



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir



دروس خارج لائسنسی سالہ ۹۴-۹۵

استاد محمد حسین شمس پور

((بہ شعراہ صوت دروسی))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشیو دروس لاهیجی استاد محمد حسین حشمت پور ۹۵-۹۴

نویسنده:

محمد حسین حشمت پور

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاہت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۹	آرشیو دروس لاهیجی استاد محمد حسین حشمت پور ۹۴-۹۵
۹	مشخصات کتاب
۹	وجه تعبیر به صانع بجای واجب الوجود ۹۴/۰۶/۲۵
۱۱	مناهج اثبات وجود خداوند تعالی ۹۴/۰۶/۲۸
۱۵	منهج حکمای طبیعی در اثبات وجود واجب ۹۴/۰۶/۲۹
۱۸	منهج حکمای طبیعی در اثبات واجب ۹۴/۰۶/۳۱
۲۱	مقدمات دلیل الهیون ۹۴/۰۷/۰۱
۲۳	امر یا مقدمه ی دوم ۹۴/۰۷/۰۵
۲۵	بیان مقدمه ی دوم ۹۴/۰۷/۰۶
۲۷	دلیل دوم بطلان اولویت ذاتی ۹۴/۰۷/۰۷
۲۹	بیان امر یا مقدمه ی سوم ۹۴/۰۷/۰۸
۳۲	امر رابع یا مقدمه ی چهارم ۹۴/۰۷/۱۱
۳۵	امر یا مقدمه ی پنجم ۹۴/۰۷/۱۲
۳۷	ویژگی های منهج الهیین ۹۴/۰۷/۱۳
۳۹	کلام شیخ در اقوی بودن منهج حکما ۹۴/۰۷/۱۴
۴۱	وجه شباهت منهج الهیین به برهان لم ۹۴/۰۷/۱۵
۴۳	وجه شباهت منهج الهیین به برهان لم ۹۴/۰۷/۱۸
۴۵	اخصر و اقل مؤنه بودن برهان الهییون ۹۴/۰۷/۱۹
۴۵	برهان دوم الهییون برای اثبات وجود واجب ۹۴/۰۷/۲۰
۴۹	دلایل که مبتنی بر بطلان تسلسل نیست ۹۴/۰۷/۲۱
۵۲	دلیل دوم که مبتنی بر تسلسل نیست (دلیل چهارم الهیون از مجموع ادله) ۹۴/۰۸/۰۵
۵۴	توضیح عبارت سوم ۹۴/۰۸/۰۶
۵۵	دلیل سوم که مبتنی بر بطلان تسلسل نیست ۹۴/۰۸/۰۹
۵۷	اشکال بر مبنای دودلیل سوم و چهارم ۹۴/۰۸/۱۰
۵۸	یل پنجم و ششم که مبتنی بر بطلان تسلسل نیست ۹۴/۰۸/۱۱
۶۰	معنای قدرت ۹۴/۰۸/۱۲
۶۴	معنای قدرت در کلام ابن سینا ۹۴/۰۸/۱۳
۶۷	معنای قدرت در کلام ابن سینا ۹۴/۰۸/۱۶
۶۹	معنای قدرت در کلام شارح مقاصد ۹۴/۰۸/۱۸
۶۹	ادامه کلام شارح مقاصد ۹۴/۰۸/۱۹
۷۳	کلام بعضی افاضل در باب قدرت ۹۴/۰۸/۲۰
۷۵	موجب و عجز در مقابل قدرت ۹۴/۰۸/۲۳
۷۸	دلیل متکلمین بر مختار بودن خداوند تعالی ۹۴/۰۸/۲۴
۸۱	دلیل متکلمین بر نفي ایجاب ۹۴/۰۸/۲۵
۸۳	استدلال شارح موقف بر قرار بودن خداوند تعالی ۹۴/۰۸/۲۶
۸۶	تمام بودن استدلال از نیاز به بیان دوا مر دارد ۹۴/۰۸/۲۷
۹۰	اشکال بر دلیل خواجه ۹۴/۰۸/۳۰
۹۲	جواب از اشکال ۹۴/۰۹/۰۱
۹۳	نفي واسطه تنمهی استدلال خواجه است ۹۴/۰۹/۰۲

۹۴	جواب فخررازی از سوال ۹۴/۰۹/۰۳
۹۷	سه توجه دیگر برای کلام خواجه ۹۴/۰۹/۰۴
۹۹	دلایل مخالفین قدرت ۹۴/۰۹/۲۳
۱۰۰	دلیل دوم مخالفین قدرت و جواب آن ۹۴/۰۹/۲۴
۱۰۲	اشکال اول بر جواب خواجه ۹۴/۰۹/۲۵
۱۰۳	اشکال دوم بر جواب خواجه ۹۴/۰۹/۲۸
۱۰۵	جواب این قیل ۹۴/۰۹/۳۰
۱۰۷	دلیل سوم نافیین قدرت و جواب آن ۹۴/۱۰/۰۱
۱۰۹	اشکال بردلیل سوم مستدل ۹۴/۱۰/۰۲
۱۱۲	شبهه ی که در المحصل برای نفی قدرت طرح شده ۹۴/۱۰/۰۵
۱۱۳	جواب از اشکال یا دلیل اول ۹۴/۱۰/۰۶
۱۱۵	جواب از اشکال یا دلیل دوم ۹۴/۱۰/۰۷
۱۱۶	شبهه ی دیگر وجود قدرت ۹۴/۱۰/۰۹
۱۱۸	جواب شبهه ی دیگر ۹۴/۱۰/۱۲
۱۱۸	جواب شبهه ی دیگر ۹۴/۱۰/۱۴
۱۱۹	جواب شبهه ی دیگر ۹۴/۱۰/۱۵
۱۲۰	معنای ازلیت قدرت ۹۴/۱۰/۱۶
۱۲۳	عمومیت قدرت باری تعالی ۹۴/۱۰/۱۹
۱۲۳	عمومیت قدرت به بیان مشهور ۹۴/۱۰/۲۰
۱۲۵	ضعف دلیل مشهور بر عمومیت قدرت ۹۴/۱۰/۲۱
۱۲۷	شرح علامه بر عبارت خواجه ۹۴/۱۰/۲۲
۱۲۸	بررسی کلام علامه ۹۴/۱۰/۲۳
		جسمی که مبدء میل مستدیر ندارد وقتی وارد مکان طبیعی شد و نفس به آن جسم میل مستدیر داد آیا این جسم دارای میل مستدیر و میل مستقیم هر دو هست؟ / یک جسم نمی تواند هم مبدء حرکت مستقیم داشته باشد هم مبدء حرکت مستدیر داشته باشد/ فصل ۱۲ / مقاله ۴ / فن ۱ / طبع
۱۳۲	منکرین عمومیت قدرت ۹۴/۱۰/۲۷
۱۳۴	جواب ارسطو از شبهه ثنویه ۹۴/۱۰/۲۸
۱۳۷	منکرین عمومیت قدرت ۹۴/۱۰/۳۰
۱۳۹	منکرین عمومیت قدرت ۹۴/۱۱/۰۳
۱۴۲	علم الهی ۹۴/۱۱/۰۴
۱۴۴	علم الهی ۹۴/۱۱/۰۵
۱۴۶	شواهد از کلام حضرت بر اتقان صنع ۹۴/۱۱/۰۶
۱۴۸	معنای اتقان صنع ۹۴/۱۱/۰۷
۱۵۰	کلام شیخ برای بیان اتقان فعل الهی ۹۴/۱۱/۱۰
۱۵۱	کیفیت و جایگاه عناصر ۹۴/۱۱/۱۱
۱۵۳	جایگاه آب، هوا و نار ۹۴/۱۱/۱۲
۱۵۴	اتقان کواکب ۹۴/۱۱/۱۳
۱۵۵	اتقان کواکب ۹۴/۱۱/۱۴
۱۵۶	اتقان صنع در کواکب ۹۴/۱۱/۱۷
۱۵۹	اشکال نقضی بر کبری کلی ۹۴/۱۱/۱۸
۱۶۱	شاهد از کلام شیخ برای درک غریز حیوان ۹۴/۱۱/۱۹
۱۶۴	شاهد از کلام اشراقی ۹۴/۱۱/۲۰
۱۶۷	اشکال فخررازی و جواب آن ۹۴/۱۱/۲۱

۱۶۹	دلیل دیگر متکلمین ۹۴/۱۱/۲۴
۱۷۱	شاهد از کلام شارح مقاصد ۹۴/۱۱/۲۵
۱۷۳	دلیل نقلی متکلمین برای علم الهی ۹۴/۱۱/۲۶
۱۷۴	دلیل حکما برای علم الهی ۹۴/۱۱/۲۷
۱۷۶	دلیل حکما در اثبات علم الهی ۹۴/۱۱/۲۸
۱۷۸	شاهد از کلام بر علم علت به معلول ۹۴/۱۲/۰۱
۱۸۱	عمومیت دلیل حکما ۹۴/۱۲/۰۲
۱۸۴	بررسی دلایل منکرین علم الهی ۹۴/۱۲/۰۴
۱۸۶	معتول و عاقل بودن واجب تعالی ۹۴/۱۲/۰۵
۱۸۹	دلیل گروه دوم که منکر علم اله به غیر اند ۹۴/۱۲/۰۸
۱۹۱	جواب از دلیل منکرین ۹۴/۱۲/۰۹
۱۹۳	اقوال در علم الهی به ماعدا ۹۴/۱۲/۱۰
۱۹۴	قول دوم در علم الهی ۹۴/۱۲/۱۱
۱۹۷	قول چهارم و پنجم در علم الهی به ماعدا ۹۴/۱۲/۱۲
۱۹۸	حکایت منامیه شیخ اشراق ۹۴/۱۲/۱۵
۲۰۰	حکایت منامیه شیخ اشراق ۹۴/۱۲/۱۶
۲۰۲	حکایت منامیه ۹۴/۱۲/۱۷
۲۰۴	معنای تعقل ۹۴/۱۲/۱۸
۲۰۵	سه چیز نزد نفس حاضراند ۹۴/۱۲/۱۹
۲۰۶	علم خداوند تعالی به ماعدا ۹۴/۱۲/۲۲
۲۰۸	علم باری تعالی به ماعدا از نظر شیخ اشراق ۹۴/۱۲/۲۴
۲۱۰	نظر خواجه در علم الهی ۹۴/۱۲/۲۵
۲۱۲	بیان خواجه در شرح رساله علم ۹۴/۱۲/۲۶
۲۱۴	بیان خواجه در شرح اشارات ۹۵/۰۱/۱۴
۲۱۵	حلول در محل شرط حضور ۹۵/۰۱/۱۵
۲۱۷	بیان خواجه در علم حق به ماعدا ۹۵/۰۱/۱۶
۲۱۹	اشکالات بیان خواجه ۹۵/۰۱/۱۷
۲۲۰	علم به ماعدا از نظر ابن سینا ۹۵/۰۱/۱۸
۲۲۲	چایگاه صور علمی ۹۵/۰۱/۲۱
۲۲۲	چایگاه صور علمی ۹۵/۰۱/۲۲
۲۲۵	تقسیم علم به فعلی و انفعالی ۹۵/۰۱/۲۴
۲۲۷	علم عنایی ۹۵/۰۱/۲۵
۲۲۸	صور مرتسم موجب تکرر ذات نمی شوند ۹۵/۰۱/۲۸
۲۲۹	علم خداوند فعلی است ۹۵/۰۱/۲۹
۲۳۰	علم فعلی سازنده خارج ۹۵/۰۱/۳۰
۲۳۱	معلوم امر خارجی نیست ۹۵/۰۱/۳۱
۲۳۴	چایگاه صور علمی ۹۵/۰۲/۰۱
۲۳۶	صور مرتسم لازم ذات باری تعالی ۹۵/۰۲/۰۴
۲۳۷	بیان شیخ در اشارات ۹۵/۰۲/۰۵
۲۴۰	ترتیب طولی صور علمی ۹۵/۰۲/۰۶
۲۴۲	اشکال خواجه بر ابن سینا ۹۵/۰۲/۰۷

