بگوئیم "انسان حیوان ناطق". در همه تعریفها معرف عین معرف است، حتی از جهت مفهوم. اما فرق معرف با معرف در این است که معرف مجمل معرف و معرف مفصل معرف است. پس این میزان مغایرت میان معرف و معرف و میان تعریف و معرف همیشه وجود دارد و همین برای مفید بودن حمل و وجود کثرت میان موضوع و محمول کافی است.

گفتیم که در باب حمل این مطلب مطرح است که آیا کثرت من جبهه شرط مفید بودن حمل است یا شرط صحیح بودن آن؟ و گفتیم که شرط مفید بودن است. در واقع قضیه "انسان انسان است" غلط نیست، بلکه مفید نمی‌باشد، نه تنها غلط نیست بلکه بدیهی است. برای اینکه اگر انسان انسان نباشد نقیضش که همان سلب شیء از نفس باشد صادق می‌شود، در صورتی که سلب شیء از نفس محال است. این مطلبی است که گفته شد. مطلب دیگری که در آن جلسه عرض کردیم این بود که گفتیم یکی از مسائلی که امروز شایع است انکار اصل هوهویت می‌باشد که از اصول مسلم فلسفه قدیم بوده است. یعنی یکی از موارد اختلاف بسیار شدید فلسفه امروز با فلسفه قدیم همین اصل هوهویت است. اینها می‌گویند اصل هوهویت غلط است، او او است غلط است. چرا؟

گفتیم که از زمان هگل به این طرف این حرف پیدا شده که گفته‌اند دنیای قدیم عالم را ثابت می‌پنداشت، و بر این اصل ثبات اصول دیگری را مبتنی کرده بودند که از آن جمله اصل امتناع اجتماع نقیضین و اصل هوهویت می‌باشد. این طرز تفکر می‌گفت که اشیاء ثابت امرشان دایر است میان بودن و نبودن، یا هست و یا نیست. یک شیء نمی‌تواند هم باشد و هم نباشد. هم بودن و هم نبودن یعنی اجتماع نقیضین، و نه بودن و نه نبودن یعنی ارتفاع نقیضین هر دو محال است. و بنابر اصل ثبات هر چیزی خودش است، در این لحظه خودش و در لحظه بعد هم همان خودش است. اما

بعد از اینکه اصل ثبات فرو ریخت و معلوم شد که اصل بر تغییر است و ثباتی در کار نیست، معلوم شد که بجای بودن یا نبودن، شدن حاکم است. آنچه هست، بودن نیست شدن است، و شدن جمع میان بودن و نبودن است. یعنی از ترکیب و جمع میان بودن و نبودن شدن حاصل می‌شود. هگل خود منطق و فلسفه خاصی داشته و مفهوم وجود و مفهوم عدم را با یکدیگر ترکیب کرده تا از آن صیوررت بوجود بیاید، البته او می‌گوید که این مفهوما منطبق با خارجند و در خارج هم حقیقت وجود و حقیقت عدم که ترکیب شوند صیوررت بوجود می‌آید. اما چون گذشتگان اشیاء را ثابت می‌پنداشتند قائل به هوهویت بودند و می‌گفتند او اوست. بنابر اصل ثبات هر چیزی خودش خودش است ولی بنابر اصل حرکت هر چیزی خودش خودش نیست. اگر شیء اصلاً ثابت نبود در هر لحظه‌ای خودش غیر خودش است، چون تغییر می‌کند و تغییر اساسش بر غیریت است، تغییر یعنی غیریت، ذات حرکت ذات مغایرت و غیریت است و گفتیم که حتی بعضی اساساً حرکت را به غیریت تعریف کرده‌اند و گفته‌اند حرکت یعنی غیریت، یعنی اینکه شیء همیشه خودش نباشد و غیر خودش باشد، غیر آن ذات جای خود ذات را بگیرد و اصلاً معنای حرکت همان طی طریق غیریت است و بس. پس بنابر اصل حرکت همانطور که امتناع جمع میان نقیضین صحیح نیست، اصل هوهویت نیز صحیح نمی‌باشد و بجای آن اصل غیریت در کار می‌آید. و آن وقت آن تفکری که به قول اینها اساسش بر ثبات بود و اصل امتناع اجتماع نقیضین و اصل هوهویت را بر اصل ثبات مبتنی کرده بود باطل می‌شود. بعد اسم آن تفکر را تفکر متافیزیکی گذاشتند و گفتند تفکر متافیزیکی اشیاء را ثابت می‌بیند و به همین علت جمع میان نقیضین را امر محالی می‌داند و هوهویت را امر محقق می‌شمارد.

گفتیم که مطلب چنین نیست. تمام این مقدمات مخدوش است. اینکه تفکر قدیم مبتنی بر ثبات بود مخدوش است و چنین چیزی نیست و اصلاً اصل ثباتی وجود نداشته، حتی خود ارسطو لااقل در چهار مقوله قائل به حرکت بود، اشیاء را به ساکن و متحرک تقسیم می‌کرد، نه اینکه همه چیز را ساکن می‌دید. بعدها اصل حرکت بیشتر جا باز کرد تا به آنجا رسید که در طبیعت هیچ چیز ثابت نیست و همه چیز متحرک است، و بنابر حرکت جوهری مسأله شدن که همان مسأله حرکت است توجیه شد اما نه به صورتی که در غرب تعبیر شد. زیرا این تفکر متکی بر اصالت وجود بود، نه اصالت ماهیت، و توانست مطلب را به این شکل تعبیر کند که: اصل وجود فی حد ذاته تقسیم

می‌شود به ثابت و سیال، الوجود اما ثابت و اما سیال. وجود سیال که همان وجود حرکت است خودش نوعی و مرتبه‌ای از وجود است، نه ترکیبی از وجود و عدم، نوعی بودن است نه جمع میان بودن و نبودن.

مسأله هوهویت هم مبتنی بر مسأله وحدت است. اینجا هم می‌بینیم: "فی لواحق الوحده من الهوهویه و اقسامها". در حقیقت یا وحدتی وجود دارد یا ندارد، اگر وحدتی وجود ندارد کثرتی هم نمی‌تواند وجود داشته باشد. چون کثرت جمع وحدتها است و کثیر یعنی مجموع واحدها. اگر خود وحدت کذب و باطل باشد کثرت به طریق اولی کذب و باطل است. اگر وحدت نباشد چیزی در عالم نیست. زیرا چنانکه بعد هم خواهیم گفت وجود مساوق و همدوش با وحدت است و از یکدیگر تفکیک پذیر نیست، یعنی نمی‌توانیم وجود را نفی کنیم و وحدت را اثبات نمائیم یا وحدت را نفی کنیم و وجود را اثبات نمائیم. نمی‌توانیم بگوئیم فلان شیء وجود حقیقی دارد ولی وحدت ندارد. اگر وحدتی در کار نیست وجودی هم در کار نیست، چه وحدت را به همین صورت وحدت در نظر بگیریم و چه بصورت اتحاد که در باب حمل مطرح است و به معنای وحدت دو مفهوم است، بهر حال مسأله وحدت است. اگر وحدتی در عالم نیست هوهویت نیست، او اوئی هم نیست، اوئی اساساً نیست تا او اوئی در کار باشد. هر چه هست "نه او" است، حتی "نه او" هم در اینجا صادق نیست، زیرا اگر یک شیء را از دیگری نفی کنیم و بگوئیم « نه اوست» در عین حال «او» خودش خودش است.

و اما حرکت، در مسأله حرکت هم همین‌جور است. در هر حرکتی یک وحدت اتصالی در همه مراحل از اول آن تا آخرش وجود دارد، که اسم این را حرکت توسطیه می‌گذارند. یعنی اگر مثلاً یک شیء از یک نقطه مکانی به نقطه دیگر حرکت کند، در عین اینکه این شیء متحرک در هر لحظه در مکانی است که در لحظه قبل و لحظه بعد نیست ولی در عین حال یک چیز لغزان و متحرک در این مسیر بوده است، نه اینکه وجودها و انعدامها در کار باشد. اگر یک شیء از این نقطه به آن نقطه می‌رود و فرضاً در هر آنی در یک نقطه است چنین نیست که شیء بصورت طفره در هر آنی در یک نقطه وجود دارد، اگر چه خود فرض آن به عنوان کوچکترین واحد زمان درست نیست و نمی‌شود آنی برای آن اعتبار کرد. چنین نیست که در این آن در اینجا وجود دارد بعد معدوم می‌شود و در آن بعد از نو پدید می‌آید، و باز در این نقطه معدوم می‌شود و در نقطه سوم از نو بوجود می‌آید، بلکه حرکت یک نوع بودن سیال است.

در باب حرکت این نکته خیلی جالب است که: وقتی که شیء حرکت می‌کند و در هر آن در یک نقطه‌ای هست، آیا این آن‌ها و نقطه‌ها را ذهن ما انتزاع می‌کند، همانطور که در یک جسم نقاطی را فرض می‌کند و یا میان دو جزء یک خط نقطه‌ای فرض می‌کند در حالیکه نقطه واقعی وجود ندارد؟ آیا در یک حرکت، آن‌ها و نقطه‌های مکانی که [جسم در طول زمان و مکان] این آن‌ها و نقطه‌ها را می‌پیماید و در هر آنی در نقطه‌ای هست، اینها را در ذهن ما فرض می‌کند و آنی و نقطه‌ای وجود ندارد، بلکه آنچه هست یک وجود سیال و متصل است و ذهن در مورد این وجود سیال و متصل می‌تواند این نقاط را بسازد و فرض کند؟ اگر چنین است پس از اول تا آخر یک وحدت در کار است، همانطور که در خط که یک واحد است ذهن ما آن را تجزیه می‌کند، حرکت هم در واقع واحد سیال متصل است، یک واحد پیوسته است، نه اجزاء منفصل، و این تجزیه‌ها را ذهن می‌کند. هر حرکتی وحدتی است در عین کثرت، یک وحدت واقعی که ذهن کثرت را برایش اعتبار می‌کند.

نقطه مقابل این نگرش اینست که همانطور که ذهن در هر آنی یک نقطه‌ای از حرکت را فرض می‌کند، در واقع هم بودنهای مجزائی وجود دارد، یعنی در این نقطه یک بودن است و در نقطه دیگر بودن دیگر و در آن سوم و نقطه سوم بودن دیگر است، یعنی سه بودن است در اینجا. ما اگر سه نقطه فرض کنیم که البته فرضی محال است سه نقطه مکانی، سه آن زمانی و سه بودن، این بودنها دیگر با هم وحدت ندارند، یعنی در واقع بودن اول از بین می‌رود، بودن دیگری موجود می‌شود، باز آن هم از بین می‌رود و باز بودن دیگری، و دیگر رابطه‌ای بین هیچ یک از این بودنها نیست، و در نتیجه هیچ حمله هم در اینجا دیده نمی‌شود. یعنی نمی‌توان میان این مراتب بودن حمله برقرار کرد، چون وحدتی در کار نیست، این بودنها مثل آجرهایی که کنار یکدیگر چیده شده‌اند و اشیاء از یکدیگر منفصلند می‌باشند. می‌گویند اگر حرکت را بشکافیم و تحلیل کنیم همین است، ما در واقع شیء در حال لغزش و سیلان نداریم و نمی‌تواند حرکت متصل واحد باشد، شما خیال می‌کنید که واحد است، همانگونه که خیال می‌کنید جسم واحد است، جسم هم در واقع از اجزاء منفصل تشکیل شده و چشم شما خطا می‌بیند، حرکت را هم شما خیال می‌کنید که واحد است بودنهای متوالی است، بودنهایی که کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند.

بنابراین آن نظریه که حقیقت حرکت را یک سیلان متصل واحد تحلیل می‌کند

این نظریه را که حرکت غیریت مطلق است باطل می‌کند. حرکت وحدتی حقیقی است در عین غیریت، بلکه غیریتش اعتباری است. علاوه بر این اگر ما حرکت را مرکب از اجزای لا یتجزا بدانیم یعنی مکان را مجموع اجزای لا یتجزای مکانی بدانیم البته اجزای لا یتجزای کلامی که هیچ بعد ندارد نه اجزای لا یتجزای ذیمقراطیسی و زمان را هم مجموع اجزای لا یتجزای زمانی بدانیم و حرکت را مجموع اکوان لا یتجزائی که به قبل و بعد تجزیه نمی‌شود که در هر لحظه‌ای از زمان یک کون خاص در یک نقطه خاص باشد، باز هم اصل هوهویت نمی‌تواند نفی شود. درست است که دیگر بین مراتب، هوهویت برقرار نیست و مراتب غیر یکدیگرند، در عین حال هر مرتبه‌ای خودش خودش است.

پس ولو اینکه ما حرکت را به آن صورت غلط که هزاران دلیل علیه آن است تفسیر کنیم باز هم اصل هوهویت به این شکل باطل نمی‌شود. چون اصل هوهویت یعنی او اوست. هر کونی در مقابل کون دیگر باز خودش خودش است و نمی‌شود که یک شیء در عین اینکه می‌گوئیم خودش، خودش نباشد. پس این سخن درست است که سلب شیء از نفس محال است، و اصل هوهویت یک اصل صحیح و درستی است. این تتمه مطلبی بود که لازم بود عرض کنم.

شیخ در اینجا عبارتش این است:

"یشبه ان یكون قد استوفينا الکلام بحسب غرضنا هذا فی الامور التی تختص بالهویه من حیث هی هویه او تلحقها..."

اینجا بحث هوهویت است، قبلا هم در مباحث واحد در اوائل کتاب داشتیم که هوهویت از اقسام واحد است. آدم خیال می‌کند که این عبارت اینجور باید باشد: "یشبه ان یكون قد استوفينا الکلام بحسب غرضنا هذا فی الامور التی تختص بالهوهویه من حیث هوهویه"، نه بالهویه من حیث هی هویه. اگر عبارت چنین باشد دو اشکال پیش می‌آید: اول اینکه در نسخه‌ها بالهویه آمده نه بالهوهویه و نه به صورت دیگر. دوم اینکه عبارت با بعدش چندان هماهنگ نیست. اینجا مقصود همان هویه است، چنانکه بعضی از محشین گفته‌اند و درست هم گفته‌اند و برای این مطلب قرینه هم داریم. مقصود از هویه در اینجا وجود است. آنطور که ما تحقیق کرده‌ایم قدمای فلاسفه اسلامی مثل کندی و فارابی و شاید تا زمان بو علی بجای کلمه موجود و

وجود بیشتر هویت را بکار می‌برده‌اند، و اینجا شیخ بنا بر همان اصطلاح ما قبل بحث کرده است. پس اینجا که می‌گوید: "فی الامور التی تختص بالهویه من حیث هوهویه" یعنی "فی الامور التی تختص بالوجود من حیث هو وجود". غرض شیخ اینست که بگوید ما در فصول اول کتاب این مطلب را ذکر کرده‌ایم که چه چیزهایی از احکام وجود من حیث هو وجود است، و اینجا هم ثابت کردیم که وحدت و واحد از احکام موجود بما هو موجودند، پس اقسام واحد و احکام واحد همه به احکام موجود بر می‌گردد. این مقدمه را ذکر می‌کند تا کسی خیال نکند که این بحث مربوط به فلسفه اولی نیست. اینها چون از احکام موجود بما هو موجودند مربوط به فلسفه اولی است.

ادامه بحث تساوق وجود و وحدت

بعد شیخ این مطلب را ذکر می‌کند که "الوجود و الوحده متساوقان" (۱). در گذشته هم، مثل اینکه در باب وجود و شیئیت همین را گفته‌اند که وجود و شیئیت متساوقین هستند. متساوقین با مترادفین فرق می‌کند. مترادفین را در جایی می‌گوئیم که دو لفظ دارای یک معنا و مفهوم باشند، که معمولاً به انسان و بشر مثال می‌زنند، می‌گویند انسان همان معنا و مفهومی را دارد که بشر دارد، و بشر همان معنا و مفهوم انسان را دارد. کلمه انسان دلالت می‌کند بر ذات این موجود که حیوان ناطق است و کلمه بشر هم همین دلالت را می‌کند، لذا مترادفین هستند. متساوقین در جایی گفته می‌شود که دو کلمه از نظر مفهوم با یکدیگر مغایرند و از نظر مصداق واحد هستند. مثل ناطق و ضاحک. ناطق یک معنا را می‌فهماند و ضاحک معنای دیگری را، ولی هر دو مصداقاً همیشه یکی هستند، یعنی هر ناطقی در خارج ضاحک است و هر ضاحکی در خارج ناطق است. اینها را متساوقین می‌گویند، یعنی مصداقاً و موضوعاً همدوش یکدیگرند.

سؤالی را متکلمین مطرح کرده‌اند که بعد وارد فلسفه شده و آن سؤال اینست که: آیا وجود و شیئیت مترادفین‌اند یا متساوقین و یا نه مترادفین و نه متساوقین؟ بعضی‌ها شاید اینها را مترادفین دانسته‌اند، بعضی هستند که متساوقین هم

پاورقی:

۱ - در متن "شفا" چنین است: ثم الواحد والموجود قد يتساويان في الحمل على الاشياء.

نمی‌دانند و می‌گویند شیئیت مصداقا اعم از موجود است. ولی فلاسفه ما می‌گویند شیئیت و موجودیت مصداقا متساوقین‌اند، یعنی کل شیء موجود و کل موجود شیء، ماچیزی نداریم که شیء باشد و موجود نباشد و چیزی نداریم که موجود باشد و شیء نباشد. در مورد واحد و موجود هم همین حرف را می‌زنند و می‌گویند واحد و موجود متساوقین هستند. شیخ می‌گوید اشتباه نکنید. نمی‌خواهیم بگوئیم مترادفین هستند، چنانکه بعضیها گفته‌اند، بلکه متساوقین می‌باشند. ولی شیخ برای مدعای خود یک دلیلی می‌آورد که آن دلیل قابل خدشه است، می‌گوید اگر مترادف می‌بود کثیر من حیث هو کثیر نباید موجود باشد، چون کثیر من حیث هو کثیر واحد نیست ولی موجود است. این قابل خدشه است، چون کثیر من حیث هو کثیر نه موجود است و نه واحد، نه اینکه کثیر من حیث هو کثیر موجود است و من حیث دیگر واحد است. شیخ قبول دارد که کثیر من حیث هو کثیر هم موجود است و هم واحد، ولی می‌خواهد ادعا کند که کثیر من حیث هو کثیر، من حیث هو کثیر موجود است و من حیث دیگر واحد است. و این سخن درست نیست. کثیر من حیث هو کثیر از این حیث حتی موجود هم نیست. این مطلب چندان احتیاجی به بحث ندارد و بعدها در فلسفه ملاصدرا که بنابر اصالت وجود بوده بیشتر بر این مطلب تأکید شده که وجود و وحدت متساوقین‌اند.

بحث دیگری هست راجع به اقسام وحدت. تقسیمی که متأخرین کرده‌اند اگر چه خالی از خدشه نیست ولی باز بهتر از تقسیمی است که شیخ کرده است. تقسیمی که در منظومه به تبع تقسیم اسفار آمده به شکلی است و تقسیم شیخ به شکل دیگر. این تقسیم شیخ چندان جامع هم نیست که حالا عرض می‌کنم. شیخ می‌گوید اینها را در باب واحد گفته که عین همان را اینجا هم گفته است: واحد یا بالعرض است یا بالذات. در واقع این را می‌خواهد بگوید که وحدت یا وحدت بالفعل و وحدت بالاضافه مثال می‌زند. وحدت بالاضافه یعنی اینکه دو شیء که کثرت حقیقی دارند در یک صفت با یکدیگر اشتراک داشته باشند و از این جهت بگویند ما واحد هستیم، ما دو تا یکی هستیم. این وحدت در اصطلاح عرف و مخصوصا در امور اجتماعی خیلی رایج است. دو نفر که مثلا در وطن اشتراک دارند یا در دین یا زبان اشتراک دارند می‌گویند ما یکی هستیم، همه چون مسلمانیم یکی هستیم، همه چون ایرانی هستیم یکی هستیم، همه چون فارسی زبانیم یکی هستیم، چون همه آسیائی هستیم یکی هستیم. در حالیکه در اینجا

وحدتی در کار نیست، افرادی هستند کثیر من حیث هو کثیر و هر یک غیر از آن دیگری است، وحدت واقعی ندارند. ولی چنین است که یک صفت کلی هم قائم به این است و هم قائم به آن، این صفت کلی یک مصداقش به این قائم است و یک مصداقش قائم به آن. اسلام، عقیده اسلامی، ایمان اسلامی یک امر کلی است. این ایمان هم در این [فرد] وجود دارد هم در آن و چون بین ایمان این و ایمان آن شباهتی هست، یعنی با هم وحدت بالنوع دارند، و همه یک نوع ایمان هستند می‌گویند ما دو تا یکی هستیم، در حالیکه آندو واقعا یکی نیستند. پس دو نفر که در یک کیف یا در یک کم یا در یک اضافه با یکدیگر مشترکند را ما واحد می‌گوئیم، در حالیکه واحد حقیقی نیستند. واحد مجازی هستند و کثیر حقیقی. آن دو شیئی را که در کیفیت با یکدیگر اشتراک داشته باشند اصطلاحاً متشابه می‌نامند. و دو شیئی که در کمیت با یکدیگر اشتراک دارند، یک عدد دارند یا یک مقدار دارند را متساوی می‌گوئیم. و دو شیئی که در یک اضافه با یکدیگر یکی هستند اینها را موافق [متناسب] می‌نامند. پس این وحدتها وحدت مجازی و بالعرض است همچنانکه هوهویتی هم که اینجا هست هوهویت بالعرض است. یعنی اگر گفتیم زید عمرو است، مجازاً گفته‌ایم. زید عمرو فی الاسلامیه، زید عمرو فی الایرانیه.

اما هوهویت حقیقی و وحدت حقیقی اینست که دو شیء در ذات با یکدیگر شریک باشند، که اگر در جنس با یکدیگر شریک باشند می‌گویند مجانست و اگر در نوع شریک باشند می‌گویند مماثلت (۱). اینجا در کلام شیخ میان دو چیز تفکیک نشده که متأخرین تفکیک کرده‌اند. آنان مطلب را به این شکل بیان می‌کنند: وحدت یا وحدت حقیقی است یا وحدت غیر حقیقی و مجازی. اگر وحدت حقیقی باشد یا اینست که واحد عین وحدت است یا واحد غیر وحدت است و به عبارت دیگر یا صفت و موصوف یکی هستند و یا صفت و موصوف دو چیز هستند. حال اگر واحد عین وحدت باشد اینهم بر دو قسم است یا حقیقتش عین حقیقت وحدت است یا مفهومش عین مفهوم وحدت است. اگر مفهومش عین مفهوم وحدت باشد، خود مفهوم وحدت است، و اگر حقیقتش عین حقیقت وحدت باشد این را وحدت حقه حقیقیه می‌گویند که در

پاورقی:

[۱] عنقریب استاد اشاره می‌کند که این نوع وحدت (یعنی وحدت بالجنس و بالنوع) وحدت مجازی است و آنچه از این معنا در زمره وحدت حقیقی است وحدت جنسی و وحدت نوعی است.

ذات حق تعالی است. و اما اگر ذات واحد غیر از وحدت باشد خود بر چند قسم است: یا واحد شخصی است مثل زید، یا واحد نوعی است مثل انسان که نوع واحد است، یا واحد جنسی است مثل حیوان که جنس واحد است.

وحدت بالعرض اینست که یک شیء با شیء دیگر واقعا وحدت ندارند اما در یک چیز اشتراک دارند. در این مورد می‌گویند که اگر اشتراک در کیف باشد می‌شود مشابهت، و اگر در کم باشد می‌شود مساوات، و اگر در اضافه باشد می‌شود مناسبت، و اگر در جنس باشد می‌شود مجانست، و اگر در نوع باشد می‌شود واحد بالنوع. واحد بالنوع غیر از واحد نوعی است، واحد نوعی یعنی نوع واحد. مثلا خودانسان را می‌گوئیم واحد نوعی، انسان واحد است و نوع است. واحد نوعی داخل در واحد حقیقی است. یک وقت می‌گوئیم زید و عمرو واحدند در انسانیت، یعنی وحدت را به زید و عمرو نسبت می‌دهیم، در این صورت وحدت مجازی می‌شود. وحدت بالجنس یا مجانست هم چنین است، مثلا انسان و فرس در حیوانیت واحدند، وحدت را به انسان و فرس نسبت می‌دهیم. پس واحد نوعی و واحد جنسی یعنی نوع واحد و جنس واحد. اما واحد بالنوع و واحد بالجنس یعنی دو فردی که در یک نوع اشتراک دارند یا دو فرد یا دو نوعی که در یک جنس مشترکند. اینها نباید با همدیگر اشتباه شود. این موارد در منظومه آمده و قبلا بحثش را کرده‌ایم.

تقابل

از اینجا شیخ وارد بحث مفید دیگری می‌شود که بحث تقابل است. در منطق بیان کرده‌اند که دو چیزی که اجتماعشان با یکدیگر محال است متقابلین نامیده می‌شوند. پس شیخ از بحث وحدت خارج می‌شوند و وارد بحث کثرت می‌شوند و می‌گویند از احکام کثرت غیریت و آخریت یعنی دیگر بودن است. بعد می‌گویند این اموری که کثیر هستند یا قابل اجتماعند و یا قابل اجتماع نیستند. و از اینجا وارد تقابل می‌گردد.

در منطق گفته‌اند که تقابل چهار قسم است: تقابل تضاد، تقابل تناقض یعنی سلب و ایجاب، تقابل عدم و ملکه و تقابل تضایف. باید توجه داشت که متضادین در اصطلاح حکما اولاً با متناقضین اشتباه نشود و ثانیاً آن دو متضادی که اجتماعشان

محال است از معانی دیگر مشخص گردد. از اینجا شیخ وارد مطلب مفیدی می‌شوند و می‌گویند اگر دو چیز در جنس اعلا اختلاف داشته باشند یعنی از دو مقوله باشند دلیلی ندارد که اجتماعشان محال باشد، اینها با یکدیگر قابل جمع هستند. مثلاً سفیدی و سیاهی که از مقوله کیف هستند با عدد که از مقوله کم است قابل جمع است. یک سفیدی می‌تواند پنج سانتیمتر در پنج سانتیمتر یا دو سانتیمتر در دو سانتیمتر باشد. اینها با اینکه در جنس اعلا با هم اختلاف دارند میانشان تقابل نیست. حتی دو چیز که با یکدیگر در جنس بعید اختلاف دارند و در جنس اعلا یکی هستند باز هم با یکدیگر جمع می‌شوند. مثلاً سفیدی و سیاهی که از کیفیات مبصره هستند با کیفیات مختصه به کم یا کیفیات نفسانی قابل جمع هستند. کیفیت فی حد ذاته ابا ندارد که با کیفیت دیگری جمع بشود، اگر هم مثلاً علم و لذت و اینها با سفیدی و سیاهی جمع نمی‌شوند به دلیل دیگری است. شاعر اینها را جمع کرده و مثلاً گفته نگاه قرمز و نگاه سبز، که البته اینها در واقع با یکدیگر جمع نمی‌شوند.

آن دو امری که با یکدیگر قابل جمع نیستند عبارتند از دو چیزی که در جنس اعلا و حتی جنس قریب با یکدیگر شریکند و فقط در فصل قریب با یکدیگر اختلاف دارند. اینها محال است که با یکدیگر جمع شوند. البته این تضاد در اموری است که حال در ماده باشند، یعنی حالت شیء دیگر باشند. می‌گویند اگر دو امری بخواهند در یک شیء حلول کنند در صورتی که در جنس قریب مشترک باشند و در فصل قریب اختلاف داشته باشند، محال است که با هم در آن جسم جمع شوند. بنابراین برف و آتش دو امر متضاد نیستند، زیرا نه برف حال در شیء دیگر است و نه آتش. برف و آتش دو جوهر مختلف هستند. سفیدی و سیاهی هر دو در جنس قریب که لونیت است با هم شریکند و در فصل اختلاف دارند. تکعب و کرویت نیز حال در ماده هستند و صفت ماده می‌باشند، جسم است که یا مکعب است یا کره. هر دو فقط در فصل اخیر است.

شیخ بعد از این بحث وارد بحث صورتها می‌شوند که حال در ماده می‌باشند.

لواحق وحدت و کثرت (۳)

بحث ما در باب هوهویت و نقطه مقابلش غیریت می‌باشد. بعد از مسأله غیریت به مسأله تقابل رسیدیم. تقابل از انواع غیریت است، غیرهائی که با یکدیگر جمع نمی‌شوند. گفته‌اند که انواع تقابل چهار تا است که البته این به استقراء است نه حصر عقلی و عبارتند از تقابل تناقض، تضاد، عدم و ملکه و تقابل تضایف. البته اینجا بحث مستقلاً در انواع تقابل نیست و به مناسبتی از آن بحث شده است. درباره تضاد و عدم و ملکه اینجا مقدار بیشتری بحث شده است. ما مقداری در باب عدم و ملکه و نیز عدم و ملکه با سلب و ایجاب بحث کردیم ولی چون این مطلب در جاهای مختلف بدرد می‌خورد اینجا نیز توضیح مختصری می‌دهیم.

تقابل سلب و ایجاب

بطوری که گفتیم ایجاب و سلب که در اینجا گفته می‌شود نقیض یکدیگرند و از باب تناقض است، مفاد سلب همیشه رفع ایجاب است. یعنی اگر شما نسبتی را در نظر بگیرید و بعد آن نسبت را فقط رفع بکنید این رفع، نقیض آن نسبت است، سلب آن است. آن سلبی که می‌گویند نقیض ایجاب است یا می‌گویند عدمی که نقیض

ایجاب است، آن عدمی است که مفادش جز رفع ایجاب مفاد دیگری نباشد، یعنی هیچ اثباتی نیست فقط رفع است. و لهذا گفته‌اند مفاد قضیه سالبه حقیقیه سلب الربط است. یعنی اول زید قائم را تصور می‌کنیم بعد می‌گوئیم "لیس زید بقائم"، یعنی این ارتباط را رفع می‌کنیم، یک بار قیام را برای زید اثبات می‌کنیم و در لیس زید بقائم قیام را از روی زید برمی‌داریم و رفع می‌کنیم. پس مفاد قضیه سالبه همیشه سلب الربط است نه ربط السلب. ربط السلب آنجائی است که خود سلب محمول قرار گیرد، مثل اینکه بگوئیم "زید لا قائم"، اینجا دیگر سلب الربط نیست، ربط السلب است، یعنی شما سلبی را که لا قائم است، این عدم را، برای زید اثبات کرده‌اید. نه اینکه قیام را از زید رفع کرده‌اید. اینجا شما به نحوی عدم القیام را برای زید اثبات کرده‌اید به هر اعتبار که هست، یعنی زید را متصف به عدم القیام کرده‌اید و عدم را مانند یک صفت برای زید اثبات کرده‌اید. لهذا در اینجا نمی‌تواند زیدی وجود نداشته باشد. در حالیکه در قضیه "لیس زید بقائم" می‌تواند اصلاً زیدی وجود نداشته باشد، زیرا شما ارتباط زید به قیام را رفع می‌کنید، رفع ارتباط زید به قیام احتیاج به وجود زید در خارج ندارد، اما اثبات لا قیام برای زید به وجود زید در خارج احتیاج دارد. و لهذا آن قضیه را می‌گوئیم معدوله المحمول و این قضیه را سالبه محصله می‌گوئیم. البته مطلب دیگری هم لازم است که باید گفته شود و آن اینکه: متأخرین از منطقیین، یعنی بعد از بوعلی، مثل تفتازانی یا صاحب شرح مطالع، در مفاد قضیه سالبه با اینکه میان سالبه و معدوله فرق می‌گذارند در عین حال معمولاً چنین تعبیر می‌کنند که می‌گویند: نسبت بر دو قسم است: نسبت ایجابی و نسبت سلبی. یعنی در نسبت سلبی، نه سلب الربط می‌گویند و نه ربط السلب، بلکه می‌گویند ربط هو السلب. نه ربط السلب است که سلب ربط داشته باشد و نه سلب الربط است که در ربط، چیزی باشد و سلب بر ربط وارد شده باشد، بلکه "ربط هو السلب" است. یعنی گفتند خود نسبت عین سلب است. در حاشیه ملا عبدالله چنین آمده که: النسبه علی قسمین: نسبه ثبوتیه و نسبه سلبیه. این [مطلب] بعدها در منطق در خیلی از قضایا نتایج خیلی زیادی دارد که ما مفاد [قضیه سالبه] را سلب الربط بدانیم یا سلب هو الربط. در منطقیین کسی چنین اشتباهی نکرده که ربط السلب بداند. اما در غیر منطقیین چنین اشتباهی هست، آنهایی که معدوله را با سالبه اشتباه می‌کنند [چنین گفته‌اند] ولی منطقیین چنین حرفی نزده‌اند. این در مفاد قضایا.

حالا آنهایی که ما سلب را بر موضوع حمل می‌کنیم، مثل اینکه می‌گوئیم "زید

لا قائم"، به چه اعتباری ما حمل می‌کنیم؟ سلب که چیزی نیست که محمول واقع شود؟ وقتی ما می‌گوئیم "زید لا قائم" یعنی زید متصف به صفت لا قائمیت است، آیا لا قائمیت هم چیزی است که عنوان یک صفت برای موصوفی باشد؟ خود عدم از آن جهت که عدم است معنی ندارد که محمول از برای یک شیء واقع شود و صفت باشد. هر جا که عدم به عنوان یک صفت بر موصوفی حمل شود به ملاک دیگری است. مثلاً ما در باب ذات واجب الوجود یک عده صفات سلبیه اثبات می‌کنیم، یعنی در آنجا صفات سلبیه هست نه سلب الصفات، نمی‌گوئیم اثبات بعضی از صفات ثبوتیه و سلب بعضی از صفات ثبوتیه که بعد چنین شود که یک عده صفات ثبوتیه را باید اثبات کرد و یک عده از صفات ثبوتیه را باید رفع کرد. نه، می‌گوئیم صفات ثبوتیه و صفات سلبیه. می‌گویند در اینجا صفات سلبیه بر می‌گردد به سلب صفات سلبی، یعنی سلب اعدام، سلب نقائص. پس آنجا که شما یک صفت را سلب می‌کنید، در واقع نقیض آن صفت را اثبات کرده‌اید. لذا می‌گویند در آنجا سلب واقعی نیست، لا سلب هناک الا سلب السلب، یعنی همه صفات سلبیه بر می‌گردند به سلب السلب نه به سلب الوجود، نه به سلب الاثبات.

در باب قضایای معدوله که انسان بکار می‌برد یک وقت صرف اعتبار ذهن است، مثل زید لا قائم [که در این صورت] مانعی ندارد. ولی آنجا که نیاز اقتضا کرده و حتی عرف لغت خاص برای آن وضع می‌کند چگونه؟ یعنی لغتی که در خود لغت حرفی که عینا اداه سلب باشد در آن نیست، مثل اعمی و اصم و ابکم که برای امور عدمی وضع شده بدون اینکه اداه سلب در اینجا اخذ شده باشد. مفاد این کلمات مفاد سلب است. اینها در جایی گفته می‌شوند که موضوع شأنیت اتصاف به آن ملکه را دارد ولی خود آن را ندارد. حالا یا خود این فرد الان شأنیت را دارد ولی لمانع آن را ندارد، یا خود این شأنیت را دارد اما برای زمان بعد، مثل اینکه امرد می‌گوئیم به اعتبار اینکه در وقت دیگر شأنیت مرودت را دارد. یا گاهی وقتها شأنیت را به اعتبار ما ماضی می‌گوئیم. مثل ادرب، که بنظرم به کسی که دندانش افتاده می‌گویند به اعتبار اینکه شأنیت آن را دارد که در یک زمانی، اما زمان گذشته، دندان داشته باشد. یا اینکه اصولاً شأنیت در شخص نیست و در نوع است. مثل کور مادر زاد که ما به او اعمی می‌گوئیم به اعتبار اینکه نوع انسان شأنیت آن را دارد. گاهی حتی نوع هم شأنیت را ندارد بلکه به اعتبار اینکه جنس شأنیت را دارد لغت وضع می‌کنند. مثلاً به عقرب اعمی می‌گویند به

اعتبار اینکه جنس حیوان صلاحیت بصیر بودن را دارد. خوب، این مربوط به گذشته بود.

تقابل تضاد

در باب تضاد که وارد شدیم گفتیم که تضادی که اینجا به حسب اصطلاح می‌گویند و در باب تقابل می‌آورند از احکام اغیار است، یعنی اموری که غیر یکدیگرند و با یکدیگر در محل واحد و موضوع واحد قابل اجتماع نیستند. پس قهراً تضاد را درباره اموری می‌گویند که حال در محلی باشند. اموری که حال در یک محل نیستند اصطلاحاً متضادین گفته نمی‌شود. مثلاً نمی‌توانیم بگوئیم این چراغ ضد این ضبط صوت است. ایندو نه ضدند و نه غیر ضد. ضد در حالات می‌آید، یعنی در اموری که حال در محل باشند. و چنانکه گفتیم میان اجناس عالیه هیچوقت تضاد نیست، یعنی مقولات عالیه با یکدیگر تضاد ندارند. جوهر که اصلاً حال در محلی نیست، آن نه عرض هم با یکدیگر قابل اجتماع هستند. یعنی کمیت از آن جهت که کمیت است با کیفیت از آن جهت که کیفیت است تضاد ندارد و کمیت و کیفیت با اضافه از آن جهت که اضافه است تضاد ندارند و همه اینها با فعل یا با انفعال و یا با جده تضاد ندارند. تضاد فقط در جائی هست که دو عرض در جنس قریب با یکدیگر شرکت داشته باشند و در فصل قریب با یکدیگر اختلاف داشته باشند. همه متضادهای عالم در همین صورت است. و تضادی که در اینجا می‌گویند به معنی دو امری است که وارد بر موضوع واحدی بشوند، و "بینهما غایه الخلاف" که می‌گویند در همین جاست. غایه الخلاف یعنی در عین وحدت در جنس قریب در امر ذاتیشان که فصل باشد با یکدیگر اختلاف دارند، کالبیاض و السواد و الحلاوه و المراره.

موارد نقض: خیر و شر

شیخ در اینجا مسائل دیگری را هم ذکر کرده که مسائل مهمی نیست ولی چون ممکن است مورد نقد واقع شود در اینجا ذکر شده است. گفتیم که اجناس با یکدیگر تضاد ندارند، انواعی که در جنس قریب شریک‌اند و در فصل اختلاف دارند با یکدیگر

تضاد دارند. حال اگر کسی بگوید که خیر و شر چطور؟ خیر و شر دو جنس هستند زیرا انواعی از خیرات و انواعی از شرور داریم. خیر و شر حسی داریم و خیر و شر عقلی داریم، شر حیوانی داریم و غیر حیوانی. خیر و شر با آنکه جنس‌اند برای انواع خیرات و شرور معذک خود خیر و شر از آن جهت که خیر و شر هستند با یکدیگر تضاد دارند.

جواب این است که خیر و شر اساساً رابطه‌شان تضاد نیست، عدم و ملکه است. ضدین در موردی گفته می‌شود که "امرین وجودیین" باشد و "بینهما غایه الخلاف" باشد. اما در مورد خیر و شر، شر بر می‌گردد به امر عدمی. شیئی که امکان داشتن یک وجود یا کمال یک وجودی را داشته باشد و آن را نداشته باشد و یا اینکه داشته و به علتی آن را فاقد بشود، این را شر می‌گوئیم. و نیز یک امر وجودی که منشأ شر در دیگری بشود به او شر می‌گوئیم. مثلاً وقتی طوفان می‌آید منشأ قطع اشجار می‌شود یعنی این شر را در آنها ایجاد می‌کند و موجب عدم می‌شود. وبا و طاعون را ما شر می‌نامیم به اعتبار اینکه منشأ فقدان در اشیاء دیگر می‌گردد. ماهیت شر در آخر به امر عدمی بر می‌گردد. پس نسبت خیر و شر نسبت عدم و ملکه است، و سلب و ایجاب نیست، چون هر عدم الخیری را به آن شر نمی‌گویند. مثلاً این دیوار که فاقد قوه نطق است، نداشتن نطق برایش شر نیست. شیئی که ظرفیت وجودیش داشتن کمالی را اقتضا نمی‌کند، نداشتن آن کمال را شر نمی‌گویند. و لهذا موجودات دانی که کمالات عالی را ندارند، مثلاً طبیعت کمالات نفس را ندارد و نفس کمالات عقل را ندارد و عقل کمالات ذات باری را ندارد، به اینها شر گفته نمی‌شود. شر در جائی گفته می‌شود که شأنی در کار باشد، در عرف و غیر عرف هر دو چنین است.

لذت و الم

مسأله راحت و الم، به تعبیر شیخ، نیز چنین است. مقصود از راحت در اینجا، لذت است، نه راحت به معنای عدم الم. البته لذت و الم با خیر و شر این تفاوت را دارند که لذت و الم هر دو کیفیت نفسانی هستند. شیخ می‌گوید ما لذت و الم را از آن جهت که یک کیفیت خوش آیند یا بد آیند می‌باشد، لذت و الم نمی‌نامیم، یعنی صفت ذاتی لذت و الم خوش آیندی و بد آیندی نیست. صفت ذاتیشان اینست که داخل در

مقوله کیف هستند و از خودشان جنس و فصل علیحده‌ای دارند. از این جهت اگر ما نگاه کنیم باید تحلیل شود که آیا اینها دو جنس هستند یا دو نوع. و خواهیم دید که اینها انواع هستند نه اجناس. پس شما نمی‌توانید نقض کنید که اینها در عین اینکه جنس هستند با یکدیگر تضاد دارند.

موافق و مخالف

موافق و مخالف نیز چنین است. بعضی خیال کرده‌اند که موافق و مخالف دو مفهوم متضادند، دو مفهومی که جنس مفاهیم دیگر نیز هستند، یعنی در عین اینکه جنس‌اند متضاد نیز می‌باشند، انواع موافقها و انواع مخالفها داریم. شیخ می‌گوید که در این موارد، این افراد میان عرضی و ذاتی اشتباه کرده‌اند. اینها خیال کرده‌اند موافق و مخالف دو عنوان و دو ماهیت جنسی هستند برای انواع خودشان. در صورتی که نسبت اینها به افرادشان نظیر نسبت ابیض است به افراد خودش، این تعبیر را شیخ نکرده است ولی ما به عنوان مثال می‌گوئیم. ابیض ذاتی افراد خودش نیست، یعنی از قبیل نسبت حیوان با افرادش نمی‌باشد. و لهذا مقولات متعدد تحت عنوان موافق و مخالف جمع می‌شوند. مثلاً دو کیفیت ممکن است با یکدیگر موافق باشند و ممکن است مخالف باشند. دو اضافه ممکن است با یکدیگر موافق یا مخالف باشند. دو جوهر ممکن است با یکدیگر موافق یا مخالف باشند. پس اگر دو مفهومی در مورد کمیات مختلف صدق کند دلیل بر این است که نسبت به افراد خودشان عرضی است نه ذاتی. پس اینها جنس نیستند که ما بگوئیم در عین حال بینشان تضاد هم هست. حق اینست که اینها دو امر متضایند و تقابلشان از قبیل تقابل ابوت و بنوت است البته شیخ این مطلب را در اینجا نمی‌گوید. شیخ در اینجا از نظر عبارت خیلی شرح و بسط می‌دهد و مثالها ذکر می‌کند که دیگر مهم نیست. پس قاعده‌ای که ما ذکر کردیم که در تضاد شرط اینست که دوامری باشند که بخواهند حال در موضوع واحد شوند و شأنیت حلول در موضوع واحد را داشته باشند و در جنس قریب با یکدیگر شرکت داشته باشند و در جنس قریب با یکدیگر شرکت داشته باشند و اختلافشان در فصل قریب باشد، با چنین مثالهایی نقض نمی‌شود.

شیخ مثالهایی اخلاقی را نیز ذکر می‌کند. در علم اخلاق این حرف از ارسطو رسیده است که می‌گوید اخلاق فاضله حد وسط میان دو خلق افراط و تفریط است. و اصلی درست کرده‌اند که تمام صفات اخلاقی تحت عدالت جمع می‌شوند. این امر در کتب اخلاقی قدیمی خودمان که اخلاق فلسفی را بیان می‌کنند آمده است، نه کتب اخلاقی عرفانی یا حدیثی. البته چنین کتب اخلاقی فلسفی مثل "طهاره الاعراق" ابن مسکویه و "جامع السعادت" نراقی که بر همان اساس ملکات اخلاقی را تحلیل کرده‌اند. پس اینها مدعی هستند که تمام صفات اخلاقی تحت عدالت جمع می‌شوند. به این معنا که، همانطور که ارسطو گفته، هر قوه‌ای از قوا یک حد اعتدالی دارد که باید در آن حد اعتدال خودش باقی بماند. اگر از آن حد اعتدال زیادتر برود افراط است و کمتر از آن تفریط. و در هر دو صورت، صفت رذیلت است. و در حد وسط صفت فضیلت است. مثلاً شما شجاعت را فرض کنید، می‌گوید این صفت حد وسط است میان تهور که افراط است در القاء نفس به مهالک، و میان جبن. هم تهور رذیلت است و هم جبن. یا مثلاً عفت، می‌گوید عفت حد وسط و حد اعتدال میان شره که افراط در شهوت رانی است و میان خمود. بنابراین، اینها می‌خواهند هر صفت فاضله‌ای را بر گردانند به حد وسطی میان افراط یک قوه و تفریط همان قوه. البته در این جاها ما گاهی به صفاتی برخورد می‌کنیم که معلوم نیست آن صفات را آیا با حد وسط می‌توان توجیه کرد یا نه، و این خود در بعضی از موارد مسأله‌ای است. قبلاً افلاطون چنین حرفی را در باب عدالت گفته بود. ولی او عدالت را به معنای موزونیت مجموع قوای انسان بکار برده بود. یعنی برای هر قوه‌ای نسبت به قوه دیگر حقی قائل شده و گفته است که عدالت عبارت است از اینکه هر قوه‌ای به آن حق و بهره‌ای که دارد، نه کمتر و نه بیشتر، برسد. آنوقت عدالت را صفت مجموع قوا گرفته است. ولی در این تعبیر ارسطو هر قوه‌ای خودش یا عادل است یا عادل نیست. این اساس این سخنان در علم اخلاق بوده است.

ایراد گرفته‌اند که در میان صفات اخلاقی تضادی برقرار است در حالیکه آن تضادی که در علم اخلاق می‌گویند با آنچه که در فلسفه تعریف می‌کنند که دو صفتی

باشند که در جنس قریب با یکدیگر شرکت داشته باشند تطبیق نمی‌کند. خود آن دو صفت متضاد جنس هستند و با یکدیگر اختلاف دارند و یا اگر یک جنس هستند و با هم اختلاف دارند اختلافشان در فصل قریب نیست.

ادامه بحث تقابل - توضیح تقابل و تضاد

عرض کردیم که به مناسبت هوهویت و کثرت، مسأله غیریت و تقابل را آوردند. در جای دیگر از تقابل مفصل بحث کرده‌اند ولی اینجا فقط راجع به تضاد مقداری زیاده‌تر بحث کردیم. حالا من روح بحث تضاد و آنچه را که در اینجا درباره اجتماع ضدین می‌گویند بحث می‌کنم.

یک وقت تضاد به معنای صرف تزاخم دو چیز بعد از وجود پیدا کردن است، یعنی اثر یکدیگر را خنثی می‌کنند، مثل اینکه با یکدیگر حالت جنگ دارند. امروزه بیشتر وقتی از تضاد می‌گویند مقصودشان این اصطلاح است. مثل مسأله سم و ضد سم. وقتی که ضد سم آمد اثر آن سم را خنثی می‌کند. خود سم نیز که خود نوعی خاص مثلاً ترکیب از اسید است وقتی در امعاء و احشاء انسان قرار بگیرد تضادی با آنها دارد، نوعی عدم موافقت و عدم ملایمت. یا مثل اینکه می‌گوئیم آب و آتش با یکدیگر تضاد دارند. یعنی آب و آتش هر دو موجودی هستند که با یکدیگر توافق ندارند، نوعی عدم توافق میان اینهاست. این نوع تضاد در اینجا مطرح نیست.

تضادی که در اینجا مطرح است در واقع چنین است که اگر جنسی داشته باشیم که این جنس نیازمند به فصلی باشد نمی‌تواند در آن واحد دارای دو فصل باشد. مثلاً حیوان را فرض کنید، حیوان نمی‌تواند در آن واحد هم حیوان ناطق باشد و

فصل ناطق را داشته باشد و در همان حال فصل دیگری داشته باشد و آن فصل هم [تحقق] داشته باشد. و اگر چنین شود معنایش اینست که شیء در آن واحد دارای دو ذات باشد، یعنی در عین اینکه خودش، خودش است دو شیء شود. هم یک چیز باشد به اعتبار اینکه یک ماهیت است، و هم دو شیء باشد. مسأله تضاد در اینجا به این صورت هم طرح نشده، چون امری مسلم است.

صورت دیگر این است که می‌گویند یک ماده در آن واحد دو صورت هم عرض را قبول نمی‌کند. مثلاً یک ماده، به قول قدما، می‌تواند گاهی آب و گاهی هوا باشد اما نمی‌تواند در آن واحد هم آب باشد و هم هوا، هم صورت مائی داشته باشد و هم صورت هوائی. اینهم در اینجا مطرح نیست. اما از همین جا مطلب دیگری سرچشمه می‌گیرد، و آن این است: اگر ما جوهری داشته باشیم و این جوهر بخواهد متصف به صفاتی شود، آیا صفتها با یکدیگر تقابل دارند یا نه؟ ذاتی را در نظر بگیرید که بخواهید آن را متصف به اوصافی کنید. مانعی ندارد که این ذات متصف به اوصافی شود مگر اینکه آن اوصاف نسبتشان با یکدیگر نسبت تناقض باشد، یعنی یک ایجاب باشد و دیگری سلب، یا نسبت عدم و ملکه باشد که اینهم همان ایجاب و سلب است با یک قید خاص، یا نسبت تضایف باشد و یا نسبت تضاد. الان بحث در یک چنین چیزی است. ذاتی می‌خواهد متصف به اوصافی شود که آن اوصاف نسبتشان با یکدیگر نه نسبت ایجاب و سلب و نه عدم و ملکه و نه تضایف است. می‌گوئیم نوع دیگری از نسبت هست که آن هم محال است. آن نوع دیگر تضاد است. یک ذات در آن واحد متصف به دو صفت متضاد از حیثیت واحده نمی‌شود. مقصود ما از دو صفت متضاد چیست؟ مقصود ما در اینجا دو صفتی است که در جنس قریب با یکدیگر شرکت داشته باشند و در فصل قریب با یکدیگر اختلاف داشته باشند. این دو صفت اگر از نوع موجه و سالبه و یا از نوع عدم و ملکه و یا از نوع تضایف نباشند فقط در این صورت است که اجتماعشان محال است. یعنی این دو صفت از یک جنس باشند و اختلافشان فقط در فصل باشد. محال است که ذات واحد در آن واحد به دو صفتی متصف شود که هر دو وجودی است نه دو وجودی متضایف یا یکی وجودی و دیگری عدمی که داخل در سلب و ایجاب شوند و در جنس قریب با یکدیگر شرکت دارند و اختلافشان در فصول است، یعنی دو فصل دارند.

بنابراین اگر ما از این چهار صورت بگذریم هیچ تمانعی برای موصوفات از جهت گرفتن اوصاف و احکام مختلف در عالم نیست. ما می‌آئیم و اشیاء را، چنانکه

دسته بندی کرده‌اند، به مقولات دهگانه دسته بندی می‌کنیم، یک مقوله جوهر و نه مقوله عرض. این مقولات با اینکه از یکدیگر جدا هستند، یعنی از نظر ذاتیات هیچ وجه اشتراکی میانشان نیست، ولی از نظر اجتماع در وجود هیچ ابائی ندارند. هیچ ابائی ندارد که در شیء واحد و از حیث واحد هم کمیت جمع شود و هم کیفیت، هم اضافه هم فعل هم انفعال، هم جده و هم همه اینها. تحت هر مقوله‌ای صدها هزار ماهیت و ذات ممکن است گنجانده شده باشد، هنوز همه انواع اشیاء را کسی پیدا نکرده که به همه ماهیات دست یابیم. ما انواع گیاهان را بدست نیاورده‌ایم، اگر کشفشان درست باشد می‌گویند سیصد هزار نوع گیاه بدست آمده است. انواع حیوانات را کسی هنوز نمی‌داند چقدر است، شاید صدها هزار نوع حیوان وجود داشته باشد، یعنی صدها هزار ماهیت حیوانی. انواع جمادات و مرکبات را هم کسی نمی‌داند که چند تاست، شاید صدها هزار انواع جمادی داشته باشیم، یعنی صدها هزار ماهیت جمادی. و حتی هنوز کسی انواع بسائط را بطور دقیق احصاء نکرده که چقدر است. قدما خیال می‌کردند که انواع بسائط از چهار تا بیشتر نیست. یعنی می‌گفتند چهار ماهیت بسیط بیشتر نداریم. بعد معلوم شد که اینطور نیست. اولاً آنها را که اینها بسیط می‌دانستند بسیط نیست و تازه بسیط هائی هم که بدست آمده تا حدود صد تای آن معلوم شده. کسی چه می‌داند شاید تا صد سال دیگر صدتای دیگر هم بدست آید. پس کسی نمی‌تواند ادعا کند که انواع ماهیتها را احصاء کرده است. حالا اگر صد میلیون ماهیت هم در عالم داشته باشیم به حسب استقراء داخل در همین ده مقوله‌اند. اجتماع این مقولات با یکدیگر، مخصوصاً اجتماع نه مقوله عرضی، در محل واحد هیچ مانعی ندارد. حالا عدم و ملکه و ایجاب و سلب داخل در مقولات نیستند ولی اگر از نوع متضایفین یا متضادین باشند داخل در مقولات می‌باشند. متضادین یعنی دو ماهیتی که در جنس قریب شرکت دارند و در فصل قریب اختلاف دارند، اینها محال است که با هم در محل واحد و در آن واحد جمع شوند. فلاسفه هم برهانی در محال بودن اجتماع ضدین اقامه نمی‌کنند. آیا اصلاً احتیاجی به اقامه برهان دارد یا احتیاجی نیست و از بدیهیات اولیه است؟ این اتفاقاً نقصی است در این بیانها. در باب اجتماع نقیضین می‌گویند که بدیهی است و نه تنها برهان اقامه نمی‌کنند بلکه تصریح می‌کنند که این جزء مبادیء براهین است و بدیهی اولی است و نیازمند به برهان نیست و هر برهانی به این نیازمند است. این روشن و درست است. راجع به اینکه چرا عدم و ملکه نیز با یکدیگر

تقابل دارند نیز برهان اقامه نمی‌کنند ولی همینقدر که می‌گویند عدم و ملکه همان سلب و ایجاب است با قید خاص، مشخص می‌کند که همان ملاکی که در باب امتناع اجتماع ایجاب و سلب هست در امتناع اجتماع عدم و ملکه هم هست. اما در باب تضاد نه برهان اقامه می‌کنند و نه هم تصریح می‌کنند که این بدیهی و بی‌نیاز از برهان است، و حال آنکه بدیهی هم نیست و نیازمند به برهان است. همینقدر می‌گویند که وجود هر ضدی ملازم است با عدم ضد دیگر. یعنی بازگشت تضاد به تناقض است، به این معنا که هر ضدی مستلزم عدم ضد دیگر است. ولی این مثل اصل خود متضادین است که چرا اجتماعشان محال است؟ چه رمزی در کار است که مثلاً یک جسم نمی‌تواند در آن واحد هم مکعب باشد هم کره؟ می‌گویند وجود کره مستلزم نبودن مکعب است و وجود مکعب مستلزم نبودن کره. چرا مستلزم عدم است؟ برهان این مطلب چیست؟ آیا برهان دارد یا می‌گویند امری بدیهی است؟ نه می‌گویند بدیهی است و نه هم برهان اقامه می‌کنند.

برهان بر عدم اجتماع ضدین

ظاهراً اگر کسی بخواهد برهانی اقامه کند چنین است که لازم می‌آید که یک جنس در آن واحد دو فصل داشته باشد، و با توجه به طبیعت جنس و رابطه آن با فصل که رابطه او بودن است [در آن واحد نمی‌تواند دو فصل قبول کند]. یعنی وقتی می‌گوئیم حیوان ناطق معنایش این نیست که حیوان یک ضمیمه قبول کرده که ناطق باشد و بتواند یک ضمیمه دیگر هم قبول کند، یک جنس باشد که در آن واحد دو ضمیمه قبول کند. نه، همانطور که خودشان می‌گویند جنس منمغر در فصل است. حیوان ناطق یعنی حیوانی که عین ناطق است و از ناطق استخراج می‌شود، در واقع همان ناطق است که از آن حیوان هم انتزاع می‌شود. در این صورت دیگر نمی‌شود که یک جنس در آن واحد هم ناطق باشد هم غیر ناطق و نمی‌شود که یک شیء نا متعین هم به این تعین متعین باشد و هم به آن تعین. این معنایش اینست که یک واحد در عین اینکه واحد است کثیر باشد. از این جهت است که می‌شود بر این مطلب اقامه برهان کرد.

در باب ماده هم همانگونه است. ماده واحد در خارج در آن واحد نمی‌تواند دو

صورت پیدا کند. برای اینکه رابطه ماده و صورت هم در واقع رابطه هوهویت است، رابطه این اوئی است. وقتی این ماده متصور به این صورت شده معنایش این نیست که این صورت را در کنار خودش دارد و می‌تواند صورت دیگر هم در کنارش داشته باشد. معنایش این است که ماده این صورت شده است، این او شده است. وقتی ما می‌گوئیم نطفه انسان شده است معنایش این نیست که نطفه در همان حال که نطفه است صورت انسانیت را هم در کنار خودش دارد. بلکه نطفه، انسان شده است. حالا همین ماده نمی‌تواند در عین اینکه انسان شده یک واقعیت دیگری که ماهیتش غیر انسان است هم شده باشد، که اگر چنین شود معنایش این است که خودش در عین اینکه واحد است کثیر باشد.

در باب اعراض هم عین همین مطلب است. این را درست توجه بفمائید. موضوع که عرض را قبول می‌کند موضوع به منزله ماده است برای عرض و عرض به منزله صورت است، لذا در بعضی اصطلاحات کلمه صورت را در همین موارد اطلاق می‌کنند. حال اگر یک قسمت ماده خاص و یک جسم خاص که سفید است بخواهد سیاه باشد، یعنی هم سفید و هم سیاه، دوباره همان حکم را دارد که ماده واحد در آن واحد هم آن صورت شده باشد هم این صورت. یعنی می‌خواهم بگویم نوعی او شدن در موضوع و عرض هم هست، به این معنا که اگر چه ما می‌گوئیم که عرض به موضوع ضمیمه می‌شود و نسبت عرض به موضوع معمولاً نسبت انضمام است، ولی در عین حال عرض یک مرتبه‌ای از مراتب موضوع است. انضمام به این معنا که شیئی را کنار شیء دیگر گذاشته باشند بدون اینکه یک وحدت واقعی در کار باشد اصلاً معنی ندارد. و لهذا مکرر گفته‌ایم که نه تنها ترکیب ماده و صورت ترکیب اتحادی است نه انضمامی، حتی ترکیب موضوع و عرض هم ترکیبی است به نوعی اتحاد. البته اتحاد اینجا با اتحاد آنجا فرق دارد. فرقی است که ترکیب ماده و صورت در یک مقام و این در مقام دیگری است. در عین حال در ترکیب موضوع و عرض یک نوع وحدت هست. یعنی وقتی که جسم سفید می‌شود معنایش اینست که جسم مانند یک ماده صورت سفیدی را می‌پذیرد، این او شده است، سفید شده است. و نمی‌تواند که در آن واحد خودش دو تا باشد، یک عرض دیگر هم که غیر از این است و به منزله صورت دیگری است، اگر آنهم بخواهد در حیثیت واحد عارض بر همان ماده شود محال است. زیرا اگر دو عرض در جنس با یکدیگر متحد نباشند می‌توانند در شیء واحد جمع شوند:

یک شیء هم می‌تواند سفید باشد و هم شیرین. شیرینی و سفیدی چون از دو جنس هستند با یکدیگر تضاد ندارند. و نیز جسم می‌تواند هم شیرین باشد و هم کروی یا هم شیرین باشد و هم مکعب. اینها به چه علت است؟ علتش اینست که وقتی جنس شد حیثیت در واقع مختلف می‌شود، و مثل اینست که ماده مختلف می‌شود. این یعنی چه؟ یعنی اینکه این جسم از آن حیث که شیرین می‌شود غیر این جسم است از آن حیث که سفید می‌شود، یعنی آن استعدادش برای سفیدی غیر از استعدادش برای شیرینی است. پس آن ماده‌ای که متحد می‌شود با شیرینی غیر از ماده‌ای است که با سفیدی متحد می‌شود، آن حیثیتی که بخواهد سفید شود غیر از همان حیثیتی است که بخواهد شیرین شود. به همین جهت

می‌گوئیم آنجا که تضاد برقرار است در جنس با یکدیگر شریکند یعنی در واقع در ماده شریکند ولی اینجا در جنس شریک نیستند. این بحثی است که اینها در باب اجتماع ضدین آورده‌اند، آن ضدینی که اصطلاحاً از متقابلین می‌شمارند. پس روح مطلب در مورد این ضدین که اجتماعشان را محال دانسته‌اند بر می‌گردد به اینکه ماده واحد از حیثیت واحد نمی‌تواند دو صورت مختلف را بپذیرد. حتی در باب اعراض هم بازگشت مطلب در آخر به همین است که ماده واحد از حیثیت واحد دو صورت مختلف را نمی‌تواند بپذیرد. اما این اصطلاح را در باب جواهر ندارند و مطلب را به همین صورت بیان نمی‌کنند. در باب جواهر مثلاً تضاد را بکار نمی‌برند و نمی‌گویند که مثلاً آب با هوا یا آب با آتش متقابلین هستند از باب اینکه ماده واحد در آن واحد نمی‌تواند دو صورت را بپذیرد. زیرا در مورد قبلی ماده استقلال ندارد ولی در اینجا ماده استقلال دارد. در مورد قبل ماده عین صورت و اصلاً فرض اجتماعش هم یک فرض بی‌معنی است، ولی در اینجا چون ماده‌اش استقلال دارد و موضوعش محل مستغنی است فرض اجتماع لا اقل می‌شود. این اصل بحث.

شیخ یک سلسله بحثهای استطرادی دیگر را در اینجا مطرح کرده است. آقایان گفته‌اند که میان اجناس متضاد تضاد نیست، چه اجناس بعیده و چه اجناس قریبه. متضادها همیشه انواع هستند که در جنس قریب با یکدیگر شریک‌اند. ماده نقضهائی را ذکر کرده‌اند که مثلاً در مورد خیر و شر چه می‌گوئید؟ خیر و شر دو جنسند و تحت اینها انواعی هست با اینکه این دو با هم متضادند.

جواب می‌دهند که اولاً خیر و شر جنس نیستند، ثانیاً فرضاً هم که جنس باشند تقابلشان تقابل تضاد نیست چون وجودین نیستند، یکی وجودی و دیگری عدمی

است.

ماده نقض دیگری ذکر می‌کنند و می‌گویند مثلاً شجاعت و جبن ضدین هستند و حال اینکه جنس آنها هم ضدین می‌باشند. گفته شده که تضاد همیشه میان انواع است و حال اینکه اینها در جنس با همدیگر مشترکند. این را چه می‌گوئید؟ شجاعت و جبن با هم ضدند و جنس هر دو یعنی فضیلت و رذیلت نیز با هم تضاد دارند. در حالیکه تحت جنس واحد نیستند. پس چطور شما گفتید ضدین باید تحت یک جنس باشند؟

خوب، اینها یک سری اشکالات بی سر و ته و حساب نشده و تحلیل نشده‌ای است. چون ماهیت این حرفها را تحلیل نکرده‌اند چنین حرفهایی را زده‌اند.

جواب می‌دهیم که: وقتی می‌گوئیم شجاعت فضیلت است و جبن رذیلت است، فضیلت و رذیلت دو ماهیت نیستند که تحت آنها انواعی باشد، بلکه اینها یک سلسله معانی اعتباری هستند که در علوم عملی اعتبار شده‌اند. اگر بخواهیم فضیلت را تعریف کنیم، به چه می‌توانیم تعریف کنیم؟ فضیلت یعنی آن چیزی که خوب است باشد و باید باشد. این "خوب است" و "باید" مفاهیم اعتباری ذهن ما است.

رذیلت یعنی آن چیزی که خوب نیست و نباید باشد. این هم یک مفهوم اعتباری است. البته شیخ این مطلب را تصریح نمی‌کند ولی مطلب همینجور است، شیخ جهت مطلب را نمی‌گوید، همینقدر می‌گوید که اینها جنس نیستند. ما صدها مفهوم اعتباری داریم که چون اعتباری هستند داخل در هیچ مقوله‌ای نیستند، یعنی دون المقولات هستند. ما مقولات را در ماهیات می‌گوئیم. و ماهیات نیز همان حقایقاند یعنی اموری هستند که در خارج متلبس به وجود هستند. اعتبار را ذهن انسان اعتبار می‌کند. و الا شما می‌توانید بگوئید شجاعت تحت عنوان حسن داخل است و تهور تحت عنوان قبیح، حسن و قبیح با یکدیگر تضاد دارند، شجاعت و جبن هم با یکدیگر تضاد دارند، دو نوع تضاد دارند دو جنس هم تضاد دارند.

جوابش اینست که حسن و قبیح نیز مفاهیم اعتباری است و در علوم عملی بکار می‌روند نه در علوم نظری. فرق امور اعتباری و امور نظری اینست که مفاهیم نظری بر اشیاء از آن جهت که اشیاء هستند یعنی وجود دارند منطبق می‌شود. اما مفاهیم عملی مفاهیمی است که ذهن اعتبار می‌کند، امر و نهی و باید و نباید را برای خودش اعتبار می‌کند، بعد یک سلسله مفاهیم دیگر از این بایدها و نبایدها می‌سازد، مانند مفهوم خوب، بد، حسن، قبیح، فضیلت، رذیلت و از این قبیل مفاهیم.

شیخ می‌گوید که اولاً فضیلت و رذیلت جنس شجاعت و جبن نیستند. پس اولاً فضیلت و رذیلت جنس نیستند. ما اگر بخواهیم در این موارد جنس را بدست آوریم باید ببینیم مثلاً شجاعت از چه مقوله‌ای است، که از مقوله کیفیت است. بعد ببینیم جبن از چه مقوله‌ای است؟ آیا جبن هم از مقوله کیف است؟ آیا هر دو از کیفیات نفسانیه هستند؟ آیا در جنس قریب با یکدیگر شرکت دارند؟ آیا بینهما غایه الخلاف هست یا نیست؟ چون شرط می‌کنند که بین آنها غایه الخلاف باشد. اگر چنین شرایطی بود می‌گوئیم اینها ضدین هستند، واگر نبود که ضدین محسوب نمی‌شوند. ولی بهر حال، اگر به اینها ضدین هم بگوییم و چنانکه بعد می‌آید نخواهیم گفت جنس آنها فضیلت و رذیلت نیست، کیفیت خاص نفسانی است، و کیفیات نفسانی که با یکدیگر جنگ و تضاد ندارند. فضیلت و رذیلت با هم ناسازگارند نه کیفیت نفسانی که جنس مشترک آندو است.

نه تنها می‌گوئیم بین شجاعت و تهور یا جبن تضاد نیست، بلکه در عین حال نوعی مشابهت میان آنها است. ببینید، یک اصل دیگری را باید ذکر کنم:

ضد واحد

آیا ضد واحد، واحد است یا ممکن است که ضد واحد کثیر باشد؟ یعنی آیا یک شیء می‌تواند چند ضد داشته باشد؟ در باب نقیض شک نداریم که هر شیء یک نقیض بیشتر ندارد. در باب اضداد چطور؟ آیا یک شیء می‌تواند در آن واحد چند ضد داشته

پاورقی

سؤال:...

جواب: همان است، بله، خود عمل انسان تحت اختیار انسان است، ولی بعد برای اینکه عمل را آنچنان که عقل می‌گوید بجا بیاورد یک رابطه بایندی میان خودش و آن عمل برقرار می‌کند و می‌گوید این عمل باید آنچنان بوجود بیاید یا اینکه کلاً این عمل باید بوجود بیاید و فلان عمل نباید بوجود بیاید. بعد آن عملی را که عقل حکم می‌کند که بوجود بیاید خود دارای ماهیتی می‌باشد، اما از جهت حکم عقل و به اعتبار اینکه "باید" روی آن آمده عنوان فضیلت به خودش می‌گیرد.

سؤال:...

جواب: اول است بدون شک و لهذا جزء مشهورات است. و به همین جهت فلاسفه بر متکلمین ایراد می‌گیرند که چرا مبادی حسن و قبح را در مبادی برهان اخذ می‌کنند. اینها از مفاهیم مشهوری و اعتباری است. عنوان "باید" را ذهن اختراع می‌کند و روی فعلی می‌آورد و می‌گوید این فعل باید انجام شود، که در این صورت اسمش را فضیلت می‌گذارند. و آن فعلی را که ذهن عنوان "نباید" رویش گذاشت، رذیلت می‌شود.

باشد؟ معلوم است، ما می‌گوئیم می‌تواند. مثلاً می‌گوئیم ضد سفیدی هم سیاهی است و هم سرخی و هم بنفش. آیا ضد واحد واحد است؟ اینها مدعی هستند که ضد واحد، واحد است. اگر یک شیء اعداد مختلف داشته باشد لااقل از جهت واحد نیست. بنابراین مانعی ندارد که یک شیء از چند جهت چند ضد داشته باشد. مثلاً این شیء از این جهت که داخل در این ماهیت است، در واقع آن شیء [دیگر] نیست، و از این جهت یک ضد دارد. و همین شیء از حیث عرض دیگرش داخل در ماهیت دیگری است و ضد دیگری دارد. ولی از حیثیت واحد نمی‌تواند چند ضد داشته باشد. چرا؟ می‌گویند برای اینکه اگر ما یک شیء داشته باشیم و کثرتی بخواهد ضد این باشد، سؤال می‌کنیم آیا همه آنها از حیث واحد ضد این شیء هستند یا نه؟ اگر از یک حیث باشد که دیگر کثیر نیستند، همه یک ضدند. و اگر از حیث واحد نباشد، لازم است که در خود شیء هم حیثیات کثیره باشد، در حالیکه فرض اینست که خودش را واحد در نظر گرفته‌ایم. پس چنین چیزی ممکن نیست.

بنابراین می‌گویند مواردی را که ما می‌بینیم یک شیء اعداد کثیر دارد، اشتباه است که اینها را اعداد بنامیم. دو طرف این اعداد با یکدیگر ضدند و بقیه همیشه حد وسطند. در این موارد که شما می‌بینید شیئی اعداد زیادی دارد باید بدانید که اعداد دو شیئی هستند که در دو طرف قرار گرفته‌اند و بقیه را که شما خیال می‌کنید اعداد هستند، در واقع حد وسطی هستند میان آن دو که این حد وسط چیزی از این ضد دارد و چیزی از آن. اینها رنگ را مثال زده‌اند و با برهان فلسفی آن را بیان می‌کنند اما با حرفی که امروز راجع به رنگها می‌گویند تا یک حدی می‌تواند تطبیق کند. اینها معتقد بودند و می‌گفتند که رنگها همه اعداد یکدیگر نیستند. در میان رنگها فقط دو رنگ سفیدی و سیاهی ضد هم می‌باشند. اعداد دیگر مخلوطی از این دو رنگ هستند، حد وسطی میان اینها هستند و چون حد وسط هستند مشابهتی با هر یک از دو طرف دارند. مثلاً معتقد بودند که قرمزی ترکیبی است از سفیدی و سیاهی، یعنی چیزی از سفیدی و چیزی از سیاهی به نحو خاصی در قرمزی هست. و بنابراین بین قرمزی و سفیدی نهایت تباعد و اختلاف نیست. بین سیاهی و قرمزی هم چنین است. این حد وسطها ضد دو طرف شمرده نمی‌شوند، اینها مخلوطی هستند از مغایرت و مشابهت. در باب جبن و تهور و شجاعت هم همین اعتقاد را دارند و می‌گویند که تضاد میان تهور و جبن است. اینها دو کیفیت نفسانی متضادند. اما شجاعت متوسط میان تهور و جبن است؛

یعنی چیزی از جبن در شجاعت وجود دارد و چیزی از تهور. لهذا نقطه مقابل شجاعت لا شجاعت است. یعنی شجاعت نقیض دارد اما ضد ندارد. لا شجاعت هم یا جبن است یا تهور. پس این نقض هم که در اینجا گفته‌اند که شجاعت دو ضد دارد، یکی جبن و دیگری تهور، درست نیست. می‌گویند هر جا که افراط و تفریط وحد وسطی هست، تضاد میان دو طرف افراط و تفریط است وحد وسط در واقع مخلوطی از دو طرف متضاد است. اینهم یک مسأله.

یک سلسله مسائل جزئی دیگر هم در باب تضاد هست که چون مهم نیست بدان نمی‌پردازیم. از هفته آینده به بحث مثل افلاطونی می‌رسیم که انشاءالله بحث را ادامه می‌دهیم.

فصل دوم: مثل افلاطونی (۱)

"فصل فی اقتصاص مذاهب الحكماء الاقدمین فی المثل و مبادئ التعليمات والسبب الداعی الی ذلك و بیان أصل الجهل الذی وقع لهم حتی زاغوا الاجله"

"قد حان لنا أن نتجرد لمناقضه آراء قیلت فی الصور والتعليمات والمبادئ المفارقة والکلیات مخالفه لاصولنا التي قد قررناها، و ان كان فی صحه ما قلناه و اعطائنا القوانين التي أعطیناها تنبيه للمستبصر علی حل جمیع شبههم و افسادها و مناقضات مذاهبهم، لكننا مستظہرون بتکلیف ذلك بأنفسنا لما نرجو أن یجری فی ذلك من فوائد نذکرها فی خلال مقاوماتنا اياهم یكون قد ذهب علینا فیما قدمناه و شرحناه".