۲۴۵	شاهد از کلام شیخ درشفا ۹۵/۰۲/۰۸
۲۴۶	قابل وفاعل صورعلمی یکی است ۹۵/۰۲/۱۱
۲۴۹	اضافه باری تعالی به معقولات ۹۵/۰۲/۱۲
۲۵۰	دومعنا برای قبول ۹۵/۰۲/۱۳
۲۵۱	لوازم شی نیاز به عطای غیر ندارند ۹۵/۰۲/۱۵
۲۵۲	بساطت واجب تعالی ۹۵/۰۲/۱۸
۲۵۵	جواب اشکال اول ودوم ۹۵/۰۲/۱۹
۲۵۸	جواب اشکال سوم ۹۵/۰۲/۲۰
۲۵۹	جواب اشکال سوم، چهارم وینجم ۹۵/۰۲/۲۱
۲۵۹	جواب دوم ازاشکال چهارم ۹۵/۰۲/۲۲
۲۶۱	وجه حصولی بودن علم الهی ۹۵/۰۲/۲۵
۲۶۱	علم عنایی ۹۵/۰۲/۲۶
۲۶۲	علم عنایی درسلسله علل ۹۵/۰۲/۲۷
۲۶۴	صورعلمیه باید قائم به ذات حق باشند ۹۵/۰۲/۲۸
۲۶۵	مطلق حصول کافی نسبت برای علم ۹۵/۰۲/۲۹
۲۶۶	رد نظر طالس ۹۵/۰۳/۰۱
۲۶۷	خالی نبودن ذات الهی از علم به غیر ۹۵/۰۳/۰۳
۲۷۰	عقل بسیط ۹۵/۰۳/۰۴
۲۷۳	بالفعل بودن علم اجمالی ۹۵/۰۳/۰۵
۲۷۵	علم اجمالی وتفصیلی معلوم واحد دارند ۹۵/۰۳/۰۸
۲۷۷	گمان برخی درباب علم اجمالی ۹۵/۰۳/۰۹
۲۷۸	اتحاد عاقل ومعقول ۹۵/۰۳/۱۰
۲۸۱	خداوند تعالی فاعل بالطبع نیست ۹۵/۰۳/۱۱
۲۸۳	لزوم علم تفصیلی علاوه برعلم اجمالی ۹۵/۰۳/۱۲
۲۸۴	فرق حق تعالی با سایر اشیا ۹۵/۰۳/۱۶
۲۸۷	علم خداوند به جزئیات ۹۵/۰۳/۱۷
۲۸۸	کلام فارابی درانفعالی نبودن علم حق ۹۵/۰۳/۱۸
۲۹۰	معنای بعدیت صورازذات ۹۵/۰۳/۱۹
۲۹۲	معنای عالم بودن و عالم نبودن حق تعالی به اشیا ۹۵/۰۳/۲۰
۲۹۵	اشکال عدم علم مبادی وجواب آن ۹۵/۰۳/۲۲
۲۹۷	تفاوت عقل بالفعل ما با عقل فعال ۹۵/۰۳/۲۳
۳۰۰	یکسان بودن معقولات عقول مفارق ۹۵/۰۳/۲۴
۳۰۲	علم مبادی عالییه ۹۵/۰۳/۲۵
۳۰۴	اتحاد ومعقول ۹۵/۰۳/۲۶
۳۰۴	وجود عقل مفارق ۹۵/۰۳/۲۷
۳۰۵	وجود عقل مفارق ۹۵/۰۳/۲۹
۳۰۶	عدم اتصاف علم الهی به کلیت وجزئیت ۹۵/۰۴/۰۲
۳۰۹	مباحث دیگر که درتوضیح مقصود لازم است ۹۵/۰۴/۰۳
۳۱۱	اشکال حکمای دیگر ۹۵/۰۴/۰۵
۳۱۲	حکما درسه چیزاتفاق دارند ۹۵/۰۴/۰۶
۳۱۶	درباره مرکز

مشخصات کتاب

سرشناسه: حشمت پور، بشیر محمد حسین

عنوان و نام پدیدآور: آرشیو دروس لاهیجی استاد محمد حسین حشمت پور ۹۵-۹۴/محمد حسین حشمت پور.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی: سایت مدرسه فقاقت

مشخصات نشر دیجیتالی: اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: لاهیجی

وجه تعبیر به صانع بجای واجب الوجود ۲۵/۰۶/۹۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وجه تعبیر به صانع بجای واجب الوجود

کتاب شوارق مشتمل بر شش مقصد است. دو مقصدش که مربوط به امور عامه والهیات بالمعنی الاعم است بیان شد. چهار مقصد دیگر مربوط به الهیات بالمعنی الاخص است که لاهیجی فقط مقصد سوم را شرح کرده است و مقصد چهار و پنج که مربوط به نبوت و امامت است شرح نگردیده که اگر شرح می شد یکی از بهترین کتاب ها در زمینه کلام اسلامی بادیگاه امامیه بود. (البته برخی ظاهرا تصمیم دارند که کار لاهیجی را به پایان برسانند، اما روشن است که با شرح لاهیجی فرق خواهد داشت.)

بحث های مطرح در مقصد سوم: در مقصد سوم بطور کلی سه بحث مطرح است؛ یکی بحث در اثبات صانع، دیگر بحث در بیان صفات و سومی بحث در آثار و افعال الهی.

سوال: چرا از حق تعالی به واجب والوجود نکرده تعبیر به صانع کرده؟

جواب لاهیجی: همه ادله ی که برای اثبات حق تعالی اقامه می شود براهین انی است که از طریق معلول و مصنوعات وجود علت و صانع اثبات می شود، نه براهین لمی که اثبات معلول از راه علت است؛ چرا که حق تعالی علت ندارد به همین خاطر که براهین از طریق مصنوعات است تعبیر به صانع شده است.

فرق برهان لَمّی وائنی: برهان چه لَمّی باشد چه اِنّی حدّ وسط واسطه اثبات اکبر برای اصغراست، اما دربرهان لَمّی حدّ وسط که واسطه اثبات اکبر برای اصغر است واسطه ثبوت اکبر برای اصغر وبعبارت دیگر علت اکبر هم است ولی دربرهان اِنّی حدّ وسط واسطه ثبوت اکبر برای اصغر ویا علت اکبر نیست، بلکه معلول اکبر است. به همین جهت براهین اثبات صانع اِنّی است نه لَمّی چرا که واسطه های که حق تعالی را اثبات می کنند معلول حق تعالی اند نه علت حق تعالی.

ص: ۱

جواب برخی دیگر: واجب الوجود وجودش بدیهی است اگر تعبیر به واجب الوجود می شد، دیگر اثباتش نیاز به دلیل نداشت، اما صانع اثباتش نیاز به دلیل دارد ولذا تعبیر به صانع کرده نه واجب الوجود؛ چرا که اثبات وجود خداوند تعالی نیاز به دلیل دارد.

اشکال لاهیجی: واجب الوجود هم مصداق داشتنش نیاز به دلیل دارد، و ما براهین که اقامه می شود برای همین که اثبات کند این مفهوم مصداق و فرد خارجی دارد یا خیر. پس وجه تعبیر به صانع این نیست که واجب الوجود نیاز به اثبات ندارد، بلکه همان است که ما بیان کردیم.

باتوجه به اثبات صانع دیگر اوصافش وفعالش نیاز به اثبات ندارند بلکه نیاز به بیان دارد ولذا اوصاف و آثار درعبارت خواجه عطف بر اثبات صانع است نه عطف برصانع تا نیاز به اثبات داشته باشند.

متن: المقصد الثالث فی اثبات الصّانع؛

أی فی إثبات أنّ للعالم صانعاً واجب الوجود. والصّانع هو الفاعل بالعلم والإرادة. وقد غلب [غلبه ی استعمال] علی صانع العالم [ولذا وقتی مطلق بیاید مراد حق تعالی است واگرغیراراده شود باید مقید شود] وهو الواجب الوجود تعالی (۱) [۱]. و إنّما عدل منه [واجب الوجود] إلیه [صانع] [۱] للإشارة إلی أنّه إنّما یمكن الاستدلال علیه [واجب الوجود] تعالی من سبیل النظر فی معلولاته الّتی هی مصنوعاته علی طریقہ الإیّذّ الّتی إنّما تفتید وجود العله من حیث هی علّه و صانع لا- من حیث ذاتها، [عطف برانّ: دون اللّمّ الّذی هو الاستدلال من العله علی المعلول، [تعلیل برای دون اللّمّ: حیث لا علّه له تعالی. [۲] لا لصیورہ المسأله حیث ضروریّه، [تعلیل برای منفی:] إذ ما وجب وجوده فهو موجودٌ بالضروره. [تعلیل برای نفی:] و ذلك [اینکه عدول منصف به این جهت نیست] لأنّ المسأله لیست هی أنّ الواجب الوجود موجود، بل هی أنّ من الموجود ما هو واجب وجوده، و هی راجعه إلی أنّ لهذا العنوان [واجب الوجود] فرداً و لهذا المفروض حقیقه.

ص: ۲

۱- [۱]. به تعبیر ابن سینا در تعلیقات صانع آن است که هم بداند وهم محب باشد.

و فی بیان صفاته ممّا یجوز علیه و لا یجوز، بمعنی کونه تعالی مصداقاً لها لا بمعنی اتّصافه تعالی بها کما ستعلم [اشاره به مبنای امامیه که صفات را عین ذات می دانند، نه اینکه صفات زائد بر ذات باشد و ذات متصف شود به صفات].

و فی بیان آثاره؛ ای أفعاله ممّا یصحّ منه و لا- یصحّ، بمعنی أنّ ای فعل یصحّ و یحسن منه تعالی، و ای فعل یقبیح و لا یصحّ علیه [نه بمعنی امکان و عدم امکان]. فهما [صفات و آثار] معطوفان علی إثبات الصّانع.

مناهج اثبات وجود خداوند تعالی ۹۴/۰۶/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مناهج اثبات وجود خداوند تعالی

مقصد سوم درباره حق تعالی و مشتمل بر سه بحث است که هر کدام در فصل جدا گانه طرح می شود؛ بحث اول درباره اثبات صانع است و در فصل اول بیان می شود، بحث دوم در صفات حق است که در فصل دوم طرح می شود و بحث سون در افعال و آثار حق تعالی است و در فصل سوم بیان می گردد.

فصل اول: اثبات صانع

در این فصل دلایل که اقامه می شود وجود خداوند تعالی را بمانه آنه واجب الوجود اثبات می کند، نه بما آنه صانع.

دلیل (۱): در فصل دوم بحث فاعل قاردر مختار می آید، اگر این دلایل هم صانع را ثابت کند لازم می آید تکرار؛ چرا که صانع همان فاعل قادر مختار است.

دلیل (۲): طریقه ی که در دلیل اخذ شده واجب الوجود را اثبات می کند، نه صانع را، بعبارت دیگر مناط که با توجه به آن وجود خداوند اثبات می شود امکان است و امکان ما را به واجب الوجود می رساند.

توضیح مطلب: دلایل که برای اثبات وجود خداوند تعالی ارائه می شود یا از طریق حرکت است و آنچه که اثبات می شود محرک غیر متحرک است، یا از طریق حدوث است و مفاد آن اثبات قدیم است، و یا از طریق امکان است و آنچه که اثبات می شود واجب الوجود است.

ص: ۳

سوال: عنوان مقصد سوم نشان می دهد که می خواهد صانع را اثبات کند، پس باید دلایل که اقامه می شود وجود خداوند بما آنه صانع را اثبات کند، چرا دلایل وجود خداوند تعالی بما آنه واجب را ثابت می کند.

جواب: عنوان مقصد سوم فقط گویای این مطلب است که دلایل اثبات وجود خداوند تعالی براهین ائی است، نه براهین لمی، اما اینکه مفاد دلایل چیست نسبت به آن ساکت. پس عنوان مقصد فقط به این مطلب اشاره دارد که دلایل اقامه شده در باره

وجود خداوند تعالی آنی است، اما مفاد این دلایل اثبات واجب الوجود است.

راههای اثبات وجود خداوند تعالی:

۱. طریق متکلمین: متکلمین برای اثبات وجود خداوند تعالی از حدوث استفاده می کنند و قدیم را اثبات می کنند. به این صورت که موجودات را که ما می بینیم همه حادث اند و هر حادثی نیاز به محدث دارد، حال این محدث یا خودش قدیم است و یا حادث است اگر قدم باشد مطلوب ثابت می شود و اگر حادث باشد نیاز به محدث دیگر و اگر آن محدث حادث قبل باشد دور است و اگر محدث دیگر غیر از حادث قبل باشد و آن هم حادث دیگر باشد و هكذا تسلسل است و دور و تسلسل هر دو باطل است. پس باید موجود قدیم داشته باشیم که خداوند تعالی است.