دو فصلی که در پیش داریم مربوط به آن چیزی است که آن را بنام مثل افلاطونی می نامند. بحثی است که اگر یک مقداری در اطرافش بسط داده شود سزاوار است. صورت ساده مطلب اینست که گفته اند افلاطون به یک سلسله حقایق ماورائی قائل بوده است که آن حقایق ماورائی را در زبان قدیم یونانی "ایده" می گفته اند و خودش هم آن را ایده نامیده است. لغت ایده یک لغت قدیمی یونانی است که در زبانهای امروز اروپا بکار می رود و این کلمه را در زبان عربی به مثال ترجمه کرده اند که جمع آن مثل است. حالا، آیا این کلمه ترجمه رسائی هست یا نیست ولی به هر حال ترجمه کرده اند. تفصیل مسأله باید با مراجعه به مدارکی که در دست هست انجام گیرد.

اجمالاً آنطور که معلوم است افلاطون آنچه را که ما در این عالم مشاهده می‌کنیم در واقع مظهرها و سایه‌هایی از یک سلسله حقایق می‌دانسته که آن حقایق در عالم ماده و طبیعت و زمان و مکان نیستند و در عالمی مجرد از زمان و مکان هستند و حقایقی جاوید هستند یعنی فانی و زایل و دایر نیستند. معنای این سخن اینست که رابطه آنچه که در اینجا هست با آنچه که در آن عالم است صرف رابطه علت و معلولی نیست که مثلاً بگوئیم آنها علت و بوجود آورنده اینها هستند، بلکه اساساً آنها حقیقت اینها هستند. آنچه این نظریه را خیلی دقیق می‌کند این مطلب است که چنین نیست که بگوئیم آنها اصلند و اینها فرع، آنچنانکه در رابطه علت و معلول معمولاً گفته می‌شود یعنی آنها چون علتند اصلند و اینها چون معلولند فرع هستند، نه، بلکه در عین حال نوعی اتحاد و وحدت میان اینها و آنها برقرار است، آنها حقیقت اینها هستند و اینها رقیقه آنها. مثل اینست که یک شیء دو وجهه داشته باشد و دو طرف داشته باشد، از یک جنبه اگر نگاه کنیم یک چیز است و از جنبه دیگر که نگاه کنیم چیز دیگر، بطوری که اگر این را منهای آن [آیده] فرض کنیم عدم است، چیزی نیست، زیرا این حقیقت بودن خودش را از آن دارد.

این درست مثل همان مثل سایه‌ای است که خود افلاطون ذکر کرده است. اگر شخصی و سایه‌اش را داشته باشیم و ما به خود شخص توجه نداشته و متوجه سایه‌اش شده باشیم خیال می‌کنیم که آن سایه خودش فی حد ذاته چیزی است. اما وقتی که خود شخص را می‌بینیم و به شخص توجه می‌کنیم می‌فهمیم که آن چیزی را که می‌دیدیم و خیال می‌کردیم که در مقابل ما حرکت می‌کند، راه می‌رود، شکل دارد، اندام دارد، هیچ چیز نیست، او فقط نمایانگر است و الا خودش فی حد ذاته چیزی نیست، اصل این است. پس عمده این است که رابطه میان آنچه در اینجا است و آنچه در آنجا است را آنقدر عمیق و دقیق می‌دانسته که در واقع اثینیت را نمی‌خواسته قبول کند، و اساساً اثینیتی نیست و ما تعبیری غیر از این نداریم که مثلاً بگوئیم رابطه اینها را: ظل و ذی الظل یا رابطه صورت در آئینه است با شخص یا مثل رابطه عکس است به عاکس، یکی در مقابل دیگری هیچگونه شخصیتی ندارد. او می‌گوید مردمی که در این عالم هستند مادامیکه به حقایق این عالم توجه ندارند، همین اشیاء را حقیقت می‌پندارند ولی وقتی که توجه پیدا کنند و آنچه را که در آن عالم است کشف کنند متوجه می‌شوند که آنچه در اینجا می‌دیدند هم درست بوده و هم نادرست، هم راست

بوده هم دروغ در آن واحد. چطور؟ او چنین مثال زده است که:

اگر یک عده افرادی را از اول عمر در یک غاری حبس کرده باشند در حالی که پشت اینها به دهانه غار و روی اینها به درون غار است. در بیرون غار هم آتشی باشد که درون غار را روشن کرده باشد، افراد درون غار همیشه پشتشان به بیرون غار است و هیچوقت نمی‌توانند رویشان را به عقب برگردانند و اساسا خبر ندارند که بیرونی هم هست، برای آنها جهان منحصر است به همان داخل غار چون همانجا بزرگ شده‌اند و همانجا به دنیا آمده‌اند. حال اگر از بیرون غار افرادی بیایند و عبور کنند افراد درون غار سایه‌هایی را در مقابل خود در حرکت می‌بینند. یک وقت انسانی عبور می‌کند و اینها سایه انسانی را می‌بینند، یک وقتی گوسفندی رد می‌شود و اینها سایه گوسفندی را می‌بینند، شتری رد می‌شود و اینها سایه شتری را می‌بینند. اینها شک نمی‌کنند که آنچه در اینجا می‌بینند حقیقت است. اگر بعد از مدتی اینها را آزاد کنند و به بیرون غار بیایند و از حقیقت ماجرا آگاه شوند متوجه می‌شوند که آنچه آنها می‌دیدند که در مقابلشان رد می‌شده حقیقت نبوده و شب حقیقت بوده است.

امروز مثالهای دیگر می‌زنند که اگر افلاطون در این زمانها بود ممکن بود همین مثالها را انتخاب کند. می‌گویند فرض کنید بچه‌هایی را از کودکی در جایی بزرگ کنند که اصلا عالم بیرون را نبینند و در آنجا که هستند دائما در مقابلشان یک سلسله فیلمها را نمایش دهند. این کودکان در مقابل خودشان دریا می‌بینند، صحرا می‌بینند، جنگل می‌بینند، انسان می‌بینند، و خلاصه هر چیزی را که ما در این عالم می‌بینیم آنها بصورت فیلم ببینند. این افراد که در یک چنین جایی هستند و چیز دیگری نمی‌بینند شک نمی‌کنند که هر چه در آنجا می‌بینند همین است و حقیقت همین است که دارند می‌بینند. بعد یک مرتبه از آنجا بیرون آورده می‌شوند و به این نکته توجه داده می‌شوند که یک چیزهای دیگری وجود داشته که از روی آنها فیلم گرفته‌اند و آنچه شما می‌دیدید نمایش آن حقیقت بوده نه خود آن حقیقت. آنوقت می‌فهمند که هر چه می‌دیده‌اند هم راست بوده هم دروغ. راست بوده زیرا همه جریانهای واقعی است، جنگ است، عروسی است، حرف زدن است، خندیدن است، گریستن است، همه اینها حقیقت داشته ولی در عین حال حقیقت نداشته به این معنا که آنچه آنها می‌دیده‌اند اصالت نداشته است. واقعیت داشته، با واقع مطابق بوده ولی اصالت نداشته، نمایش یک واقعیت بوده که در خارج اتفاق افتاده بود.

این مطلبی است که به نام او گفته شده است. این مطلب بعدها در زبان عرفا به شکل دیگری و به صورت‌های دیگری بیان شده که بعد باید در مورد آن هم بحث کنیم. اول راجع به خود افلاطون بطور مقدماتی بحث کنیم.

افلاطون چنین نظری داشته ولی ارسطو با این نظر افلاطون موافقت نداشته است. وقتی که شیخ نظر افلاطون را در اینجا نقل می‌کند این نظر افلاطون را تحقیر می‌کند و کوچک می‌شمارد و منشأ آن را افکار ناپخته‌ای می‌داند که در دورانی که هنوز حکمت نیته بوده و خام بوده و هنوز نضج نگرفته پیدا شده‌اند. چون قبل از افلاطون و شاید از دوران فیثاغورث و امثال او این فکرها بوده است. شیخ می‌گوید هیچ علمی از ابتدا پخته بوجود نمی‌آید، ابتدا نظریات خامی بوجود می‌آید و بعد تدریجاً آن علم پخته می‌گردد. فلسفه نیز همین جور است، در ابتدا که هنوز کامل و پخته نشده بود افکاری خام پیدا شد که از جمله آن افکار همین نظریاتی است که در زمینه مثل بیان شده است. شیخ ریشه مطلب را چنین بیان کرده و ریشه ساده‌ای هم برایش فرض می‌کند که بشر علاوه بر تصور جزئی از اشیاء تصویری کلی هم از آنها داشته است. مثلاً غیر از تصور زید و عمرو و بکر که تصوراتی جزئی هستند تصویری کلی از انسان هم داشته است و در می‌یافته که این تصور کلی میان همه افراد انسان مشترک است. بعد برای او چنین تصویری پیدا شده که در واقع و نفس الامر دو انسان وجود دارد، بدین صورت که زید و عمرو و بکر تصویرهایی هستند از انسانهای جزئی و انسان کلی اساساً یک وجود علیحده و مستقلاً دارد. و نیز می‌دیده که این انسان کلی که در ذهن خودش تصور می‌کند در یک زمان و مکان و خصوصیتی از این قبیل نیست. و قهراً این جور فکر می‌کرده که فی الوجود انسانان: انسان جزئی و انسان کلی. انسان جزئی همان انسان فانی و دائری است که در طبیعت وجود دارد و انسان کلی آن چیزی است که در ماوراء طبیعت وجود دارد و ذهن ما او را تلقی می‌کند. پس وقتی ما می‌گوئیم که زید و عمرو را تصور می‌کنیم ذهن ما فرد خارجی یعنی انسان مادی را تلقی کرده و تصویری که ذهن ما از انسان مادی دارد همان است که بصورت تصویر زید و عمرو در ذهن ما هست. ولی آنها می‌دیدند که ذهن ما غیر از تصویری که از این انسانهای خارجی و عینی طبیعت دارد و تصویری هم از انسان کلی دارد. پس ناچار یک انسان کلی بماهو کلی هم در خارج وجود دارد و ذهن ما وقتی که آن انسان کلی را تلقی می‌کند نقشی بصورت انسان کلی در ذهن پیدا می‌شود. غافل از اینکه این انسان

کلی که در ذهن ما است همان انسانهای جزئی هستند که ذهن این صورت کلی را از همان صورتهائی جزئی تجرید کرده است، نه اینکه ذهن همانطور که زید را مستقیماً از خارج گرفته است صورت انسان کلی را هم مستقیماً از یک خارج دیگر گرفته است که جنبه ماورائی دارد.

شیخ می‌گوید این حرفها که به افلاطون معروف است، کان المعروف بأفلاطون و معلمه سقراط یفرطان فی هذا الرأی (۱). شیخ همیشه افلاطون را تحقیر کرده یعنی به او عقیده‌ای ندارد. نمی‌گوید این دو نفر معتقد به این عقیده بودند. می‌گوید اینها به صورت افراط به این عقیده گرایش پیدا کردند. بعد شیخ در ابتدای همین فصل به تفصیل به نقد این نظریه می‌پردازد و می‌گوید بعضی از اینها معتقدند که صور جوهرهای طبیعی چنینند که هم افرادی در طبیعت دارند و یک کلی هم در عالم دیگر. مثل انسان، فی الوجود انسانان: انسان جزئی فانی و انسان کلی. بعضی دیگر این نظر را درباره تعلیمات یعنی امور ریاضی داشته‌اند. بنا به توجیه شیخ، اینها فکر می‌کردند و می‌دیدند که امور ریاضی را می‌شود از موادشان تجرید کرد. برای اینکه امور ریاضی اگر چه از نظر وجود به ماده احتیاج دارند، یعنی بدون اینکه ماده‌ای باشد و جسمی باشد امور ریاضی غیر قابل تحقق است، مثلاً نمی‌شود خطی یا زاویه‌ای و سطحی وجود داشته باشد بدون اینکه جسمی باشد، ولی از نظر ذهنی و از نظر تعریف و از نظر تعلیم اینها از ماده جسم بی‌نیازند. یعنی می‌شود اینها را تعریف کرد بدون اینکه در این تعریفها احتیاجی به گنجاندن ماده و طبیعت باشد. بعد همین سبب شده که اینها قائل شوند که امور ریاضی هم حقایقی دارند در عالم دیگر که آنچه در اینجا وجود دارد شبیحی است

پاورقی:

۱ - سؤال: مثل اینکه شیخ در اواخر عمر رساله‌ای چیزی در این باره نوشته [که با این نظریات تفاوت دارد].

استاد: ولی نه، این اشارات هم که آخرین کتابش هست، در همین هم شیخ خیلی تحقیر کرده. [سؤال: ولی رساله‌ای هست].

استاد: من ندیده‌ام. رساله چیست؟ چاپ شده یا نه؟ سؤال: چاپ شده.

استاد: شما دارید؟ پس آن را ببینیم. آیا آن را در فهرست مصنفات ابن سینا معتبر می‌دانند یا نه؟ سؤال: یک چیزی هم بنام رساله عشق چاپ کرده‌اند.

استاد: رساله عشقش را من دیده‌ام که در یک قطع خیلی بزرگ چاپ کرده‌اند. در آنجا هم هست بهر حال البته شیخ در اشارات در نظریه اتحاد عاقل و معقول به فرفوربوس پرداخته نه به افلاطون. و در اینکه شیخ در اواخر عمرش تمایلی به عرفان و اشراق پیدا کرده شکی نیست که در همان اواخر اشارات این مطلب را نشان می‌دهد.

از آن حقایق که در عالم دیگر وجود دارد. مثلاً مربع در عالم خودش یک حقیقتی است و مثلث در عالم خودش یک حقیقتی است و کره در عالم خودش یک حقیقتی است. و این مثلث و مربع و کره و خط و سطحی که در این عالم وجود پیدا می‌کنند مثالهایی هستند از آنچه که در آن عالم وجود پیدا می‌کنند. حالا این عقایدی است که شیخ در اینجا نقل می‌کند.

برخورد فلاسفه اسلامی با نظریه مثل

در این جا شیخ و اتباع شیخ و مشائین منکر مثل افلاطونی هستند و ظاهراً حتی فارابی هم در جمع بین رأیین هم که کوشش کرده نظر افلاطون را یک جوری توجیه کند نتیجه‌اش باز نفی نظر افلاطون و مثل به این معنا می‌شود. این عقیده بوده تا زمان شیخ اشراق. شیخ اشراق آمد و بشدت نظریه مثل افلاطونی را تأیید کرده و براهینی بر آن اقامه نمود و در این مورد خیلی کوشش کرد و گفت مطلب همینطور است. این دوگانگی میان اتباع شیخ اشراق که نظریه مثل را قبول داشتند و اتباع مشائین که منکر آن بودند وجود داشت تا به ملاصدرا رسید. ملاصدرا آمد و نظریه مثل را بشدت تأکید کرد و روی آن اصرار ورزید. این بحث که عرض کردم احتیاج دارد مقدار بیشتری روی آن بحث کنیم از چند جهت است:

یکی از نظر اینکه اساساً عقیده افلاطون و آنچه که در باب مثل گفته چیست؟ آیا همان مطلبی است که شیخ اشراق و بعد ملاصدرا آن را تأیید می‌کنند؟ یا اینکه نظر افلاطون چیزی بوده و این نظریات چیز دیگر و گو اینکه به هر دو نظریه مثل گفته می‌شود و اینها هم از عقیده او دفاع می‌کنند ولی تدریجاً مدعای اینها با مدعای او اساساً تغییر کرده و متفاوت شده است؟ چنانکه بعضی دیگر مثل میرداماد نیز قائل به مثل هستند ولی آنها مطلب دیگری را می‌گویند که حتی با مطلب ملاصدرا و شیخ اشراق هم متفاوت است، نام نظر خودشان را مثل گذاشته‌اند ولی چیز دیگری گفته‌اند. پس یک مطلب این است که ببینیم آنچه افلاطون در این زمینه گفته با آنچه که شیخ اشراق و ملاصدرا می‌گویند منطبق است یا اینها نظریاتی است که کم کم تحول پیدا کرده و شکل و صورت دیگر به خود گرفته است.

پاورقی

(۱) نام اصلی کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین است.

ریشه‌های نظریه مثل قبل از افلاطون

مطلب دیگر این است که آیا این فکر از افلاطون شروع شده یا قبل از افلاطون هم این نظریه بوده است و فلاسفه‌ای در دنیا بوده‌اند که معتقد به این نظریه بوده‌اند، مخصوصاً فیثاغورسیها که فیلسوف خیلی مهمی بود و در قدیم برای او اهمیت قائل بودند؛ ارسطو هم در کتابهای خودش خیلی از او نام برده است، و جدیداً شاید بیشتر از قدیم برایش اهمیت قائل هستند. مسلم است که افلاطون هم از فلسفه فیثاغورث استفاده کرده است. فیثاغورث در حدود هفتاد سال قبل از افلاطون است، در حدود قرن ششم قبل از میلاد، یعنی با هراکلیتوس هم عصر بوده و ظاهراً بعد از طالس است. هم بر سقراط مقدم است و هم بر افلاطون. (۱) بسیاری از افکار افلاطون در فلسفه فیثاغورث و فیثاغورثیها پیدا می‌شوند. غرض این است که آیا نظریه مثل قبل از افلاطون هم وجود داشته یا نه؟ شیخ هم منحصر به افلاطون نمی‌کند و می‌گوید حکماء اقدمین قائل به مثل بودند، بعد همینقدر می‌گوید که سقراط و افلاطون در این رأی افراط می‌کردند. بلکه از حرف شیخ هم استفاده می‌شود که قبل از افلاطون هم این نظریه بوده و منحصر به افلاطون نیست.

دیدگاه شیخ اشراق نسبت به افلاطون و مثل

مسأله دیگری که باز لازم است در اینجا بحث شود خود مسأله شیخ اشراق است. در مورد شیخ اشراق برای ما لا اقل این توهم یا بگوئیم این حدس پیدا شده که او خیلی تحت تأثیر شدید عرفا بوده. معاصر با محیی الدین عربی است و از محیی الدین استفاده هم کرده است. خودش هم مردی عارف مسلک و عارف پیشه است. ولی عرفا. و تصوف مخصوصاً قبل از محیی الدین از نظر علمی و فلسفی و نظریه‌ای شأن زیادی نداشته و فیلسوفان نظریات اینها را تحقیر می‌کردند و ارزشی برای آنها قائل نبودند. بنظر می‌رسد شیخ اشراق که واقعا تحت تأثیر عرفا بوده این سلسله نظریات را از آنها گرفته ولی بعد به هر دلیل بوده نسبت داده است به فلاسفه پیشین. برای اینکه اگر اینها را به فلاسفه پیشین نسبت نمی‌داد مورد قبول واقع نمی‌شد. البته نمی‌گوئیم که

بی اصل بی اصل گفته است. شاید حرفهای بی مدرکی در کتابهای افسانه مانندی دیده و فکر کرده که بهتر است همانها را مستند قرار دهد و بگوید حالا اگر این نظریه‌ها را ارسطو نگفته است ولی افلاطون که استاد ارسطو بوده گفته است. مثل آنچه که در جزوه‌های دانشکده الهیات گفتیم که خود اینکه اساسا فلسفه افلاطون فلسفه اشراقی بوده، به این معنا که الان ما در فلسفه اشراقی داریم، یعنی فلسفه‌ای که هم استدلالی است و هم تهذیب نفسی، و استدلال را باید با کمک صفای نفس بکار برد و حکیم باید هم از برهان و استدلال عقلی و هم از سیر و سلوک قلبی استفاده کند، به این معنا چنین چیزی در فلسفه افلاطون نیست. شیخ اشراق اینها را که اساس حکمت اشراق است آمده جدا به افلاطون نسبت داده است، بعد هم چند نفر را که هیچکس از آنها در دنیا خبری و اثری ندارد به عنوان اینکه اینها فیلسوفانی در ایران قدیم بودند اسم برده است، از کسانی که هیچکس نمی‌تواند از آنها نام و نشانی بدست آورد. و گفته است که اینها دارای همین مسلک و مشرب بوده‌اند. بعد از شیخ اشراق این حرف در دنیا گفته شده و الا قبل از او مطرح نبوده است. احتمالا هم در کتابهایی که از ساخته‌های شعوبیه بوده [مطالب بی اساسی آمده است] (۱).

یک روز آقای حبیبی اینجا بود مطلبی را از تقی زاده نقل می‌کرد که حرف خوبی هم بود. بعد هم خودم در کتاب تقی زاده پیدا کردم که می‌گوید اساسا ابن الوحشیه‌ای در دنیا نبوده. درحالیکه کربن می‌نویسد اول کسی که لفظ اشراق را بکار برده ابن الوحشیه است که در کتاب النبطیه بکار برده است. تقی زاده می‌گوید کتابش هم مجهول است. همه این حرفها از ساخته‌های شعوبیه است علیه اعراب، برای اینکه می‌خواستند بگویند که ما در ایران قدیم چنین داشتیم، این کتابها را ساخته‌اند و این حرفها را زده‌اند. احتمال دارد که مستند شیخ اشراق هم یک چنین کتابهایی باشد. بعد از اینکه این فکر برایم پیدا شد خودم در منابع اصلی مثل "ملل و نحل" شهرستانی که بالاخره کتابی قدیمی است گشتم که ببینم آیا در کتابهای قدیم خودمان اثری پیدا می‌شود که آیا فلسفه افلاطون فلسفه اشراقی بوده، به این معنا که شیخ اشراق می‌گوید، دیدم که اصلا یک چنین چیزی نیست. افلاطون یک حرفی داشته راجع به عشق مجازی و راجع به زیبایی و در این موارد نظریاتی داشته ولی آنچه را که ما سیر و سلوک می‌نامیم اصلا مطرح نکرده است.

حتی کتابهایی نظیر سیر حکمت در اروپا نیز این حرف را زنده‌اند. نمی‌توان ثابت کرد که مربوط به افلاطون بوده است. در قرآن کریم داریم: «ان من شیء الا عندنا خزائنه...» (۱).
مولوی هم می‌گوید:

مرغ بر بالا پران و سایه‌اش می‌دود بر خاک و پرآن مرغ وش
به هر حال این حرفی است که واقعاً عرفا گفته‌اند، ایا او این حرف عرفا را به نام افلاطون تأیید می‌کند
یا حرف افلاطون هم همین است.
مسأله چهارم: آیا بحث در این است که هر چه در این عالم است

در عالم دیگر است [و نسبت این موجودات] با آنچه که در عالم دیگر است نسبت عکس و ذی العکس است؟ نسبت سایه و صاحب سایه است؟ یا اینکه مثل شیخ اشراق می‌گوید هر نوعی از انواع در این عالم [ادارای حقیقتی در آن عالم هستند] بطوری که همه افرادی که هر نوع در این عالم دارد تحت یک حقیقت کلی [در آن عالم‌اند]؟ که بدین ترتیب به عدد انواع این عالم حقایقی در عالم دیگر است [نه به عدد افراد]. همه انسانها یک حقیقت دارند، همه اسبها یک مثال دارند. اگر اینطور باشد به عدد ارباب انواعی که در عالم دیگر است [اینجا نیز انواع داریم]. و عدد انواع روی زمین باید ثابت باشد.
اینها مجموع مسائلی است که ما باید تدریجاً در اینجا بدست آوریم. این را هم اضافه کنم که برای بدست آوردن افکار افلاطون خوشبختانه کتابهای زیادی از متن کتب اصلی او ترجمه شده که می‌شود افکار او را از آن کتابها بدست آورد. دیگر اینکه برای بدست آوردن ریشه‌های افکار افلاطون باید افکار فیثاغورث و فیثاغورثیها را بدست آوریم، گفته می‌شود که حتی نظریه مثل را هم شاید [از آنها گرفته باشد]. فیثاغورث مسلم است که افکارش بیشتر جنبه عرفانی و بلکه جنبه دینی و مذهبی داشته و در زمان خودش مثل یک پیامبر اتباعی داشته این احتمال
پاورقی:

۱ - سوره حجر آیه. ۱۵

۲. سوال

استاد: گفتیم اساساً رابطه اینها رابطه علت و معلولی نیست. حالا فرض کنیم رابطه اینها را رابطه علت و معلولی بدانند، اگر چنین هم باشد رابطه علت و معلولی عمیق‌تر از این حرفهای [معمولی] است. ثانیاً رابطه مثال و ذی‌المثال از رابطه علت و معلول هم عمیق‌تر است، اینجا عینیت است، اینجا خودش است، وجهه و چهره دیگری از خود او است...

هم می‌رود که او پیغمبر بوده باشد، حتی کرامات و معجزاتی به او نسبت داده‌اند حتی از ارسطو نقل می‌کنند که با نظر تأیید کراماتی از فیثاغورث نقل می‌کند و در مقام توجیه آنها برآمده است. حالا اینها را به صورت صددرصد نمی‌شود گفت و ما بصورت احتمال بیان کردیم. و تازه فیثاغورثیها خود مدعی هستند که افکارشان را از اورفئوسها که حدود ۱۰۰ سال قبل از فیثاغورث [بوده‌اند گرفته‌اند]. می‌گویند که افکار اورفئوس همه‌اش دینی بوده و در مورد آخرت و تزکیه نفس تعلیماتی از او نقل می‌کنند که این تعلیمات شبیه به تعلیمات پیامبران است. می‌گویند که فیثاغورث افکارش را از اورفئوس گرفته است. به این ترتیب فلسفه افلاطون ریشه‌اش به فلسفه فیثاغورث می‌رسد و فلسفه فیثاغورث هم به اورفئوس، و این دو فلسفه هم ریشه در مشرق زمین دارند. فیثاغورث و اورفئوس هر دو افکارشان را از شرق گرفته‌اند. مخصوصاً فیثاغورث... که می‌گویند به مشرق زمین آمده و ۲۰ سال در مصر بوده و حتی می‌گویند به ایران هم آمده. پس احتمال دارد که افکار عرفانی خود را از مشرق زمین گرفته و بعد به سرزمین خود برگشته است. بهر حال باید راجع به ریشه این افکار بعد از افلاطون هم باید مطالعه شود. و مخصوصاً آنچه برای ما از نظر فلسفه مهم است این است که شیخ اشراق که این فکر را در ایران احیا کرد آیا تحت تأثیر عرفا بوده یا اینکه افلاطون واقعا چنان عقیده‌ای داشته است.

وكان المعروف بأفلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الرأي و يقولان ان للانسانيه معنى واحدا موجودا يشترك فيه الاشخاص و يبقی مع بطلانها و ليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعنى المعقول المفارق. وقوم آخرون (۱) لم يروالهده الصورة مفارقة بل لمبادئها، و

پاورقی:

۱ - فیثاغورث نظریات خاصی داشته است. می‌گویند که عالمی است که هم افکار اجتماعی داشته و هم افکار فلسفی و هم اندیشه‌های عرفانی. ضمناً افکار سیاسی هم داشته. مثلاً می‌گوید که مال و ثروت به همه مردم تعلق دارد. علاوه بر این موسیقی دان بزرگی هم بوده. یعنی مخترع بعضی از الحان موسیقی بود. چون موسیقی سر و کارش با عدد است. از همین جا می‌گویند این فکر فلسفی برایش پیدا شد که اصل در اشیاء عدد است. ما اعداد را یک سلسله اعراض می‌دانیم، آنهم اعراض انتزاعی نه محمول بالضمیمه. او؟

برعکس معتقد بوده است اصل همه‌ی اشیاء عدد است و اصل همه‌ی اصلها عدد واحد است و از واحد اعداد دیگر به وجود می‌آید. بعد هم توجیهاتی راجع به خط و سطح و مفاهیم هندسی و عددی داشته است. مثلاً واحد را به نقطه‌ی هندسی مرتبط

پاورقی

می‌دانسته و خط را ظاهراً به عدد ۲ و سطح را به عدد دیگری و مثلث را به عددی دیگر، و به این ترتیب میان صور و شکل‌های هندسی و میان اعداد رابطه‌ای قائل بوده و بعد هر دو او را مبدأ صور طبیعی می‌دانسته است؛ یعنی می‌گفته: این طبیعت مجموعی از امور ریاضی است. از عدد شکلها به وجود می‌آید و از مجموع عدد و شکلها طبیعت به وجود می‌آید. پس طبیعت در واقع تألیف یافته و ترکیب شده از همین امور تعلیمیه است. این درست عکس فکری است که ما می‌کنیم ما طبیعت را اصل معروض می‌دانیم و اعداد و هندسیات و مقادیر را عوارض طبیعت می‌دانیم او طبیعت را فراهم شده از اینها می‌دانسته است. فیثاغورس و اتباع او چنین نظری داشتند؛ برای طبیعت اصالت قائل نبودند و اصالت را به تعلیمات می‌داند و گفته‌اند: این تعلیمیاتی که در اینجا هست اشباحی و عکس‌هایی هستند از حقایق تعلیمی که در عالم دیگر است. مثلاً حقیقت مثلث و مربع در عالم دیگر است.

(۱) اینها علاوه بر اینکه امور تعلیمی را از نظر تعریف بی‌نیاز از ماده می‌دانسته‌اند، برای آنها مرتبه‌ای از مراتب وجود قائل بودند که اصل و حقیقت موجودات دیگرند و مفارق از ماده می‌باشند.

مثل افلاطونی (۲)

وَأما الافلاطون فأكثر ميله الى أن الصور هي المفارقة، فأما التعليميات فانها عنده معان بين الصور و الماديات، فانها و ان فارقت في الحد فليس يجوز عنده أن يكون بعد قائم لا في ماده، لانه اما أن يكون متناهيا او غير متناه و ذلك يلحقه لانه مجرد طبيعه كان حينئذ كل بعد متناه، و ان لحقه لانه مجرد عن ماده كانت ماده مفیده للحصر و الصورة، و كلا الوجهين محال...

مسأله‌ای که هنوز نو و قابل طرح است اینست که آیا ابعاد منحصر به همین ابعاد مادی است؟ یعنی چون جسم هست بعد هست؟ که اگر فرض کنیم یک مرتبه اجسام عالم معدوم شوند دیگر بعد اساسا وجود نخواهد داشت؟ حتی بعد خلا یعنی بعد خالی از جسم هم وجود ندارد؟ یا اینکه ما بعد مجرد داریم ، فضای مجرد و غیر مادی داریم؟ این خودش مطلبی است، همانطور که در مسأله خلاء همین بحث مطرح است. اگر ما بگوئیم که فضا و بعد غیر مادی وجود ندارد مسلما خلاء هم محال خواهد بود و این از بدیهیات اولیه عقل است. زیرا خلاء به معنای این است که ما یک فضائی را واقعا از جسم خالی کنیم. و اگر فضائی واقعا از جسم خالی شود بطوری که هیچ جسمی در آن وجود نداشته باشد آنوقت دیگر فضائی نمی‌تواند وجود داشته باشد. و فضا عدم

مطلق می‌شود. فرض کنید که بخواهند خلاء واقعی را در این اطاق بوجود آورند، بعد بگویند در اینجا هیچ چیز وجود ندارد و در عین حال بگویند بین این دیوار و آن دیوار فاصله‌ای وجود دارد خود مسأله فاصله و فضا نیز قابل طرح است. آیا این اجسامی که در عالم است در فضائی مستقل از این اجسام ریخته شده‌اند؟ آیا فضائی مستقل از اجسام وجود دارد؟ این بحث از قدیم در باب مکان هم مطرح بوده که مثلاً این دست من که الان در مکان قرار گرفته، مکان این یعنی چه؟ آیا برابر این دست من فضائی وجود دارد و این دست من الان در آن فضا قرار گرفته که وقتی دست من به این طرف می‌آید آن فضا که در آن طرف بود تکان نمی‌خورد و دست من از آن فضا مفارقت کرده و در فضای دیگری آمده است؟ و حتی دست من با همه آنچه که بر آن محیط است، مثل هوای اطرافش، همه با هم حرکت می‌کنند و با یکدیگر مکانشان را تغییر داده و به فضای دیگری می‌روند؟ و آیا معنای حرکت اینست که یک جسم مقداری از این فضا را که پر کرده بود تدریجاً ترک می‌کند و به فضای دیگری و جای دیگری می‌رود؟ یا نه، اصلاً فضائی وجود ندارد، این دست من است که این فضا را الان بوجود آورده، و وقتی که دست من حرکت می‌کند بلافاصله هوا جای او را پر می‌کند و هیچ خلای رخ نمی‌دهد، یعنی هوا آن فضا را بوجود آورده است، و الا فضائی ماورای هوا و دست ما وجود ندارد؟ بنابراین نظر معنای حرکت رها کردن فضائی و گرفتن فضای دیگر نیست، بلکه معنایش این است که یک جسم محیطی را رها می‌کند و محیط دیگری را می‌گیرد. بنابراین نظر مکان جسم من یعنی سطحی که بر جسم من احاطه کرده، که این سطح مثلاً الان هوا است. تغییر مکان دادن چیست؟ یعنی سطح دست من آن سطحی را که بر او احاطه کرده تغییر دهد و با سطح دیگری تماس پیدا کند، نه اینکه فضائی را رها کند و فضای دیگری را اشغال کند، خود جسم فضا است که دارد حرکت می‌کند.

شیخ می‌گوید که افلاطون معتقد نیست به اینکه تعلیمات هم می‌توانند یک حقیقت مجردی داشته باشند. او به بعد قائم بالذات و فضای مجرد و مثالی عقیده ندارد. اما شیخ اشراق و اتباع او قائل به این مطلب هستند. ولی شیخ می‌گوید که افلاطون به چنین چیزی قائل نیست. یعنی شیخ می‌خواهد بگوید که اگر افلاطون برای صور تعلیمیه حقیقتی قائل می‌شد حتماً به این مطلب هم قائل می‌شد.

نظر افلاطون درباره بعد مجرد از ماده

گفتیم که اصل بحث درباره مطلبی است که مثل افلاطونی خوانده می‌شود. در عین حال شیخ عقاید دیگری را که ممکن است مبادی این عقیده افلاطون بوده‌اند، ذکر کرده است. شیخ بدون اینکه اسم ببرد گفتند که کسانی بوده‌اند که مدعی شدند که تعلیمات یعنی معانی ریاضی (۱) غیر مادی هستند و الماده معقول واقع می‌شوند. و به همین دلیل "جعلوها مستحقه للمفارقة وجودا". یعنی گفتند به همین دلیل اینها استحقاق و شایستگی این را دارند که وجودا هم از ماده مجرد باشند. پس آنها به عدد مجرد و مقدار مجرد معتقد بودند. افلاطون چنین چیزی را اعتقاد ندارد. او بر عکس معتقد است که صور طبیعی و صور نوعیه یعنی همین انواع مادی و طبیعی هستند که می‌توانند مفارق از ماده موجود باشند و حقایقی مجرد باشند. ما عدد مجرد و ماوراء مادی نداریم، مقدار ماوراء مادی نداریم ولی انسان ماوراء مادی داریم، حیوان و شجر ماوراء مادی داریم.

افلاطون اساساً منکر این بوده است که در خارج بعد مجرد از ماده وجود داشته باشد. او می‌خواهد بگوید که عقیده به بعد مجرد از ماده عقیده کسانی است که تعلیمات را مجرد می‌دانستند. مسأله بعد مجرد از ماده، همان طور که جلسه پیش

پاورقی:

۱ - ریاضیات از ماده ریاضت است و ریاضت یعنی ورزش. قدما معتقد بودند که هر کسی که می‌خواهد فلسفه تحصیل کند و علوم عقلی بیاموزد لازم است که اول ریاضیات را بخواند، زیرا ریاضیات ورزش ذهن است. چون ریاضیات هم برهانی است و هم ساده‌تر است و ذهن با طرز اقامه کردن برهان و نتیجه گیری کردن عادت می‌کند. مسائل فلسفه مسائل دقیقی است و چون مسائل دقیق است اشکال و ایراد در آنجا زیاد گفته می‌شود و همین سبب می‌شود که شخص کم کم ایمان خود را نسبت به برهان از دست بدهد و بگوید که اساساً برهان موجب یقین نیست، و همانطور که در اوائل کتاب عرض کردم منجر به سفسطه و نظیر آن می‌گردد. بهر حال، این تعلیمات را ریاضیات می‌گویند تا در مقدمه بحثهای دیگر خوانده شود... و به همین دلیل که ابتداء تعلیم داده می‌شد تعلیمات می‌گفتند.

گفتیم، هنوز هم به عنوان مسأله‌ای در فلسفه مطرح است. در باب حقیقت مکان و اینکه مکان چیست، نظریاتی داده‌اند. یک نظریه در این باب هست که اتفاقاً آن را هم به افلاطون نسبت می‌دهند، ضد آنچه که شیخ در اینجا به افلاطون نسبت می‌دهد. همین نظریه را به اشراقیون هم نسبت می‌دهند. چون هر چه به اشراقیون نسبت داده می‌شود به افلاطون هم آن را منتسب می‌کنند. البته این عقیده خود شیخ اشراق است که معمولاً به اشراقیون نسبت داده می‌شود. عقیده شیخ اشراق را هم به افلاطون نسبت می‌دهند.

در باب مکان بعضی‌ها به بعد مجرد از ماده یعنی فضای غیر مادی که هم بعد است و هم غیر مادی است معتقد می‌باشند. یعنی در آن فضا جسم نیست ولی بعد هست. این خودش مسأله‌ای است. شیخ می‌گوید افلاطون صور را مجرد از ماده می‌دانسته و برای آنها حقیقتی مجرد از ماده قائل بوده، اما در تعلیمات بعد مجرد از ماده را منکر بوده است. و این درست عکس آن چیزی است که در کتابهای ما به افلاطون نسبت می‌دهند. برهانی هم شیخ از طرف منکرین بعد مجرد از ماده ذکر می‌کند. آنها می‌گویند بعد مجرد از ماده به این دلیل محال است که آن بعد یا متناهی است و یا غیر متناهی. اگر غیر متناهی باشد، علت غیر متناهی بودنش چیست؟ آیا طبیعتش اقتضا می‌کند؟ یعنی از آن جهت که بعد است و از آن جهت که بعد مجرد است چنین اقتضائی دارد؟ یا اینکه طبیعتش اقتضای غیر متناهی بودن را ندارد، بلکه امر دیگری چنین اقتضا کرده؟ اگر بگوئید طبیعت بعد چنین اقتضا می‌کند لازم می‌آید که بعد متناهی نداشته باشیم و همه ابعاد عالم غیر متناهی باشد و هر جسمی را که فرض کنیم ابعادش غیر متناهی باشد، در حالیکه چنین نیست. پس نمی‌شود گفت بعد از آن جهت که بعد است مساوی با غیر متناهی بودن است. اگر کسی شق دیگر را انتخاب کند و بگوید که بعد غیر متناهی است به دلیل اینکه مجرد از ماده است و در این صورت ایراد قبل وارد نمی‌شود، زیرا آن ایراد وقتی وارد بود که می‌گفتیم بعد از آن جهت که بعد است غیر متناهی است و به ابعاد مادی که متناهی هستند نقض می‌گردید. بنابراین بعد مجرد از آن جهت که مجرد است غیر متناهی است، نه از آن جهت که بعد است که ما به الاشتراک ابعاد مادی و مجرد است. اگر چنین حرفی را بزنید ناچار باید بگوئید که بعد از آن جهت که بعد است غیر متناهی بودن را اقتضا می‌کند و از آن جهت که مادی است و مقرون به ماده است، اقتراضش به ماده تنهایی بودن را اقتضا می‌کند. پس

باید قائل باشیم که ماده مفید حصر، یعنی تناهی و مفید صورت است و حال آنکه این مطلب مسلم است که ماده جز قابلیت چیز دیگری نیست. مثل این می‌ماند که ما بعد از ماده گرفته باشیم و ماده را صورت. و مثل اینست که بعد از آن جهت که بعد است هم قابلیت متناهی بودن را دارد و هم قابلیت غیر متناهی بودن را. و ماده متناهی بودن را به او افاده می‌کند. در حالیکه می‌دانیم ماده مقید به هیچ حالتی و صورتی و شکلی نیست. بنابراین نمی‌توانیم بگوئیم که بعد مجرد غیر متناهی است، نه از آن جهت که غیر متناهی بودن را از ناحیه بعد بودنش بدانیم و نه از ناحیه مجرد بودنش.

حالا اگر کسی بیاید بگوید که بعد مجرد متناهی است. اگر چنین بگوئیم قهرا برای او صورت و شکل قائل هستیم. و آنوقت قهرا این مسأله مطرح می‌شود که منشأ این تناهی معین چیست؟ زیرا لازمه تناهی بودن اینست که در یک حد معینی محدود باشد. مثل اینکه این جسم را که الان می‌گوئیم متناهی است می‌تواند اشکال و حدود مختلفی داشته باشد. یک شیء متناهی اگر ابعادش یک متر در یک متر در یک متر باشد متناهی است و اگر دو متر در دو متر در دو متر هم باشد متناهی است، یعنی الی غیر النهایه می‌شود برای یک جسم متناهی ابعاد فرض کرد. حال اگر بعد مجرد متناهی داشته باشیم قهرا در یک حد معینی است. منشأ این حد معین چیست؟ چطور شده که متناهی به این حد شده، نه از این کوچکتر و نه از این بزرگتر؟ ناچار باید بگوئیم منشأ علل خارجی است، عوارض و اقتضاهای خارجی است. اگر چنین شود، شبیه همان حرفی می‌شود که در صور ماده می‌گویند. مثلا چرا هوا از این مقداری که هست بیشتر نشده و چرا کمتر نشده؟ گزاف که نمی‌شود. ناچار باید بگوئیم که مجموع شرایط و علل خارجی که وجود هوا را اقتضا کرده، همچنین اقتضا کرده که از این بیشتر یا کمتر نباشد، والا طبیعت هوا نه اقتضای این حد را دارد نه آن حد و نه دو برابر و نه نصف این را. طبیعت هوا از آن جهت که طبیعت هوا است می‌تواند یک هزارم این باشد و می‌تواند صد هزار برابر این باشد. پس ناچار به علل خارجی بستگی دارد. وقتی که به علل خارجی بستگی داشته باشد باید در خود این یک ماده قابل باشد که هم قابل این حد است و هم قابل حدود دیگر، منتها به واسطه علل خارجی این حد معین را اقتضا کرده است و آن را پذیرفته است. و اگر این مطلب را بخواهیم درباره بعد مجرد بگوئیم، بعد مجرد ما دیگر بعد مجرد نیست و بعد مادی است.

تا اینجا شیخ نظر افلاطون را ذکر کرده است که بحسب نظر از مبادیء تعلیمیه،

یعنی تعلیمیات، مجرد از ماده نیستند، و فقط صور مجرد از ماده هستند. شیخ در اینجا فقط به نقل اقوال می‌پردازد بدون اینکه بخواهد از طرف خودش قول خاصی را رد کند. آنجا هم از قول افلاطون بود که بعد مجرد را نفی کرد.

قول به مجرد مبادی تعلیمیه

بعد می‌گویند که قوم دیگری معتقد شدند که تنها تعلیمیات هستند که معقولند و تنها تعلیمیات هستند که مبادی هستند و بلکه تنها تعلیمیات هستند که مجردند. این خود عبارت شیخ است. در این عبارت سه مسأله مطرح شده است: یکی اینکه معقول حقیقی ما در اشیاء چیست؟ غیر از آنچه که به حس ما در می‌آید و غیر از آنچه که به خیال ما در می‌آید، آنچه که به عقل ما در می‌آید و معقول حقیقی ما است چیست؟ عده‌ای معتقد شدند که آنچه از اشیاء که برای ما معقول است خواص تعلیمی اشیاء است. غیر از خواص تعلیمی اصلاً معقول نیست، محسوس و متخیل است.

مسأله دیگر مفارق بودن و مجرد بودن از ماده است. همین قوم گفته‌اند که خواص تعلیمی و جنبه‌های تعلیمی اشیاء است که از ماده مفارق و مجردند. البته شیخ خواهد گفت که ریشه این از کجا است و این اشتباهات از کجا پیدا شده است. شیخ بعداً پنج نوع خیال و ظن ذکر می‌کند و می‌گوید اینها منشأ این اشتباهات شده است. بهر حال، یکی از حرفهای این قوم این است که این امور کمی اشیاء مفارقتند و از ماده مجردند. این نظر خود تابع فکر اول است. گوئی این افراد نمی‌توانستند این جهت را تصور کنند که عقل روی صور حسیه و صور خیالیه ذهن کار می‌کند و صورت عقلی را می‌سازد. امری که بعدها در فلسفه ارسطو روشن شده و برای ما فعلاً مسلم است که حواس ما یک سلسله صور را از خارج می‌گیرند و بعد قوه خیال ما این صور را یک آرایشی و پیرایشی می‌دهد و در خزانه حافظه جمع می‌کند و بعد عقل ما همین صوری را که از راه حس و خیال آمده‌اند تجرید می‌کند و یک صورت کلی را انتزاع می‌کند. انسانی که در ذهن ما است، همان صورت زید و عمرو و بکر است که از راه حس به ذهن آمده و عقل ما با نوعی تجرید و تعمیم از آنها صورت انسان را ساخته است. ولی بنا به عقیده شیخ اینها خیال می‌کردند همانطور که حس با اشیاء رابطه مستقیم

دارد، عقل بنا به عقیده شیخ اینها خیال می‌کردند همانطور که حس با اشیاء رابطه مستقیم دارد، عقل نیز با مجردات رابطه مستقیم دارد. مثلاً چشم با یک سلسله از اشیاء رابطه مستقیم دارد، گوش با یک سلسله اشیاء دیگر و لامسه با یک سلسله اشیاء دیگر. آنهایی که چشم ادراک می‌کند می‌گوئیم مبصرات و آنهایی که گوش ادراک می‌کند مسموعات می‌گوئیم و آنهایی که لامسه ادراک می‌کند ملموسات می‌گوئیم و آنهایی را که عقل ما درک می‌کند معقولات می‌گوئیم. و چون می‌بینند که اشیائی که عقل ما درک می‌کند هیچ یک از خصوصیات این اشیاء محسوس مثل بعد و کم و کیف را ندارد، گفتند که بنابراین همانطوری که چشم ما رنگها را درک می‌کند و شامه ما بوها را درک می‌کند عقل ما هم معقولات یعنی مجردات را درک می‌کند. و از طرف دیگر چون قائل شدند که تنها معانی تعلیمی معقولات هستند پس قهراً روی این مبنا معانی تعلیمی مجردات هم می‌باشند، چون هر چه به عقل در می‌آید مجرد است. یعنی اینها از یک طرف خیال می‌کردند که عقل هم مانند حس اشیاء را مستقیماً از خارج تلقی می‌کند، و از طرف دیگر معتقد بودند که امور معقوله مجردند و نیز می‌دیدند که این معقولات به نحوی در این اشیاء مادی و محسوس وجود دارند و اینجور نیست که مثلاً این زید را که ما اینجا [با حس] درک می‌کنیم با انسانی که عقل درک می‌کند هیچ ارتباطی نداشته باشد، بنابراین گفتند آنچه که عقل درک می‌کند مبادی این [محسوسات] هستند، اینها از آنها بوجود آمده‌اند. کأنه مثل اینکه مجردات وقتی با یکدیگر ترکیب شوند مادیات از آنها بوجود می‌آیند. البته آنها ترکیب را نمی‌خواهند بگویند، بلکه با مادیات توأم می‌شوند. البته نمی‌شود این حرفها را کاملاً به نوعی توجیه کرد که هیچ ایرادی بر آن وارد نیاید. حداکثر تصورشان این بوده که معانی مجرد و معقول وقتی با ماده و مادیات اختلاط پیدا می‌کنند از آنها این افراد بوجود می‌آیند. پس این "زید"ی که در اینجا وجود دارد چیست؟ می‌گویند که زید عبارتست از ماده که ماده را هم تعریف نکرده‌اند بعلاوه اعظام. اعظام جمع عظم به معنی کمیات و اشکال و اعداد است. ماده را با کمیت عظم و شکل و عدد که جمع بکنیم چنین موجودی می‌شود. طبیعت عظم و شکل و عدد چیست؟ می‌گویند طبیعت اینها مجرد است.

این هم قول و نظر دیگری است که باز هم قول افلاطون نیست، قائلین به این نظر را هم شیخ ذکر نمی‌کند، فقط می‌گوید چنین قولی هست. شاید در کتابهای تاریخ فلسفه مثل ملل و نحل شهرستانی یا تاریخ فلسفه‌های جدید بشود گوینده این اقوال را پیدا کرد.

نظریه فیثاغورث در تعلیمات

و اما فیثاغورث که [نظریه او در این باب] بیشتر معروف است. از این سه خصوصیتی که ما گفتیم که تنها تعلیمات معقول هستند و مفارق و مجرد هستند و مبادی مادیات هستند، فیثاغورث ظاهراً به مجرد بودن اعداد و تعلیمات قائل نیست ولی به مبدئیت آنها قائل است. او گفته است که مبدأ اشیاء و طبیعت عدد است، یا عدد بعلاوه مقدار، یا از عدد مقدار بوجود می‌آید و از مجموع عدد و مقدار مادیات بوجود می‌آید. بهر حال او قائل است به اینکه عدداً اصل همه اشیاء است، بدون اینکه بگوید طبیعت عدد مجرد از ماده است و بدون اینکه بگوید عدد مجرد با ماده توأم شده و اشیاء را بوجود آورده است که آنوقت اشکالات زیادی بوجود آید و سؤالات زیادی مطرح گردد که مثلاً چگونه مجرد از ماده با ماده توأم می‌شود؟ او مجرد اعداد از ماده را قبول ندارد ولی به مبدئیت اعداد برای ماده قائل است. و مخصوصاً از میان اعداد عدد واحد یا وحدت را مبدأ همه اعداد می‌داند. در واقع او می‌گوید همه چیزها از واحد بوجود آمده است. بدین صورت که از وحدت اعداد بوجود آمده و از اعداد مقادیر بوجود آمده و از اعداد و مقادیر همه اشیاء بوجود آمده‌اند. می‌گوید در عدد وحدت این خاصیت هست که اگر چه از مقوله کم است ولی می‌تواند سازنده کیف باشد. مثلاً همین عدد وحدت که خودش وحدت است وقتی به وحدت دیگر اضافه شود عدد دو بوجود می‌آید. این عدد خودش ماهیت و حقیقت دیگری است. چه آن را بوجود آورده است؟ وحدت. با اینکه وحدت غیر از دو است ولی وحدت با وحدت می‌شود عدد دو که جفت هم هست. و اگر یک وحدت دیگر اضافه کنیم یک طبیعت دیگر بوجود می‌آید که طبیعت سه است و خاصیتی دیگر دارد که خاصیت فرد بودن است. یک واحد دیگر اضافه می‌کنیم عدد چهار بوجود می‌آید با طبیعت دیگر و با خاصیت جفت بودن. خاصیت دیگری هم دارد که مثلاً قابلیت تقسیم به دو عدد جفت است. همین جور که بالا می‌روید طبایع و انواع جدید از همین عدد واحد بوجود می‌آید با خصیلت‌های مختلف و خاصیت‌های متفاوت. فیثاغورث یک همچو حرفی در این زمینه‌ها گفته است. سپس شیخ می‌گوید "ثم تشعبوا..". که منظورش اتباع فیثاغورث است. فیثاغورثیها که بعدها پیدا شدند عقایدی داشته‌اند که خود فیثاغورث هم نداشته است. که حالا نمی‌رسیم این نظریات را بخوانیم.

متن: "و اما افلاطون فاكثر ميله الى ان الصور هي المفارقة (١)، فأما التعليميات فانها عنده معان بين الصور والماديات (٢)، فانها و ان فارقت في الحد فليس يجوز عنده أن يكون بعد قائم لا في ماده، لانه اما أن يكون متناها، او غير متناه. فان كان غير متناه، و ذلك يلحقه لانه مجرد طبيعه، كان حينئذ كل بعد غير متناه و ان الحقه لانه مجرد عن ماده كانت ماده مفيده للحصر والصوره (٣)، وكلا الوجهين محال، بل وجود بعد غير متناه محال (٤)، و ان كان متناها فانحصاره في حد محدود و شكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج (٥)، لا لنفس طبيعته، ولن تنفعل الصوره الا لمادتها، فتكون مفارقة و غير مفارقة، و هذا محال فيجب أن تكون متوسطه (٦).

و أما الاخرون فانهم جعلوا مبادئ الامور الطبيعيه أمورا تعليميه (٧) وجعلوها المعقولات بالحقيقه (٨)، و جعلوها المفارقات بالحقيقه (٩)، وذكروا أنهم اذا جردوا الاحوال الجسمانيه عن ماده لم يبق الا اقطار و أشكال و اعداد، و ذلك لان المقولات التسع فان الكيفيات الانفعاليه و الانفعالات منها والملكات (١٠) والقوه واللاقوه أمور تكون لذوات الانفعالات والملكات والقوى، و أما الاضافه فما يتعلق بأمثال هذه فهي ايضا ماديه، فيبقى الاين (١١) و هو كمى، و متى و پاورقى:

١ - اينكه گفته "أكثر ميله" مقصودش اين است كه گاهى وقتها در كلمات افلاطون گرايشى هست كه تعليميات مجردند.

٢ - يعنى معانيى هستند بين مثل كه مجرد تام مى باشند و ماديات كه مادى تام هستند. گفته ام كه مقصود افلاطون از اين بيان كه بين مجرد و مادى هستند، اين مى باشد كه اينها جدا مجردند و وجودا مادى مى باشند.

٣ - در حاليكه ماده جز قابليت شأن ديگرى ندارد.

٤ - ادله اى كه بعد غير متناهى را محال كرده هم بعد مجرد را محال مى كند و هم بعد مادى را.

٥ - همانطور كه الان هم در امور مادى همين حرف را مى زنند. فلان جسم چرا محدود به اين حد است؟ چون نمى شود گفت كه طبيعت جسمى چنين اقتضا كرده، ناچار بايد بگوئيم بواسطه علل خارجيه است.

٦ - يعنى وجودا مادى است و جدا غير مادى است.

٧- اين خصوصيت اول امور تعليمى است كه گفته اند امور طبيعى از امور تعليمى بوجود آمده اند. افلاطون چنين حرفى نزده است.

٨ - اين خصوصيت دوم امور تعليمى است كه گفته اند آنچه از اشياء كه عقل درك مى كند فقط تعليميات است. غير تعليميات را عقل اساسا درك نمى كند، فقط حس و خيال درك مى كند. مثلا عقل آن جنبه هاى از انسان را درك

مى كند كه مربوط به مقدارش است يا مربوط به عددش و از اين قبيل، ولى خصوصيات ديگر مثل اينكه در اين مكان است را عقل درك نمى كند، مگر اينكه وابستگى به كميت داشته باشد و الا اگر وابستگى

۹ - [خصلت سوم]: این تعلیمات در واقع مجردند، زیرا چنانکه گفتیم اینها میان معقول بودن و مجرد بودن وجود عینی اشیاء تلازم قائل بودند و قبول نداشتند که معقولات منتزع از محسوسات باشند... اینها فکر می‌کردند که هر چه عقل درک می‌کند مستقیم درک می‌کند، و آنچه را که عقل درک می‌کند جنبه‌های مادی ندارد و مجرد از ماده است.

۱۰ - منظور از ملکات در اینجا استعدادهاست که همان عدم و ملکه باشند، و قوه و لا قوه از کیفیات استعدادیه است. همه اینها به انفعالاتی بستگی دارد که وابسته به ماده است.

۱۱ - گفته‌اند که این جنبه مادی دارد. زیرا این به مکان مربوط است و مکان هم به ابعاد ارتباط دارد. هو کمی، والوضع وهو کمی (۱)، وأما الفعل والانفعال فهو مادی، فيحصل من هذا ان جميع ما ليس بكمی فهو متعلق بالماده، والمتعلق بالماده مبدؤه ما ليس متعلقا بالماده (۲)، فتكون التعليمات هي المبادیء، و تكون هي المعقولات بالحقیقه، و سائر ذلك غير معقول، ولذلك فليس واحد يحد اللون والطعم وغير ذلك حدا يعباً به، انما هو نسه الى قوه مدرکه فلا يعقلها عندهم العقل انما يتخيلها الخيال تبعاً للحس (۳).

قالوا و أما الاعداد و المقادير و أحوالها فهي معقوله لذاتها، فهي اذن المفارقة. و قوم جعلوها مبادیء ولم يجعلوها مفارقة، وهم اصحاب فيثاغورث، وركبوا كل شيء من الوجوده والثنائيه (۴)، وجعلوا الوجوده في حيز الخير والحصر، وجعلوا الثنائيه في حيز الشر و غير الحصر. (۵)

و قوم جعلوا المبادیء الزائد والناقص والمساوی، وجعلوا المساوی مکان الهیولی، اذ عنه الاستحاله الى الطرفين (۶).

و قوم جعلوه مکان الصوره، لانها المحصوره المحدوده ولا حد للزائد والناقص. (۱)

پاورقی:

۱ - متى به زمان ارتباط دارد و آنها کم است، وضع هم به ابعاد جسم بستگی و ارتباط دارد.

۲ - هر چه که به ماده تعلق دارد ناچار منشأ دارد که این منشأ به ماده تعلق ندارد.

۳ - غیر کمیت اصلاً به عقل در نمی‌آید، فقط محسوس و متخیل است. رنگ و طعم و نظیر آن به همین دلیل قابل تحدید نیستند، چون تحدید تعقل است. اینها اساساً به عقل در نمی‌آیند. البته همه اینها بر خلاف سخنانی است که حکما می‌گویند که لون و طعم و نظیر آن تحت یک مقوله کلی عقلی در می‌آید.

۴ - ما اینجا سه خصلت بیان کردیم: یکی اینکه امور تعلیمات مبادیء هستند، یعنی تشکیل دهنده امور مادی هستند، دیگر اینکه معقول منحصر اینها هستند، سوم اینکه وجود عینی اینها وجود مجرد است نه مادی. شیخ می‌گوید ولی قومی به مبدئیت تعلیمات برای اشیاء قائل هستند ولی به مجرد بودن آنها قائل نیستند. اینها اصحاب فیثاغورث می‌باشند، که هر چیزی را مرکب از وحدت و دو تائی دانسته‌اند. ظاهراً اینجا مقصود فردیت و زوجیت است.

۵ - خیر و شر را چنین توجیه کرده‌اند که از وحدت خیر بر می‌خیزد و از ثنائیت شر. ظاهراً از [مطالعات] سابق چنین یادم هست که فیثاغورث گفته است که عدد فرد خیر است و عدد زوج شر. و خیر و شر را هم در عالم به فرد و زوج نسبت می‌دهد.

۶ - قوم دیگری از وحدت صحبت نکرده‌اند، بلکه زائد و ناقص و مساوی را که ما از خواص تعلیمات می‌دانیم مبدأ دانسته‌اند. یعنی گفته‌اند آنچه که در خارج وجود دارد یا مساوی وجود دارد از آن جهت که مساوی است یا زائد وجود دارد یا ناقص. البته منظور اینها از مساوی، شیئی که مساوی است نمی‌باشد. ما همیشه مساوی بودن را و زائد و ناقص بودن را صفت یک شیء می‌دانیم و آن شیء را وجوداً بر صفت مساوی مقدم می‌دانیم. ولی آنها به عکس معتقد بودند که مساوی از آن جهت که مساوی است اصل است. یعنی آنچه را که ما برای یک جوهر عرض می‌دانیم و جوهر را معروض اینها می‌دانیم، آنها بر عکس، آن عرض را اصل می‌دانند و آن جوهر را تشکیل یافته از آن. گفته‌اند مساوی یعنی برابر بودن و برابر بودن یعنی اعتدال و اعتدال یعنی مستعد بودن.

۷ - بعضی مساوی را مکان هیولی قرار نداده‌اند بلکه او را مکان صورت قرار داده‌اند. برای اینکه صورت آن چیزی است که متناهی و محدود است و مساوی هم آن چیزی است که متناهی و محدود است. اما زائد و ناقص را نمی‌شود حد برایشان معین کرد.

مثل افلاطونی (۳)

فیثاغورث و نظریات او

درباره فیثاغورث از دو جهت اظهار نظر شده است: یکی از این جهت که آنچه از ظواهر مطالب او معلوم است سخنانش امری منطقی و قابل قبول نیست. ولی از طرف دیگر در بین محققین راجع به فوق العادگی این مرد اتفاق نظری هست، که هم قدما او را شخص فوق العاده‌ای می‌دانند، از قبیل شهرستانی، و هم امروزها از او خیلی فوق العاده به بزرگی یاد کرده‌اند. قبلاً عقاید او را در "ملل و نحل" و کتابهای دیگر خوانده بودم، باز مراجعه کردم دیدم ملل و نحل از همه مفصلتر ذکر کرده است. تاریخ فلسفه راسل هم خیلی از او تجلیل می‌کند و او را از بزرگترین شخصیت‌های جهان بشمار می‌آورد، در عین حال خیلی مختصر درباره او نوشته و چیز زیادی ندارد. شهرستانی نسبه مفصلتر نقل کرده است. موارد دیگری نیز هست که باز خیلی مفصل در این کتاب آمده است. فکر کردم برای اینکه مقداری مطلب روشن شود خوب است قسمتی را که شهرستانی درباره فیثاغورث در اینجا آورده است بخوانیم. قبلاً مطلبی را باید تذکر دهم، و آن اینست که امروزها می‌گویند که خیلی از عقایدی که به فیثاغورث نسبت می‌دهند مخلوطی است از افکار خود او و افکاری که

بعد از او پیدا شده، و اتباع فیثاغورث، که بعدها پیدا شده‌اند، افکار خود را با افکار فیثاغورث آمیخته و مخلوط کرده‌اند. بنظر می‌رسد مطالبی که در ملل و نحل آمده به همین صورت باشد و آمیخته‌ای از آن افکار باشد.

بررسی و توضیح متن الملل و النحل درباره فیثاغورث (۱)

"ابن منسارخس من اهل سامیا. و کان فی زمان سلیمان النبی ابن داوود علیهما السلام، قد أخذ الحکمه من معدن النبوه، و هو الحکیم الفاضل ذوالرأی المتین، والعقل الرصین، یدعی أنه شاهد العوالم العلویه بحسه وحدسه، وبلغ فی الرياضه الی أن سمع حفیف الفلک و وصل الی مقام الملک. وقال: ما سمعت شیئا قط الذمن حرکاتها، ولا رأیت شیئا أبهی من صورها و هیئاتها".

مدعی است که او اهل سامیا بوده، کتابهای دیگر لفظ ساموس بکار برده‌اند. این شهر در جنوب ایتالیا بوده است. و نیز مدعی است که در زمان سلیمان علیه‌السلام زندگی می‌کرده است. معلوم نیست که چنین باشد، می‌گویند که او در قرن ششم قبل از میلاد می‌زیسته. شاید این قرن با زمان سلیمان یکی باشد. یک نوع مکاشفه برای او ادعا کرده است و از او نقل می‌کند که من صدای فلک را شنیدم. صحت این نقلها معلوم نیست.

"قوله فی الالهیات: قال: ان الباری تعالی واحد لا کالاحاد، ولا یدخل فی العدد، ولا یدرک من جهة العقل ولا من جهة النفس، فلا الفکر العقلی یدرکه، ولا المنطق النفسی یصفه، فهو فوق الصفات الروحانیه، غیر مدرک من نحو ذاته، و انما یدرک باثاره و صناعه و أفعاله. وکل عالم من العوالم یدرکه بقدر الاثار التي تظهر فیہ صنعته، فینعته ویصفه بذلک القدر الذی یخصه من صنعته. فالموجودات فی العالم الروحانی قد خصت باثار خاصه روحانیه فتنعته من حیث تلك الاثار، والموجودات فی العالم الجسمانی قد خصت باثار خاصه جسمانیه فتنعته من حیث تلك الاثار. ولا نشک أن هدایه الحيوان مقدره علی الاثار التي جبل الحيوان علیها، وهدایه الانسان مقدره علی الاثار التي فطر الانسان علیها، فکل یصفه من نحو ذاته، ویقدسه عن خصائص صفاته.

پاورقی:

۱ - الملل والنحل نوشته محمد عبدالکریم شهرستانی. جزء دوم، صفحه ۱۳۲.

در اینجا مطالبی را در توحید نقل می‌کند که بعید نیست این را هم بعدها با افکار او آمیخته باشند. می‌گوید که خدا را از ناحیه ذات و صفات نمی‌شود شناخت، بلکه از ناحیه افعال و آثار شناخته می‌شود، و هر عالمی او را به اندازه آثاری که از او در این عالم ظاهر شده می‌شناسد. در ادامه بحثی راجع به

وحدت در فلسفه فیثاغورث

از اینجا بحث وحدت شروع می‌شود.

"ثم قال: الوحدہ تنقسم الی وحدہ غیر مستفادہ من الغیر، وهی وحدہ الباری تعالیٰ: وحدہ الاحاطہ بکل شیء، وحدہ الحکم علی کل شیء، وحدہ تصدر عنها الاحاد فی الموجودات والکثره فیها. والی وحدہ مستفادہ من الغیر، وذلك وحدہ المخلوقات".

وحدت بر دو قسم است: وحدتی که مستفاد از غیر نیست، و وحدتی که مستفاد از غیر است. وحدتی که مستفاد از غیر نیست وحدت خداوند است که عبارت است از وحدتی که منشأ همه وحدتهای دیگر است.

"وربما یقول: الوحدہ علی الاطلاق تنقسم الی وحدہ قبل الدهر، ووحدہ مع الدهر، ووحدہ بعد الدهر وقبل الزمان، ووحدہ مع الزمان".

در یک تقسیم دیگر وحدت را چنین تقسیم می‌کند: وحدتی که مقدم بر دهر است، و وحدتی که با دهر است، و وحدتی که بعد از دهر و قبل از زمان است، ووحدتی که با زمان است. اگر این حرف [از فیثاغورث] باشد [طرح] اصطلاح زمان و دهر را روشن می‌کند. زیرا دهر در زبان فلاسفه بعد بجای زمان است برای مجردات و عالم عقول. زمان برای عالم جسمانی است و دهر برای عالم عقول. برای خداوند هم قبل الدهر تعبیر می‌کنند، او بر دهر و بر زمان هر دو تقدم دارد.

"فالوحدہ التی هی قبل الدهر هی وحدہ الباری تعالیٰ. والوحدہ التی هی مع الدهر هی وحدہ العقل الاول. والوحدہ التی هی بعد الدهر وقبل الزمان هی وحدہ النفس. والوحدہ التی هی مع الزمان هی وحدہ العناصر والمركبات".

وحدت قبل الدهر وحدت خداوند است. وحدت مع الدهر وحدت عقل اول است. وحدت بعدالدهر و قبل الزمان وحدت نفس است. و وحدت مع الزمان وحدت عناصر و مرکبات است. این سخنان معلوم است که از فیثاغورث نیست، چون طرح عقل اول و عقل دوم بعد از فیثاغورث بوده است.

"وربما يقسم الوحده قسمه اخرى، فيقول: الوحده تنقسم الى وحده بالذات، والى وحده بالعرض. فالوحده بالذات ليست الا للمبدع للكل الذي منه تصدر الوجدانيات في العدد و المعدود. والوحده بالعرض تنقسم الى ما هو مبدأ العدد و ليس داخلا في العدد، و الى ما هو مبدأ للعدد و هو داخل فيه، فالاول كالواحدية للعقل الفعال، لانه لا يدخل في العدد و المعدود".

در یک تقسیم دیگر وحدت را تقسیم می‌کند به وحدت بالذات که وحدت خداوند است، و وحدت بالعرض که وحدت غیر خداوند است. وحدت بالعرض باز خود بر دو قسم است: یکی وحدتی که مبدأ عدد است و داخل در عدد نیست، و وحدتی که مبدأ عدد است و آن داخل در عدد است. وحدتی که مبدأ عدد است و داخل در عدد نیست مثل وحدت عقل فعال. لابد منظورش از مبدئیت، در اینجا، مبدئیت صدوری است. می‌خواهد بگوید وحدتی که در مجردات است وحدت عددی نیست، منشأ عدد است.

"والثاني ينقسم الى ما يدخل فيه كالجزم له، فان الاثنين انما هو مركب من واحدین، وكذلك كل عدد فهو مركب من آحاد لا محاله، وحيثما ارتقى العدد الى أكثر نزلت نسبه الوحده اليه الى أقل، والى ما يدخل فيه كاللازم له لا كالجزم فيه، وذلك لان كل عدد أو معدود لن يخلو قط عن وحده تلازمه، فان الاثنين والثلاثه في كونهما اثنين وثلاثه واحده، وكذلك المعدودات من المركبات والبسائط واحده، اما في الجنس، أو في النوع، أو في الشخص، كالجوهر في أنه جوهر على الاطلاق. والانسان في أنه انسان، والشخص المعين مثل زيد في أنه ذلك الشخص بعينه واحد. فلم تنفك الوحده من الموجودات قط. وهذه وحده مستفاده من وحده الباري تعالى تلزم الموجودات كلها، وان كانت في ذواتها متكثره. وانما شرف كل موجود بغلبه الوحده فيه. فكل ما هو أبعد من الكثره فهو أشرف وأكمل".

وحدتی که مبدأ عدد و داخل در عدد است خود منقسم می‌شود به: آنچه که داخل

در عدد است مثل جزء برای عدد. مانند وحدتی که از آن اثنین درست می‌شود، این هم مبدأ عدد است و هم داخل و جزء عدد است. هر عددی مرکب از آحاد است و هر چه عدد بیشتر شود وحدت آن کمتر گردد. وحدت دیگر وحدتی است که داخل در عدد است اما نه جزء آن، بلکه مثل لازم است برای آن. مثل وحدتی که برای هر عددی است. مثلاً عدد ده از یک طرف از ده تا واحد تشکیل شده، خود ده تا یعنی مجموعی از وحدتها [این همان وحدتی است که داخل در عدد است]. از طرف دیگر خود عدد ده باز هم واحد است، چون باز ما می‌توانیم بگوئیم یک ده تا، دو ده تا، سه ده تا، هم می‌توانیم بگوئیم عشره واحده و هم بگوئیم عشرات. این وحدت از برای عشره صفت واقع می‌شود، اینجا وحدت لازمه عدد است نه مقوم آن.

همانطور که هر عدد خودش وحدتی دارد مرکبات و بسائط و معدودات هم وحدتی دارند [که این وحدت هم لازم آنها است]. وحدت این معدودات یا در جنس است یا در نوع یا در شخص. اینها همه اقسام وحدت مستفاد از غیر است، چون گفتیم وحدتی که مستفاد از غیر نیست فقط وحدت باریتعالی است. بعد می‌گوید: "انما شرف کل موجود..". این در واقع بر می‌گردد به اینکه وحدت به وجود برمی‌گردد و کثرت به عدم، هر چه که جنبه وحدت در یک موجود بیشتر باشد او اشرف است و هر چه که جنبه کثرت در او بیشتر باشد عدم بیشتر در او راه یافته است. تا اینجا مسائل مربوط به وحدت بود، یعنی این مسأله در واقع از مسائلی است که در فلسفه اولی در باب کثرت و وحدت بحث می‌کنند.

عدد و معدود در فلسفه فیثاغورث

"ثم ان لفيثاغورث رأيا في العدد و المعدود قد خالف فيه جميع الحكماء قبله، و خالفه فيه من بعده، و هو أنه جرد العدد عن المعدود تجريد الصورة عن المادة، و تصوره موجودا محققا". این رأیی است که به مسأله طبیعیات می‌خورد، عدد را از معدود جدا کرده و برای خود عدد استقلال و اصالت قائل شده و بلکه مدعی است که عدد است که معدود را می‌سازد نه معدود عدد را. او اصلا خود عدد را بصورت یک موجود مستقلی که از

خودش تحقق دارد برایش اصالت قائل است، همانطوری که ما در باب صور برای آنها اصالت قائل هستیم.

"وقال: مبدأ الموجودات هو العدد، وهو أول مبدع أبدعه الباری تعالی: فأول العدد هو الواحد، وله اختلاف رأى فى أنه هل يدخل فى العدد أم لا، كما سبق. و میله الاكثر الى أنه لا يدخل فى العدد، فبیتدیء العدد من اثنين".

اول مبدعی که واجب تعالی ابداع کرده عدد است. و اول عدد، عدد واحد است. بعد، راجع به اینکه آیا واحد خودش هم عدد است یا نیست، شهرستانی می گوید مثل اینکه در رأى او تردیدی هست. از بعضی حرفهای او ظاهر می شود که واحد خودش داخل در اعداد نیست، ولی از بعضی آرائش ظاهر می شود که داخل در اعداد است. اکثر میلش به اینست که یک داخل در اعداد نیست، و عدد از دو شروع می شود، نه از یک، یک سازنده عدد است. چون عدد از مقوله کثرت است و یک هم داخل در کثرت نیست، بنابراین یک داخل در عدد نیست.

"ويقول: هو منقسم الى زوج و فرد، فالعدد البسيط الاول اثنان، والزوج البسيط الاول أربعة، وهو المنقسم بمتساويين. ولم يجعل الاثنین زوجا، فانه لو انقسم لكان الى واحدین، وكان الواحد داخلًا فى العدد. ونحن ابتدأنا فى العدد من اثنين، والزوج قسم من أقسامه. فكيف يكون نفسه؟ والفرد البسيط الاول ثلاثة".

عدد بر دو قسم است: زوج و فرد. اولین کثرت بسیط دو است. وقتی که ما وحدت را داخل در عدد ندانیم و عدد را مساوی با کثرت بدانیم. بسیط ترین کثرتها عدد دو می شود. زوج یعنی چه؟ زوج یعنی عددی که منقسم به دو عدد دیگر شود. روی این حساب بسیط ترین زوجها عدد چهار خواهد بود. اولین عدد روی این حساب اثنین است و اولین و بسیط ترین زوج چهار است. دو را زوج قرار نداده، زیرا دو منقسم به دو عدد نمی شود، وحدت از اعداد نیست. زوج قسمی از اقسام عدد است نه اینکه مقسم باشد. با این حساب فرد بسیط اول و بسیط ترین فردها عدد سه خواهد بود. عدد دو نه زوج است و نه فرد ولی عدد هست. اولین فرد سه است و اولین زوج چهار.

"قال: وتتم القسمة بذلك، ومارواءه فهو قسمة القسمة. فالاربعة هي نهاية العدد، وهي الكمال. وعن هذا كان يقسم بالرباعية" لا، وحق الرباعية التي هي تدبر أنفسنا، التي

هی أصل الڪمال" و ماوراء ذلك فهو زوج الفرد، و زوج الزوج، و زوج الزوج و الفرد".

تقسیم اولی اعداد به دو و سه و چهار تمام می‌شود، دو عددی است که نه فرد است و نه زوج، سه اولین عدد فرد است و چهار اولین عدد زوج است. اعداد بعد در واقع مرکباتند. بنابراین نهایت اعداد اول عدد اربعه است که او حد کمال اعداد است. به همین جهت به عدد چهار سوگند خورده می‌شد و مثلاً گفته می‌شد به حق چهار تا.