سوال: می شود موجود قدیم داشته باشیم که محدث موجودات حادث باشد و در عین حال خودش هم محتاج باشد مثل عقول.

جواب: متکلمین عالم عقل را که فلاسفه قبول دارند نمی پذیرد طبق مبنای مکلمین آنچه که قدیم است نمی تواند محتاج باشد.

ص: ۴

خواجه مبنای متکلمین را که غیر از عالم ماده عالم دیگری وجود دارد نمی پذیرد، بلکه موجودات عقلی را هم قبول دارد ولذا منهج متکلمین را برای اثبات وجود خداوند تعالی قبول ندارد.

۲. طریق حکمای طبیعی: حکمای طبیعی که از طریق حرکت استدلال می کنند محرک غیر متحرک را اثبات می کنند، به این صورت که موجودات را که ما مشاهده می کنیم گاهی حرکت دارند و گاهی سکون و هر حرکت نیاز به محرک دارد، محرک ماده جسم نیست چرا که اولاً قابل است و قابل نمی تواند فاعل و محرک خودش باشد و ثانیاً ماده در تمام اجسام مشترک است و اگر سبب حرکت باشد باید همه ی اجسام همیشه متحرک باشند نه ساکن، چرا که سبب را همواره همراه دارند. هم چنین محرک نمی تواند صورت جسمیه باشد والا همه اجسام همواره در حال حرکت می بود چرا که سبب حرکت را همیشه همراه دارند. پس سبب حرکت یا طبیعت و صورت نوعیه است و یا اراده و یا قسر قاسر. در هر صورت این محرک یا خودش متحرک است و یا متحرک نیست، اگر محرک متحرک نباشد مطلوب ثابت است و اگر متحرک باشد نیاز به محرک دیگر دارد و بالاخره باد ختم شود به محرک سماوی چرا که اجسام طبیعی در ظرف زمان به سر می برند و سازنده زمان افلاک اند، حال که افلاک که محرک اجسام طبیعی است باید ختم شود به محرک که غیر متحرک والا- دور یا تسلسل لازم می آید. و محرک غیر متحرک محرک شوقی است، که در متحرک شوق ایجاد می کند و متحرک بخاطر شوق که محرک پیدا کرده حرکت می کند.

از طرفی افلاک در عین اینکه همه حرکت دورانی دارند اختلاف دارند در سرعت و ببط و در سمت و سوی حرکت، برخی به سمت شرق حرکت می کنند و برخی به سمت غرب و اختلافات دیگری که در جای خودش بیان شده است. پس حرکات افلاک یک جهت وحدت دارند که دورانی بودن باشد و یک جهت اختلاف، از جهت وحدت شان محرک واحد دارد که محرک تمام متحرکات و مبدالمبادی است و از جهت اختلاف شان محرک های غیر متحرک متعدد دارد که عقول باشند.

متن: و فیه؛ آی هذا المقصد فصول ثلاثه:

[الفصل] الاوّل فی وجوده؛

أی فی وجوده من حیث هو واجب الوجود لا- من حیث هو صانع لأنّ صانعیته تعالی اعنی کونه فاعلاً بالاختیار تثبت فی الفصل الثانی.

وأيضاً الطریقه التي اختارها فی هذا المطلب إنّما یفید وجوده تعالی من حیث هو واجب الوجود.

اعلم: أنّ المناهج [راههای روشن] المشهوره فی إثبات الواجب ثلاثه:

الأوّل منهج الجمهور المتکلمین: وهو النظر فی الوجود من حیث هو حادث علی ما هو مذهبهم من أنّ علّه الافتقار إنّما هی الحدود فقط أو الإمكان مع حدوث شرطاً أو شرطاً فیحتاج کلّ حادث إلى مُحدثٍ و يجب الانتهاء إلى محدث غیر حادث دفعاً للدور أو التسلسل.

وهذا المنهج قاصر عن إفاده المطلوب [مطلوب خواجه] _ أعنی: إثبات واجب الوجود لذاته _ لجواز أن يكون ذلك المُحدث الغير الحادث ممکناً قديماً فلا یفتقر إلى علّه، فنقطع التسلسل علی هذا التقدير و لا یثبت واجب الوجود لذاته، لكن المتکلمین لا یفرقون بین الواجب الوجود لذاته و القديم، فإنّ القديم عندهم لا یفتقر فی وجوده إلى غیره فیکون وجوده من ذاته.

ص: ۶

الثانی منهج الحكماء الطبيعيين: و هو النظر في الموجود من حيث هو متحرك و متغير على ما هو موضوع صناعتهم. وذلك بيان أن الجسم لا يتحرك بنفسه، بل لا بد له من محرك غير جسميه كطبيعته أو إرادته أو قاسر، على ما مر في مباحث الاعراض.

وهذا المحرك إذا كان متحركاً لا بد له من محرك آخر وينتهي بالآخره إلى السماويات، والمحركات السماويه لا بد من انتهائها إلى محرك غير متحرك بوجه من الوجوه دفعا للدوراو التسلسل فيكون تحريكه على سبيل التشويق،

منهج حکمای طبیعی در اثبات وجود واجب ۹۴/۰۶/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: منهج حکمای طبیعی در اثبات وجود واجب

بحث در مناهج اثبات وجود حق تعالی داشتیم، منهج دوم منهج حکمای طبیعی است که از طریق حرکت به اثبات وجود حق می پردازند، به این صورت که اجسام حرکت و سکون دارند و محرک آن ماده و صورت جسمیه نیست، بلکه طبیعت یا اراده و یا قاسر است و در هر صورت ما به تجربه می یابیم که محرک های فوق متحرک اند و باید به محرک های سماوی ختم شوند؛ چرا که اجسام طبیعی در دل اجسام سماوی قرار دارند و در بستر زمان به سر می برند و افلاک سازنده ی زمان است. و از آنجای که افلاک هم متحرک اند باید به محرک غیر متحرک ختم شوند و چنین محرکی محرک شوقی است که با ایجاد شوق در متحرک آنرا به حرکت در می آورد.

افلاک در عین اینکه همه حرکت دورانی دارند اختلاف دارند در سرعت و بط و در سمت و سوی حرکت، برخی به سمت شرق حرکت می کنند و برخی به سمت غرب و اختلافات دیگری که در جای خودش بیان شده است. پس حرکات افلاک یک جهت وحدت دارند که دورانی بودن باشد و یک جهت اختلاف، از جهت وحدت شان محرک واحد دارد که مشوق اول (۱) ، مبدأ تمام موجودات و علت العلل و واجب الوجود لذاته است و از جهت اختلاف شان محرک های غیر متحرک متعدد دارند که عقول اند.

ص: ۷

۱- [۱]. قبل از فارابی اطلاق الاول بر خداوند تعالی رایج بوده است، فارابی اصطلاح واجب الوجود را برای خداوند تعالی اختراع کرده، اما این اصطلاح در زمان ایشان خیلی رایج نشده بعد از فارابی این اصطلاح کم کم رایج می شود، در زمان ابن سینا هر دو اصطلاح رایج می شود بعد از او اصطلاح واجب رواج بیشتری پیدا می کند تا زمان ملاصدرا که کاملاً رایج می شود.

بعبارت دیگر مشوق اول هم شوق در نفس کل ایجاد می کند وهم در نفوس سایر افلاک و به همین جهت همه ی افلاک حرکت های دورانی دارند، علاوه بر این مشوق های دیگر برای نفوس سماوی وجود دارد و لذا اختلاف در حرکات دارند.

نکته: نفس کل چنانکه شیخ در مبدأ و معاد (۱) بیان کرده است دو اطلاق دارد؛ یکی نفس کل بمعنای نفس فلک اعظم، که

در این جا همین مراد معنا مراد است، و دیگری نفس کل بمعنای نفوس جمیع افلاک.

منهج حرکت طریقی است که ارسطو برای اثبات وجود خداوند تعالی پیموده است و در هر دو کتاب کلی اش، یکی سماع طبیعی که در طبیعات است و در دیگری مابعد الطبیعه که در متافیزیک است از طریق حرکت استفاده کرده است.

لاهیجی: از طریق حرکت محرک غیر متحرک ثابت می شود، اما واجب اول وجود اثبات نمی شود، مگر اینکه استدلال را از طریق ادامه دهیم. خواهی هم به ابتنا طریق حرکت به طریق امکان در شرح اشارات اشاره کرده است.

حکمای طبیعی راههای دیگری را هم برای اثبات وجود واجب پیموده اند:

۱. طریق تالیف جسم: جسم مؤلف از هیولی و صورت است و هر مؤلف مؤلف می خواهد، حال این مؤلف اگر واجب باشد مطلوب ثابت است و اگر ممکن باشد باید ختم به واجب شود چرا که دور و تسلسل باطل است.

۲. طریق اشتراک جسم: همه ی اجسام بلحاظ ماده و صورت جسمیه مشترک اند و بلحاظ اختصاص شان به صورت نوعیه اختلاف دارند و خاص اند، این اختصاص اجسام به صورت نوعیه علت می خواهد، والا لازم می آید ترجیح بلامرجح، علت نمی تواند صورت جسمیه باشد که مشترک است، حال این علت یا واجب است و یا ممکن و از آنجای که دور و تسلسل باطل است باید به واجب ختم شود.

ص: ۸

٣. طريق نفس ناطقه: نفس ناطقه حادث است ودر نتیجه ممکن وهرمکنی علت می خواهد، وعلت یا باید واجب باشد ویا باید ختم شود به واجب چرا که دور و تسلسل باطل است.

نکته: نفس از نظر مشأ از موجودات طبیعی است ودر طبیعیات بحث می شود ولذا حکمای طبیعی از نفس در طبیعیات بحث می کند. اما صدرا نفس را موجود مابعد الطبیعه می داند واز مباحث نفس را در الهیات قرار می دهد.

کتحریک المعشوق للعاشق و هو [محرک غیر متحرک] مشوقٌ للکلّ _ أعنی: للنفس الکلیّه المتعلّقه للفلک الأعظم _ ویشوق جميع المحركات السماویه [یعنی نفوس سماوی] أيضاً لاشتراکها فی التحریک الدّوری، و لكلّ منها [نفوس سماوی] مشوقٌ آخر علی حده أيضاً بحسب اختلاف حرکاتها جهه [برخی به سمت مشرق و برخی به جهت مغرب]، سرعه و بقاء، لکنه دون الأوّل فالمشوق الأوّل هو مبدأ الكلّ [مبدأ کل موجودات]، و المبدأ الأوّل و علّه العلل، وهو الواجب الوجود لذاته، و سائر المشوقات مستندهٌ إلیه [مبدأ اول] فائضه عنه، و هی [سائر مشوقات] المسماة بالجواهر المفارقة و العقول المجرّده.

و هذا المنهج، هو الذی سلکه الفیلسوف الأعظم أرسطاطاليس فی کتابیه الکلیین [دو کتاب که در دو علم جامع است، نه شاخه ی از علم]: أحدهما کتاب "سماع الطبیعی" و الآخر کتاب "ما بعد الطبیعه" علی ما ذکره الشیخ فی کتاب "المبدأ و المعاد" و ذکر أنه هو الطریق المشهور عند الفلاسفه فی إثبات المبدأ الأوّل الواجب الوجود تعالی شأنه.

و أنت خیر: بابتناء هذا المنهج بالأخره علی اعتبار الإمكان.

و المصنّف فی "شرح الاشارات" أشار إلی ذلك [ابتنا هذا المنهج...] حیث قال: «والحکماء الطبیعیون أيضاً یستدلّون بوجود الحرکه علی محرک، و بامتناع اتّصال المحرّکات لا- إلی نهاییه [یعنی امتناع تسلسل محرکات] علی وجود محرک أوّل غیر متحرک. ثمّ یستدلّون من ذلك [وجود محرک غیر متحرک] علی وجود مبدأ أوّل». انتهى.

ف قوله: ثم «يستدلون» إلى آخره، إشاره إلى ما ذكرناه [ابتداء هذا المنهج...].