"و یسمى الخمسه عددا دائرا، فانها اذا ضربتها فی نفسها أبدا عادت الخمسه من الرأس. ویسمى الستة عددا ناما، فان أجزاءها مساویه لجملتها. والسبعه عددا كاملا، فانها مجموع الزوج و الفرد، و هی نهاییه اخرى. والثمانیه مبتدأ، مركبه من زوجین. والتسعه و من ثلاثه أفراد، و هی نهاییه اخرى. والعشره من مجموع العدد من الواحد الى الاربعه، و هی نهاییه اخرى. فللعدد أربع نهاییات: أربعه، و سبعه، و تسعه، و عشره. ثم یعود الى الواحد فیقول: أحد عشر... و یعد. و الترتیبات فیما وراء الاربعه علی أنحاء ستة: فالخمسه علی مذهب من لا یری الواحد داخلا فی العدد فهی مركبه من عدد و فرد، و علی مذهب من یری ذلك فهی مركبه من فرد و زوج".

منظور از صورت اول، صورتی است که وحدت خارج از عدد باشد و منظور از صورت دوم صورتی است که وحدت داخل در عدد باشد.

"و كذلك الستة علی الاول فمركبه من فردین، أو عدد و زوج. و علی الثاني فمركبه من ثلاثه أزواج. و السبعه علی الاول فمركبه من فرد و زوج. و علی الثاني فمركبه من فرد و ثلاثه أزواج. و الثمانیه علی الاول فمركبه من زوجین، و علی الثاني فمركبه من أربعه أزواج. و التسعه علی الاول فمركبه من ثلاثه أفراد، و علی الثاني فمركبه من فرد و أربعه أزواج. و العشره علی الاول فمركبه من عدد و زوجین، أو زوج و فردین، و علی الثاني فما یحسب من الواحد الى الاربعه، و هو النهاییه و الڪمال. ثم الاعداد الاخری فقیاسها هذا القیاس. قال: و هذه هی اصول الموجودات".

بر مبنای دوم که یک را داخل در عدد بدانیم، عدد ده مرکب می‌شود از جمع یک و دو و سه و چهار.

تا اینجا راجع به وحدت بود، نظریات خاصی بود که در باب وحدت و کثرت مطرح کرده‌اند، و نیز راجع به خود عدد که بیشتر از جنبه ریاضی بحث شد و داخل در طبیعیات نشده بود.

وقوع کثرت در عالم

"ثم انه ركب العدد على المعدود، والمقدار على المقذور. فقال: المعدود الذي فيه اثنيثية، وهو أصل المعدودات ومبدؤها، هو العقل باعتبار أن فيه اعتبارين: اعتبارا من حيث ذاته، وأنه ممكن الوجود بذاته، واعتبارا من حيث مبدعه، وأنه واجب الوجود به، فقابله الاثنان".

از نظر اینها واجب تعالی خارج از معدودات است. معدودی که در آن اثنیثیتی وجود دارد، یعنی دارای دو جنبه است آن عبارت از عقل است، که اصل همه معدودات است. در عقل دو حیثیت و دو اعتبار است: اعتبار من حیث ذاته و اعتبار من حیث مبدعه که آن مبدع واجب است.

یکی از مسائل مهم فلسفه که از مشکلات آن هم می‌باشد وقوع کثرت در عالم است. قاعده‌ای که ابن سینا و دیگر حکما گفته‌اند که: لا یصدر عن الواحد الا الواحد، اقتضای این قاعده این است که از واجب تعالی واحد صادر شود، و از آن واحد هم واحد صادر شود، و از آن هم واحد. آنوقت نظام عالم فقط یک نظام طولی خواهد بود، و هیچوقت دو موجود در عرض یکدیگر قرار نخواهند گرفت. پس این کثرت عرضی از کجا پیدا شده؟

مطلبی را امثال بوعلی مطرح کرده‌اند که حتی مشائین هم آن را قبول نکردند، و آن اینست که: از ذات واجب تعالی که بسیط من جمیع الجهات است عقل اول صادر شد. و عقل به اعتبار اینکه فی حد ذاته ممکن الوجود است و به علتش واجب الوجود می‌شود، بنابراین طبیعه مرکب می‌شود و دو حیثیت پیدا می‌کند: حیثیتی که از ناحیه ذات خودش دارد و حیثیتی که از ناحیه مبدعش و علتش دارد، حیثیت امکانی و حیثیت واجب الوجودی. از حیثیت وجوبی آن یک شیء صادر می‌شود و از حیثیت امکانی آن شیء دیگر صادر می‌شود. پس در آن واحد از عقل دو موجود صادر می‌گردد. به همین ترتیب از عقل دوم، تا اینکه می‌رسد به عقل فعال و هیولی.

در اینجا هم می‌گوید عقل دارای دو حیثیت است. به همین جهت عقل مساوی با عدد اثنین است. البته منظور از عقل در اینجا عقل انسان نیست، عالم عقل است. عالم عقل مساوی با اثنین است. عقل مقابل اثنان است یعنی اثنان عددی است که با عقل تناسب دارد.

"و المعدود الذی فیہ ثلاثیہ هو النفس، اذ زاد علی الاعتبارین اعتباراً ثالثاً".

آن معدودی که دارای سه حیثیت است نفس می‌باشد: یکی حیثیت امکان ذاتی و دیگری حیثیت وجوب از ناحیه علت و دیگری تعلقش به شیء دیگر که ناشی از تعلقش به ماده است که عقل چنین تعلقی نداشت. البته این تعلق را کتاب بیان نمی‌کند ولی علی القاعده باید مقصودش همین باشد.

"و المعدود الذی فیہ أربعه هو الطبیعیه اذ زاد علی الثلاثه رابعاً".

که لابد حیثیت چهارم همان حیثیت زمانی و مکانی طبیعت است. یعنی علاوه بر اینکه آنچه در طبیعت است به ماده تعلق دارد، خودش هم فی ذاته یک امر زمانی است. طبیعت دارای یک حیثیت امکانی و یک حیثیت وجوبی و یک حیثیت تعلق به ماده و یک حیثیت زمانی است که مجموعاً چهار حیثیت می‌شود. پس، ببینید: این چهار عددی که آنها را اصل می‌دانست، یعنی یک و دو و سه و چهار، خود عدد وحدت را خارج از همه اعداد قرار داد و مساوی با ذات واجب تعالی دانست. عالم عقل با عدد دو برابر می‌شود و عالم نفس با عدد سه و عالم طبیعت با عدد چهار.

"و ثم النهایه أعتی نهایه المبادیء، وما بعدها المركبات، فما من موجود مرکب الا وفیه من العناصر والنفس والعقل شیء، اما عین أو أثر حتی ینتهی الی السبعه فیقدر المعدودات علی ذلک وینتهی الی العشره".

به عقیده اینها هیچ موجود مرکبی نیست مگر اینکه هم از طبیعت، هم از نفس و هم از عقل چیزی در او هست. همه تحت عقل هستند. هر موجودی مرکب از اینها است تا اینکه منتهی به عدد هفت بشود، لابد منظور اینست که اجزاء هفتگانه مثلاً پیدا کند.

"و یعد العقل والنفس التسعه بأفلاکها الی هی أبدانها وعقولها المفارقة کالجوهر وتسعه أعراض. وبالجملة انما یتعرف حال الموجودات من العدد والمقادیر الاول، و

يقول: الباری تعالی عالم بجميع المعلومات على طريق الاحاطه بالاسباب التي هي الاعداد والمقادير. وهي لا تختلف، فعلمه لا يختلف".

اعداد را با حقایق موجودات تطبیق می دهد. بعد می گوید چون علل اصلی همین اعداد و مقادیر هستند و همه اشیاء از همین اعداد و مقادیر بوجود آمده اند و واجب تعالی عالم به همه اعداد و مقادیر است، عالم به همه اشیاء است. آنگاه می گوید چون اعداد تغییر پیدا نمی کنند علم واجب هم تغییر پیدا نمی کند.

"و ربما يقول: المقابل للواحد هو العنصر الاول كما قال انكسيمانس، ويسميه الهیولی الاولى، وذلك هو الواحد المستفاد، لا الواحد الذی هو كالاتحاد. و هو واحد، كل تصدر عنه كل كثره، وتستفيد الكثره منه الوحده التي تلازم الموجودات ولا تفارقها ألبته كما قررنا".

ما شخصی بنام انكسيمانس نداریم و نظری که به او نسبت می دهد با انكسيمندروس مطابق است که از فیلسوفان پیش از سقراط و [ملطی بوده. گفتیم که مقابل عدد اثنین عقل است و مقابل عدد ثلاثه نفس است و مقابل عدد چهار طبیعت است. نگفته بود که مقابل عدد واحد چیست ولی چون واحد را خارج از اعداد می داند و مبدأ کل اعداد می داند، قهرا آن را مطابق با واجب می داند. ولی شهرستانی می گوید گاه فیثاغورث می گوید که عنصر اول مقابل واحد است، همانطور که انكسيمانس گفته است.

بنابر تحقیقاتی که کرده اند مسلم شده که این عقایدی که به فیثاغورث نسبت می دهند، عقاید یک نفر نیست، چه اینها را عقاید او بدانیم یا غیر او. برای اینکه عقاید ضد و نقیضی می باشد. به همین جهت می گوید: "وربما يقول..". معلوم می شود که این افکار میان اتباع فیثاغورث در طول پانصد سال یا هزار سال پیدا شده است. قبلا خواندیم که مقابل وحدت ذات حق است و خدا با واحد مساوی است. ولی اینجا می گوید که مقابل واحد عنصر اول است که هیولای اولی می باشد. به همین جهت این واحد، واحد مستفاد از غیر است. زیرا قبلا گفته بودیم که وحدت بر دو قسم است: وحدت مستفاد از غیر، و وحدت غیر مستفاد از غیر. واحد غیر مستفاد کالاتحاد است و هر کثرتی از او صادر شده. بنابراین واحد غیر مستفاد اصل مبدأ است، خارج از آن است که عددی در مقابل آن قرار گیرد، او خود مبدأ اعداد است.

مبنای این فکر چنین بود که گفتند میان اعداد و مقادیر رابطه‌ای است، و لهذا در بعضی تعبیراتشان می‌گفتند که عدد واحد برابر با نقطه است، یعنی همین نقطه عدد واحد است، و واحد نقطه است، کأنه مظهر آن است. و خط با عدد دو مساوی است، یعنی عدد دو همان خط است و خط همان عدد دو است. و سطح با عدد سه برابر است و جسم با عدد چهار. در بعضی تعبیراتشان آمده چنانکه در شفا نیز از آنها نقل شده که خط مساوی با عدد دو است و سطح مساوی است با عدد چهار... پس از نظر اینها از یک طرف میان اعداد و مقادیر رابطه‌ای است، و از طرف دیگر میان اعداد و اشیاء واقعی درعالم نیز رابطه‌ای است. یعنی آنها هر یک از اشیاء را متناسب با یک عددی می‌دانستند. دلیل آن را شیخ در شفا آورده که فلان شیء را اگر شما تجرید کنید و به ذهن ببرید می‌بینید که در هنگام تجرید ذهنی همان عددی است که شیء با او رابطه دارد. این سخن نظیر انقلاب ماهیت است که بعضی‌ها درباره وجود ذهنی قائل بودند و خیال می‌کردند که انقلاب ماهیت ممکن است. فرض کنید که شما عدد دوازده را به ذهن می‌برید، اگر تجریدش بکنید همان عدد دوازده‌ای است که شما تصور می‌کردید. همین عدد دوازده وقتی در خارج وجود عینی پیدا می‌کند مثلاً فرس می‌شود. بنابراین اینها قائلند که شیء وقتی در خارج وجود عینی پیدا می‌کند همان وجود خاص است و وقتی که در عالم ذهن تجرید شود به عدد تبدیل می‌گردد. کما اینکه رابطه‌ای هم باز میان اینها و ارباب انواع یعنی مثل که شیخ در تعبیر خودش در اینجا آورده قائل هستند. البته همانطور که عرض کردم لازم نیست که اینها همه سخنان یک نفر باشد، مطالب پراکنده و ضد و نقیضی است که نمی‌شود از آن فلسفه منظمی را در آورد. فیثاغورث و اتباعش در قدیمی‌ترین دوران یونان بودند. فیثاغورث با طالس ملطی که او نیز از قدیمی‌ترین فلاسفه یونان است معاصر می‌باشد، یعنی تقریباً در قرن ششم قبل از میلاد، و در آن دوره‌ها عقائد فلسفی با عقائد مذهبی بت پرستانه آنها خیلی مخلوط بوده و ظاهراً بجای تعبیر کلمه مثل که افلاطون بکار برده از کلمه خدایان و ارباب انواع استفاده کرده‌اند. بهرحال رابطه‌ای میان اعداد و آن خدایان قائل بودند. مجموعاً آنچه که شهرستانی در اینجا نقل می‌کند با آنچه که جدیدیها نقل می‌کنند فرق دارد. و معلوم است که شهرستانی با قلم خودش رنگ معلومات زمان خودش را به آن افکار می‌دهد. ولی آنطوری که نقل کرده‌اند ترجمه‌هایی که به متون اصلی آنها نزدیکتر است موجود می‌باشد.

برگردیم به مطالب کتاب. گفته شد که هیچ موجودی نیست که به قدر استعدادش حظی از وحدت آن واحدی که کالا حاد نیست نداشته باشد.

"و ذکر آن العنصر انفرادی بوحده ثم أفاضها على الموجودات، فلا يوجد موجود الا وفيه [من وحدته] حظ على قدر استعداده، ثم من هدايه العقل حظ على قدر قبوله. ثم من قوه النفس حظ على قدر تهيهه. وعلى ذلك آثار المبادئ في المركبات، فان كل مركب لا يخلو عن مزاج ما، وكل مزاج لا يعبر عن اعتدال ما، وكل اعتدال عن كمال أو قوه كمال: اما طبيعى آلى وهو مبدأ الحركة، و اما عن كمال نفسانى هو مبدأ الحس. فاذا بلغ المزاج الانسانى الى حد قبول هذا الكمال أفاض عليه العنصر وحدته والعقل هدايته، والنفس نطقه وحكمته".

عقل را در واقع مظهر هدايت می دانستند، و نفس را مظهر تهیؤ و استعداد و قوه و حرکت می دانستند.

"قال: ولما كانت التالیفات الهندسیه مرتبه على المعادلات العدديه عددانها أيضا من المبادئ. فصارت طائفه من الفیثاغوریین الى أن المبادئ هي التالیفات الهندسیه على مناسبات عدديه، ولهذا صارت المتحركات المساويه ذات حركات متناسبه لحنیه هي أشرف الحركات، وألطف التالیفات. ثم تعدوا من ذلك الى الاقوال حتى صارت طائفه منهم الى ان المبادئ هي الحروف و الحدود المجرده عن الماده، وأوقعوا الالف فى مقابله الواحد، والباء فى مقابله اثنين، الى غير ذلك من المقابلات".

مقادیر هندسی را مانند اعداد از مبادی شمرده و گفته است که این مقادیر هندسی نیز سازنده اشیاء هستند. بعد می گوید که گروهی از فیثاغوریان می گویند هر یک از این شکل‌های هندسی رابطه‌ای با یکی از اعداد دارند. گفته شده که ریشه این طرز فکر این بوده است که فیثاغورث شکلها را با نقطه چین نشان می‌داده، که در این صورت قهرا هر شکلی با عدد معینی از نقطه رابطه پیدا می‌کند. مثلا اگر بخواهید مثلث بسازید از سه نقطه می‌توان مثلث ساخت، البته با این فرض که خط موهومی سه نقطه را به هم مربوط کرده است. اما از دو یا چهار نقطه نمی‌توان مثلث ساخت. بعد اگر بخواهید مثلث بزرگتری بسازید باید هفت نقطه بگذارید و برای مثلث بزرگتر ده نقطه باید گذاشت. برای ساختن مربع به چهار نقطه نیاز است و برای مربع بزرگتر هشت نقطه و برای مربع بعدی شانزده نقطه لازم است. پس میان هر

شکلی و هر عددی رابطه‌ای هست.

و نیز اینها معتقد بودند که افلاک حرکات موزونی بر میزان اصوات دارند بر اساس آن رابطه‌های عددی که در موسیقی قائل هستند. و معتقد بودند که آوازهای خیلی خوبی از آنها شنیده می‌شود. بعضی دیگر بر این عقیده رفته‌اند که مبادی اصلا حروف است.

"و لست أدری! علی‌ای لسان ولغه قدروها؟ فان الالسن تختلف باختلاف الامصار والمدن، أو علی‌ای وجه من التركيب؟ فان التركيبات أيضا مختلفه، فالبسائط من الحروف مختلف فيها والمرکبات كذلك".

شهرستانی می‌گوید نفهمیدم منظور از اینکه حروف مبادی است یعنی چه؟ عدد واقعیتی است که اعتباری و قراردادی نیست. ولی حروف امری قراردادی هستند. هر زبانی یک نوع حروف خاصی دارد. کدام حروف مقصود اینها بوده است؟ در بعضی جاهای دیگر دیده‌ایم که در احوال فیثاغورث و اتباع او می‌نویسند که مقصود اینها از حروف همان اعداد بوده است. می‌گویند که یونانیها اعداد را به این شکل که ما الان یعنی شکل یک تا شکل نه و شکل صفر، و همه اعداد دیگر را با همین تعداد اشکال درست می‌کنیم، آنها چنین اشکالی نداشتند. آنها با بیست و هفت حرف می‌نوشتند، برای یک تا نه یعنی نه عدد اول نه شکل و برای یازده تا نوزده نیز نه شکل و برای بیست و یک تا بیست و نه نیز نه شکل دیگر داشتند. و عدد ده و عدد بیست از عدد یک گرفته می‌شد با یک اختلافی که ایجاد می‌کردند. و این عددهایشان همان حروفی بوده که با آن می‌نوشتند. چیزی شبیه به حروف ابجد ما. این عدد هندی که الان در دست ما هست هر عدد شکل خاصی دارد که با شکل حروف متفاوت است. ولی آنها چیزی مثل حروف ابجد داشتند. در حروف ابجد، "الف" را یک قرار می‌دهیم و "ب" را دو و "ج" را سه و "دال" را چهار. حروف یونانی هم همین‌جور بوده که وقتی می‌خواستند رقم را هم بنویسند همان حروف را می‌نوشتند. و خیال می‌کنم که در این نقل شهرستانی که می‌گوید گروهی از آنها حروف مجرد از ماده را مبادی می‌دانستند اشتباهی هست، که اشتباه یا از خود شهرستانی است یا از منابعی که او از آنها گرفته است. آنها واقعا برای حروف از آن جهت که حروفند مبدئیت قائل نبودند، آن حروف از آن جهت که نماینده عدد بودند مبادی واقع می‌شدند. بر همین اساس ترکیب اینها نیز [به حسب قرار داد] مختلف

می‌شود. ترکیب اعداد طبیعی است، دو و سه که با هم جمع شوند به طور طبیعی پنج می‌گردد. اما مثلاً دال و جیم اگر ترکیب شوند چند می‌شود؟ این بستگی به قرارداد دارد.

"و صارت جماعه منهم الی أن مبدأ الجسم هو الابعاد الثلاثه، والجسم مرکب عنها. و أوقعوا النقطه فی مقابله الواحد، والخط فی مقابله الاثنین، والسطح فی مقابله الثلاثه، والجسم فی مقابله الاربعه، وراعوا هذه المقابلات فی تراکیب الاجسام، وتضاعیف الاعداد".

اینکه بگوئیم جسم مرکب از ابعاد ثلاثه است غیر از این است که بگوئیم قابل ابعاد ثلاثه است. ابعاد ثلاثه خودش کمیت است. بنابر نظر اینها جسم خودش نفس ابعاد ثلاثه است.

طبیاع و نفوس در فلسفه فیثاغورث

"و مما ینقل عن فیثاغورث: أن الطبائع أربعه، والنفوس التی فینا أيضا أربعه، العقل، والعلم، والرأی، و الحواس. ثم ركب فیہ العدد علی المعدود، والروحانی علی الجسمانی".

قبلاً خواندیم که اینها برای عدد چهار یک اهمیتی قائل بودند، کما اینکه برای عدد ده هم یک اهمیت خاصی قائل بودند. و نقل کرده‌اند که درموردی که حساب طبیعت با این عدد جوردر نمی‌آمد. می‌گفتند: چیزی بالاخره وجود دارد اگر چه برای ما محسوس نیست. مثلاً چون عدد ده را عدد کامل می‌دانستند و ترکیب جهان را هم کامل و بی نقص می‌دانستند روی این حساب می‌گفتند افلاک باید ده تا باشد، می‌گفتند علاوه بر این نه فلکی که می‌شناسیم یک فلک نامرئی هم هست. اعداد چهار و هفت و ده را اهمیت می‌دادند و برایشان شخصیتی قائل بودند.

قال رئیس أبو علی الحسین بن سینا: وأمثلة ما یحمل علیه هذا القول أن یقال: کون الشیء واحدا غیر کونه موجودا أو انسانا، وهو فی ذاته أقدم منهما، فالجیوان الواحد لا یحصل واحدا الا وقد تقدمه معنی الوحده الذی صار به واحدا، ولولاه لم یصح وجوده، فاذن هو الاشراف الابسط الاول، وهذه صورہ العقل، فالعقل ینجب أن یکون الواحد من هذه الجهه. والعلم دون ذلك فی الرتبه، لانه بالعقل ومن العقل، فهو

کالائینن الذی یفتقر الی الواحد ویصدر منه. و كذلك العلم یؤول الی العقل. ومعنی الظن والرأی عدد السطح، والحس عدد المصمت: أن السطح لكونه ذا ثلاث جهات هو طبیعه الظن الذی هو أعم من العلم مرتبه. وذلك لان العلم یتعلق بمعلوم معین، والظن والرأی ینجذب الی الشیء ونقیضه، والحس أعم من الظن، فهو المصمت أی الجسم له أربع جهات".

این توجیه را از قول شیخ رئیس نقل می‌کند. ما نمی‌دانیم این جمله از کتاب شفا است؟ تا آنجا که من مطالعه کرده‌ام در این کتاب نبوده. آیا در اثر دیگری است؟ در اینجا شیخ تأویل قابل قبولی را که بتوان سخن آنها را توجیه کرد که ذره‌ای قابل تعقل و قابل قبول باشد، ارائه می‌کند. البته شیخ بعد ایرادهای زیادی می‌گیرد و می‌گوید اینها اشتباه کرده‌اند و منشأ اشتباهشان این بوده که یک حقیقتی را که ذهن می‌تواند لا بشرط تصور کند آن را بشرط لا فرض کرده‌اند. شیخ در توجیه آنها می‌گوید: اینکه شیء واحد باشد غیر از این است که موجود باشد. واحدی را یک وقت می‌گوئیم موجود است و یک وقت می‌گوئیم موجود نیست، الواحد اما موجود او غیر موجود، همانگونه که موجود را نیز به واحد و غیر واحد تقسیم می‌کنیم. پس واحد به موجود و غیر موجود تقسیم می‌شود و موجود به واحد و غیر واحد. وحدت شیء بر وجودش مقدم است برای اینکه وحدت از لوازم ماهیت شیء است. همانگونه که ماهیت شیء بر وجودش مقدم است وحدتش هم مقدم است. مثلاً می‌گوئیم انسان که امر واحدی است آیا موجود است یا موجود نیست؟ البته خود شیخ قبول ندارد که شیء قبل از وجود وحدت پیدا می‌کند، ولی حرفی است که تا این مقدار برای توجیه آن سخنان بکار می‌رود. پس بنابراین توجیه وحدت بر همه چیز مقدم است حتی بر وجود...

باز برگشت به آن مطلبی که قبلاً بیان کرد. طبایع چهار تا است و نفوسی که در ما انسانها است نیز چهار تا است، ما چهار نفس داریم: یکی عقل، یکی رأی، یکی علم، و دیگری حواس. علم دون عقل است، زیرا به وسیله عقل است و نزد عقل است. عقل در واقع آن چیزی است که با عدد وحدت تناسب دارد، و علم که یک درجه مؤخر از عقل است مظهر عدد دو است. مقصود از رأی ظن و گمان است، که ظن و رأی با سطح مناسبت دارد.

ترکیب عالم از الحان

"و مما نقل عن فيثاغورث أن العالم انما ألف من اللحن البسيطه الروحانيه. ويذكر أن الاعداد الروحانيه غير منقطعه، بل أعداد متحده تتجزأ من نحو العقل، ولا تتجزأ من نحو الحواس، وعد عوالم كثيره. فمنه عالم هو سرور محض في أصل الابداع، وابتهاج وروح في وضع الفطره، ومنه عالم هو دونه. ومنطقها ليس مثل منطق العوالم العاليه، فان المنطق قد يكون باللحن الروحانيه البسيطه، وقد يكون باللحن الروحانيه المركبه".

این نظر دیگری است: عالم از الحان ترکیب شده، که این نظر تا اندازه‌ای از آن نظرات معقول‌تر است، خصوصاً با توجه به نظریات جدید که می‌خواهند بگویند که الحان عبارتست از یک سلسله امواج. حال اگر کسی این امواج را مساوی صوت و صدا و لحن بداند و بعد بگوید که عالم از مجموع این آواها تألیف شده، مثل اینست که بگوید عالم از مجموع امواج تشکیل شده است، و هر موجی هم ایجاد صوت می‌کند. سامعه ما بعضی از موجها را می‌گیرد و می‌شنود، این موجهای را که می‌شنویم صوت می‌گوئیم. و سامعه ما بعضی از موجها را نمی‌شنود، آنها نیز طبیعتشان صوتی است ولی ما درک نمی‌کنیم. بعد به شمارش عوالم می‌پردازد و عالم اول را عالم سرور محض می‌داند که در همان اول ابداع این سرور و ابتهاج را داشته است. و آنگاه عوالم دیگر را می‌شمرد.

"و الاول يكون سرورها دائما غير منقطع. ومن اللحن ما هو بعد ناقص في التركيب، لان المنطق بعد لم يخرج الى الفعل، فلا يكون السرور بغايه الكمال، لان اللحن ليس بغايه الاتفاق".
و كل عالم فهو دون الاول بالرتبه. و تتفاضل العوالم بالحسن و البهاء و الرتبه. و الاخير ثقل العوالم، و ثقلها و سفلها"

ثقل آن دردی است که در ته جام باقی می‌ماند که منظور عالم طبیعت است.
"و لذلك لم يجتمع كل الاجتماع، و لم تتحد الصوره بالماده كل الاتحاد. و جاز على كل جزء منه الانفكاك عن الجزء الاخر، الا أن فيه نورا قليلا من النور الاول، فلذلك النور وجد فيه نوع ثبات. ولو لا ذلك لم يثبت طرفه عين، وذلك النور القليل جسم

النفس والعقل، الحامل لهما في هذا العالم".

که این نور قلیل که حامل نفس و عقل است منظور انسان است.

انسان، عالم صغیر است و عالم، انسان کبیر

"و ذکر أن الانسان بحکم الفطره واقع فی مقابله العالم کله، وهو عالم صغیر، والعالم انسان کبیر، ولذلك صار حظه من النفس والعقل أوفر. فمن أحسن تقویم نفسه وتهذیب أخلاقه وتزکیه أحواله أمکنه أن یصل الی معرفه العالم وکیفیه تألیفه. ومن ضیع نفسه ولم یقم بمصالحها من التهذیب والتقویم خرج من عداد العدد والمعدود، وانحل عن رباط القدر والمقدور، وصار ضیاعا هملا".

تعبیری عرفا دارند که عالم انسان کبیر است و انسان عالم صغیر. البته در تعبیرات دقیقتر عرفانی عکس این قضیه را می‌گویند. می‌گویند عالم انسان صغیر است و انسان عالم کبیر. در خیلی جاها هم این مطلب آمده است. از جمله کسانی که در دنیای اسلام روی این مطلب خیلی تکیه کردند و از آنها به این طرف رواج بیشتری یافته، اخوان الصفا هستند که در رسائل خود روی آن تکیه کرده‌اند و خیلی از تعلیماتشان بر همین اساس است. می‌گویند که تعلیمات فیثاغوریان در تعلیمات اخوان الصفا انعکاس پیدا کرده است.

گفتیم که بر عکس آنچه معروف است در تعلیمات افلاطون مسأله سیر و سلوک و تهذیب نفس و اینجور موارد نیامده و فقط آن مقداری که دیده می‌شود در تعلیمات فیثاغورث است، نه افلاطون. در تعلیمات فیثاغورث مطالبی که مربوط به تهذیب نفس، که در واقع نوعی عرفان است یافت می‌شود. آن روز هم عرض کردیم که فیثاغورث شخصیتی است چند بعدی. بعدی از او ریاضی دان را نشان می‌دهد، بعد دیگرش او را فیلسوف نشان می‌دهد، بعد روحی و فکری او را اگر نگاه کنیم به یک نفر پیغمبر و عارف شبیه است، تعلیمات پیامبرانه دارد. به مسائلی نظیر معاد و قیامت و تهذیب نفس و عالم بقا و حتی چیزی نظیر عالم مثال هم معتقد بوده. روش او هم یک نوع روش زاهدانه بوده و یک نوع اشتراکیت زاهدانه را هم قائل بوده. بعد هم جمعیت تشکیل داده و پیرو پیدا کرد، تقریبا امت پیدا کرد. [معتقد است اگر کسی تهذیب و تزکیه نفس

کند] به راز عالم که عدد و مقدار است پی می‌برد.

"و ربما يقول: النفس الانسانية تألیفات عددیه أو لحنیه، ولهذا ناسبت النفس مناسبات الالحن، والتذت بسماعها و طاشت، وتواجدت باستماعها وجاشت. ولقد كانت قبل اتصالها بالابدان قد أبدعت من تلك التألیفات العددیه الاولی، ثم اتصلت بالابدان، فان كانت التهذیبات الخلقیه علی تناسب الفطره، وتجردت النفوس عن المناسبات الخارجه اتصلت بعالمها، وانخرطت فی سلکها علی هیئہ أجمل وأكمل من الاول، فان التألیفات الاولی قد كانت ناقصه من وجه حیث كانت بالقوه، وبالریاضه والمجاهده فی هذا العالم بلغت الی حد الکمال خارجه من حد القوه الی حد الفعل".

معتقد است که نفس هم جز تألیفات عددی و آهنگ چیز دیگری نیست. به همین جهت است که نفس انسان از آهنگهای موسیقی خوشش می‌آید و تحت تأثیر قرار می‌گیرد، چون خودش هم حقیقت لحن و آهنگ است. و از جمله "ولقد كانت..". معلوم می‌شود که آن عقیده معروف افلاطون که روح قبل از بدن موجود بوده و بعد آمده به بدن متصل شده، اصل آن از فیثاغورث گرفته شده، البته افلاطون می‌گوید روح در عالم مثل بوده و مثل را مشاهده می‌کرده است. فیثاغورث می‌گوید در عالم ابداع بوده و از همین تألیفات عددی ابداع شده بود.

فلسفه عبادات از نظر فیثاغورث

"قال: والشرائع التي وردت بمقادير الصلوات والزكوات وسائر العبادات، هي لایقاع هذه المناسبات فی مقابله تلك التألیفات الروحانية. وربما یبالغ فی تقرير التألیف حتی یکاد یقول: لیس العالم سوی التألیف، والاجسام والاعراض تألیفات، والنفوس والعقول تألیفات. ویعسر کل العسر تقرير ذلك! نعم، تقدير التألیف علی المؤلف، والتقدير علی المقدر أمر یهتدی الیه، ویعول علیه".

این سخنی که در فلسفه عبادات می‌گوید حرف عجیب و خوشمزه‌ای است. می‌گوید: عبادات هم در واقع تقلید عملی آهنگهای موسیقی است. مثل اینکه عبادات را به نوعی رقص معنوی تعبیر می‌کرده. البته خودش این تعبیر را نکرده [بلکه برداشتی از سخنان او در این مورد است]. کأنه انسان با این حرکات طوری حرکت می‌کند که با آن تألیفات عددی تناسب پیدا کند، منتها

خودش نمی‌تواند این را بفهمد، پیامبران که این را درک می‌کنند به مردم می‌گویند(۱).

خلقت عقل و نفس و جسم و جرم

"و كان خرينوس وزينون الشاعر متابعين لفيثاغورث على رأيه في المبدع والمبدع الا أنهما قالا: الباري تعالى أبدع النفس والعقل دفعه واحده، ثم أبدع جميع ما تحتها بتوسطهما. وفي بدء ما أبدعهما لا يموتان، ولا يجوز عليهما الدثور والفناء. وذكر أن النفس اذا كانت طاهرة زكية من كل دنس صارت في العالم الاعلى الى مسكنها الذي يشاكلها ويجانسها. وكان الجسم الذي هو من النار والهواء جسمها في ذلك العالم مهذباً من كل ثقل وكدر".

فأما الجرم - الذي من الماء و الارض - فان ذلك يدثر و يفنى، لانه غير مشاكل للجسم السماوى، لان الجسم المساوى لطيف لا وزن له و لا يلمس".

یک مطلب دیگری درباره عناصر چهارگانه داشتند و معتقد بودند که هوا و آتش دو عنصر لطیف هستند و آب و خاک دو عنصر کثیف هستند. و در واقع اینها را متعلق به دو عالم می‌دانستند، و کأنه فرشته‌ها را هم مختلف می‌دانستند. مثلاً بعضی از فرشته‌ها آبی و خاکی بودند و فرشته‌های پست محسوب می‌شدند که رقی پیدا نمی‌کنند، و بعضی از فرشته‌ها هوائی و آتشی هستند که بالا می‌روند. و یا لااقل اینطور فکر می‌کردند که در بعضی فرشته‌ها دو عنصر آتش و هوا که دو عنصر لطیف هستند بیشتر دخالت دارند و در بعضی فرشته‌ها چنین نیست. حرف دیگری زدند و فرق گذاشتند میان جسم و جرم. تعبیرشان بگونه‌ای است که کأنه امور آتشین وهوائی را جسم می‌دانستند و خاک و آب را جرم میدانستند. این سخن قابل توجیه است با آنچه که دیگران بعدها آمدند به جسم مثالی و جسم مادی تعبیر کردند. با این تفاوت که فیثاغوریان گفته‌اند جسم مثالی از نوع آتش و هوا است. علت این عقیده هم این بوده که اینها می‌گفتند آتش و هوا میل به بالا دارند و خاک و آب میل به پائین دارند. از طرف دیگر عنصر فلک را هم یک عنصر لطیف جسمانی و غیر جرمانی می‌دانستند. مثل اینکه می‌خواستند بگویند

پاورقی

۱. - هندیها هم الان چنین برنامه‌هایی دارند.

استاد: عباداتی که بین اقوام خیلی قدیم بوده عباداتی بوده که بصورت رقص انجام می‌شده.

که آتش و هوا جنسیتشان به جسم فلکی شباهت دارد. می‌گفتند که نفوس با جسم باقی می‌مانند نه با جرم. این سخن نیز با آنچه که بعدها گفته‌اند و تعبیر به جسم برزخی کرده‌اند قابل توجیه است. ببینید:

"فالجسم فی هذا العالم مستبطن فی الجرم لانه أشد روحانیه. وهذا العالم لا يشاكل الجسم بل الجرم يشاكله. فكل ما هو مركب والاجزاء الناریه والهوائیه علیه اغلب، كانت الجسمیه أغلب. وكل ما هو مركب والاجزاء المائیه والارضیه علیه اغلب كانت الجرمیه اغلب. وهذا العالم عالم الجرم، وذلك العالم عالم الجسم. فالنفس فی ذلك العالم تحشر فی بدن جسمانی لا جرمانی دائماً، لا يجوز علیه الفناء والدثور، ولذته تكون دائماً لا تملها الطباع والنفوس".

این تعبیر که جسم در باطن این جرم وجود دارد، خیلی تطبیق می‌کند با این بدن برزخی که می‌گویند همراه بدن انسان است. معاد اینها با معاد ملاصدرا تطبیق می‌کند، می‌گویند معاد جسمانی است نه جرمانی.

علت فنای عالم

"وقیل لفیثاغورث: لم قلت بابطال العالم؟ قال: لانه یبلغ العله التي من أجلها كان. فاذا بلغها سكنت حركته. وأكثر اللذات العلویه هی التالیفات اللحنیه، وذلك كما یقال: التسییح والتقدیس غذاء الروحانیین. و غذاء كل موجود هو مما خلق منه ذلك الموجود".

پرسیده شده که چرا می‌گوئی عالم فانی می‌شود؟ جواب می‌دهد که این عالم برای غایتی خلق شده، وقتی به غایتش رسید حرکتش باز می‌ایستد و این مساوی است با فنای این عالم. تا اینجا مطالب کتاب ملل و نحل شهرستانی بود(۱).

پاورقی

۱. سؤال: این مطالب از شفا بود؟

استاد: خیر، مقدار کمی را از شفا نقل کرده و باید دید که منبع اینها چه بوده و از کجا نقل می‌کنند. کسانی مثل شهرستانی و حتی خود شیخ منابعشان چه بوده است. می‌گویند مقداری در کتاب شرح ابن رشد و مقداری هم در کتاب ارسطو هست که او بهترین ناقل آراء فیثاغورث و مانند او است.

دوباره به عبارات شیخ برمی گردیم:

ترکیب اشیاء از وحدت و ثنائیه

"وقوم جعلوها مبادیء ولم يجعلوها مفارقة، وهم أصحاب فيثاغورث، وركبوا كل شيء من الوحدة والثنائية، وجعلوا الوحدة في حيز الخير والحصر، وجعلوا الثنائية في حيز الشر وغير الحصر".

اینها هر چیزی را مرکب دانسته‌اند از وحدت و ثنائیه. در اینجا بجای ثنائیه باید چیزی نظیر کثرت باشد، و ظاهراً هم ثنائیه منظور کثرت است نه خصوص عدد دو. احتمال هم می‌رود که اگر مثلاً بجای وحدت و ثنائیه، فرد و زوج را هم بیاوریم باز درست باشد. ولی خوب، در متن همان وحدت است، پس اگر بجای ثنائیه کثرت بیاوریم بهتر است.

در اینجا دو مطلب است: یکی اینکه همانطور که حکما خیر را به وجود تحلیل می‌کنند و شر را به عدم، او خیر را به وحدت تحلیل کرده و شر را به کثرت. هر چه وحدت بیشتر باشد خیر آن اکثر است و هر چه کثرت رسوخ بیشتر پیدا کند شر بیشتر می‌شود. کما اینکه این تعبیر با آنچه که فلاسفه ما در باب مساوق بودن وحدت و وجود می‌گویند جور در می‌آید [که هر چه وحدت بیشتر باشد کمال وجودی آن شیء بیشتر است].

مطلب دیگر محدود و نامحدود است. یعنی از وحدت تعبیر به محدود کرده‌اند و از کثرت به نامحدود تعبیر کرده‌اند. و نیز وحدت را مساوی با فرد می‌دانستند و کثرت را مساوی زوج. در کتابهای تاریخ فلسفه بجای کلمه "حصر" که شیخ در اینجا آورده است، کلمه محدود می‌آورند. یعنی آن گروه می‌گفتند یک نوع تضاد میان محدود و نامحدود است و عالم از ترکیب محدود و نامحدود درست شده است که مقصودشان از محدود وحدت است و از نامحدود کثرت است.

"و قوم جعلوا المبادیء الزائد والناقص والمساوی، وجعلوا المساوی مکان الهیولی، اذ عنہ الاستحاله الی الطرفین".

اینها خود عدد را مبدأ قرار نداده‌اند، بلکه آن چیزی را که صفت عدد است،

یعنی زائد و ناقص و مساوی بودن را مبدأ قرار داده‌اند. هیولی آن امری است که ما می‌گوئیم بالقوه است و استعداد پذیرفتن صورت را دارد. شیء در حالت تساوی بدین معنا است که در حال اعتدال است و در حال اعتدال این امکان را دارد که مستحیل به یکی از طرفین شود. به همین دلیل مساوی را مکان هیولی قرار داده.

"و قوم جعلوه مکان الصورة، لانها المحصوره المحدوده ولا حد للزائد والناقص."

گروه دیگر مساوی را بمنزله صورت قرار داده‌اند. زیرا زائد و ناقص حد ندارد، هر چه بالا برود زائد است و هر چه هم پائین بیاید ناقص است.

"ثم تشعبوا فی أمر ترکیب الكل من التعليمیات، فجعل بعضهم العدد مبدأ للمقدار، فرکب الخط من وحدتین، والسطح من أربع وحدات. وبعضهم جعل لكل واحد منهما حیزا علی حده، وأكثرهم علی أن العدد هو المبدأ، والوحده هی المبدأ الاول، و أن الوحده والهویه متلازمتان أو مترادفتان، وقد رتبوا العدد وانشاءه من الوحده علی وجوه ثلاثه."

شیخ می‌گوید در چگونگی ترکیب کل از تعلیمیات اینها چند دسته شدند به ترتیبی که شیخ در اینجا آورده ما در جای دیگر ندیده‌ایم، البته این تا اندازه‌ای به اختلاف نسخ و نقص آنها بر می‌گردد گروهی عدد را مبدأ مقدار قرار دادند، که این را دیگران هم گفته‌اند که رابطه‌ای میان عدد و مقدار است. این در کلام شیخ نیست که بعضی گفته‌اند وحدت مساوی نقطه هندسی است و اثنین مساوی با خط است. می‌گوید آن گروه معتقد شدند که خط از دو وحدت ترکیب یافته و سطح از چهار وحدت. در حالیکه ما در کلام شهرستانی خواندیم که سطح از سه و جسم از چهار وحدت ترکیب شده. شاید این نقل قول دیگری است.

در بعضی نسخه‌ها بجای "حیزا علی حده"، "جزءا علی حده" است، که جزء نمی‌تواند معنی داشته باشد. اگر همان حیز باشد، منظور این است که سطح و خط هر یک حیزی جداگانه دارند، حال آنکه از نظر شیخ سطح و خط حیزی جدای از حیز خود جسم ندارند. حیز یعنی مکانی که شیء اشغال می‌کند. آنها چون سطح و خط را مبدأ جسم می‌دانستند و جسم را تشکیل شده از آنها، برای سطح و خط حیز هم قائل بودند.

اینکه گفته‌اند وحدت و هویت متلازمنند یا مترادف، منظور از هویت همان

وجود است.

پیدا شدن عدد از وحدت

راجع به اینکه عدد چگونه از وحدت انشاء می‌شود و پیدا می‌شود سه جور گفته‌اند:

"أحدها على وجه العددي. والثاني على وجه العدد التعليمي. والثالث على وجه التكرار. أما وجه العدد العددي فجعلوا الوحده في أول الترتيب، ثم الثنائي، ثم الثلاثي. وأما العدد التعليمي: فجعلوا الوحده مبدأ، ثم الثاني، ثم الثالث، فرتبوا العدد على توالي وحده وحده. وأما الثالث فجعلوا انشاء العدد بتكرار وحده بعينها لا باضافه اخرى اليها".

ببینیم مقصود از عدد عددی و عدد تعلیمی چیست و چه فرقی با یکدیگر دارند؟ آیا می‌خواهد فرقی بگذارد میان یک و دو و سه و چهار با یکم و دوم و سوم و چهارم؟ آیا یکی را عدد عددی نامیده و دیگری را عدد تعلیمی؟ در یک جا می‌گوید: ثم الثنائي ثم الثلاثي و در جای دیگر می‌گوید: ثم الثاني ثم الثالث. بنظر می‌رسد چنین باشد: در یک وجه که اسمش عدد عددی است، وحدت اساسا مبدئیت ندارد بلکه خودش اولین عدد است. و از جنبه تعلیمی وحدت مبدئیت دارد. در کتاب شهرستانی هم خواندیم که اینها گاهی وحدت و واحد را داخل در عدد دانسته‌اند و گاهی خارج از عدد. پس بنابر وجه عدد عددی وحدت هیچ مبدئیتی ندارد و خودش اولین عدد است. ولی در وجه عدد تعلیمی وحدت داخل در عدد نیست و مبدأ عدد است، و اولین عدد دو خواهد بود. اما وجه سوم، این است که اساسا ترتیبی در کار نیست. ببینید، در نوع اول می‌گفتیم که وحدت خودش عدد اول است، بعد عدد دوم و بعد سوم. و اگر سؤال می‌شد که سه چه عددی است؟ می‌گفتیم عدد دو بعلاوه یک. در نوع دوم هم که دو اولین عدد بود به همین صورت حساب می‌کردیم، اعم از اینکه وحدت را داخل در اعداد بدانیم یا خارج از اعداد. تعبیر دیگر این است که تمام اعداد مستقیما از وحدت بوجود می‌آیند. مثلا عدد چهار، سه بعلاوه یک نیست. این در سخنان فلاسفه ما از جمله در اسفار هم مطرح هست، که در باب ماهیت اعداد که بحث می‌کنند می‌گویند: آیا مثلا ماهیت عشره عبارتست از تسعه مع واحد؟ یا خسمه و خسمه؟ یا اینکه اینها از

لوازم عدد ده است؟ اگر چنین باشد برای عدد ده می‌توان چند جور ماهیت فرض کرد: اربعه و سته می‌شود عدد عشره، ثلاثه و سبعة می‌شود عشره، اثنان و ثمانیه می‌شود عشره، تسعه و واحد هم می‌شود عشره. ماهیت ده کدام یک از اینهاست؟ هیچکدام، یک عدد که چند جور ماهیت ندارد. هر عددی یک ماهیت مستقل نسبت به اعداد دیگر دارد. یعنی عدد عشره عبارتست از مجموعی از واحدها: وحده، وحده، وحده... وحده، نه اینکه مثلاً بگوئیم تسعه و وحده. در ماهیت عشره که تسعه نیست. تسعه خودش نوعی مستقل است. فلاسفه ما چنین تعبیر می‌کنند که هر عددی نوعی مستقل است و هیچ عددی در بطن عدد دیگر نیست. و لهذا می‌گویند از نظر مفهوم فلسفی غلط است که بگوئیم "چون که صد آمد نود هم پیش ما است". بله، وقتی که صد بیاید مساوی با نود هم آنجا هست، اما نه اینکه وقتی صد بود نود هم واقعا توی شکمش هست. از نظر طبیعت عددی نود یعنی آن واحدهائی که ما بشرط لا پهلوی هم می‌گذاریم.

مثال دیگر، ببینید: آیا عدد سه یعنی همین هذا هذا هذا است؟ یا عدد سه یعنی هذا هذا هذا بشرط عدم شیء دیگر؟ اگر بگوئیم عدد سه یعنی هذا هذا هذا لا بشرط از اینکه یکی دیگر هم در کنارش باشد یا نباشد، که در این صورت اگر عددی در کنار عدد سه بود باز هم عدد سه است بعلاوه اینکه یک شیء دیگر هم پهلویش هست. یا اینکه چنین نیست، بلکه درماهیت عدد سه بشرط لا فرض شده است، یعنی هذا و هذا و هذا بشرط عدم شیء دیگر، که اگر شیء دیگر آمد، این عدد، دیگر عدد سه نیست، عدد چهار است، هذا و هذا و هذا بشرط هذا، و حال آنکه عدد سه بشرط عدم هذا بود. پس اینها ترتیب عدد را سه جور تعبیر کرده‌اند.

مثل افلاطونی (۴)

گفته شد بنا به نظر افلاطون که طبایع و انواع دارای دو دسته افراد هستند؛ افرادی محسوس و مادی در طبیعت دارند، و افرادی غیر محسوس و مجرد و معقول در ماوراء طبیعت دارند. نسبت میان افراد معقول با افراد محسوس نسبت علت و معلول است، یعنی افراد معقول به منزله علل ایجادی و نه اعدادی برای این افراد محسوسند. افراد محسوس متغیر و زمانی و حادث و فانی هستند و ضعیف الوجودند. بطور کلی طبیعت نسبت به ماوراء طبیعت از نظر مرتبه وجودی در مرتبه اضعف قرار گرفته است. به همین علت افراد طبیعی که معلولات آن افراد ماوراء طبیعی هستند به منزله اظلال و سایه‌های آنها هستند. در اینجا یک مطلب است که باید به آن توجه کنیم، قبلاً هم این را گفته‌ایم و باز تذکر می‌دهیم:

نظریه مثل به معنای انکار واقعیت نیست

آیا این [مطلب که افراد محسوس سایه‌های افراد مجرد و معقول هستند] به معنای اینست که وجود افراد محسوس را انکار می‌کنند، آنچنانکه اغلب در تاریخ فلسفه‌های جدید چنین گفته می‌شود؟ آیا اینها فقط افراد معقول را موجود می‌دانند و

افراد محسوس را موجود نمی‌دانند؟ آیا با این تعبیر که محسوسات به منزله ظل و شبخ هستند، می‌خواهند وجود را از آنها نفی کنند؟ یا نه، اینها هم به همان اندازه وجود برای افراد محسوس قائلند که دیگران قائل هستند. اینها نمی‌خواهند وجود آنها را در خارج نفی کنند و معتقدند که اشیاء محسوس و مادی واقعیت خارج از ذهن دارند، ولی در مقام مقایسه، وقتی که این افراد محسوس و مادی و متغیر را و نحوه وجودشان را با افراد مجرد و معقول و نحوه وجود آنها مقایسه می‌کنند می‌گویند افراد معقول حقیقتند و افراد محسوس رقیقه آنها هستند، افراد معقول ذی‌الظل هستند و افراد محسوس ظل.

یکی از انواع وحدت وجودی که عرفا قائل هستند همین نوع از وحدت وجود است. اشیاء در مقایسه با وجود حق، نمی‌شود نام وجود روی آنها گذاشت. تعبیر این است: «عظم الخالق فی أنفسهم، فصغر ما دونه فی أعینهم» (۱). ذهن انسان همیشه چنین است که وقتی دو شیء را مقابل یکدیگر ببیند، هر چه عظمت یکی از آنها نسبت به دیگری زیادتر باشد، حقارت دیگری در چشم انسان بیشتر می‌گردد. مثلاً همین ضبط صوت را که دارای حجم معینی است در نظر بگیریم، وقتی در مقابل ضبط صوت دیگری با حجم بزرگتر قرار گرفت، این کوچک می‌شود. هر چه آن طرف مقایسه بزرگتر باشد این کوچکتر بنظر می‌آید. حال اگر در مقام مقایسه، متناهی با غیر متناهی مقایسه شود، قهراً عظمت متناهی در نظر ما به صفر می‌رسد، اصلاً دیگر قابل اینکه اسمش را ببرند نیست. و این منحصر به خداوند است. وحدت وجودی که سعدی در بوستان می‌گوید همین است:

ره عقل جز پیچ در پیچ نیست	بر عارفان جز خدا هیچ نیست
توان گفتن این با حقایق شناس	بر او خرده گیرند اهل قیاس
که پس آسمان و زمین چيستند	بنی آدم و دیو و دد کیستند
پسندیده گفتی تو ای هوشمند	جوابت بگویم گر آید پسند
که خورشید و دریا و کوه و فلک	پری آدمیزاد و جن و ملک
همه هر چه هستند از آن کمترند	که با هستیش نام هستی برند

پاورقی

اصل سخن افلاطون و دیگران همین بوده است. و امثال بو علی هم هرگز چنین توجیه نکرده‌اند که افلاطون اصلاً منکر وجود عالم محسوس بوده است. اما بنای این تاریخ فلسفه‌های جدید حمایت از مسلکها است. به همین دلیل بی طرفانه نمی‌نویسند. اینها برای اینکه حرفهای خودشان را به جایی برسانند، از اول بنا را بر این می‌گذارند که دروغ بگویند. می‌گویند فیلسوفها بعضی ایده آلیست هستند و بعضی ماتریالیست. ایده آلیستها می‌گویند جهان خارج اصلاً وجود ندارد، فقط ذهن ما وجود دارد، طبیعت و ماده وجود ندارد. ولی ما ماتریالیستها می‌گوئیم زمین وجود دارد، انسان وجود دارد و جهان خارج وجود دارد. معلوم است اگر کسی بخواهد از اول فیلسوفان را به ایده آلیست و ماتریالیست تقسیم کند، چه نتیجه‌ای دارد. شاید در دنیا هیچوقت کسی نبوده که بگوید ماوراء ذهن هیچ چیز وجود ندارد. حتی سوفسطائیان هم که می‌گفتند، عملاً پایبند نبودند، گمان می‌کردند، نه اینکه یک آدم معتقد باشند. اما اینها می‌آیند تقسیم‌بندی غلطی را پایه‌گذاری می‌کنند و تا آخر پیش می‌روند. آنوقت می‌گویند افلاطون رأس و رئیس ایده آلیستها است و اصلاً منکر عالم ماده و محسوس بوده، مخصوصاً که از افلاطون همچو قرینه‌ای هم در دست دارند که گفته است افراد محسوس همه ظل و سایه‌اند و حقیقت چیز دیگر است. ولی خوب واضح است. یک وقت شخصی می‌خواهد در بیان حقایق دیگران جعل و تحریف راه بیندازد، که این یک مطلب است، اما یک وقت می‌خواهد ببیند عمق نظریات کسانی که نظریه‌ای داده‌اند چه بوده است. بوعلی و امثال او با اینکه با مثل افلاطونی مخالفند هرگز چنین نسبتی را به افلاطون نمی‌دهند. و لهذا می‌گویند افراد محسوس را معلول افراد معقول می‌دانسته، و معلول در حقایق و واقعیات مطرح است.

اینها حتی بالاتر نسبت انکار عالم محسوس به افلاطون می‌دهند. گیریم که کسی بیاید بگوید افلاطون عالم عقول و عالم مثل را حقیقت می‌دانست و عالم ماده و محسوس را باطل و پوچ و هیچ می‌دانست و برای آن حقیقتی قائل نبود، باز قدر مسلم این است که افلاطون اصالت را به ذهن نمی‌داد، که بگوید عالم عقول هم از نوع ذهن

است و آن هم روح و مجرد است و ذهن است و در حقیقت ذهن بالاتری است. اما اینها می‌گویند که افلاطون چنین عقیده‌ای داشته است. مثلاً کتاب "اصول مقدماتی" ژرژ پولیستر و یا کتابهای دکتر ارانی را ببینید، حرفهایشان همه همین است. کتابهای مارکسیستها همه بر همین اساس است. خیلی هم قاطع و جزمی و مسلم هم می‌گیرند که آدم ناوارد شک نمی‌کند. چون دروغ را هر چه بزرگتر بگویند آدم کمتر شک می‌کند.

اما گفتیم حقیقت این نیست. افلاطون قائل به دو فرد، فرد محسوس و فرد معقول، بوده است.

برهان اول شیخ بر رد نظریه مثل

شیخ دو برهان در اینجا اقامه کرده است. البته توضیح خواهیم داد که آیا بیان شیخ یک برهان است یا دو برهان. این برهان با توجه به چند نکته است:

اول - انواعی که در این عالم دارای افرادی است، دو دسته افراد دارند: افراد محسوس و افراد معقول. افراد محسوس فرد همین نوعند و افراد معقول هم فرد همین نوع اما در عالم دیگر. للانسان فردان: فرد محسوس و فرد معقول.

دوم - فرد معقول علت این فرد محسوس است. بنابراین بعضی از افراد نوع واحد علت بعضی دیگر از افراد همان نوع است. علت و معلول از نظر ذات و ماهیت یکی هستند، فردی از افراد یک ماهیت علت است برای فرد دیگر از همان ماهیت.

سوم - فرد علت، فردی است جاودانی، نه حادث و فانی و متغیر و متحول، بعلاوه اینکه کامل است و هیچ نوع نقصی در او وجود ندارد، و هیچ گونه کمال ممکن نیست که او فاقد آن کمال ممکن باشد، و اگر فاقد کمالی است، فاقد آن کمالی است که برای طبیعتش ناممکن است. از این جهت فرد علت حقیقت است و معلول سایه.

شیخ بر اساس همین طرز تفکر ایراد خودش را ذکر می‌کند. برای اینکه جوانب مسأله همه رعایت شده باشد، سؤال می‌کند که: آیا فرد محسوس وجود دارد یا ندارد؟ اگر فرد محسوس وجود ندارد که تصور و تخیل و تفکر و تعقلی نداریم. پس فرد محسوس وجود دارد. (با اینکه اینها مسلم است ولی برای اینکه شقوق شکافته شود طرح می‌کند). آیا فرد محسوس با فرد معقول واقعا از نظر نوعیت یکی هستند؟ یعنی دارای حد واحد و ماهیت واحد می‌باشند؟ اگر بگویید ماهیت واحد ندارند و دارای دو

ماهیت هستند، پس این مثال آن نیست، بلکه معنایش این است که افراد محسوس در عالم طبیعت معلول یک حقایق مجرده‌ای در عالم دیگر هستند، که این را دیگران هم قبول دارند. بحث در این است که آن حقیقتی که مجرد است و علت است، فردی از نوع خودش باشد. اگر گفته شود که دارای یک ماهیت نیستند، می‌گویند پس شما از کجا وجودی را که مثال این باشد اثبات می‌کنید؟

پس بنا بر مبنای پذیرفته شده، فرد معقول در ماهیت و در حد شریک است یا فرد محسوس، شیخ می‌گوید پس طبیعت فرد محسوس و طبیعت فرد معقول یک طبیعت است و هر دو یک ماهیت دارند. حال، این فرد محسوسی که در اینجا هست مقرون به ماده و عوارض ماده است و توأم با این عوارض است. توأم بودن فردی از یک نوع با این عوارض و مجرد بودن فردی دیگر از این عوارض معلول چیست؟ آیا همان ذات و ماهیت مشترک توأم بودن با ماده را اقتضا می‌کند یا چیز دیگر؟ اگر همان ذات و ماهیت مشترک اقتضا می‌کند، جواب داده می‌شود که «الذاتی لا یختلف و لا یتخلف»، این ذاتی مشترک همان‌طور که در ضمن فرد مادی وجود دارد در ضمن فرد عقلانی هم وجود دارد، چون فرض بر این است که فرد عقلانی و فرد مادی هر دو در حد و ماهیت واحد در هر جا که باشد یک گونه اقتضا کند و در جای دیگر اقتضا نکند. اگر بگوییم که آن ذات و ماهیت لا بشرط است از اینکه توأم با ماده باشد یا نباشد، معنایش این است که توأم شدن این فرد به ماده به اقتضای ذاتش نیست بلکه به واسطه یک سلسله علل خارجی و عوارض خارجی است. مثل این است که سؤال کنیم: چرا این انسان سفید پوست است؟ آن دیگری بلند قد است؟ آیا این به انسانیتشان مربوط است؟ آیا

انسان از آن جهت که انسان است، ماهیت انسانیتش اقتضا می‌کرد که سفید پوست شود؟ اگر ماهیت انسانیتش اقتضا می‌کرد پس همه انسانها باید دارای همین رنگ باشند. بنابراین چنین نیست، بلکه این انسان بواسطه یک سلسله شرایط خارج از ذاتش دارای این خصوصیت شده است. معنای این سخن این است که اگر انسان دیگری هم دارای همین شرایط می‌بود، او هم سفید پوست می‌شد. به عبارت دیگر اگر انسان سیاه‌پوست در شرایط انسان سفید قرار می‌گرفت سفید پوست می‌شد و اگر انسان سفید پوست هم در شرایط انسان سیاه پوست قرار می‌گرفت سیاه می‌شد. زیرا این امر

به حیثیت مشترکه انسان بما هو انسان و به ماهیت انسان ارتباط ندارد، به علل خارج از ذات انسان ارتباط دارد. اگر چنین گفتیم معنایش این است که فرد مجرد بما هو هو هیچ مانعی ندارد که مادی باشد و همانطور هم فرد مادی بماهو هو هیچ مانعی ندارد که مجرد باشد، همانطور که این انسان سفید پوست هیچ مانعی نداشت که سیاه می بود و آن انسان سیاه هم هیچ مانعی نداشت که سفید می بود.

و حال آنکه افلاطون فرد مجرد را حقیقت می داند، جاوید می داند و سرمدی می داند و فرد مادی را یک امر حادث و فانی و دائر می داند و اینها صفاتی نیستند که بواسطه یک سلسله علل خارجی به این افراد تعلق گرفته باشند. این صفات که مثل انتخاب محل زندگی نیست، که مثلاً از کسی سؤال شود چرا در تهران زندگی می کنی؟ بگوید این سلسله علل موجب شد به تهران بیایم و زندگی کنم. از دیگری سؤال شود چرا به اصفهان رفتی؟ بگوید عللی موجب شد که ما به اصفهان برویم. اصفهان رفتن به مرتبه وجودی ما ارتباط ندارد. سلسله علل می تواند موجب شود که ما در اصفهان باشیم و دیگری در تهران، و علل دیگری موجب شود که او در اصفهان باشد و ما در تهران.

اما اگر موجودی در عالم ماوراء طبیعت قرار گرفته و ازلی و ابدی شده و به تعبیر شما حقیقت شده و موجود دیگری به صورت یک موجود فانی دائر قرار گرفته و رقیقه شده و ظل او شده و معلول او شده است، درجه یکی درجه علت گشته و درجه دیگری درجه معلول، چطور می شود گفت بواسطه علل خارجی چنین شده است؟

این در واقع برهانی است که شیخ در اینجا اقامه کرده است بعد بیانی دارد که با کلمه "و ایضا" شروع می شود. یک احتمال وجود دارد که این بیان تکمیل همان برهان باشد و یا اینکه خود برهانی مستقل باشد و عبارت نارسا آمده باشد شبیه آن چیزی که راجع به وحدت واجب الوجود، در ابتدا، داشتیم، که بعضی از محشین می گفتند این یک برهان است و بعضی می گفتند دو برهان است.

برهان دوم شیخ

این برهان به این صورت شروع می شود که از اول سراغ فرد مادی می رود که توأم با این عوارض است و به آن فرد مجرد محتاج است البته می دانید که او از مجرد به مفارق تعبیر می کند، و مثل اینکه در ترجمه به عربی اول کلمه مفارق را بکار می بردند

ولی بعدها کلمه مجرد هم استفاده شده است. بهرحال منظور از مفارق و مجرد یک معنا است. شیخ می‌گوید این فرد مادی که توأم با ماده و عوارض ماده است، یا محتاج به آن مفارق است یا نیست. اگر محتاج به آن مفارق باشد یا این محتاج لذاتها است و لماهیتها است یا این احتیاج لماهیتها نیست بل الامر مفارق عن ماهیتها و ذاتها است. اگر بگوئیم محتاج به آن مفارق نیست، پس باید این مفارق را علت و مبدأ این مادی ندانیم و حال آنکه نظر شما اینست که آنها علل و مبادی اشیاء مادی هستند. فرضاً مفارقاتی باشند که در نوعیت با این محسوسات شریک باشند و افرادی از همین نوع باشند ولی آنها هیچ رابطه علت و معلولی با این محسوسات نداشته باشند، خود نظریه دیگری است که غیر از نظریه شما است که معتقدید فرد مفارق علت فرد محسوس است. اگر کسان دیگری بیایند این نظریه را بدهند و بگویند که هر نوعی که در این عالم افراد محسوس دارد افراد معقولی هم در عالم عقل دارد ولی هیچ رابطه‌ای میان افراد معقول و افراد محسوس نیست و آنها علت اینها نمی‌باشند، نظریه دیگری را ارائه کرده‌اند. که اگر کسی این نظر را انتخاب کند، می‌گوئیم: اولاً، وقتی افراد محسوس احتیاجی به آن مفارقات آنها موجود نیست. و ثانیاً، شیخ می‌گوید که اگر چنین باشد لازم می‌آید که افراد مادی از آن افراد معقول کاملتر باشند. و آنها نسبت به اینها ناقص باشند. چرا؟ برای اینکه اگر آنها را مبدأ و علل اینها ندانید، و آنچه را که در این عالم بروز کرده فعل آنها ندانید و آنها را مبدأ قرار ندهید و عالم را اثر آنها ندانید، باید برای آنها صورتهای ساده‌ای قائل باشید که هیچ فعالیت و فاعلیتی ندارند، مثل نقش دیوارند، و به همین جهت از افراد مادی ناقص‌ترند. افراد مادی در عین اینکه مادی هستند، افرادی حی فاعلند، ولی آن افراد مجرد افرادی بلا اثرند. بعلاوه همانطور که گفتیم این خلاف فرض شما است. اساس نظریه شما این است که افراد محسوس محتاج آن مفارقات هستند و آن مفارقات علل اینها می‌باشند.

حال، اگر بگوئید که این افراد محتاج آن معقولاتند، احتیاج معلول الی علت، می‌گوئیم این احتیاج یا لذاتها است یا لا لذاتها. اگر لذاتها و لماهیتها باشد، از آنجا

که ماهیت افراد محسوس با افراد معقول مشترک است، پس افراد معقول هم محتاج به مفارقات دیگرند. که در این صورت نقل کلام به آن مفارقات می‌کنیم و می‌گوئیم آنها هم باز محتاج به مفارقاتی از نوع خودشان هستند. اگر بگوئید لا لذاتها است، بلکه لامر عارض است، می‌گوئیم که این از شق اول بدتر است. معنای این فرض این است که مثلاً انسانهای محسوس به حسب ماهیتشان احتیاجی به رب النوع انسان و به انسان معقول ندارند، بلکه به علت اینکه مثلاً قدشان یک متر و هفتاد و چند سانتیمتر است به آن انسان معقول نیازمندند، که اگر مثلاً قدشان چهارمتری بود دیگر احتیاجی نداشتند. و یا اینکه مثلاً چون در زمین زندگی می‌کنند به انسان معقول نیاز دارند و اگر او را از اینجا بردارند و به کره مریخ ببرند دیگر احتیاجی نخواهد داشت. یعنی مکان و محیطشان این احتیاج را بوجود آورده، نه ذاتشان. فکر کنید و ببینید که این حرف سر از کجا در می‌آورد؟ آیا می‌شود که احتیاج یک شیء به شیئی سبب عوارضی باشد که آن عوارض آخر وجودا هستند از او؟ آیا می‌شود یک شیء به واسطه عوارضش به علت خودش محتاج باشد که اگر این عوارض نبود احتیاجی به آن علت هم نبود و از آن علت غنی بود؟ اگر چنین باشد، در واقع این عوارضند که آن علتها را علت کرده‌اند، که اگر این عوارض نبودند اصلاً آن علتها وجود نداشتند. و به تعبیر شیخ، آیا می‌توان گفت که یک شیء در ما قبل خودش عمل کرده است؟ آیا می‌شود عوارض یک شیء منشأ احتیاج در همان شیء شود که اقدام وجودا از خودش می‌باشد که اگر این عوارض نباشد علت آن شیء هم وجود نداشته باشد؟

این قهرا برهان دیگری غیر از برهان اول است. برهان اول بر این اساس بود که فرد مادی و فرد معقول چون در ماهیت مشترک هستند و دارای یک حد هستند، بنابراین هر دو یک نوع اقتضا دارند. اگر اقتضا دارند که مجرد باشند هر دو باید مجرد باشند و اگر اقتضا دارند که مادی باشند هر دو باید مادی باشند. ولی در این برهان از این راه وارد شده که آیا فرد محسوس احتیاج به فرد معقول و مثالی دارد یا نه؟ اگر دارد یک اشکال پیش می‌آید و اگر ندارد هم اشکال دیگر. گفتیم اگر ندارد در واقع از محل کلام خارج است، چون فرض بر این است که احتیاج دارد. و اگر احتیاج دارد منشأ احتیاج یا ذات است یا عوارض ذات. هر کدام که باشد محال لازم می‌آید.

آنگاه شیخ می‌گوید که عجیب اینست که اینها آمده‌اند در تعلیمات بجای اینکه مثلاً جسم را منشأ سطح بدانند و سطح را منشأ خط و خط را منشأ نقطه، آمده‌اند یک وجود

مجردی برای نقطه قائل شدند مستقل از خط، و وجود مجردی برای خط قائل شدند مستقل از سطح، و وجودی مجردی برای سطح قائل شدند مستقل از جسم، که اصلاً این حرفها قابل فرض نیست. خط خودش قائم به سطح است، یعنی اگر سطحی نباشد خطی نمی‌تواند وجود داشته باشد، همچنانکه اگر خطی در عالم نباشد نقطه نمی‌تواند وجود داشته باشد.

یا اینکه در باب اعداد گفته‌اند منشأ هر چیزی عدد است. شیخ می‌گوید لازمه این حرف اینست که تفاوت انسان و فرس به عدد است. این بیان شیخ درست است و قابل رد نیست. نظر اینها مثل مؤسسات و گروههایی می‌ماند که نامگذاری افرادشان به عدد است. مثلاً در کاروانهای حج هر فردی شماره‌ای دارد، یکی شماره‌اش بیست و چهار، دیگری بیست و پنج، و دیگری بیست و شش. مسؤولین کاروان چون سر و کارشان با عدد است کم کم اسمها را بکار نمی‌برند و نمی‌گویند مثلاً آقای احمدی، بلکه می‌گویند مثلاً آقای بیست و چهار یا آقای بیست و پنج. حالا شیخ می‌گوید بنابر نظر اینها افراد یعنی اعداد، اشیاء یعنی اعداد. بطور مثال ماهیت انسان یعنی چه؟ یعنی مثلاً عدد ۶۷۴۵، فرس چیست؟ مثلاً عدد ۵۴۲۱، زیرا که اصلاً ماهیت اینها را ماهیت عدد می‌دانند. شیخ می‌گوید آیا ما می‌توانیم تفاوت انسان و فرس را فقط یک تفاوت عددی، یعنی به اقلیت و اکثریت بگذاریم؟ که اگر یک عدد مثلاً روی فلان عدد بگذاریم بشود ماهیت انسان و یک عدد که از آن برداریم بشود ماهیت دیگر.

شیخ بحث دیگری را شروع می‌کند و درباره وحدت می‌گوید آیا آنها وحدتها را متساوی می‌دانستند یا غیر متساوی؟ اگر وحدتها را غیر متساوی بدانند که در واقع وحدت نیست و چیز دیگر است، عدم تساوی است، خواه این عدم تساوی اختلاف مقداری باشد و خواه عددی. اگر اختلاف مقداری باشد که در این صورت وحدت مقدار است نه عدد، [در حالیکه وحدت مبدأ مقدار است]. و اگر اختلاف عددی باشد این خودش کثرت است نه وحدت. و اگر وحدتها را مساوی بدانند، آنوقت نمی‌شود از وحدتهای مساوی، اشیاء غیر مساوی بوجود بیاید.

"فصل فی ابطال القول بالتعلیمیات والمثل: فنقول: انه ان كان فی التعلیمیات تعلیمی مفارق

للتعليمى المحسوس، فاما أن لا يكون فى المحسوس تعليمى البته أو يكون، فان لم يكن فى المحسوس تعليمى وجوب أن لا يكون مربع ولا مدور ولا متعدد محسوس، واذا لم يكن شىء من هذه محسوسا فكيف السبيل الى اثبات وجودها بل الى تخيلها، فان مبدأ تخيلها كذلك من الوجود المحسوس حتى لو توهمنا واحدا يحس شيئا منها لحكمنا أنه لا يتخيل بل لا يعقل شيئا منها، على أننا أثبتنا وجود كثير منها فى المحسوس".

اگر برای تعليمى محسوس تعليمى مفارق و غير محسوس هم داشته باشيم، يا چنين است که به ازاء آن تعليمى مفارق تعليمى محسوس وجود دارد يا ندارد، اگر در ميان محسوسات تعليمى نداشته باشيم لازم است که مربع و دایره و محدود محسوس نداشته باشيم، و اگر چیزی از اين امور محسوس نباشند، راهی برای اثبات وجود آنها نبود بلکه حتى ما تصور آنها را هم نمی توانستيم بکنيم، زیرا "من فقد حسا فقد علما.

"و ان كانت طبيعه التعليميات قد توجد أيضا فى المحسوسات فيكون لتلك الطبيعه بذاتها اعتبار، فتكون ذاتها اما مطابقه بالحد والمعنى للمفارق أو مباينه له، فان كانت مفارقه له فتكون التعليميات المعقوله امورا غير التى نتخيلها ونعقلها ونحتاج فى اثباتها الى دليل مستأنف، ثم نشتغل بالنظر فى حال مفارقتها فلا يكون ما عملوا عليه من الاخلاص الى الاستغناء عن اثباتها والاشتغال بتقديم الشغل فى بيان مفارقتها عملا يستنام اليه".

برای همين طبيعت محسوس بما هو هو هم یک اعتباری هست، همين طبيعتی که در محسوس هست، یک اعتبار بما هو هو دارد. البته اين "فاء" در "فيكون لتلك الطبيعه بذاتها" تقریبا زائد است. حالا که مطلب معلوم شد که اين طبيعت یک فردی دارد، به هر حال اين طبيعت به ذات خودش یک اعتباری دارد، قطع نظر از اینکه محسوس باشد یا معقول، اين ديگر قهرا همين جور است، طبيعتی که فردی محسوس و فردی معقول دارد بما هو هو یک اعتباری دارد که ما می توانيم بگوئيم بما هو هو لوازمی و عوارضی دارد و امثال اينها. پس اين "فاء" را به اين معنا نباید گرفت که چون فرد محسوس دارد بذاتها اعتبار دارد که اگر فرد محسوس نمی داشت اعتباری نداشت. نه، اگر فرد محسوس نمی داشت ما نیازی به اين اعتبار نداشتيم. [اين اعتبار] مال طبيعت لا بشرط است. می خواهد بگوید طبيعت بما هو هو چه اقتضائی دارد، اقتضای مادی بودن را یا اقتضای ديگر. [و اگر اين طبيعت محسوس مابین با آن مفارق باشد، در اين صورت تعليميات معقوله غير از اموری است که ما تعقل کرده ايم و برای اثبات آنها نیازمند دليل جدیدی هستيم] ما از راه همين محسوسات آنها را اثبات می کنيم و برهانی که اقامه می کنيم از همين طريق است. و اگر ما احتیاجی به دليل جداگانه داشته باشيم از

نو باید اشتغال پیدا کنیم که آیا افراد دیگری غیر از این افراد هست یا نه، و آیا آن افراد مجردند یا مجرد نیستند.

"و ان كانت مطابقه مشارکه له فی الحد فلا یخلو: اما أن تكون هذه التي فی المحسوسات انما صارت فیها لطبیعتها وحدها، وكيف یفارق ما له حدها؟ و اما أن یكون ذلك أمرا یعرض لها بسبب من الاسباب، وتكون هی معرضه لذلك، وحدودها غیر مانعه عن لحوق ذلك اياها، فیکون من شأن تلك المفارقات أن تصیر مادیه ومن شأن هذه المادیه أن تفارق، و هذا هو خلاف ما عقده وبنوا علیه أصل رأیهم".