واعلم: أن لهم [حكماى طبيعى] طرُقاً أخر غير النظر فى الحرکه:

منها: النظر فى الجسم من حيث تركيبه من الهیولى و الصوره، فإن كل مؤلف محتاج إلى مؤلف لامحاله، فإن كان [مؤلف] واجباً فهو المطلوب، وإن كان [مؤلف] ممكناً وجب الانتهاء إلى الواجب، دفعاً للدور و التسلسل.

ومنهما: النظر فيه [جسم] من حيث اشتراك الأجسام فى الجسمیه [صورت جسمیه] و اختصاص كل منها بما [صورت نوعیه] يختص به، و ذلك الاختصاص لا بد له من علّه، لامتناع الترتیح بلا مرجح، و يجب أن تكون [علت] غير الجسمیه للمشترکه [وصف مشعر به عليت]، فإما أن تكون [علت] واجبه الوجود و هو مطلوب، وإن كانت [علت] ممكنه وجب الانتهاء إلى واجب الوجود.

ومنهما: النظر فى النفس الناطقه فإنها حادثه _ لما مر _ فهى ممكنه و يحتاج إلى علّه، و يجب الانتهاء بالآخره إلى واجب الوجود كما عرفت.

منهج حکماى طبيعى در اثبات واجب ۹۴/۰۶/۳۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: منهج حکماى طبيعى در اثبات واجب

بيان شد که برای اثبات وجود واجب تعالى سه منهج مشهور داریم، یکی منهج متکلمین که از طریق حدوث و قدم به اثبات واجب پرداخته اند، دیگر منهج حکماى طبيعى که با حد وسط قرار دادن حرکت اثبات واجب کرده اند. و سومى منهج حکماى الهى است، که با اتکا به خود وجود واجب الوجود را اثبات کرده اند. به این نحو که وجود یا موجود بما هو موجود که وجودش بدیهى است یا واجب است و یا ممکن، اگر واجب باشد فهو المطلوب و اگر ممکن باشد باید به واجب الوجود باشد ختم شود چرا که دور و تسلسل باطل است.

نکته: این منهج هر چند از طریق اصل وجود به اثبات واجب الوجود می پردازد، و اصل وجود معلول یا مصنوع نیست، ولی در عین حال برهان ائى است، چرا که اصل وجود یا واجب است و یا ممکن پس استدلال از طریق وجود ممکن ادامه پیدا می کند و برهان ائى است.

ص: ۱۰

مبتکر منهج سوم: ابن رشد معتقد است که مبتکر این منهج ابن سینا است، ایشان در کتاب تهافت التهافت می گوید: اولین کسی که این طریق را رفته ابن سینا است، و این طریق بهتر از طرق متکلمین و حکماى طبيعى است؛ چرا که منهج سوم از طریق خود وجود به اثبات واجب پرداخته است ولى متکلمین و حکماى طبيعى از طریق حدوث و حرکت که از اعراض و توابع وجود اند واجب الوجود را اثبات کرده اند.

سوال: آیا منهج سوم استدلال از طریق مفهوم وجود است و یا از طریق اصل و واقع وجود؟

جواب: استدلال ابن سینا از طریق واقع وجود است نه از راه مفهوم وجود. تفتازانی در شرح مقاصد این استدلال را خوب بیان کرده بنحوی که اشکال صدرا وارد نیست که می گوید شیخ از طریق مفهوم وجود استدلال کرده است و از طریق مفهوم نمی توان واجب الوجود را اثبات کرد.

شیخ در رساله "الفصول لإثبات المبدأ الأول" می گوید:

حکمای طبیعی برای اثبات محرک اول حرکت را واسطه قرار دادند، به این صورت که حرکت های طبیعی محرک شان، چه طبیعت باشد، چه اراده باشد و چه قاسر، خود متحرک اند و نیاز به محرک سماوی دارند که افلاک است و از آنجای که حرکت افلاک دائمی است محرک آن نفس فلک به تنهایی نیست، بلکه نفس فلک است به مدد قوه ی غیر جسمانی نامنتهای که یا واحد است و یا متعدد، واحد خداوند تعالی است که حرکت دورانی افلاک به عشق او است و متعدد عقول است که اختلاف حرکات افلاک ناشی از شوق رسید به درجه ی شان است.

لایحی: طریق حکمائی الهی از طریق اصل وجود و یا موجود من حیث هو موجود وجود واجب را اثبات می کند، علاوه بر آن واحد بودن، مبدأ و مصدر موجودات بودن، محرک افلاک بودن و کمال نامتناهی داشتن واجب را هم اثبات می کند.

ص: ۱۱

سوال: اینکه کمال الهی از ناحیه غیر باشد با واجب بودن منافات دارد، ولی چه اشکال دارد که کمالی در جهان باشد و خداوند تعالی نداشته باشد، آیا این هم با واجب بودن منافات دارد؟

جواب: اگر کمالی در جهان باشد و خداوند تعالی آنرا نداشته باشد معنایش آن است که غیر خداوند آن کمال را صادر کرده است، درحالیکه مبدأ اول غیر از خداوند تعالی وجود ندارد. اما اگر کمالی در جهان نباشد معنایش این است که کمال نیست. منهج خواجه در اثبات واجب:

خواجه در این کتاب منهج حکمای الهی را طی کرده است، به این نحو که وجود در جهان داریم بالوجدان، حال این وجود اگر واجب است فهو المطلوب و اگر ممکن است باید به واجب ختم شود؛ چرا که دور و تسلسل باطل است.

این استدلال خواجه به وزان استدلال ابن سینا در کتاب مبدأ و معاد است که می گوید: وجود یا موجود بما هو موجود یا واجب است و یا ممکن، اگر واجب است مطلوب ثابت است و اگر ممکن است باید واجب منتهی شود بخاطر بطلان دور و تسلسل.

متن: الثالث منهج الحكماء الإلهيين، وهو النظر في الموجود من حيث هو موجود [بيان من حيث هو موجود]: مع قطع النظر عن كونه حادثاً أو قديماً متحركاً أو غير متحرك إلى غير ذلك [تركيب وعدم تركيب، اختصاص جسم و...]، على ما هو موضوع العلم الإلهي.

و هذا المنهج هو الذي سلكه رئيس فلاسفة الإسلام في كتبه سيما في "الاشارات" وفي كتاب "المبدأ و المعاد".

و قد صرح الحكيم أبو الوليد محمد بن رشيد الأندلسي في كتاب "ردّ التهافت": بأنّ أوّل من سلك هذا المنهج من الفلاسفة ابن سینا، على أنّه طريق خیر من طریق القدماء، لأنّه زعم أنّه [طریق] من جوهر: جوهره، اصل، گوهر [الموجود و أنّ طرق القوم من أعراض: حدوث، حرکت و...] تابعه للمبدأ الأوّل « هذا كلام أبو [أبي ن. ق] الوليد.

و قال الشيخ في رساله "الفصول لاثبات المبدأ الأول" بهذه العبارة: «الطبيعيون تَوَصَّلُوا [وسيله قراردادند] إلى إثبات المحرك الأول بما [دليل] بينوا من وجوب قوه غير جسمانيه و غير متناهيه تحرك الفلك و ارتفعوا إليه [محرك اول] من الطبيعه.

والإلهيون سلكوا غير هذا المسلك و توصَّلُوا [رسيدند] إلى إثباته من وجوب الوجود وأنه يجب أن يكون واحدا لا يتكثر، و أنّ الموجودات صادره عنه، و أنّ حركه الفلك تتحرك [أي تتحقق] تشوقاً إليه و طلباً للتشبه به في الكمال ولا يجوز أن يكون كماله [واجب] بحيث لا يتخصّص به و لا أن يكون فوق كماله كمال، فإنه لو أمكن ذلك [فوق كماله...] لكان الذي له ذلك الكمال الاعلى أولاً» انتهى.

والمصنّف قدّس سرّه اختار منهج الإلهيين فقال: (الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب و إلّا [اگر موجود واجب نباشد بلکه ممكن باشد] استلزمه [واجب] لاستحاله الدور والتسلسل) و قد حاذى [محاذات] كلام الشيخ في كتاب "المبدأ و المعاد" حيث قال: «لاشك إن كل وجود أو كل موجود فإما واجب الوجود وإما ممكن الوجود. فإن كان [وجود] واجباً فقد صحّ وجود واجب و هو المطلوب، و إن كان [وجود] ممكناً فإننا نبيّن أنّ الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود. انتهى».

مقدمات دليل الهيون ٩٤/٠٧/٠١

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدمات دليل الهيون

تبين دليل حكماى الهى نياز به ياد آورى مقدماتى دارد كه قبالا كاملا بيان شده اند:

مقدمه اول: موجود تقسيم مى شود به واجب و ممكن؛ چرا كه وقتى موجود را ملا-حظه مى كنيم بدون ملا-حظه وجود و عدم چيز ديگر يا اقتضاي وجود دارد، اصطلاحاً به چنين موجودى واجب مى گويند. ويا اقتضاي وجود ندارد، كه اصطلاحاً به آن ممكن مى گويند.

بيان شيخ در اشارات: هر موجودى كه را كه توجه به ذاتش بكنيم بدون توجه به چيز ديگر يا بگونه ي است كه وجود بر ايش واجب است ويا بگونه ي است كه وجود بر ايش واجب نيست. اگر وجود بر ايش واجب باشد واجب الوجود لذاته، حق اول و موجود من ذاته است. و اگر وجود بر ايش واجب نباشد، نمى توانيم بگويم معدوم بذاته است، چرا كه فرض كرديم موجود است، بلكه بگونه است كه وقتى مقرون و مشروط به شرط علت شود واجب است و زمانكه مقرون و مشروط به شرط عدم علت گردد ممتنع است. اما اگر مقرون و مشروط به هيچ يك از وجود علت و عدم علت نشود ممكن است.

ص: ١٣

باتوجه به بيان فوق:

اولاً: تعريف واجب: واجب موجودى است كه فى نفسه و باعتبار ذاتش وجود بر ايش واجب باشد.

تعریف ممکن: ممکن شی است که فی نفسه و باعتبار ذاتش نه وجود برایش واجب باشد و نه عدم.

ثانیاً: هر موجودی را که ملاحظه کنیم یا واجب الوجود بذاته است و یا ممکن الوجود بذاته؛ چرا که یا ذاتش اقتضای وجود دارد و یا اقتضای وجود ندارد. و بین اقتضا داشتن و اقتضا نداشتن سلب و ایجاب است. پس تقسیم وجود به واجب و ممکن تقسیم حاصراست.

ثالثاً: اشکال غزالی و اشکال ابن رشد بر کلام ابن سینا وارد نیست؛ چرا که ایشان ممکن و واجب را تعریف کرده و با توجه به تعریف روشن است که تقسیم موجود به واجب و ممکن تقسیم حاصر است.

اشکال غزالی: کلام ابن سینا ابهام دارد، چرا که لفظ ممکن و واجب را مجمل گذاشته است، بیان نکرده که مرادش از واجب و ممکن دقیقاً چیست.

اشکال ابن رشد: تقسیم موجود به واجب و ممکن تقسیم حاصر نیست؛ چرا که ممکن مشترک لفظی است بین ممکن قدیم که استعمال لفظ بر آن مجازی است، و ممکن حادث که استعمال لفظ ممکن بر آن حقیقی است؛ چرا که مشهور بین متکلم و حکیم اطلاق لفظ ممکن بر ممکن حادث است. و لذا وقتی که لفظ ممکن مطلق بیاید انصراف دارد به ممکن حادث. پس تقسیم موجود به واجب و ممکن در کلام ابن سینا تقسیم حاصر نیست.

متن: واعلم: أنّ تقریر [تبيين] هذا الدلیل يستدعی تمهید أمور علی سبیل التذکیر، فإنّ أكثرها قد بیئت فی مواضعها فی ما مرّ من الكتاب:

الأول: أنّ الموجود منحصر فی الواجب و الممكن، لأنّه [موجود] إذا اعتبر من حیث ذاته بلا اعتبار شیء آخر، فإما أن یجب له الوجود و هو الواجب أو لا یجب له الوجود و هو كذلك. و ظاهر أنّه لا یجب له العدم حیث فرض موجوداً و هو الممكن.

قال في "الإشارات": «كُلُّ موجود إذا تُفَتَّت إليه من حيث ذاته _ من غير التفات إلى غيره _ فإمّا أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه، أو لا يجب، فإن وجب فهو الحقُّ الأوَّل بذاته: [فقد الحق والأوَّل، وجب] الواجب وجوده من ذاته.