این فرض اصلی است [که اگر آن تعلیمیات مفارق در حد و ماهیت با محسوسات یکی هستند، از دو حال خارج نیست: یا چنین است که این تعلیمیات محسوس [طبیعتشان اقتضا کرده که محسوس و مادی باشند، یا امری که عارض آنها شده است]. اگر طبیعت اقتضا کرده پس این مفارق چگونه توانسته از اینها جدا شود؟ و حال آنکه [مادی بودن] مقتضای ذات آنها است، الذاتی لا یختلف ولا یتخلف. [و اما اگر به سبب امری عارضی باشد،] که منظور از امر عارضی امر خارجی و سبب خارجی است، در این صورت آن طبیعت و ذات در معرض آن امر خارجی قرار می‌گیرد و ماهیت و ذاتش هم مانع از الحاق آن امر خارجی نیست. تالی فاسد این فرض اینست که [شأن آن مفارقات است که مادی شوند و شأن این مادیات است که مفارق شوند]، مثل آدمی که در اصفهان است و می‌تواند جای خود را با شخصی که در تهران است عوض کند و مانعی ندارد که این به جای آن باشد و آن به جای این. در حالیکه این خلاف آن است که فکر می‌کردند و آن را بسته‌اند و فرض کرده‌اند. افراد محسوس معلولند، مادی هستند، آنها علتند و جاویدانند. این تجافی است و امکان ندارد که یکی به دیگری تبدیل شود و بجای آن قرار گیرد. این امر تصادفی نیست که بگوئیم تصادفا چنین شده است.

"و أيضا فان هذه المادة التي مع العوارض اما أن تحتاج الی مفارقات أولا تحتاج الیها، فان كانت تحتاج الی مفارقات، فانما تحتاج الی مفارقات غیرها لطبائعها، فتحتاج المفارقات أيضا الی اخری، وان كانت هذه انما تحتاج الی مفارقات لما عرض لها حتی لو لا ذلك العارض لكانت لا تحتاج الی مفارقات ألبته، ولا كان یجب أن یكون للمفارقات وجود البته، فیکون العارض للشیء یوجب وجود أمر أقدم منه وغنی عنه، ویجعل المفارقات محتاجه. الیها حتی یجب لها وجود".

این "وایضا" همان بود که گفتیم هم احتمال اینکه دنبال برهان قبل باشد هست و هم احتمال اینکه برهان مستقل باشد. ولی ما ترجیح می‌دهیم که برهان مستقلی باشد و

بیانی هم که کردیم اصولاً به این عنوان برهان مستقلى بود. [این ماده‌ای که با عوارض است و این طبیعت مادی] یا محتاج مفارق است یا محتاج نیست. محتاج نبودن را بعد می‌خوانیم. [اما اگر محتاج باشد]، آیا این احتیاج لذتها و به واسطه ماهیت مشترکه است؟ پس در این صورت آن مفارقات هم احتیاج به مفارقات دیگری دارند. و اگر به آن مفارقات که علت و حقیقت اینها هستند نیازمندند به سبب عوارض خود این مادیات، یعنی منشأ احتیاج اینها به آن علت این عوارض هستند و این عوارض اینقدر قدرت دارند که آنها را محتاج آن علتها کرده‌اند که اگر این عوارض نبودند آن مفارقات وجود نداشتند، تالی فاسد این نظر چنین است که لازم می‌آید عارض شیء در ما قبل خودش اثر کرده

باشد و عارض شیء علت را ایجاب کند، و حال آنکه عارض شیء در ما قبل خودش اثر کرده باشد و عارض شیء علت را ایجاب کند و حال آنکه عارض شیء معلول شیء است. و اگر این عوارض منشأ آن مفارقت باشند لازمه‌اش این است که آن مفارقات مادیات باشند و مفارقات وجودشان را از این عوارض گرفته باشند.

در اینجا در ذیل این مطلب فرض دیگری را ذکر می‌کند:

فان لم یکن الامر کذلک، بل کان وجود المفارقات یوجب وجودها مع هذا العارض فلم یوجب العارض فی غیرها و لا یوجب فی انفسها و الطبیعة متفقہ و ان کانت غیر محتاجة الی المفارقات فلا تكون المفارقات عللاً لها بوجه من الوجوه و لا مبادی اولی و یلزم ان تكون هذه المفارقات ناقصة؛ فان هذا المقارن للمادة تلحقه من القوى و الافاعیل ما لا یوجد للمفارق و کم الفرق بین شکل انسانی ساذج و بین شکل انسانی حی کامل.

ممکن است کسی بیاید بگوید که مطلب از این قبیل نیست، بر عکس است، این مفارقاتند که این طبیعت محسوسه را با همین عوارض ایجاد کرده‌اند: این مفارقاتند که این طبیعت را با این عوارض اقتضا کرده‌اند، و عوارض معلول مفارقات و مقتضای آن هستند. شیخ می‌گوید اگر طبیعت مفارقات این عوارض را اقتضا می‌کند، چطور شده که این عوارض را در این افراد اقتضا می‌کند ولی در خودشان اقتضا نمی‌کند؟ چرا در خودشان آن عوارض نیست؟ در حالی که ذات هر دو واحد است؟ البته ما بعداً عرض خواهیم کرد که امثال شیخ اشراق و ملا صدرا که بیان شیخ را قبول ندارند چه می‌گویند. شیخ اشراق که در اینجا همین شق را قبول می‌کند. در جواب شیخ که می‌گوید. اگر منشأ این عوارض مفارقاتند پس چرا این مفارقات عوارض را در خودشان ایجاد نکرده‌اند، می‌گوید همین عوارض در خود آن مفارقات هم وجود دارد،

او اگر افراد محسوس محتاج مفارقات نیستند پس مفارقات به هیچ وجه از وجوه علل و مبادی آنها نیستند] و حال آنکه بنای کلام بر این است که آنها مبادی و عللند. حال اگر کسی بگوید که ما این قسمتش را رها می‌کنیم، ما فقط می‌خواهیم یک افراد معقولی از هر طبیعتی را اثبات کنیم ولو اینکه علل و مبادی نباشند، شیخ می‌گوید ایراد دیگر وارد است که اینها موجودات بلا اثری هستند. اگر آنها را علل و مبادی بدانیم آنها را فعال دانسته‌ایم و اگر از مبادی بودن آنها دست برداریم موجودات بی اثری خواهند بود. [و مثلاً این فرد انسانی که محسوس است و زنده و کامل است] خیلی کاملتر است از فرد غیر مادی آن. امثال شیخ وجود عقلانی را مساوی با فاعلیت می‌دانند و لهذا به عقول طولیه قائل هستند. این اشراقیون هستند که ممکن است به عقول غیر فعال قائل باشند. اینها عقل عاشر را فعال می‌دانند که فعال در طبیعت است.

"و العجب منهم اذ يجعلون الخط متجردا في قوامه عن السطح، والنقطه عن الخط، فما الذی يجمعها في الجسم الطبيعي؟ أطيبيعه واحده منهما توجب ذلك؟ فكذلك يجب أن يجمعهما لو كانت مفارقة أو قوه نفس أو عقل أو باریء، ثم الخط كيف يتقدم الجسم التام تقدم العلل وليس هو صورته، فليس الخط صورہ الجسميه ولا هو فاعله ولا هو غايته، بل ان كان ولا بد فالجسم التام الكامل في الابعاد هو غايه الخط وغيره ولا هو هيولاه، بل هو شيء يلحقه من جهه ما يتناهي وينقطع".

شما می‌گوئید اینها به حسب ذات می‌توانند از یکدیگر جدا شوند، خط از نقطه جدا شود، نقطه از خط جدا شود، خط از سطح جدا شود. پس چطور شد که اینها در جسم طبیعی از یکدیگر جدا نمی‌شوند و همیشه نقطه به خط احتیاج دارد و خط به سطح و سطح به جسم؟ علتش چیست؟ در این صورت لازم می‌آید که بگوئیم اگر می‌بینیم در طبیعت خط و نقطه با هم جمع شده‌اند اقتضای طبیعت جسم یا طبیعت سطح نبوده بلکه نفسی یا عقلی یا خداوند آمده و اینها را با هم‌دیگر جمع کرده است. از طرف دیگر چطور شما می‌گوئید جسم از سطح درست شده و این تعلیمیات را علل و مبادی می‌دانید؟ و آنها را منشأ اصلی قرار داده‌اید؟ چطور می‌گوئید که تعلیمیات منشأ

جواهر است، در حالیکه خط نه مبدأ صوری است و نه مبدأ غائی و نه مبدأ فاعلی. اگر بشود غایتی فرض کرد جسم را باید غایت خط فرض کرد نه خط را غایت جسم. خط عارض جسم می‌شود از آن جهت که جسم متناهی است، اگر جسم غیرمتناهی باشد خط هم ندارد.

"و أيضا يلزما لقائل بالاعداد أن يجعل التفاوت بين الامور بزيادة كثره ونقصانها، فيكون الخلاف بين الانسان والفرس أن أحدهما أكثر والآخر أقل، والاقل دائما موجود في الاكثر، فيكون في أحدهما الاخر، فيلزم من ذلك دخول بعض المتباينات تحت بعض وهو خلف فاسد".

[کسانی که قائل به اعداد هستند تفاوت بین موجودات را به زیادت کثرت و نقصان آن دانسته‌اند] این تعبیر زیادت و نقصان هم یک تعبیر نارسائی است و جالب نیست. در این صورت مثلا انسان در واقع می‌شود عدد ۷۸۹۴ و فرس یک عدد دیگر که از این عدد کمتر است. از عدد انسان که کم کنیم می‌شود فرس و بر عدد فرس اگر بیفزائیم می‌شود انسان. و همیشه آن که اقل است در اکثر موجود است. مثلا همیشه فرس در انسان موجود است. پس همیشه اقلها در اکثرها موجودند، و بر این اساس همیشه همه حیوانات در انسان وجود دارند. اما بنابر عقیده شیخ و مانند او اعداد امری اعتباری است و ناچار هر عددی نوعی مستقل دارد و هیچ عددی داخل در عدد دیگر نیست.

"و من هؤلاء من يجعل الوحدات متساوية فيكون ما خالف به الاكثر الاقل جزءا من الاقل، و لكن منهم من يجعل الوحدات أيضا غير متساوية، فان كانت تختلف بالحد فليست وحدات الا باشتراك الاسم، و ان كانت لا تختلف بالحد لكنها بعد اتفاق في الحد تزيد وتنقص، فاما أن يكون زيادة الزائد منها بشيء فيها بالقوه كالمقادير، فتكون الوحدة مقدارا لا مبدأ مقدار، وان كانت زيادة الزائد بشيء فيها بالفعل كالاعداد فتكون الوحدة كثره".

آیا وحدتها مساویند یا نه؟ گروهی گفته‌اند که وحدتها مساویند و کسانی هم گفته‌اند که وحدتها غیر مساویند. اگر وحدتها غیر مساوی باشند در واقع وحدت نیست و عدم تساوی است. اگر وحدتها را مساوی بدانند نمی‌شود از وحدتهای مساوی اشیاء غیر مساوی به وجود بیاید.

فصل سوم: ابطال قول به تعلیمات و مثل

"ویلزم القائلین بالعدد العددی المركبین منها صور الطبیعیات أن یعملوا أحد شیئین: اما أن یجعلوا للعدد المفارق الموجود نهاییه، فیکون تناهیة عند حد من الحدود دون غیره فی الاختراع الذی لا محصول له. أو یجعلوه غیر متناه فیجعلوا صور الطبیعیات غیر متناهیه..."

در دو سه ورق پیش مطلبی داشتیم که همانطوری که همان جا هم عرض کردیم، مطلب مقداری برای ما مبهم ماند و نتوانستیم درست قانع شویم که مقصود چیست، در آن موقع گفتیم مطلب باشد تا وقتی به جائی برسیم که شیخ در مقام رد آنها بر می آید [شاید روشن شود]. حالا تقریباً به آنجا رسیده ایم ولی باز هم چنانکه باید مطلب حل نشده است، شاید تا آخر فصل حل شود.

آن مطلبی که در دو سه ورق پیش مبهم ماند این بود: شیخ بیان کرد که فیثاغوریین در باب وحدت و پیدایش عدد از آن، اقوال ثلاثه ای دارند و سه نظریه بیان کرده اند. بعضی از آنها "رتبوا العدد علی وجه العدد العددی" و بعضی دیگر "رتبوا العدد علی وجه العدد التعلیمی". و دسته سوم "رتبوا العدد علی وجه التکرار".

خلاصه حرف اینست که: از آنجا که اینها وحدت را مبدأ دانسته اند و سایر اعداد را ناشی از وحدت، در مورد اینکه اعداد دیگر چگونه از وحدت ناشی می شوند سه

نظریه دارند. از طرف دیگر آنها عدد را اصل و حقیقت همه اشیاء می‌دانند. پس در واقع نظریات راجع به وحدت و انشاء عدد از آن، نظریاتی است در باب هستی و خلقت و آفرینش. چون بحث اینها صرف یک بحث ذهنی نیست، چنانکه دیگران بحث می‌کنند و عدد را یک عرض خارجی می‌دانند، آنها هم یک عرض تعلیمی، که این بحثی است درباره ماهیت اعداد که می‌گویند وحدت مبدأ اعداد است و هر عددی را هم نوع مستقل می‌دانند و آنوقت ماهیت هر نوعی را مشخص می‌کنند. نه، حرف فیثاغوریین بالاتر از این حرفها است. فرض اینست که آنها فائلند که حقیقت اشیاء عدد است، و در واقع ماهیت اشیاء را عدد تشکیل می‌دهد. یعنی اگر بپرسیم: "الفرس ما هو؟" جواب می‌دهند که حقیقتش اینست که "هو عدد خاص". گفتیم مثل اینست که بگوئیم اسب عین عدد ۱۷۴۲۳ است، از این عدد این موجود تشکیل می‌شود. انسان چیست؟ حقیقت او یک عدد دیگر است. حال اگر انسان را عدد بیشتری بدانیم کاملتر از فرس می‌شود و اگر او را عدد کمتری بدانیم فرس کاملتر از انسان می‌گردد. بنابراین بحث اینها در باب وحدت و کیفیت انشاء عدد از وحدت ضمناً بحث در حقیقت آفرینش هم بوده است، که آفرینش از وحدت پیدا شده و چگونه پیدا شده.

نظریه اول در باب انشاء عدد از وحدت

آنهائی که انشاء عدد از وحدت را علی وجه العدد العددی دانسته‌اند، تعبیر شیخ این بود که: "فجعلوا الوحده فی أول الترتیب". یعنی خود وحدت را عدد اول قرار داده‌اند، که در این صورت وحدت جزء عدد می‌شود، برای اینکه گفت: فجعلوا الوحده فی أول الترتیب. در این ترتیب خود وحدت همان شماره اول قرار گرفته. پس عدد اول خود وحدت است، ثم الثنائیه، ثم الثلاثیه. وحدت یعنی یکی، ثنائی یعنی دو تائی، ثلاثی یعنی سه تائی، و به همین ترتیب. البته شیخ بعداً خواهد گفت که اینها در باب ثنائیه، و ثلاثیه، در عین اینکه معتقدند که دو تائی عبارت است از جمع دو وحدت ولی نمی‌خواهند بگویند که آن دو وحدتی که از آنها ثنائیه تشکیل شده همان وحدتی است که عدد اول را تشکیل می‌دهد. این جزء ایرادها و اشکالهای شیخ است که روی آنها بحث می‌کنیم. پس شیخ گفت اولین گروه درباره پیدایش و انشاء عدد از وحدت و در باب پیدایش اشیاء از وحدت و در باب جهان و هستی و خلقت گفته‌اند که وحدت

خودش اولین عدد است، بعد عدد دو تائی، بعد سه تائی، بعد چهارتائی، الی آخر.

[نظریه دوم]

اما کسانی که انشاء عدد از وحدت را علی وجه العدد التعلیمی گفته‌اند، برای ما روشن نشد که چرا این را عدد تعلیمی می‌نامند و وجه آن چیست؟ احتمالی را ما بعداً فرض می‌کنیم که شاید این احتمال باشد که البته باز هم رویش تأمل می‌کنیم. این گروه انشاء عدد از وحدت را به این شکل گفته‌اند: "جعلوا الوحده مبدأ"، نه اینکه "جعلوا الوحده أول الترتیب". وحدت را مبدأ اعداد قرار داده‌اند نه جزء اعداد. در آن فرض اول وحدت خودش جزء اعداد بود و عدد اول می‌شد. ولی در این حساب خود وحدت خارج از عدد است و تشکیل دهنده و بوجود آورنده عدد و مبدأ اعداد است، خودش عدد نیست. البته حرف اینها ممکن است صورت رمز داشته باشد. اگر کسی بخواهد این حرفها را توجیه و تأویل کند می‌تواند به این شکل بگوید که مثلاً مقصودشان از وحدت، آنچنانکه عرفا می‌گویند، وحدت حقه حقیقیه است که مساوی است با وحدت وجود. در این بیان حقیقت وجود ما فوق عدد است و عدد در رتبه متأخر از حقیقت وجود قرار گرفته است. ما حالا نمی‌خواهیم در مقام توجیه و تأویل برآئیم، ولی حرفی که بیان می‌کنند چنین است که آنها نمی‌گویند "الوحده أول الترتیب"، بلکه گفته‌اند "الوحده مبدأ الترتیب". ترتیب بعد از آن شروع می‌شود. علاوه بر این بعد هم نمی‌گویند ثم الثنائیه، ثم الثلاثیه، یعنی بعد دو تائی و بعد سه تائی، می‌گویند ثم الثانی، ثم الثالث، یعنی بعد دوم و بعد سوم. دو تا غیر از دوم است. دو تا را وقتی می‌گوئیم که به معنی مجموع این واحد با آن واحد باشد، مثل وقتی که ما دو تا کتاب اینجا داشته باشیم. اما وقتی دوم را بکار می‌بریم که هم سه کتاب نیست و یک کتاب است، کتاب چهارم هم یک کتاب است. این را در اصطلاح هم عدد ترتیب می‌گویند. پس این گروه به این صورت نظر خود را بیان کرده‌اند که وحدت مبدأ سایر اعداد است و بعد از آن "دوم"، نه "دو تا"، آن

که بعد از مبدأ ترتیب است دوم است و بعد از آن سوم. در این صورت و در این بیان حقیقت اشیاء عدد نمی‌شود، بلکه ترتیب خاص می‌گردد. مثلاً وقتی سؤال می‌شود که فرس در عالم چه حقیقتی است؟ باید بگوئیم حقیقت هفده هزار و چهار صد و بیست و سوم، نه حقیقت هفده هزار و چهار صد و بیست و سه. یعنی در ترتیبی که میان موجودات هست او عدد هفده هزار و چهار صد و بیست و سوم است. اگر انسان را در ترتیب اول بیست هزار گفته‌ایم، در این ترتیب باید عدد بیست هزارم بگوئیم. پس این یک چیز دیگری است که با حرف دسته اول تفاوت دارد. آنگاه شیخ گفت: "فرتبوا العدد علی توالی وحده وحده"، یکی بعد از دیگری بترتیب قرار گرفته‌اند.

[نظریه سوم]

نظریه سوم چنین بود که آنها انشاء عدد از وحدت را علی وجه التکرار می‌دانستند. این نظریه خیلی عجیب‌تر از آب در می‌آید. به این معنی که هر عددی همان وحدت است که بار دیگر در آن عدد تکرار شده و تجلی کرده است. کأنه مثل این حرفی است که ما در باب ماهیات می‌گوئیم. یک وقت ماهیت را لا بشرط اعتبار می‌کنیم، و گاهی به شرط این شیء و گاهی به شرط آن شیء و گاهی به شرط شیء دیگر. مثلاً یک وقت انسان را لا بشرط و [بطور مطلق] اعتبار می‌کنیم، بعد انسان را با قید موجود بودن اعتبار می‌کنیم و می‌گوئیم انسان موجود، و یا انسان عالم اعتبار می‌کنیم یا انسان قائم. تمام اینها همان انسان مطلق است در ضمن این مقیدها. نه اینکه آن مقیدها چیز دیگری هستند، و نه اینکه مقید همان مطلق است که تکرار شده، و نه اینکه آن مقید همان مطلق است همراه با شیء دیگر. در باب مقیدها گفته شده که مطلق و قید مثل دو شیء هم عرض نیستند، تقید جزء و قید خارجی (۱)، ببینید: تقید با ترکیب فرق دارد، ترکیب معنایش اینست که دو جزء مختلف کنار یکدیگر قرار گرفته و حقیقتی را تشکیل می‌دهند، مثلاً فلان عنصر و فلان عنصر با یکدیگر ترکیب شده‌اند و از جمع اینها و بعد از تأثیر و تأثر روی یکدیگر مرکبی را بوجود آورده‌اند. ولی تقید مطلب دیگری است. تقید یعنی مثلاً انسان در حالیکه مقید به علم است، نه اینکه انسان و علم به صورت دو

پاورقی:

۱ - شرح منظومه.

چیز. انسان عالم غیر از انسان و علم است، اینها دو اعتبار مختلفند. تعبیری که ما می‌توانیم برای تقریب حرف آنها بکنیم اگر چه خودشان به این تعبیر نگفته‌اند برای اینکه حرف آنها را توجیه کرده باشیم، توجیهی که مقداری سر و صورت داشته باشد، گو اینکه باز هم این نظریه قابل رد است، چنین است: اینکه گفته‌اند پیدایش عدد از وحدت علی وجه التکرار است، به این معنی است که وحدت خودش همان وحدت است علی الاطلاق، و ثنائیه عبارتست از وحده خاص، و الثلاثیه وحده آخری، و الرباعیه وحده آخری. (البته ممکن است این نظر منشأ توهمی هم بشود به این صورت که هر ثنائیه و ثلاثیه‌ای خودش می‌تواند یکی باشد یا دو تا باشد، به این معنی که یک دو تا داشته باشیم یا دو دو تا یا سه دو تا). بنابراین خود ثنائیه همان وحدت است اما نوع دیگری از وحدت، وحدت دیگری است. ثلاثیه هم همان وحدت ساری در همه مراتب است [اما نوعی خاص]. اگر وحدت را مطلق بگیریم می‌شود خود وحدت. اگر او را با مرتبه اعتبار کنیم، با قید اعتبار کنیم، ساری در مراتب اعتبار کنیم می‌شود عددی خاص. دو تائی چیست؟ همان وحدت است با قید خاص. ثلاثی چیست؟ همان وحدت است با قید خاص.

خوب، این مقدار از بیان تقریباً یک توجیه انتقادی است که ما از این عبارات شیخ می‌کنیم. مخصوصاً ما درباره آن "العدد التعليمی" بیشتر تردید داریم که به چه مناسبت آن را "العدد التعليمی" نامیده است. جای دیگری هم که از "شفا" مفصل‌تر و مشروح‌تر گفته باشد، در میان کتابهای خودمان پیدا نکردیم. می‌خواستیم به کتاب "الطبیعه" ارسطو مراجعه کنم ولی فرصت نکردم. ارسطو را یکی از بهترین کسانی می‌دانند که افکار فیثاغورث را نقل کرده و به دیگران رسانده است. احتمال می‌دهم که در کتاب "ما بعد الطبیعه" باشد، در صورت فرصت به آن نگاه می‌کنیم. (۱) احتمالی را مادرباره این "العدد التعليمی" عرض می‌کنیم: قبلاً گفتیم که بعضی از فیثاغوریان معتقدند که عدد مبدأ مقدار است و مقدار مبدأ اشیاء دیگر. لهذا گفتند از وحدت نقطه درست می‌شود، یعنی وحدت مبدأ نقطه است، نقطه که یک امر مقداری

پاورقی:

[۱] همان طور که استاد اشاره فرموده‌اند، ارسطو در "ما بعد الطبیعه" بطور نسبتاً مشروح از این نظریات بحث می‌کند. کتاب سیزدهم ما بعد الطبیعه (کتاب مو) بخصوص فصل ششم تا دهم این کتاب به مباحث مربوط به عدد می‌پردازد.

هندسی است اگر چه حالا موهوم حسابش می‌کنند همان حقیقت وحدت است در مظهر مقداریش. خط نیز وحدت است [، دو وحدت]. سطح نیز به عقیده اینها سه وحدت است. حالا ممکن است که اینها تعداد وحدتها را به همین ترتیب بالا ببرند. اگر چه ما ابعادی بیش از خط و سطح و جسم نداریم ولی به صورت ترکیب و خطوط و سطوح متعدد [می‌توان تعداد وحدتها را افزایش داد]. یعنی شاید منظور کسانی که گفته‌اند "علی وجه العدد التعلیمی" مقصودشان این است که عدد مبدأ مقدار است و به این اعتبار می‌گویند عددهای تعلیمی. نظریات بعضی از محشین را در این مورد هفته پیش نگاه کردم توجیهاات جالبی نبود که آدم بتواند باور کند. پس این ابهام راجع به آن عبارت هنوز باقی می‌ماند، ببینیم تا آخر فصل حل می‌شود یا نه.

[نقد نظریه تألیف اشیاء از عدد و عدد از وحدت]

از اینجا شیخ وارد بحث خود می‌شود و می‌خواهد نظریه کسانی که معتقدند اشیاء از عدد تألیف شده و اعداد هم از وحدت به وجود آمده‌اند را رد کند، خواه آنهایی که "علی وجه العدد العددی" گفته باشند و وحدت را اولین عدد بشمارند و بعد از آن دو تائی و سه تائی و چهار تائی را قرار دهند، و خواه آنها که "علی وجه التکرار" گفته‌اند، و خواه "علی وجه العدد التعلیمی"، که این مورد را ظاهراً شیخ در اینجا بحث نکرده ولی دو مورد دیگر را به تفصیل بحث کرده است.

شیخ بر آنها چه ایرادی می‌گیرد؟ و چه جوابی می‌تواند به این افراد بدهد؟ البته بیان آنها در حد فرضیه است. یعنی آنها دلیلی برای خودشان ذکر نکرده‌اند که ما بخواهیم دلیل آنها را رد کنیم. آیا ما دلیلی بر رد این فرضیه داریم یا نداریم؟ جوابی که شیخ می‌دهد تکیه‌اش در واقع بر مسأله لا تناهی عدد است، گو اینکه خودش این را اسم نمی‌برد ولی از مجموع حرفهایش معلوم است. اعداد متناهی نیستند. یعنی اگر اعداد را بیان کرده و بالا برویم و بگوئیم یک، دو، سه، هزار... میلیون... هر چه بالا برویم به عددی که ما فوق آن نتوان عددی را فرض کرد نمی‌رسیم. هر عددی را که ما فرض کنیم باز هم ما فوق آن عددی فرض می‌شود، بلکه برای آن عدد دو برابر هم فرض می‌شود، بلکه خودش ضرب در خودش هم فرض می‌شود، خود آن به قوه دو و سه و چهار و پنج و... هم فرض می‌شود. هر عددی را که شما اعتبار کنید و بگوئید این آخرین

عدد است باز هم بالاتر از آن عدد است. اینست که می‌گویند اعداد غیرمتناهی است. اما اینکه می‌گویند اعداد غیر متناهی است منظور غیرمتناهی بالفعل نیست، بلکه منظور غیر متناهی لا یقفی است. لا یتناهی بالفعل، یعنی اینکه ما یک موجود بالفعل غیر متناهی داشته باشیم. مثل اینکه کسی بگوید ستاره‌های عالم بالفعل غیر متناهی‌اند، ذرات عالم بالفعل غیر متناهی‌اند. که اگر کسی چنین گفت که ستاره‌ها بالفعل غیر متناهی است باید بگوئیم که ما الان غیر متناهی عدد ستاره در خارج داریم. این یک مسأله است. اما آنکه می‌گوید عدد غیر متناهی است به این معنی نمی‌گوید. منظور غیر متناهی لا یقفی است. غیر متناهی لا یقفی به ذهن ما بر می‌گردد، به خارج مربوط نیست. یعنی ذهن ما هر عددی را که اعتبار کند عدد در آنجا متوقف نمی‌گردد، امکان اعتبار عددی دیگر که یکی بیشتر یا دو تا بیشتر یا دو برابر آن یا هزار برابر آن باشد هست. این را می‌گویند لا یتناهی لا یقفی. شیخ همین جا اشکال خود را وارد می‌کند.

قبلاً گفتیم که آنهایی که به تعلیمات قائل هستند، بعضی از آنها به عدد مجرد عقیده دارند و بعضی دیگر قائل به عدد مجرد نیستند (که بعضی از محشین هم در اینجا در باب عدد تعلیمی و عدد عددی گفته‌اند منظور از عدد تعلیمی عدد مثالی و عدد مجرد است و عدد مفارق است. شاید همین‌جور باشد، نفی نمی‌کنیم. ولی این بار عبارت شیخ که می‌گوید آنها در باب پیدایش عدد از وحدت سه نظریه دارند نمی‌سازد. شیخ نگفته است که آنها در باب پیدایش مفارقات از وحدت یک نظر دارند و در باب پیدایش غیر مفارقات نظر دیگری. اینست که ما نمی‌توانیم باور کنیم که بیان محشین در توجیه عبارت شیخ بیان درستی باشد).

بهرحال، شیخ می‌گوید شما که عدد را مبدأ برای این حقایق می‌دانید، این حقایق یا متناهی است یا غیر متناهی. مثلاً حقیقت مفارق اول را عدد یک بدانیم، و مفارق دوم را عدد دو، و مفارق سوم و چهارم را عدد سه و چهار، و به همین ترتیب بالا برویم. عقول و مجردات که اسم و نشان ندارند که ما از روی شماره‌شان آنها را بشناسیم مثلاً بگوئیم عقل شماره فلان، عقل شماره فلان تا اینکه برسیم به عقل شماره یک میلیون. حالا شیخ می‌گوید این یا متناهی است یا نامتناهی. اگر بگوئیم متناهی است، یعنی اینکه این مجردات که از عدد تشکیل شده‌اند، اینها وقتی رسید به یک میلیون و پانصد و نود و هشت هزار و چهارصد و بیست و پنج واحد، دیگر متوقف می‌شود و نمی‌تواند بالاتر برود. می‌پرسیم: چرا؟ دلیلی نمی‌تواند داشته

باشد که متوقف شود. در صورتی که عدد که سازنده این حقایق است نسبتش با مادون و مافوق هر دو یکی است، حقیقت همه عدد است، اینها حقیقتی غیر از خود عدد ندارند، تحقق یافتن هر عددی مبدأ غیر از خود عدد ندارد. آنوقت چه دلیلی می‌تواند داشته باشد که عدد ذکر شده تحقق پیدا کرده اما عدد بعد تحقق پیدا نکرده است؟

ممکن است کسی بگوید که این مجردات و مفارقات غیر متناهی است، یعنی اعداد غیرمتناهی است. شیخ می‌گوید لازمه این حرف این است که صور طبیعیات هم غیرمتناهی باشد. چون این مفارقات مظهري هم در طبیعت دارند. با این بیان شما باید انواع را هم در طبیعت غیرمتناهی بدانید، که این را شما نمی‌توانید بگوئید. چون طبیعت متناهی است، پس مجردات هم متناهی‌اند، چون آنها دلیل طبیعت‌اند، نه طبیعت دلیل آنها. طبیعت فقط می‌تواند دلیل باشد بر متناهی بودن آنها، نه علت باشد برای متناهی بودن آنها.

پس اگر شما آن مفارقاتی را که از این اعداد تشکیل شده‌اند، متناهی بدانید یک نوع ترجیح بلامرجه قائل شده‌اید، و اگر غیرمتناهی بدانید لازم می‌آید که انواع عالم را نه افراد را نیز غیرمتناهی بدانید. این حرف شیخ ممکن است بر اساس طبیعیات امروز ایرادی داشته باشد. بر این اساس طبیعیات قدیم مسلم بود که ابعاد عالم غیر متناهی است و همه انواع در مادون فلک قمر واقع شده‌اند، در نتیجه شک نداشتند که انواع طبیعت متناهی است. مثلاً اگر هزار نوع معدن یا یک میلیون نوع معدن هم داشته باشیم بالاخره متناهی است. آنها انواع را محدود به همین زمین می‌دانستند، غیر از زمین چیزی نبود که انواع داشته باشد. زمین هم بالاخره محدود است. انواع گیاهان متناهی بود، انواع حیوانات متناهی بود، و همه انواع دیگر. حالا ممکن است کسی بگوید این بر اساس طبیعیات قدیم بود که طبیعت را منحصر در همین زمین می‌دانستند، ولی اکنون معلوم شده که طبیعت دامنه‌اش گسترده است و بلکه شاید عالم طبیعت نامتناهی باشد. وقتی عالم طبیعت ابعادش غیر متناهی باشد این احتمال هم هست که انواع هم غیر متناهی باشد، بنابراین بر اساس این احتمال اشکال وارد نیست.

[فرض تکرار وحدت در همه اعداد]

آنگاه شیخ وارد مطلب دیگری از آنها می‌شود. آنها وحدت را عدد اول و دو تائی را عدد دوم و سه تائی را عدد سوم می‌دانستند، به این معنا که قبول کرده‌اند که دو تائی یعنی وحدتی و وحدتی، سه تائی هم یعنی وحدتی و وحدتی و وحدتی. از طرف دیگر هر کدام از این اعداد را نوع جداگانه می‌دانند و هر نوعی از انواع عالم را یکی از اینها می‌دانند. به عبارت دیگر خود وحدت دارای نوعی است، یکی از انواع این عالم مظهر آن است، مثلاً بسیط ترین نوعها و نازل ترین نوعها مظهر هر وحدت است. مثل آنهایی که قائل بودند که عناصر هم بسیط دارد و بسیط تر و بسیط تر تا اینکه به یک عنصر می‌رسیم که از همه عناصر بسیط تر است. بگوئیم این عنصر بسیط مظهر وحدت است، وقتی که وحدت در طبیعت ظهور می‌کند این شیء می‌شود. یا مثل کسانی که قائل به ماده المواد هستند، بگوئیم ماده المواد همان وحدت است، تحقق عینی وحدت است، حقیقتش هم همان حقیقت وحدت است. حال، اگر اینها قائل باشند که دو تا همان وحدت و وحدت است، لازمه حرفشان اینست که نوع پست تر را در نوع عالی مندرج بدانند و باز نوع عالی را در نوع عالیتر و نوع عالیتر را نیز در نوع عالیتر از خودش. مثلاً اگر انسان را کاملترین انواع بدانند و سایر انواع عالم را پائین تر از انسان بدانند، و انسان هم مثلاً عدد بیست هزار باشد، و انواع دیگر عددهای پائین تر را داشته باشند، لازمه اش اینست که واقعا در انسان حقیقت همه انواع دیگر موجود باشد. به این معنا که حقیقت جماد در انسان موجود است، نفت هم که حقیقتی است با همین صورت نفتی خودش در انسان موجود است، چون حقیقت نفت چیزی جز یکی از اعداد نیست، گوسفند هم موجود است، اسب هم موجود است، همه چیز موجود است. آنوقت این می‌شود معنای کون جامع بودن انسان که فیثاغوریان هم معتقد بودند که انسان عالم صغیر است. شاید هم روی همین حساب گفته‌اند که انسان عالم صغیر است، چون انسان را در میان اعداد تحقق یافته عالم، کاملترین عدد می‌دانستند.

[فرض تباین وحدتها]

ولی کسانی که می‌خواستند از این اشکال رهائی پیدا کنند، گفته‌اند که انسان نوع جداگانه است. انواع با یکدیگر متباین هستند. یعنی ناچار آمده‌اند گفته‌اند درست است که ثنائیه عبارتست از وحدت و وحدت، ولی آن وحدتی که از آن ثنائیه بوجود می‌آید غیر از وحدتی است که خودش عددی مستقل است. و باز وحدتی که از آن ثلاثیه بوجود می‌آید غیر از وحدتی است که به تنهایی وجود دارد و غیر از وحدتهائی است که در ثنائیه وجود دارند. رباعیه نیز همین‌جور است. سراغ خود ثنائیه می‌رویم. آن دو تائی که در سه تا وجود دارد غیر از دو تائی است که خودش عدد مستقلی است. و ثلاثیه‌ای هم که عدد مستقلی است غیر از ثلاثیه‌ای است که در رباعیه و خماسیه وجود دارد. این را همین طور باید ادامه دهیم تا اختلاطی پیش نیاید و ناچار نشویم که بگوئیم نوعی در نوع دیگر وجود دارد. شیخ می‌گوید این حرف اساساً معنی ندارد. شیخ می‌گوید از اینها باید بپرسیم آیا اینکه شما می‌گوئید وحدتی که خودش مستقل است با وحدتهائی که در ثنائیه وجود دارند غیر یکدیگرند، مقصودتان اینست که لفظ اینها فقط وحدت است؟ آیا فقط مشترک لفظی هستند؟ آیا لفظ وحدت اول با وحدتهای موجود در ثنائیه یکی است و این وحدتها فقط در لفظ شرکت دارند ولی حقیقت آنها دو حقیقت است؟ آیا مثل لفظ شیر است که هم به آن مایع سفیدی که از پستان حیوانات دوشیده می‌شود اطلاق می‌گردد و هم به یک حیوان درنده گفته می‌شود و هم به وسیله کنترل مایعات؟ اگر چنین باشد که فقط در لفظ با یکدیگر شرکت دارند، پس مسأله اینکه وحدت مبدأ اعداد است چه معنا پیدا می‌کند؟ آیا معنایش اینست که اسم وحدت را روی مبادی همه اعداد می‌گذاریم با اینکه حقیقتشان مختلف است؟ در این صورت نظریه این افراد با نظر کسانی که می‌گویند مثلاً انسان از فلان شیء و فلان شیء تشکیل شده فرق نمی‌کند، شما بگوئید اسم آن را ما وحدت می‌گذاریم، خوب، اسم است، بگذارید. اما مسأله صرف اسم گذاری نیست. اسم گذاری شأن یک عالم و فیلسوف نیست که بیاید با اسم گذاری مکتبی و نظریه‌ای را ارائه دهد. پس اگر واقعا بخواهید بگوئید که ثنائیه از وحدت به وجود آمده و در عین حال باز بخواهید بگوئید وحدتی که در ثنائیه هست غیر از وحدتی است که خود عدد

مستقلی است، جواب می‌دهیم که چنین چیزی غیر ممکن است و وحدت در ثنائیه نمی‌تواند غیر از این وحدت باشد. این وحدت حتما همان وحدت است، فقط اعتبار آنها فرق می‌کند. اختلاف در اعتبار بشرط لا ولا بشرطی است. وحدت را وقتی بشرط لا اعتبار می‌کنیم، یعنی اینکه همراه او چیز دیگر نباشد می‌شود عدد یک. وحدت را وقتی به ضمیمه وحدت دیگر، یعنی بشرط شیء اعتبار کنیم و بشرط لا از وحدت سوم، می‌شود ثنائیه. و اگر بار دیگر وحدت را بشرط شیء با وحدتی و وحدتی اعتبار کنیم و بشرط لا از وحدت دیگر، می‌شود ثلاثیه. پس این حرف غلط است که بگوئیم وحدتی که در ثنائیه است غیر از وحدتی است که واحد را تشکیل می‌دهد.