وإن لم يجب لم يجر أن يقال: «إنّه ممتنع بذاته» بعد ما فرض موجوداً، بلى إن قُرُن باعتبار ذاته شرطاً [فاعل قرن] مثل شرط «عدم علته» صار ممتنعاً، أو مثل شرط «وجود علته» صار واجباً، وإن لم يُقرن بها شرط _ لا حصول علته ولا عدمها _ بقي له في ذاته الأمر الثالث _ وهو الإمكان _ فيكون [شيء] باعتبار ذاته الشيء [خبريكون] الذي لا يجب ولا يمتنع.

فكلُّ موجود إمّا واجب الوجود بذاته، وإمّا ممكن الوجود بذاته» انتهى.

وقال مثل ذلك في سائر كتبه، فإذا كان الشيخ قد عيّن المعنى المراد من الواجب و الممكن، فلا معنى للقده في مسلكه [شيخ] [1] بإجمال لفظي الممكن و الواجب كما فعله الغزالي في "التهافت" [2] أو باشتراك اسم الممكن باعتبار كونه للممكن الحادث حقيقياً و للممكن القديم غير حقيقي، فيكون قسمته [ابن سينا] الموجود إلى الممكن و الواجب غير حاصره، و أنّ القسمة المعروفة بالطبع للموجودات إنّما هي إلى الممكن الحقيقي [يعني ممكن حادث] و الضّروري، [مربوط به لامعنى للقده]: كما فعله ابن رشيد.

امر يا مقدمه ی دوم ۹۴/۰۷/۰۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: امر يا مقدمه ی دوم

بحث در بیان اموری مقدماتی داشتیم که بیان دلیل حکمال بستگی به آنها دارد. مقدمه ی اول بیان شد، حال می پردازیم به بیان مقدمه ی دوم.

مقدمه ی دوم: ترجیح وجود یا عدم برای ممکن احتیاج به علت دارد.

ص: ۱۵

مدعا: ممکن بحسب ذاتش نه وجود برایش ترجیح دارد و نه عدم، بلکه اگر بخواهد وجود یا عدم برایش ترجیح پیدا کند نیاز به علت دارد. بحث بیشتر درباره ی مرجح وجود است، البته نه بخاطر اینکه عدم مرجح نخواهد بلکه به این جهت که اگر علت نباشد عدم علت محقق است که مرجح تحقق معلول است.

دلیل: ممکن متساوی الذات است نسبت به وجود و عدم و تساوی احد المتساویین نیاز به مرجح دارد. پس وجود یا عدم اگر بخواهد ترجیح پیدا کند نیاز به مرجح دارد.

ان قلت: کبرای دلیل فوق مبین است ولی صغرای آن نه بین است و نه مبین. بعبارت دیگر لیل فوق مبتنی است بر تساوی وجود و عدم برای ممکن، اما این مطلب ثابت نیست؛ چرا که می شود وجود یا عدم برای ذات ممکن اولویت داشته باشد، و همین

اولویت ذاتی کافی است برای وجود گرفتن و یا معدوم شدن، مثلاً اگر برای ممکن وجود اولویت داشته باشد ممکن موجود می شود و اگر عدم اولویت داشته باشد ممکن معدوم می شود.

قلت: صغرای دلیل مبین است و اولویت ذاتی به سه دلیل باطل است.

دلیل اول: با فرض اولویت وجود و عدم برای ذات ممکن باز هم ذات ممکن متساوی است نسبت به وجود و عدم؛ چرا که مثلاً اگر وجود اولویت داشته باشد برای ذات ممکن، و بگوییم: «الممكن اولى له الوجود»، معنایش این است که برای ذات ممکن وجود راجح است و عدم مرجوح و درعین حال عدم جایز. پس با اولویت وجود ممکن باز هم عدم آن جایز است و از آنجای که می توانیم محمول را در موضوع اخذ کنیم در قضیه «الممكن اولى له الوجود»، «اولی له الوجود» را وصف موضوع قرار می دهیم و از وجود و عدم آن سوال می کنیم و می گوییم: ممکن که اولویت وجود دارد آیا وجود و عدمش مساوی است یا وجودش اولی است؟ روشن است که اگر وجودش اولی باشد با اولویت دیگر غیر از اولویت ماخوذ در موضوع است؛ چرا که اولویت وصف موضوع یا اولویت اول موضوع تردید است و نمی تواند محمول هم باشد، حال با توجه بمعنای اولویت که راجح بودن طرف اولی و مرجوحیت طرف مقابل است می توانیم اولویت دوم را هم وصف موضوع قرار دهیم و درباره وجود و عدم آن تردید کنیم و هکذا در الویت سوم و چهارم و بلکه می توانیم بی نهایت اولویت را وصف موضوع قرار دهیم و درباره وجود و عدم آن تردید کنیم پس با وجود اولویت باز هم ذات ممکن مساوی است نسبت به وجود و عدم.

متن: الثانی: أن الممكن لا- ترجیح له وجود أو عدم بحسب ذاته، بل یحتاج فی کلّ منهما [وجود وعدم] إلى علّه، لتساوی نسبتھما [وجود وعدم] إليها [ذات] و امتناع ترجیح أحد المتساویین من غیر مرجح، و ذلك [تساوی وجود وعدم به ذات] لبطلان الأولویة الذاتیة. علی ما مرّ فی مباحث «الأمر العامّة». ولا ینبغی أن تخلی هذا الموضوع أيضاً منه [بطلان أولویت ذاتی]. فنقول: لو ترجیح للممكن أحد طرفیه كالوجود مثلاً- لذاته من غیر وجوب بأن یكون الوجود أولى له لذاته مع جواز عدمه أيضاً و إن كان [جواز عدم/عدم] علی سبیل المرجوحیة، كان لنا أن نأخذ أولویة الوجود مع الموضوع و نردّد بین وجوده و عدمه، بأن نقول: الممكن الأولی لوجود هل یساوی وجوده مع عدمه أو یكون الوجود له أولى لكن بأولویة أخرى؟ ضروره أن الأولیة الأولى مأخوذة مع الموضوع، فهی [أولویت أولى] مشتركة بین الحالین.

بیان مقدمه ی دوم ۹۴/۰۷/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان مقدمه ی دوم

بحث در این داشتیم که اولویت ذاتی باعث نمی شود که ممکن از حدّ تساوی نسبت به وجود و عدم خارج شود، بلکه ممکن با اولویت وجود مثلاً باز هم نسبت به وجود و عدم مساوی است و برای ترجیح یکی از دو طرف مساوی نیاز به مرجح دارد.

بیان مطلب: اگر ممکن مثلاً وجودش اولویت داشته باشد و این اولویت باعث وجودش شود یا عدم این ممکن هم جایزی است و یا عدمش ممتنع است. اگر عدمش ممتنع باشد می شود واجب؛ چرا که واجب ذاتش بدون در نظر گرفتن چیز دیگر موجود و عدمش ممتنع است، و این خلاف فرض است. و اگر عدم ممکن جایز باشد و درعین حال ممکن وجود بگیرد یا وجودش بدون مرجح والویت است و این ترجیح یکی از دو مساوی است بدون مرجح و باطل. و یا با مرجح والویت وجود می گیرد، روشن است که این اولیت غیر از اولیت اول است، چرا که اولویت اول مردد بین وجود و عدم است و این اولیت رجحان وجود است، و از آنجای که اولاً- اولویت بمعنای رجحان طرف اولی و مرجوحیت طرف مقابل است، نه امتناع طرف مقابل. و ثانیاً می توانیم محمول را وصف موضوع قرار دهیم، اولویت دوم و سوم و بلکه تمام اولویت ها را می توانیم وصف موضوع قرار دهیم و از وجود و عدم ممکن متصف به بی نهایت اولویت سوال کنیم و چون دیگر اولویت باقی نمانده است دیگر نمی توانیم بگوییم وجود یا عدم ممکن اولی است بلکه عدم و وجود ممکن مساوی است و چنانچه یکی از وجود و عدم ترجیح پیدا کند ترجیح یکی از دو مساوی است بدون مرجح که باطل است. پس اولویت ذاتی یا غیر ذاتی ممکن را از حد تساوی خارج نمی کند و برای اینکه یکی از طرف وجود و عدم نیاز به مرجح و علت دارد.

ص: ۱۷

متن: بیان ذلك [اینکه ممکن اولی له الوجود یا با اولویت دیگر موجود می شود یا با تساوی] أن الممكن الّذی وجوده أولى، إذا فرضنا وقوعه بمجرد هذه الأولویة، فلا یجوز أن یكون وقوع عدمه، بدلاً عن الوجود لو فرضناه [وقوع عدم]، ممتنعاً [خبریکون]، و إلّا لكانت الأولویة وجوباً، بل یجب أن یكون وقوع العدم بدلاً عن الوجود أيضاً [همان طور که خود وجود جایز است] جائزاً [خبریکون] مع أولویة وجوده. فإذا جاز وقوع عدمه [ممكن اولی له الوجود] و مع ذلك لم یقع و وقع وجوده. فإن

كان [وقوع وجود] بلا مرجح و أولويته كان ذلك ترجحاً لأحد المتساويين بلا مرجح، و إن كان ذلك [وقوع وجود] بسبب أولويته و رجحان فلا- يجوز أن يكون هذه الأولوية هي الأولوية المفروضة أولاًً لكونها [اولويت المفروضه اولاً-] مشتركه بين حال الوجود و حال العدم [يعنى ممكن متصف به اولويت موضوع است براى وجود وعدم ومشارك بين شان]، بل يجب أن يكون أولويته أخرى، و حينئذ [كه اولويت ديكر نياز است] أخذنا هذه الأولوية الثانية أيضاً مع الموضوع و ردّنا بين وجوده و عدمه، و هكذا [همين طورالويت هاى ديگرى كه محمول قرارمى گيرد مى تواند شرط ووصف موضوع قرار دهيم] إلى ما لا نهاية لها لكونها من الاعتبارات، ثم نأخذ جميع تلك الأولويات الغير المتناهيه مع الموضوع و نردّد، فلا بدّ من اختيار تساوى وجوده مع عدمه ضروره أنه لا- أولويته خارجه من الأولويات الغير المتناهيه، فيلزم ترجيح أحد المتساويين من غير مرجح و هو محال بالبديهه. و هذه طريقه في نفي الأولويه الذاتيه، بل الأولويه مطلقه [يعنى چه ذاتيه چه غيريه] دقيقه [صفت طريقه] لطيفه قليله المؤمنه جدّاً، قد تفردنا بها بفضل الله و منه و سلكتها في كتابنا الموسوم بـ "گوهر مراد".

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل دوم بطلان اولویت ذاتی

بحث در بطلان اولویت ذاتی داشتیم برای بطلان اولویت ذاتی سه دلیل اقامه شده است که دلیل اول آن گذشت.

دلیل دوم: اگر ذات ممکن متساوی الوجود والعدم نباشد بلکه جانب مثلا وجود راجح باشد لازم می آید که ممکن واجب باشد لکن التالی باطل؛ چرا که خلاف فرض است، فالمقدم مثله.

بیان ملازمه: اگر وجود ممکن راجح باشد عدم ممکن مرجوح است، نمی شود که هم وجود وهم عدم راجح باشد، وقتی که عدم مرجوح باشد ممتنع است که وجود بگیرد، بدلیل اینکه ترجیح احد المتساویین بلامرجح باطل باشد ترجیح مرجوح بطریق اولی باطل است. پس وقوع عدم ممتنع می شود و در نتیجه وجود که راجح است واجب می شود.

دلیل سوم: این دلیل را فارابی برای وجود واجب اقامه کرده است ولی لاهیجی برای بطلان رجحان ذاتی یکی از وجود وعدم برای ممکن از آن بهره می برد.

اگر یکی از وجود وعدم برای ممکن اولویت ذاتی داشته باشد لازم می آید که یا شی علت خودش باشد و یا بدون علت موجود شود لکن التالی بکلا قسمیه باطل. پس مقدم که اولویت ذاتی یکی از وجود وعدم برای ذات ممکن باشد هم باطل است.

بطلان تالی: اگر چیزی علت خودش باشد یعنی وجود گرفتن آن متوقف بر خودش باشد این دور است و باطل. و اگر چیزی بدون علت موجود شود یا وجودش با وجود همراه است که این خلاف فرض است و یا با وجود همراه نیست بلکه عدم آن هم جایز است چرا که ممکن است واز آنجای که هر ممکنی جایز العدم است لازم می آید که موجود معدوم شود و این تناقض است و باطل.

ص: ۱۹

بیان فارابی: اگر جهان را سلسله ی ممکنات پر کند و به واجب منتهی نشود لازم می آید که یا ممکن خودش را ایجاد کند که باطل است و یا لازم می آید که موجود معدوم شود که بطلان آن واضح تر است.

و تحقیقه علی ماقیل: اگر ممکنی با رجحان ذاتی موجود شود بعد از موجود شدن متصف می شود به وجود یعنی ذاتی داریم که متصف می شود به وجود، حال می پرسیم که این وصف را به ذات کی داده است؟ اگر خودش داده است که لازم می آید چیزی علت اتصاف خودش شود به وجود این باطل است، هر چند علت اتصاف خودش به چیزی دیگر شدن باطل نیست ولی علت اتصاف خودش به وجود شدن باطل است. چرا که علت باید قبل از معلول موجود باشد و اگر چیزی علت خودش

شود باید قبلاً موجود باشد حال یا موجود به وجود که صفت است و این دور است و یا موجود به وجود دیگر و این تسلسل است و باطل. و اگر بر خود معنایش این است که چیز قبل از خودش موجود باشد و این تناقض است

متن: وجه آخر: لو كان وجوده [ممکن] مثلاً- راجحاً على عدمه [ممکن] بالنظر إلى ذاته لكان عدمه [ممکن] ممتنعاً بالنظر إلى ذاته، لأن رجحان أحد الطرفين يستلزم مرجوحیه الطرف المقابل و مرجوحیته يستلزم امتناعه، لأن ترجیح أحد المتساویین إذا كان ممتنعاً كان ترجیح المرجوح أولى بالامتناع، لأنّ المرجوح أضعف من المساوی، على ما قال الإمام فی کتاب "الأربعین" فرجحان الوجود نظراً إلى الذات يستلزم إمتناع العدم بالنظر إليها [ذات]، وهو [امتناع عدم] يستلزم وجوب الوجود، هذا خلف مع أنه المطلوب.

وجه ثالث: وهو أنّ ذلك الممكن المفروض وجوده بمجرّد الرّجحان إنّ كان علّه لوجود نفسه لزم تقدّمه على نفسه، وإن لم يكن [ممکن] علّمه لنفسه كان موجوداً بلا- سبب، و[حاليه] هو [ممکن موجود] جائز العدم لإمكانه، فيلزم جواز انعدام الموجود [درمقابل ممکن] من غير سبب يقتضيه [انعدام]. كما قال الفارابي: «لو حصل سلسله الوجود بلا- وجوب و[عطف تفسير بر بلاوجوب] يكون مبدأها ممكناً حاصلاً بنفسه، لزم إمّا إيجاد الشئ لنفسه و ذلك فاحش و إمّا صحّه عدمه لنفسه و هذا أفحش».

وتحقيقه على ما قيل: إنّ على تقدير وجوده بالرّجحان يكون متّصفاً بالوجود ولا- يكون عينه فيكون الذات منشأ رجحان الاتّصاف ولا معنى للعلّه إلّا ما يترجّح المعلول [يعنى اتصاف] به، فيكون علّه لإتصاف نفسه بالوجود. و لَمّا فرض عدم بلوغه حدّ الوجوب يجوز عدمه مع بقاء الرّجحان، وإلّا [اگر عدم جایز نباشد] لكان [ممکن] بالغاً حدّ الوجوب، و قد فرض عدم بلوغه [ممکن] إليه [حد وجوب] هذا خلف.

بیان امر یا مقدمه ی سوم ۹۴/۰۷/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان امر یا مقدمه ی سوم

در امر دوم اثبات کردیم که ممکن در حدوث احتیاج به علت دارد، حال بیان می کنیم که ممکن در حال بقا هم احتیاج به علت دارد.

مدعا: ممکن همان طور که در حال حدوث احتیاج به علت دارد در بقا هم احتیاج به علت دارد.

دلیل: اگر ممکن در حال بقا احتیاج به علت نداشته باشد معنایش این است که حصول وجود ممکن را واجب کند و چنانچه حصول وجود ممکن را واجب کند حصول عدم هم ممکن را ممتنع خواهد کرد و از آنجای که ممکن یا وجود دارد و یا عدم پس ممکن یا واجب خواهد بود و یا ممتنع و این هم خلاف فرض و هم انقلاب در ذات است.

ص: ۲۱

متکلمین معتقد اند که موجود قدیم نیاز به علت ندارد چرا که ملاک احتیاج حدوث است و هر چیزی که حادث نباشد احتیاج به علت ندارد. اما حکیم مناط احتیاج را امکان می داند و لذا چنانچه موجود قدیم ممکن باشد احتیاجش به علت بشتر خواهد بود. چرا که با دوام وجود و بلکه با ضرورت جود احتیاج بشتر است.

کلام شیخ: هر حادثی علت حدوث دارد و در بقا هم علت بقا دارد، حال یا علت بقا همان علت حدوث است مثل شکل که آب با قرار گرفتن در ظرف پیدا می کند، علت این شکل قرار گرفتن در ظرف است در ادامه هم ظرف است که شکل را حفظ می کند. و یا علت بقا غیر از علت حدوث است، مثل بت که علت حدوث شکل آن نجار است ولی علت بقای شکل استحکام چوب و میخ است.

ادامه کلام شیخ (ثم قال): مدعا: جایز نیست که شی بعد از حدوثش بقای بالذات داشته باشد و از علت بی نیاز شود، بطوریکه با حدوث وجودش واجب شود و ثابت باشد بدون علت.

دلیل اول: می دانیم که شی حادث نه وجودش واجب است و نه ثباتش، پس چگونه با حدوث که خود نه واجب است و نه ثابت شی وجود ثابت پیدا کند.

بعبارت دیگر چیزی که وجودش واجب بنفسه و بقایش هم واجب بنفسه نیست باید واجب بالغیر باشد و آن غیر در صورتی می تواند وجود را عطا کند که خودش وجود بنفسه داشته باشد (چرا که معطی چیزی نمی تواند فاقد آن چیز باشد) ولی حدوث نه وجود بنفسه دارد و نه ثبوت بنفسه. پس حدوث نمی تواند شی حادث را وجود وجود و بقای وجود عطا کند.

ص: ۲۲

دلیل دوم: اگر کسب وجود چیزی را واجب کند کسب عدم هم آنرا ممتنع می کند و از آنجای که ممکن یا موجود است و یا معدوم پس ممکن یا واجب و یا ممتنع خواهد بود و این خلاف فرض و انقلاب در ذات است و باطل.

باتوجه به دو بیان فوق ممکن فی نفسه نه موجود است و نه معدوم و با شرط وجود موجود می شود و با شرط عدم هم ممتنع.

بعبارت دیگر ممکن فی نفسه نه وجودش واجب است و نه عدمش، بلکه بشرط وجود وجودش واجب و بشرط عدم عدمش واجب می شود و چیزی که احتیاج به شرط و غیر دارد محتاج به سبب است.

متن: الثالث: أنه [شان] كما أن الممكن مفتقر في حصول الوجود له إلى علّه كذلك مفتقر في بقاء الوجود و ثباته [وجود] له [ممکن] إلى علّه، وذلك [اینکه ممکن در بقا هم احتیاج به علت دارد] لأنّ الممكن لو صار بمجرد حصول الوجود له واجباً لكان بحصول العدم له ممتنعاً، وهو [ممکن] لا يخلو عن أحدهما [حصول وجود و عدم حصول] فلا يكون ممكناً هذا خلف، بل الإمكان _ على ما مرّ في الأمور العامّة _ لازم لماهيّة الممكن، فلا ينفكّ الممكن عنه [امکان] في حال وجوداً و عدماً [أى سواء كان وجوداً و عدماً] فما دام الإمكان ثابتاً له كانت الحاجه إلى العلّه ثابتة له، فلو فرض ممكن قديم كان مع دوام وجوده، بل مع ضروريته دائم الافتقار إلى علّه.

قال الشيخ في كتاب "المبدأ و المعاد": «كلّ حادثٍ فله علّه في حدوثه، وعلّه في ثباته، ثمّ يمكن أن يكونا [دو علت] ذاتاً واحده، مثل القالب: [مثلاً ظرف] في تشكيكه للماء و يمكن أن يكون ذلك [علت در حدوث و در بقا] شيئين مثل صورته [شکل] الصنميّه، فإنّ محدثها الصانع و مثبتها [صورت] يبوسه جوهر العنصر المتخذ منه [عنصر].

ثم قال: ولا يجوز أن يكون الحادث ثابت الوجود بعد حدوثه بذاته [قيد ثابت] حتى يكون [يعنى بطوريكه] إذا حدث فهو واجب أن يوجد و يثبت لا- بعلة في الوجود والثبات. [دليل: إفائنا نعلم أن ثباته و وجوده ليس واجباً بنفسه، فمحال أن يصير واجباً بالحدوث الذي ليس واجباً في نفسه و لا ثابتاً بنفسه.

ثم قال: واعلم: أن ما [ممكن] أكسبه الوجود وجوباً أكسبه العدم امتناعاً، ومحال أن يكون حال العدم ممكناً ثم يوجد حال الوجود واجباً، بل الشيء في نفسه ممكن ويعدم ويوجد. أي الشرطين [شرط وجود يا شرط عدم] اشترط عليه صار مع شرط دوامه [شرط] ضرورياً لا ممكناً ولم يتناقض، فإن الإمكان باعتبار ذاته، والوجوب و الامتناع باعتبار شرط لاحق به.

فإذا كانت الصورة كذلك [يعنى صورت اتفاق افتاده درباره ممكن چنين است] فليس للممكن في نفسه وجود واجب بغير اشتراط ألبته، بل ما دام ذاته تلك الذات لم تكن واجبه الوجود بالذات، بل بالغير و بالشرط، فلم يزل متعلق الوجود بالغير. و كل ما احتيج فيه إلى غير و شرط، فهو محتاج إلى سبب. فقد بان أن ثبات الحادث و وجوده بعد الحدوث بسبب يمدد [امتداد می دهد] وجوده، و أن وجوده بنفسه غير واجب».

امر رابع يا مقدمه ی چهارم ۹۴/۰۷/۱۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: امر رابع يا مقدمه ی چهارم

اموری را بیان می کردیم که توضیح دلیل حکما نیاز به آنها دارد، سه تا از این امور بیان شد حال می پردازیم به بیان امر چهارم.

مدعا: ممکن نمی شود که بنحو تسلسل وجود بگیرد، به این نحو که وجود ممکن علتی داشته باشد و آن علت هم علت بخواهد و هكذا لا الی نهایت، بلکه باید منتهی شود به علتی واجب بالذات.

ص: ۲۴

دلیل: قبلا بیان شد که تسلسل درعلل باطل است ولذا ممکن نمی تواند بنحو تسلسل وجود بگیرد.

مدعا: تسلسل درعلل باطل است.

دلیل: برای بطلان تسلسل دلایل زیادی بیان شده، یکی از این براهین برهانی است که خواهی اختراع کرده است به این صورت که :

اولا، شیء تا وجودش واجب نشود موجود نمی شود، چرا که اگر بصرف اولویت _ چه ذاتی و چه غیر_ و ترجیح وجود موجود شود لازم می آید ترجیح بلامرجح که باطل است.

ثانیا، وجود وقتی برای شیء واجب می شود که جمیع راههای عدم بر آن بسته شود.

ثالثا، مجموع ممکنات چه متناهی باشد چه غیر متناهی، در حکم ممکن واحد است از این حیث که عروض عدم بر آن جایز است.

باتوجه به مقدمات فوق: تک تک سلسله ممکنات موجود نمی شود مگر اینکه وجودش از ناحیه علت واجب شود والا موجود نمی شود بحکم مقدمه ی اول.

اگر علت واجب بالذات نباشد نمی تواند به ممکن عطای وجوب کند، چرا که حکم مقدمه ی دوم وقتی وجود ممکن به حد وجب می رسد که تمام راههای عدم بر آن بسته ویکی از راههای عدم علت آن است ولذا باید علت واجب بالذات باشد تا وجود ممکن به حد وجوب برسد.