از همین جا شیخ وارد اشکالات دیگری در اطراف همین نظر غلط می‌شود و می‌گوید: لازمه این بیان اینست که بگوئیم دروغ است که عدد ده از دو پنج تا درست شده است. برای اینکه پنج تائی که در ده تائی است غیر از پنج تائی است که خودش عدد مستقلی است. و اگر پانزده تا را در نظر بگیریم، ده تائی ضمن آن غیر از ده تائی است که خودش عدد مستقلی است و پنج تائی ضمن آن غیر از پنج تائی است که عدد مستقلی است. شیخ ایرادهای دیگری از همین قبیل را مطرح می‌کند.

"و يلزم القائلين بالعدد العددي المركبين منها صور الطبيعيات أن يعملوا أحد شيئين (١): أما أن يجعلوا للعدد المفارق الموجود نهائيه، فيكون تناهيه عند حد من الحدود دون غيره من الاختراع الذي لا محصول له!"

کسانی که در مقابل عدد تعلیمی و علی وجه التکرار قائل به "علی وجه العدد العددي" شدند و معتقدند که ترکیب عالم طبیعت و ماهیت آن جز عدد چیز دیگری نیست، اینها مجبورند یکی از دو کار را بکنند: یا باید برای این اعداد که وجودهای مجرد و مثالی دارند تناهی قائل شوند، که در این صورت حرف بدون دلیل و بدون

پاورقی:

١ - "يلزم... أن يعملوا أحد شيئين"، یعنی مجبورند یکی از دو کار را بکنند. این تعبیر فارسی است که به زبان عربی گفته شده است. خود عرب هیچوقت نمی‌گویند "و یعملوا أحد شيئين". منطق است. اگر هر حقیقتی و هر مفارقی تحقق یک عدد است دیگر دلیل ندارد که به یک عدد که برسد در همان جا متوقف شود و دیگر بالاتر نداشته باشد. "أو يجعلوه غير متناه فيجعلوا صور الطبيعيات غير متناهيه". یا آن مجردات را غیر متناهی می‌دانند، که در این صورت لازم می‌آید صور طبیعيات هم غیر متناهی باشد. این هم از نظر شیخ و هم در طبیعيات قدیم مسلم بوده که انواع عالم طبیعت متناهی نیست.

"و هؤلاء يجعلون الوحده الاولى غير كل وحده من الوحدتين اللتين فى الثنائيه، ثم يجعلون الثنائيه الاولى غير الثنائيه التى فى الثلاثيه وأقدم منها، وكذلك فيما بعد الثلاثيه، و هذا محال".

اینها وحدت اول را غیر از هر یک از دو وحدتی دانسته‌اند که در ثنائیه است و اولین دوتا را غیر از آن دو تائی قرار داده‌اند که در ثلاثیه است. و همچنین بعد از ثلاثیه را. این مطلب جداگانه‌ای است و ایرادهائی هم بر این وارد است و چنین چیزی محال است. زیرا:

"فانه ليس بين الثنائيه الاولى والثنائيه التى فى الثلاثيه فرق فى الذات، بل فى عارض، وهو مقارنة شىء له. ومقارنه الشىء للشىء لا يجوز أن تبطل ذاته، ولو أبطل ذاته لم يكن مقارنا، لان المقارن مقارن للموجود، وأما المفسد فغير مقارن، وكيف تكون الوحده مفسده للوحدتين الا بافسادها واحدا واحدا منهما، وكيف تكون الوحده مفسده للوحده؟ ولو أفسدتها لم تكن ثنائيه، بل الثنائيه بمقارنه الوحده اياها لاتصير مباينه فى الذات للثنائيه بوجودها غير مقارنه للوحده، فان الوحده لا تتغير بالمقارنه حالا، بل تجعل الكل أكثر وتذر الجزء على حاله".

دوتائی اول - یعنی دو تائی در مقابل یکی و سه تائی - با آن دو تائی که در ضمن سه تائی هست، اینها دو حقیقت متباین نیستند، یک حقیقتند. وقتی که وحدتی به آن دو تائی ضمیمه شود، ثلاثی تشکیل می‌گردد و اگر وحدت ضمیمه نشود همان دو تائی است، نه اینکه اگر ما یک دو تائی داشتیم و وحدتی به آن ضمیمه کردیم برای اینکه سه تائی شود آن دو تائی که خود حقیقتی است معدوم می‌شود و یک دو تائی دیگر بجای آن می‌آید. دو تائی به ضمیمه یک واحد دیگر می‌شود سه تائی، نه اینکه آن دو تائی معدوم شود و یک دو تائی از نوع دیگر در اینجا بوجود بیاید. [اختلاف ایندو دو تائی در یک امر عارضی است] و آن این است که یک وحدتی با ثنائی در ثلاثی مقارن می‌شود. اگر شیئی مقارن شىء دیگر شد ذات آن مقارن را باطل نمی‌کند. اگر باطل کند اصلا آن مقارنت نیست. اگر بگوئیم وقتی که این وحدت سوم می‌آید آن دو تائی را از بین می‌برد، معنایش اینست که آن دو وحدت را از بین

می‌برد و معدوم می‌کند، و حال آنکه یقین داریم که آن دو وحدت معدوم نشده است. اگر وقتی دو گردو داریم و گردوی سومی اضافه شود، آیا این گردوی سوم آن دو گردوی اول را که یک گردو و یک گردو بود از بین می‌برد؟ آن دو وحدت را از بین می‌برد؟ نه، آن دو وحدت از بین نرفته، فقط یک وحدت دیگر اضافه شده است. تازه اگر این وحدت سوم ثنائیه را از بین ببرد و فاسد کند، پس ثنائیه‌ای که وحدت به آن ضمیمه شده تا با وحدت شما ثلاثیه شود، همان ثنائیه نیست، پس چرا می‌گوئید ثنائیه‌ای در ثلاثیه است؟ همینقدر که قائل شدید ثنائیه‌ای در ثلاثیه هست معنایش اینست که همان وحدتها هستند و یک وحدت دیگر هم به آنها ضمیمه شده. "بل الثنائیه بمقارنه الوحده اياها لا تصیر مباینه فی الذات للثنائیه بوجودها"، یعنی مع وجودها، "غیر مقارنه للوحده". ثنائی با وحدت با ثنائی بدون وحدت دو چیز نیست. "فان الوحده لا تتغیر بالمقارنه حالا". می‌شود که فعل "لایغیر" باشد، چون "حالا" دارد. البته میشود "حالا" را از نظر نحوی [حال بگیریم. اگر بگوئیم "لایغیر بالمقارنه حالا" معنایش این می‌شود که به سبب مقارنت حالی را عوض نمی‌کند. اگر بگوئیم "لا تتغیر بالمقارنه حالا" یعنی حالش عوض نمی‌شود، و "حال" تمیز می‌شود، یعنی: "لا تتغیر من حیث حالا".

"و بالجمله اذا كانت الوحدات متشاکله والترکیب واحدا كانت الطبیعتان متفقین، الا أن یعرض شیء یغیر ویفسد، ولا یجوز أن لا تكون الوحدات متشاکله، فان العدد یحدث من وحدات متشاکله لا غیر".

اگر ما وحدتهای متشاکل داشته باشیم و ترکیب واحد باشد، یک نوع ترکیب داشته باشیم، [آن دو طبیعت یکی هستند]، و دیگر تغییر نمی‌کند و اجزاء عوض نمی‌شود [، مگر اینکه چیزی عارض شود و فساد ایجاد کند]. حال اگر کسی بگوید که این مطالب همه بر اساس این است که شما بگوئید وحدتی که در ثنائیه هست عین وحدتی است که در واحد هست و ثنائیه‌ای که در ثنائیه اولی هست عین ثنائیه‌ای است که در ثلاثیه هست، در حالی که آنها غیر از این را می‌گویند او بین این وحدت و همچنین بین آن دو ثنائیه تفاوت قائلند]، شیخ می‌گوید که آنها بگویند ولی این حرف معنی ندارد.

"علی أن قوما منهم یقولون ان الثنائیه یلحقها من حیث هی ثنائیه وحده غیر وحده الثلاثیه، فکذلک تكون وحده الثنائیه غیر وحده الثلاثیه".

در رابطه عدد و وحدت، ما دو نوع وحدت داریم: یکی اینکه هر عددی که از

وحدت تألیف شده، وحدات مقوم آن عدد هستند. یعنی اگر ما عدد دو تائی را بسنجیم، حقیقت چیزی نیست الا وحده و وحده، ماهیت دو تائی یعنی وحده و وحده. پس این وحدتها مقوم حقیقت «دو تا» است. در عین حال یک وحدتی هم عارض بر همین وحدتها می‌شود، در واقع وحدتی عارض وحدت شده است. چون این دو وحدت وقتی تشکیل ثنائیه دادند ماهیت خاصی اعتبار شده که باز وحدت عارضش می‌شود. چرا؟ برای اینکه وقتی عدد دو تائی را تشکیل دادیم، عددی که حقیقتش وحدت و وحدت است، باز خود دو تائی متصف می‌شود به وحدت و ثنائیه و ثلاثیه، یعنی یک دوتائی، دو دوتائی، سه دوتائی. وقتی می‌گوئیم یک دو تائی، یعنی دو تائی متصف به وحدت، و وقتی می‌گوئیم دو دوتائی، یعنی دو تائی متصف به دو تائی، یک دو تائی عارض است و یک دو تائی معروض. این خود یک نکته دقیقی است که در باب ماهیت هم مکرر مطرح شده است. ما در باب ماهیت قبلا خواندیم که هر ماهیتی در ذات خودش لیست الا هی. یعنی در مرتبه ذاتش هیچ چیزی را ندارد. لیست الماهیه من حیث هی الا هی، لا موجود ولا معدوم، لا واحد ولا کثیر. اگر ما نظر به ماهیت عشره که خود یک عدد و یک ماهیت است بیندازیم، این ماهیت لا بشرط است از هر چیزی غیر از ذات خودش. از آن جمله لا بشرط است از وحدت و کثرت. پس در طبیعت عشره نیامده که واحد باشد و چنین نیست که وقتی می‌گوئیم یعنی یک ده تا. البته این را با تعبیرات عرفی نباید اشتباه کرد. در تعبیرات عرفی وقتی که ما شیئی را به کار می‌بریم قرینه همیشه دلالت بر وحدت می‌کند. اما اینکه قرینه دلالت بر وحدت کند غیر از این است که وحدت در خود آن طبیعت اخذ شده باشد. در عرف مثلا اگر کسی به دیگری بگوید من ده تومان به شما می‌دهم، گیرنده نمی‌تواند در اینجا فیلسوف شود و بگوید الماهیه من حیث هی لیست الا هی، این حرف اطلاق دارد، شامل یک ده تومان می‌شود، دو ده تومان می‌شود، صد ده تومان می‌شود، یک میلیون ده تومان هم می‌شود، باید قرینه پیدا کرد که مقصود چیست. نه، عرف از این جمله یکی را می‌فهمد. وقتی گفت من ده تومان پول می‌دهم یعنی یک ده تومان(۱).

پاورقی

۱. سؤال: یا منظورش همان ده تا یک تومانی است؟

استاد: نه، ده تا یک تومانی غیر از یک ده تومانی است. کسی که می‌گوید عشره واحده یا مثلا می‌گوید عشره تومان، غیر از اینست که بگوید ده تا یکی یکی جدا از هم. کسی که می‌گوید عشره واحده، ده تا را به صورت یک عدد اعتبار می‌کند. از نظر عرف، در این موارد، در غیر عدد هم به همین ترتیب است. مثلا وقتی کسی گفت من به تو <

به هر حال، مقصود اینست که هر عددی همانطور که از وحدت تشکیل شده و تألیف شده، معروض وحدت هم قرار می‌گیرد، و حتی معروض هر عدد دیگری هم قرار می‌گیرد. کما اینکه آن عددی هم که عارض است فی حد ذاته صلاحیت این را دارد که باز هم معروض وحدت قرار بگیرد و هم معروض ثنائیت و هر عدد دیگر. مثلاً اگر کسی گفت: ده اسب می‌دهم، می‌توانیم بپرسیم یک ده اسب یا دو ده اسب؟ اگر گفت: دو ده اسب، باز همین دو هم قابل این است که "یک دو ده تا" باشد یا "دو دو ده تا". و باز همان "دو دو ده تا" قابل این است که "یک دو ده تا" باشد یا "دو دو ده تا" یا "هزار دو دو ده تا". خود عدد قابلیت این را دارد، اگر چه عرض کردیم که عرف از اینها همیشه یکی را می‌فهمد. هر عددی اگر چه طبیعتش لا اقتضا است ولی از نظر عرف معروض وحدت است. از نظر عرف، وقتی که می‌گوئیم، أحد، اثنان، ثلاث، مقصودمان از اثنان و ثلاث، اثنان و ثلاث واحد است. وحدت عرفاً از لوازم ماهیت است.

پس ما دو وحدت داریم: یکی وحدتی که مقوم اعداد است و دیگری وحدتی که عارض بر هر عددی می‌شود. و همانطور که وحدتهائی که مقوم اعدادند، از نظر اینها، با هم تفاوت دارند، وحدتهای عارض هم همینطور هستند. وحدتی که عارض این عدد است غیر از وحدتی است که عارض آن عدد است.

"فیلزم أن تكون العشاریه مرکبه لا من خماسیتین علی ما تكون به الخماسیتان خماسیتین، لان أحاد العشره غیر أحاد الخماسیه، فلا تتركب العشاریه من خماسیتین".

این ایرادی که شیخ با "فیلزم" شروع می‌کند تنها بر موردی که گفتند وحدت عارض در هر عددی با وحدت عارض در عدد دیگر متفاوت است، وارد نیست، بلکه بر مورد اول هم که گفتند وحدت مقوم در هر عددی غیر از وحدت مقوم در عدد دیگر است نیز وارد است. شیخ می‌گوید پس لازم آید که نتوانیم بگوئیم عدد ده از دو تا پنج تائی تشکیل شده، به این دلیل که أحاد عشره غیر از أحاد خماسیه است، در نتیجه لازم می‌آید که ده تائی از دو پنج تا مرکب نشود. البته شیخ نمی‌خواهد بگوید که حقیقت ده تائی یعنی دو پنج تا. این را قبول دارد که در عین اینکه ما

پاورقی

> اسب می‌دهم، مقصودش اینست که یک اسب می‌دهم، اسبی می‌دهم، این دارای "یا" وحدت است . و الا اگر چنین نبود، یک اسب هم اسب است، دو تا اسب هم اسب است، صد تا اسب هم اسب است.

را تشکیل می‌دهد. ولی هر یک از این مراتب ممکن است هزاران حکم داشته باشد. مثلاً همانطور که گفتیم عدد ده حاصل جمع دو پنج تا هست، حاصل جمع یک چهار تا و شش تا، حاصل جمع یک سه تا و هفت تا، و حاصل و جمع یک دو تا و هشت تا نیز هست. خاصیت دیگرش اینست که یک دوم بیست تا، یک سوم سی تا هم می‌باشد. اینها همه نسبت‌ها و احکامی است که عدد عشره پیدا می‌کند، نه اینکه ماهیت عشره اینست که مثلاً نصف بیست تا است. پس در جواب کسی که سؤال می‌کند: عشره ما هو؟ نمی‌توان گفت: نصف بیست تا، یا ثلث سی تا. اینها احکام و لوازم ده تا است. مطابق قول این گروه حتی این احکام و لوازم هم بر اعداد بار نمی‌شود. مطابق این نظر درست نیست که بگوئیم ده تائی دو پنج تائی است و دو پنج تا از لوازم ده تا است. چون پنج تائی از چیزهایی تشکیل شده غیر از چیزهایی که ده تائی از آنها تشکیل شده است.

"و يلزم أن تكون أحاد الخماسيه اذا كانت جزء عشره مخالفه لاحادها اذا كانت جزؤ خمسه عشر، لكنهم عساهم يقولون: ان الخماسيه التي في خمسه عشر غير الخماسيه التي في العشاريه البسيطة، لانها خماسيه عشاريه هي جزء من خمسه عشر، فيلزم أن تكون العشاريه اذا اضيف اليها الخماسيه لا تصير خمسه عشر أو تستحيل أحادها وذلك كله محال".

ولی ممکن است آنها این حرف را قبول کنند و بگویند آن پنج تائی که در ده تائی تنها و بسیطه است غیر از پنج تائی است که در پانزده تائی است، زیرا آن خماسیه‌ای که در خمسه عشر است خماسیه عشاریه‌ای است که آن عشاریه جزئی از خمسه عشر است. ضمیر "هی" به عشاریه بر می‌گردد و ضمیر "ها" در لانه‌ها به

خماسیه در خمسه عشر بر می‌گردد. لازمه این بیان این است که عشاریه بسیطه [، وقتی خماسیه به آن اضافه شود پانزده نگردد یا واحدهایش نابود شود که همه اینها محال است].

في ابطال قول بالتعليميات و مثل (۲)

برای نقل آراء فیثاغوریین نتوانستم منشأ دیگری را پیدا کنم که بتوانیم بعضی از ابهامهای عبارت "شفا" را به وسیله آن حل کنیم. احتمال می‌دادم که در کتاب "الطبیعه" ارسطو باشد، نگاه کردم ولی چیز قابل توجهی نیافتم. بیشتر احتمال دادم که در "رسائل اخوان الصفا" باشد، چون آنها خیلی فیثاغوری هستند، ولی چیزهایی که می‌خواستیم آنجا نبود. البته چیزهایی بود، ولی نه آن چیزهایی که ما می‌خواستیم. در کتابهای دیگر هم ندیدم که به تفصیل در این مورد صحبت کند. از بحث پیش مقداری از عبارت مانده بود که چون مطلبش را گفته بودیم ابدان نمی‌پردازیم و از عبارت بعد شروع می‌کنیم.]:

در ابتدا بحث در این بود که عدد چگونه از وحدت پیدا می‌شود. آنجا سه نظریه بود: یکی نظریه "العدد العددی"، دیگری نظریه "العدد التعلیمی"، و سومی نظریه "تکرار". نظریه تکرار اینست که هر عددی همان وحدت است که تکرار شده است. اثنین خود همان وحدت است، کما اینکه ثلاث هم همان وحدت است، اینها همه همان وحدت هستند، وحدت است که در همه اینها ساری است. گفتیم که این فکر اساساً از اینجا ناشی می‌شود که می‌خواهند وحدت را منشأ همه چیز بدانند. البته ممکن است که کلمات آنها رمزی باشد، احتمال رمز در آنها هست.

گفته‌اند که هر عددی همان وحدت است که دوباره تکرار شده است، مثل اینکه بار دیگر تجلی کرده است. شیخ می‌گوید این نظریه نیز نمی‌تواند معنی داشته باشد. معنی تکرار چیست؟ فرض کنید که آمدنی وجود پیدا کند و خوردنی وجود پیدا کند، مسلماً این خوردن تکرار آمدن نیست. اگر آمدنی وجود پیدا کند و بعد آمدن دیگری، یعنی همان شیء بار دیگر پیدا شود، این را تکرار می‌گوئیم. پس تکرار به دو چیز قائم است: یکی اینکه حقیقت آن شیء مکرر حقیقت همان شیء اول باشد و تفاوتش در عدد باشد. آمدن اول و آمدن دوم هر دو طبیعت آمدن هستند. ولی اینکه این آمدن، این آمدن است، و آمدن دیگر، آن آمدن است به دلیل اینست که این، آمدن اول است، و آن، آمدن دوم است. پس تکرار با عدد پیدا می‌شود، یعنی عدد مقوم تکرار است، نه اینکه عدد با تکرار پیدا شود.

خلاصه بیان شیخ اینست که تا ما اول عدد را اعتبار نکنیم تکرار معنی ندارد. اما اگر ما بخواهیم بگوئیم با نفس تکرار عدد پیدا می‌شود، پس خود تکرار چیست؟ شما می‌گوئید وحدت، بعد هم می‌گوئید که "دو" هم وحدتی است، "سه" هم وحدتی است. آیا فرقی بین این وحدت که اثنان می‌نامید و آن وحدت که ثلاث می‌نامید هست؟ یا فرقی نیست؟ اگر فرقی نیست و اینها همه وحدت هستند، پس چیزی تکرار نشده. یا شما می‌گوئید فرق دو و سه و چهار و پنج اینست که یک چیز است که تکرار شده. در این صورت آن چیز باید خودش چیزی باشد و تکرار چیزی دیگر. تکرار هم غیر از این نیست که مثلاً می‌گوئیم بار دوم، بار سوم. پس اساساً اگر ما بخواهیم بگوئیم تکرار چیزی نیست مگر خود همان شیء، دیگر معنی ندارد که در دنیا عددی وجود داشته باشد. این خلاصه بیان شیخ است. بعد این را تشریح می‌کند و می‌گوید آیا وحدت مرتبه دوم همان وحدت مرتبه اول است که تکرار شده یا غیر آن؟ اگر غیر از آن است پس وحدت منشأ عدد نشده و عدد را بوجود نیاورده است. و اگر بگوئید این وحدت عین همان وحدت است که دوباره آمده، ملاک این بعدیت چیست؟ چه ملاکی است که یکی را می‌گوئیم اول و دیگری را می‌گوئیم دوم و بعد؟ آیا ملاک بعدیت زمان است؟ آیا چون دومی در زمان دیگر آمده است دوم است؟ و سومی چون در زمان دیگر آمده سوم است؟ یا نه، این تأخر، تأخر ذاتی است؟ اگر بگوئید ملاک بعدیت زمان است، می‌پرسیم آیا آن اولی و دومی یک شیء واحد متصل هستند؟ اگر چنین باشد که پس همه آنها یک شیء می‌شوند، چرا بگوئیم اول و دوم.

در این صورت مثل یک شیء ممتدی است که در این زمان پیدا شود، بعد کشش پیدا کند و بیاید تا زمان دیگر، در اینجا واقعا یک وحدت است، اساسا دوم ندارد. مثل حرکتی می ماند که در این دقیقه شروع می شود و تا دقیقه دوم ادامه پیدا می کند. حال اگر یک شیء از دقیقه اول تا دقیقه دوم ادامه پیدا کند، در اینجا یک شیء است در همه این زمان. دیگر اولی و دومی ندارد. اگر بگوئید بین آنها فصل صورت می گیرد، بدین صورت که در دقیقه اول یک حرکت دیگر پیدا می شود، پس شما نمی توانید بگوئید که یک چیز است که تکرار شده است، حال آنکه منظور شما اینست که بگوئید شخص واحدی است، شما می خواهید بگوئید وحدت یک حقیقت بیشتر نیست که گاهی به آن وحدت می گوئیم و گاهی ثنائیه و گاهی ثلاثیه. پس اگر فصل صورت گیرد دیگر این حرف شما معنی ندارد، دو شخص می شود و وقتی دو شخص شد یک چیز نیست که در دو مرتبه صورت گرفته باشد.

"و أما الذین یولدون العدد بالتکریر مع ثبات وحده الواحد فلیس یفهم للتکریر فیه معنی الا ایجاد شیء آخر غیر الاول بالعدد".

در بعضی از نسخه ها "مع ثبات الوحده للواحد" است که درست نیست، و در بعضی از نسخه ها "مع ثبات وحده الواحد" است که این بهتر است. اینها می گویند وحدتی که در واحد است عین همان است که در اثنین است. نه اینکه در اثنین وحدتی و وحدتی باشد، بلکه همان وحدت است. معنای تکرار هم جز این نیست که شیئی که عین اول است بالذات دوباره ایجاد شود. البته شیخ ذکر نکرده که بالذات عین اول باشد ولی می دانیم که اگر چنین نباشد تکرار گفته نمی شود، می شود مثل آمدنی و خوردنی.

"فان کان العدد یفعله التکریر ولیس کل واحد من الاول والثانی فیه وحده فلیس الوحده مبدأ تألیف عدد، فان کان الاول من حیث هو أول وحده، والثانی من حیث هو ثان وحده، فهناک وحدتان، فان الوحده لا تتکرر الا بأن تكون هناک مره بعد مره".

اگر تکرار عدد را ایجاد کند، [چیزی نظیر دور لازم می آید، زیرا اگر چنین نباشد که بگوئیم در اول یک وحدتی است که همان وحدت بار دیگر در دوم هم آمده است سنخیتی بین ایندو وحدت نیست که بگوئیم آن که در اول است در دوم هم

تکرار شده، اینها دو امر متغایرنند که شما اسمش را وحدت گذاشته‌اید. پس اینجا دو وحدت است، نه اینکه وحدت اول تکرار شده است.

ببینید، صحبت ما در عدد ترکیبی نیست، در مطلق عدد است. درست است که اگر ما عدد یک و دو و سه و چهار و پنج را در نظر بگیریم، عدد دو به یک معنا دوم هم هست و عدد سه، سوم هم هست، عدد چهار و پنج نیز به همین ترتیب. یعنی وقتی یک را اول بگیریم، دو می‌شود دوم و سه می‌شود سوم. اما خود عدد اثنان از آن جهت که اثنان است با اثنان از آن جهت که ثانی است فرق دارد. چون ثانی بودن مثل آمدن دوم است. ما آمدن اول و دوم و سوم داریم و هر یک از این آمدنها خودش یک واحدی است. ولی صحبت ما در اینجا در اصل عدد است نه عدد ترکیبی. درست است که در اعداد هم هر واحد عددی به ترتیب بعد از عدد دیگری قرار گرفته، اما ماهیتش غیر از این است. اثنان از آن جهت که اثنان نامیده می‌شود غیر از اثنان است از آن جهت که ثانی نامیده می‌شود. اثنان در ذات خودش واحد است که مکرر شده است. و نیز از آن جهت که خودش یک حقیقت است و می‌توانیم آن را به عنوان یک واحد اعتبار کنیم، از آن حیث که این [اثنان واحد] بعد از واحد قرار گرفته است به آن ثانی می‌گوئیم. ولی خود طبیعتش مرکب از دو وحدت است، نه اینکه وحدت، عین وحدت است که در اثنین وجود پیدا کرده است.

"و هذه المره اما أن تكون زمانیه أو ذاتیه، فان كانت زمانیه ولم تعدم فی الوسط فهی كما كانت لا أنها کررت، وان عدمت ثم أوجدت فالموجده شخصیه اخرى، و ان كانت ذاتیه فذلک أبین".

[این مرتبه و دفعه یا زمانی است یا ذاتی،] اگر زمانی باشد و عدم در وسط متخلل نشده باشد، یک شیء است که امتداد پیدا کرده [نه اینکه تکرار شده باشد]. اما اگر در بین آن عدم متخلل شده، مثل اینکه در دقیقه اول یک حرکت پیدا شده و بعد ساکن شده و بعد دوباره حرکتی پیدا شده است، در این صورت این وحدت دوم شخص دیگری است، نه اینکه همان وحدت اول باشد. اما اگر بگوئید که این تقدم و تأخر ذاتی است نه زمانی، یعنی اینکه گفتید "هناک مره بعد مره"، منظور بعدیت ذاتی است، مثلاً اثنان که از وحدت و وحدت تشکیل شده و یکی بعد از دیگری قرار گرفته، ذاتاً بعد قرار گرفته نه زماناً، در این صورت واضح البطلان است.

در مورد کلمه "ابین" نسخه‌ها خیلی مختلف است. در بعضی کتابها آمده "فذلک آنین" که معلوم است غلط است. در بعضی دیگر "فذلک اثنین" است که این نیز غلط

است. ظاهراً "فذلک أبین" صحیح باشد.

"وقوم جعلوا الوحده کالهیولی للعدد وقوم جعلوها کالصوره لانهما تقال علی الککل".

در اینجا شیخ فقط یک نظری را نقل کرده است. بعضی گفته‌اند وحدت برای عدد از قبیل هیولی است و بعضی گفته‌اند از قبیل صورت است. از آنجا که اینها می‌گفتند همه اعداد از وحدت درست شده‌اند، بعضی از آنها گفته‌اند نسبت وحدت به سایر اعداد نسبت هیولی به صورت است. یعنی وحدت ماده همه اعداد است. این نظر اتفاقاً می‌تواند تا اندازه‌ای حرف درستی باشد. البته این اعداد امور ذهنی است، یعنی فعلیتشان در ذهن است والا در خارج که اینها چیزی ندارند، ماده هم که می‌گویند منظور در ذهن است. آنها می‌گفتند هر عددی ماده‌اش وحدت است و اختلاف آنها به صورتی است که آن صورت همان اعتباری است که ذهن به هر عددی می‌دهد. بعضی دیگر بر عکس نظر داده و گفته‌اند وحدت صورت اعداد است. این نظر درست نمی‌شود مگر اینکه وحدت را از جنبه دیگری در نظر بگیریم.

گفتیم که هر عددی هم فراهم شده از وحدت است و وحدت مقوم او است، و هم معروض وحدت است. عدد اثنان را که در نظر بگیریم هم از وحدت فراهم شده، چون وحدت و وحدت می‌شود ثنائیه، و هم معروض وحدت است، چون همین ثنائیه می‌تواند ثنائیه واحده باشد و هم ثنائیه ثنائیه، یعنی هم می‌تواند یک دو تا باشد و هم دو دو تا. لذا می‌گویند وحدت هم مقوم اعداد است و هم عارض بر اعداد. لذا شیخ می‌گوید که این حرف می‌تواند تأویل و توجیهی داشته باشد، و به همین جهت هم شیخ آن را رد نکرده است.

آنگاه شیخ می‌گوید: عجب اینست که فیثاغوریین در باب اعداد آمده‌اند از یک طرف گفته‌اند که مقادیر از اعداد درست شده است، یعنی نقطه همان وحدت است و خط دو وحدت است و سطح سه وحدت و جسم چهار وحدت، و حال آنکه از طرف دیگر در باب انقسام مقادیر، مثل خط، خودشان قبول دارند که خط الی غیر النهایه قابل تجزیه است. یعنی هر خط قابل تجزیه به دو نصف است و هر نصف هم قابل تجزیه به دو نصف است الی غیر النهایه. البته این تجزیه‌ها بالقوه است. اینها چگونه این حرف را می‌زنند؟ آنها که می‌گویند دو نقطه اگر رویهم قرار گرفت خط درست می‌شود، وقتی چنین باشد لازم می‌آید که خط از وحدتهای متناهی بالفعل تشکیل شده باشد، یعنی

این خطی که ما الان به صورت یک امر ممتد می‌بینیم در واقع ذراتی است که در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند. و از طرف دیگر می‌گویند خط قابل تقسیم است الی غیر النهایه. لازمه این دو حرف اینست که هر خطی الان از بی نهایت نقطه مرکب شده باشد، و این مطلبی است که بطلان آن با براهین متعدد ثابت شده است، همانطور که جزء لا یتجزای متکلمین ابطال شده است. متکلمین می‌گفتند که جسم از جوهرهای فرد مرکب است، از ذرات نقطه‌ای، ذرات بی بعد. امتناع این را با براهین زیادی ثابت کرده‌اند. ترکیب خط از نقاط غیر متناهی نیز مبرهن است که محال می‌باشد:

"والعجب من الفیثاغوریین اذ جعلوا الوحدات الغير المتجزئه مبادئ للمقادیر، و علموا أن المقادیر تذهب الی مذهب فی التجزء الی غیر النهایه".

"وقال قوم: ان الوحده اذا قارنت الماده صارت نقطه، والثنائیه علی ذلك القیاس اذا قارنتها فعلت خطا والثلاثیه سطحاً والرابعیه جسماً".

بعضی دیگر آمده‌اند و تا اندازه‌ای جور دیگری گفته‌اند. نگفته‌اند که عدد [به تنهایی] اصل اشیاء است، ماده را هم ضمیمه عدد کرده‌اند. تقریباً اینجوری گفته‌اند که عدد صورت اشیاء است و ماده اشیاء همان ماده است. ماده اگر با وحدت توأم شود، یعنی صورت وحدت به خودش بپذیرد نقطه می‌شود، و اگر صورت ثنائیه بپذیرد خط می‌شود. شیخ این را رد می‌کند و می‌گوید:

"ولا یخلوا اما أن تكون الماده لها مشترکه، أو تكون لكل واحد منها ماده اخرى، فان كانت لها ماده واحده فتصیر الماده تاره نقطه، ثم تنقلب جسماً، ثم تنقلب نقطه، وهذا مع استحالتہ یوجب أن لا یكون كون النقطه مبدءاً للجسم أولى من أن یكون الجسم مبدءاً للنقطه بل هما یكونان من الامور المتعاقبه علی موضوع واحد و ان كانت موادها مختلفه فلا توجد فی ماده الثنائیه وحده، فلا تكون فی ماده الثنائیه وحدتان، فلا توجد فی ماده الثنائیه ثنائیه، ویلزم أن لا تكون هذه الاشیاء البتہ معاً".

آیا این ماده واحد است که گاهی معروض نقطه است و گاهی معروض خط و

گاهی معروض سطح و گاهی معروض جسم؟ یا ماده هر یک از اینها غیر از ماده دیگری است؟ اگر ماده اینها واحد باشد لازم می‌آید که اینها مانند صور متعاقبه باشند. زیرا اگر ما یک ماده داشته باشیم و صورتهای متعدد، از آنجا که ماده در آن واحد صورتهای متعدد را نمی‌گیرد، این صورتهای را متعاقبا می‌گیرد. یعنی گاهی این صورت را می‌گیرد و گاهی آن صورت و گاهی صورت دیگر را. لہذا، روی این حساب، یک ماده ممکن است گاهی وقتها صورت جسمیت را بگیرد و گاهی صورت سطحیت و گاهی صورت خطیت و گاهی صورت نقطه و یا ممکن است جسم باشد، به خط تبدیل شود، خط باشد به جسم تبدیل شود، خط باشد به نقطه تبدیل شود. یعنی اینها صورتهائی می‌شوند در عرض یکدیگر که عارض بر ماده می‌گردند. نظیر صورت هوئیت و مائیت که عارض ماده می‌شوند، به این ترتیب که این ماده گاهی هوا می‌شود و گاهی آب. صورتهائی هستند در عرض یکدیگر. و در این صورت هیچکدام را نمی‌شود گفت منشأ دیگری است. حال آنکه شما می‌خواهید بگوئید که خط از نقطه درست می‌شود و سطح از خط درست می‌شود و جسم از سطح درست می‌شود، در حالیکه آنها صورتهائی هستند در عرض یکدیگر. دلیلی ندارد که ما یکی از اینها را مبدأ دیگری قرار دهیم. فرقی نمی‌کند که بگوئید نقطه مبدأ جسم است یا جسم مبدأ نقطه است.

اما اگر بگوئید مواد اینها مختلف و متعدد است و ماده این صورت با ماده آن صورت متفاوت است، لازم می‌آید که در ماده ثنائیه نباید وحدت وجود داشته باشد، به این دلیل که شما می‌گوئید وحدت عارض ماده‌ای می‌شود و نقطه را بوجود می‌آورد، صورت دیگر، یعنی ثنائیه، عارض ماده دیگر می‌شود و از آن خط بوجود می‌آید. حال آنکه اصل حرف شما اینست که وحدت مبدأ اعداد است. اگر در ثنائیه وحدت وجود نداشته باشد، ثنائی ثنائی نیست. زیرا ثنائیه غیر از "وحدتان" معنی دیگری ندارد. و از اینجا لازم می‌آید که اینها معیت نداشته باشند، یعنی آنجا که ثنائیه است وحدت وجود نداشته باشد. حال آنکه اینها با یکدیگر معیت دارند.

"و أما علی مذهب التحقيق فليست النقطة موجودة الا في الخط، الذي هو في السطح، الذي هو في الجسم، الذي هو في المادة، وليست النقطة مبدأ الا بمعنى الطرف، و أما بالحقيقه فالجسم هو المبدأ، بمعنى أنه معروض له التناهي به."

بنابر مذهب تحقیق نقطه عارض خط است و خط عارض سطح و سطح عارض

جسم، جسم هم که حال در ماده است. نقطه هیچ مبدئیتی ندارد، نقطه فقط طرف جسم است و بس.