اگر علت واجب بالذات نباشد ولو علل متسلسل و غیر متناهی هم باشد نمی تواند وجود ممکن را به حد وجوب برساند، چرا که مجموع ممکنات چه متناهی و چه غیر متناهی باشد در حکم ممکن واحد است و عدم بر آنها راه دارد و در نتیجه وجود ممکن واجب نمی شود، و از آنجای که فرض کردیم وجود واجب را باید مستند باشد به علت واجب بالذات، که طرف سلسله علل است پس سلسله طرف دارد و متناهی است.

متن: الزّابع: أنّ الوجود لا- يمكن أن يحصل للممكن على سبيل التسلسل [بيان على سبيل التسلسل]: بأن يكون له [ممكناً] علّه وعلّته علّه و هكذا إلى ما لا نهاية له من غير ان ينتهي إلى علّه واجبه لذاته.

وقد مرّ بيان ذلك في مبحث «إبطال التسلسل» من مباحث «العلّه و المعلول» بطرق عديده وبراهين قويمه. ونذكر هاهنا [درباب اثبات واجب] منها [طرق] البرهان الذي اخترعه المصنّف، وتقريره [برهان مخترع مصنّف] يتوقف على مقدّمات ثلاث:

أحداها: هي أنّ الشّيء ما لم يجب وجوده لا يمكن أن يصير موجوداً، وإلّا لزم الترجيح من غير مرجّح، كما ظهر من إبطال الأولويّه مطلقاً [أي ذاته كانت اوغيره].

والثّانيه: أنّ الوجود لا يجب للشّيء ما لم يمتنع عليه جميع أنحاء عدمه، وهذا ظاهر جدّاً لا يحتاج إلى بيان. والثّالثه: أنّ مجموع الممكنات سواء كانت متناهيه أو غير متناهيه في حكم ممكن واحد في جواز طريان الإنعدام عليه، وهذا أيضاً قريب من البديهي [با اندك فكر بديهي می شود].

وبعد تمهيد هذه المقدمات نقول: كلّ واحدٍ من آحاد سلسله الممكنات لا يمكن أن يصير موجوداً إلّا بأن يجب وجوده عن علّه موجوده واجبه وجودها، إمّا بالذات وإمّا بالغير، وإلّا _ أعني: إن لم يكن [ممكناً] واجبه وجودها لا بالذات ولا بالغير_ لم تكن موجوده بحكم المقدمه الأولى.

لكن الواجب بالغير [علت كه واجب بالغيراست] الغير المستند إلى الواجب بالذات لا يمكن أن يصير سبباً لوجود معلوله، لأنّ وجود المعلول إنّما يجب بأن ينسّد عليه [معلول] جميع أنحاء عدمه بحكم المقدمه الثّانيه، و من أنحاء عدم المعلول عدم علّته. وهذا النحو من العدم [عدم كه ازناحيه عدم علت می آيد] غير ممتنع على المعلول المستند إلى العلل الممكنه الغير المستنده إلى الواجب لذاته وإن فرضت غير متناهيه بحكم المقدمه الثّالثه، فيجوز عدم المعلول مع إنعدام جميع علله الغير المتناهيه، فلا يمكن أن يصير وجوده [ممكناً، ممكنات] واجباً، فلا يمكن أن يصير موجوداً لكن قد فرضنا وجوده [ممكناً]، فوجب أن يستند علله الغير المتناهيه فرضاً إلى علّه واجبه الوجود لذاتها، وإذا وجب استناد جميع العلل الغير المتناهيه إلى علّه واجبه لذاتها تكون هي [علت واجب] طرفاً لسلسله العلل لا محاله لاستناد جميع السلسله إليها [علت واجب] وعدم استنادها إلى علّه أصلاً، فيصير السلسله ذات طرف، فتصير [سلسله] متناهيه، وقد فرضناها غير متناهيه، هذا خلف.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: امر یا مقدمه ی پنجم

توضیح دلیل حکما نیاز به بیان اموری دارد، که چهار تا از این امور بیان شد، حال می پردازیم به بیان امر پنجم.

مدعا: ممکن بنحو دوری وجود نمی گیرد، به این صورت که مثلاً ممکن الف معلول ممکن ب باشد وب یا با واسطه ویا بدون واسطه معلول الف باشد این دور است وباطل.

دلیل (۱): اگر ممکن بنحوی دور موجود شود به این معنا است که ممکن الف متوقف است بر ممکن ب و ممکن ب یا با واسطه ویا بدون واسطه متوقف است بر ممکن الف، واز آنجای که جمیع ممکنات درحکم معدوم واحد است بلحاظ عروض عدم بر آن، انعدام جمیع ممکنات جایز است.

دلیل (۲): اگر ممکن بنحوی دور موجود شود لازم می آید تقدم شی بر خودش و تقدم شی بر خود تناقض و باطل است بالضروره.

تقریر دلیل حکما:

بالوجدان می دانیم که موجودی وجود دارد، حال این موجود از آن جهت که موجود است صرف از خصوصیات دیگر مثل امکان، وجوب، مادی و مجرد و... بودن از آنجای که مفهوم وجود مشترک معنوی است یا واجب است ویا ممکن بحکم مقدمه ی اول، اگر واجب الوجود است که فهو المطلوب و اگر واجب نیست باید ممکن باشد و ممکن مستلزم واجب است چراکه ممکن بنفسه وجود نمی گیرد بلکه نیاز به علتی دارد که وجودش را ترجیح دهد بحکم مقدمه ی دوم، حال چنانچه این علت واجب باشد مطلوب ثابت است و اگر ممکن باشد نیاز به علت دارد که وجودش را ترجیح دهد و هکذا. حال اگر ممکن قبل به ممکن بعد محتاج باشد لازم می آید دور و اگر ممکن قبل به ممکن قبل از خودش محتاج باشد لازم می آید تسلسل واز آنجای که ممکن دربقا هم محتاج به علت است این سلسله اجتماع در وجود دارد بحکم مقدمه ی سوم پس یا لازم می آید دور ویا تسلسل محال، که بحکم چهارم و پنجم باطل است. ولذا باید ختم شود به علتی که واجب الوجود است.

ص: ۲۷

خلاصه: موجودی که وجودش بدیهی است یا واجب الوجود است ویا مستلزم واجب الوجود است و هوالمطلوب.

متن: الخامس: أنه لا يمكن حصول الوجود للممكن على سبيل الدّور [بیان وجود شدن ممکن علی سبیل دور]: بأن يكون ممكن معلولا- للممكن آخر و هو للأوّل، أو يكون هو [ممكن اول] أيضاً معلولاً لممكن آخر و هو لآخر و هكذا، إلا أنه ينتهي بالآخر إلى الأوّل، وذلك [اینکه لایمکن حصول...][۱]لما ذكرنا في بيان بطلان التسلسل من جواز إنعدام جميع المعلولات الممكنة

معاً [قيدانعدام]، بل ذلك [انعدام جميع معلولات...] في المتناهيه أظهر [٢] ولما يلزم من تقدّم الشىء على نفسه و هو محال بالضرورة، هذا.

و بعد تذكر هذه الأمور [امور پنج گانه] نقول: لا شكّ في وجود موجود فإذا نظرنا إليه من حيث هو موجود [نه بحيث ذاتش] وقطعنا النظر عن جميع الخصوصيات [يعنى به وجوب، امكان و... توجه نكنيم] يحتمل أن يكون ذلك الموجود واجب الوجود، كما يمكن ان يكون ممكن الوجود، وذلك لا-شتراك الوجود معنى بين الواجب و الممكن كما مرّ في أوائل الكتاب. فإن كان ذلك الموجود المقطوع النظر عن الخصوصيات واجب الوجود ثبت المطلوب و إن لم يكن واجباً، بل كان ممكناً لانحصار الموجود فيهما استلزم وجود [فاعل استلزم] ذلك الموجود الممكن [مفعول استلزم]: وجود الواجب لذاته، لأنّ ذلك الممكن لا- يمكن أن يوجد بنفسه، بل يحتاج في وجوده إلى علّه موجوده يترجّح بها [علت] وجوده [ممکن]، فإن كانت [علت] واجبه ثبت المطلوب، وإن كانت [علت] ممكنه احتاجت إلى علّه أيضاً موجوده، و هكذا فإن رجعت الحاجه في شىء من المراتب إلى الممكن الاوّل أو إلى شىء من المراتب السّابقه عليه، فيلزم الدّور و إن لم يرجع بل ذهبت إلى غير التّهايه لزم التسلسل، وكلاهما محالان، فلا بدّ أن ينتهى الحاجه في شىء من المراتب إلى علّه واجبه الوجود لذاتها دفعاً للدّور و التسلسل.

فظهر أنه إن لم يكن ذلك الموجود الغير المشكوك فيه [صفت دوم برای الموجود: المفروض [خبر لم يكن]: واجب الوجود، استلزم لامحاله وجود واجب الوجود، وهو المطلوب.

ویژگی های منهج الهیین ۹۴/۰۷/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ویژگی های منهج الهیین

منهج حکمائی الهی ویژگی های دارد که حاکی از برتری این منهج بر سایر مناهج است.

ویژگی اول: منهج وبرهان الهیین محکم ترین مناهج است، چون حد وسط آن وجود است که بالوجدان می یابیم ودر آن هیچ شک و شبه ی نیست.

ویژگی دوم: منهج الهیین اقوی است از سایر مناهج، به مستدل توانایی می دهد که خصم را کاملاً مجاب کند بدلیل اینکه حدّ وسطش که وجود باشد بدیهی است.

ویژگی سوم: منهج الهیین اتم است از سایر مناهج؛ چرا که مناهج دیگر نیاز به متم دارند، هم منهج حکمای طبیعی که حرکت را حدّ وسط قرار دادند وهم منهج متکلمین که حدوث را حدوسط قرار دادن برای اثبات وجود واجب کافی نیست، بلکه باید به آنها برهان امکان ووجوب را ضمیمه کنیم تا وجود واجب اثبات شود. ولی منهج الهیین بدون ضمیمه وجود واجب را اثبات می کند.

ویژگی چهارم: منج الهیین هدایت قوی تری دارد؛ چرا که حدّ وسط آن وجود است که ظهور کامل دارد ولذا هدایت قوی تری دارد.

ویژگی پنجم: منهج الهیین مؤنه وزحمت کمتری دارد؛ چرا که حدّ وسطش وجود است که بدیهی است، ولی منهج حرکت حدّ وسطش حرکت است که بدیهی نیست ومنهج حدوث حدّ وسطش حدوث است که آن هم بدیهی نیست.

ص: ۲۹

ویژگی ششم: منهج الهیین معونه وفائده ی بیشتری دارد، می تواند علاوه برووجود واجب اوصاف واجب راهم اثبات کند.

شاید همین منج حکمائی الهی برهان صدقین باشد؛ چرا که صدقین خود خدا را دلیل بروجودش قرار می دهند، نه اینکه از طریق غیر استدلال کنند. ودرمنهج حکما هم وجود حدّ وسط است که عین ذات حق تعالی است.

برهان حکمای الهی شبیه به برهان لمّ است؛ چرا که در این دلیل از خود وجود که بدیهی است به وجود واجب می رسیم، نیاز به وجود ممکن نیست بلکه فرض وجود امکانی هم کافی برای اثبات واجب.

بعبارت دیگر در این دلیل می‌گوییم اصل وجود بدیهی است که در خارج هست، حال این وجود یا واجب است و یا ممکن، اگر واجب باشد که مطلوب ثابت است و اگر ممکن هم باشد مستلزم واجب است. پس در این دلیل نمی‌گوییم که آن وجود ممکن است بلکه می‌گوییم اگر ممکن هم باشد مستلزم واجب است.

متن: واعلم: أنّ هذا المنهج _ أَعْنَى مَنَهْجِ الْإِلَهِيِّينَ _ هو أوثق المناهج [محکم است، چرا که حدّ وسط آن وجود است که نمی‌تواند درش شک کرد] و أقواها و أتمّها [نیاز به متمم ندارد، برخلاف سایر ادله که نیاز به متمم دارند] و أهداها [چرا که حدّ وسط آن ظهور کامل دارد] و أقلها مؤنه [مقدمات کمتری نیاز است] و أكثرها معونه [بشترین فائده را دارد، چرا که بسیاری از اوصاف را هم ثابت می‌کند] و يشبه أن يكون طريق الصّديقين الّذين هم يستشهدون بالحقّ لا عليه، لكونه نظراً في الوجود، و هو عين حقيقته تعالی فیغنی غناء البراهین اللمیّه و يمكن الوصول به إلى معرفته تعالی و إن لم ينظر إلى موجود بالفعل [موجود امکانی بالفعل] بعد ما فرض إمكان وجوده.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کلام شیخ در اقوی بودن منهج حکما

بحث در ویژگی های منهج حکمای الهی داشتیم بیان کردیم که این منهج شبیه به برهان لم است، حال بیان شیخ را بعنوان شاهد می آوریم که مدعی است این منهج شبیه به لم است. وجه این شباهت را بیان می کند.

بیان شیخ در مبدأ و معاد: دلیل که ما برای اثبات وجود واجب اقامه کردیم حدّ وسطش وجود است نه حدوث و نه حرکت که مربوط به افعال الهی است پس این قیاس دلیل یا برهان انّی نیست، و از آنجای که وجود نمی تواند علت واجب باشد این قیاس برهان محض یا برهان لمی هم نیست، بلکه قیاس شبه لم است، که از اصل وجود وجود واجب و صفات او را اثبات می کند.

این قیاس از میان قیاس های که برای اثبات وجود واجب و اوصافش اقامه شده محکم ترین قیاس و شبیه ترین قیاس به برهان لم است؛ چرا که در این قیاس با فرض وجود ممکن واجب اثبات می شود نیاز نیست که فعل و اثری باشد تا استدلال تمام شود.

بیان شیخ در اشارات: این قیاس هم وجود خداوند تعالی را اثبات می کند و هم وحدانیت و برائتش از نقائص را، بدون اینکه ملاحظه خلق و فعل حق لازم باشد، هر چند با ملاحظه فعل و اثر هم می شود وجود واجب را اثبات کنیم ولی اثبات وجود واجب از طریق اصل وجود هم محکم تر است و هم اشرف.

ابن سینا دأبش استناد به آیات و روایات نیست، اما در چند جا استناد به آیات می کند؛ یکی در سعه ی فضل الهی و اینکه مختص به فرقه ی خاص نیست، و دیگر در همین جا که حق تعالی میفرماید: «ما آیات قدرت و حکمت خود را در آفاق جهان و نفوس بنده گان کاملاً هویدا و روشن می گردانیم تا روشن شود که (خدا و آیاتش) برحق است» در این فقره اشاره به کسانی دارد که از طریق خلق و افعال به وجود و حقانیت حق پی می برند. در ادامه آیه اشاره به کسانی دارد که خود حق را دلیل بر وجودش قرار می دهند چرا که در نزد اینان که از صدقین اند وجود خداوند تعالی ظهوری بیشتری دارد، در شان این گروه حق تعالی می فرماید: «آیا ای رسول خدا اینکه پروردگارت بر همه موجودات عالم پیدا و گواه است کفایت نمی کند؟».

ص: ۳۱

وجه شبه بودن منهج الهیین به برهان لم: برای شبه بودن منهج الهیین به برهان و جوهی بیان شده است.

وجه اول: براهین انی از طریق آثار و افعال الهی پی به وجود الهی می برند ولی حکما در این قیاس فعل و اثر الهی را واسطه قرار نداده بلکه از طریق اصل وجود پی وجود الهی می برند. اما از آنجای که وجود نمی تواند علت حق تعالی باشد این برهان لمی هم نیست بلکه شبیه به لم است، چرا که از طریق وجود که عین ذات الهی است به وجود الهی پی می برد.

متن: قال الشيخ في كتاب "المبدأ و المعاد" بعد الفراغ من تقرير هذا المنهج: «إنا أثبتنا الواجب الوجود لا من جهة أفعاله و لا

من جهة حركته، فلم يكن القياس دليلاً - ولا - أيضاً كان برهانا محضاً [برهان لم]. فالأول ليس عليه برهان محض، بل كان قياساً شبيهاً بالبرهان، لأنه استدلال من حال الوجود أنه يقتضى واجباً،

وأن ذلك الواجب كيف يجب أن يكون؟

ولا - يمكن أن يكون من وجوه القياسات الموصلة إلى إثبات العلة الأولى وتعريف صفاته أوثق وأشبه بالبرهان من هذا الطريق فإنه وإن لم يفعل شيئاً ولم يظهر منه أثر يمكن بهذا القياس أن يثبت بعد أن يوضع إمكان وجود ما كيف كان. انتهى».

وقال في "الإشارات": تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت المبدأ الأول و وحدانيته و براءته عن الصِّمات [نقائص] إلى تأملٍ لغير نفس الوجود؟ ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه و فعله، وإن كان ذلك [خلق و فعل] دليلاً عليه؟ لكن هذا الباب أوثق و أشرف.

ص: ٣٢

قال: وإلى مثل هذا [برهان که ما گفتیم] أشير في الكتاب الإلهي «سُنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»
لآيه. و هذا حکم لقوم، ثم يقول: «أَوْلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» و هذا حکم الصّديقين اللّذين يستشهدون به لا
عليه». انتهى كلام "الاشارات".

ثم إن وجه كون هذا الطريق أشبه [از سایر براهین] بالبرهان أي اللّمي هو ما أشار إليه من أنه وإن لم يفعل شيئاً ولم يظهر منه أثر
يمكن بهذا القياس أن يثبت، وذلك لأنّ القياسات الإتيه إتما يكون من الأفعال و الآثار بخلاف اللّميّه. فهذا الطريق لكونه لا من
جهه الآثار يشبه اللّم، و من جهه أنه [ثبوت واجب] ليس من العله ليس به [لّم].

وجه شباهت منهج الهيين به برهان لم ۱۵/۰۷/۹۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وجه شباهت منهج الهيين به برهان لم

بحث در وجوه داشتیم که برای شباهت منهج الهيين به برهان لم بیان شده است. وجه اول بیان شد.

وجه دوم: درهرقیاسی قیاس ملزوم یا علت و نتیجه لازم یا معلول است و از آنجای که مهم درقیاس حدّ وسط است می توانیم
بگویم حدوسط ملزوم و سبب و نتیجه لازم و مسبب است.

برهان لم و إن: درهمه ی قیاس ها، چه إن و چه لم، حدّ وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر است حال اگر درخارج هم حد وسط
سبب و علت اکبر باشد برهان لم است اما اگر درخارج حدّ وسط معلول و لازم اکبر باشد و اکبر ملزوم و سبب حدّ وسط برهان
إن است.

دربراهین إن که حد وسط بلحاظ خارج لازم اکبر است، گاهی حدّ وسط از حاق ذات اکبر و ملزم گرفته می شود و گاهی از
حاق ذات ملزوم گرفته نمی شود بلکه باید چیزی ملزوم (اکبر) کنیم تا حدّ وسط از آن انتزاع شود. چنانچه حدّ وسط از حاق
ذات اکبر گرفته شود بدون ضم ضمیمه برهان إن دروثاقت مثل برهان لم است. اما اگر حدّ وسط از حاق ذات اکبر گرفته
نشود بلکه نیاز به ضم ضمیمه داشته باشد برهان إن وثاقت برهان لم را ندارد. و در مانحن فیه حدّ وسط که وجود است از حاق
ذات اکبر گرفته می شود بدون ضم ضمیمه پس برهان إن که حکمای الهی اقامه کرده دروثاقت مثل لم است.

ص: ۳۳

وجه سوم: مفهوم وجود دو فرد دارد، فرد واجب و فرد ممکن، بعبارت بهتر طبیعت وجود صرف نظر از خصوصیات مشتمل بر
دو فرد است، یکی فرد واجب و دیگری فرد ممکن، و این اشتمال حالت طبیعت وجود محسوب می شود پس طبیعت وجود
دو حالت دارد، یکی حالت اشتمال بر فرد واجب و دیگری حالت اشتمال بر فرد ممکن. و اشتمال بر فرد ممکن علت است برای
اشتمال بر فرد واجب. بعبارت دیگر یک حال طبیعت وجود که اشتمال بر فرد ممکن باشد علت است برای حال دیگر طبیعت
وجود که اشتمال بر فرد واجب باشد.

توضیح مطلب: اگر فرد واجب و فرد ممکن را در نظر بگیریم می بینیم که فرد واجب سبب و علت فرد ممکن است، اما چنانچه اشتمال طبیعت وجود بر فرد واجب و فرد ممکن را در نظر بگیریم اشتمال طبیعت وجود بر فرد ممکن علت اشتمال طبیعت وجود بر فرد واجب است هم در خارج وهم در ذهن. والهین دربرهان شان می گویند اصل و طبیعت وجود که بدیهی است دو حالت دارد، یکی اشتمال بر فرد ممکن و دیگری اشتمال بر فرد واجب و اشتمال بر فرد ممکن سبب است برای اشتمال بر فرد واجب و لذا می آیند اشتمال بر فرد ممکن را واسطه قرار می دهند و اشتمال بر فرد واجب را اثبات می کند. و این طبق تعریف برهان لم است.

متن: وأيضاً قالوا: من القياسات الإتيه ما هو أقرب إلى اللّم، بل كاد أن يكون في مرتبه [لم] في الوثوق و هو ما يكون من اللوازم المنتزعه من حاق اللزوم و حقيقته من غير اعتبار أمرٍ آخرٍ على ما صرّح به الشيخ في "الحكمه المشرقيه".

وهذا الطريق من النظر في طبيعه الوجود المنتزعه من ذاته تعالى بلا اعتبار أمر زائد على ذاته كذلك [يعنى با انتزاع لازم از حاق ملزوم ما را به نتیجه می رساند].

وقد يقال: إنَّ هذا الطريق لَمَّى دون سائر الطرق، إذ هو استدلال بحال مفهوم الوجود على أنَّ بعض الموجود واجب [يعنى مشتمل است بروجود واجب] لا- على ذات الواجب في نفسه، وكون طبيعه الوجود مشتملاً على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعه [طبيعت وجود]، فالاستدلال [مبتدا] في الحقيقه [خبر] بحال من احوال تلك الطبيعه على حالٍ أُخرى لها معلوله للأولى، فإنَّ كون طبيعه الوجود مشتملاً على فردٍ ممكن هو الذي أوجب اشتماله على الفرد الواجب.

وجه شباهت منهج الهيين به برهان لم ۹۴/۰۷/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وجه شباهت منهج الهيين به برهان لم

بحث در وجوه داشتيم که برای شباهت منهج الهيين به برهان لم اقامه شده است. سه تا از اين وجوه را بيان کرديم.

وجه چهارم: اين وجه می تواند بيان دیگری برای وجه سوم باشد و می تواند وجه مستقل باشد.

بيان اجمالی: علت همیشه بر معلول مقدم و مفيض وجود آن است و آنچه را که به معلول داده نمی تواند از همان معلول استفاده کند، اما ممکن در جهتی دیگر از همان معلول استفاده کند، مثلاً خداوند تعالی انسان را بوجود آورده و قطعاً نمی تواند وجودش را از انسان اخذ کند ولی صفت علیت را که اضافی و بیرون از ذات حق است از انسان و سایر معلولات استفاده می کند؛ یعنی حق تعالی با دادن وجود به انسان متصف می شود به صفت علیت که امر اضافی است.

ص: ۳۵

درمانحن فيه خداوند تعالی با وجود فی نفسه یا علمش که عین وجودش است ممکنات را بوجود می آورد. پس وجود فی نفسه حق تعالی علت است برای ممکنات و طبق قاعده وجود فی نفسه خداوند نمی تواند مستفاد از ممکنات باشد، اما وجود اضافی خداوند تعالی که مصداق بودن برای مفهوم وجود باشد مستفاد از ممکنات و غیر است.

بيان تفصیلی: کبرای کلی: گاهی شی اول بلحاظ وجود فی نفسه اش علت است برای شی دوم، ولی وجود اضافی شی اول که انتساب به شی سوم باشد معلول شی دوم است، مثلاً آتش که شی اول باشد علت است برای شی دوم که حرارت باشد، اما مؤثریت آتش نسبت به آب که شی سوم است معلول شی دوم یعنی حرارت است، آتش چون حرارت دارد بر آب تاثیر می گذارد.

درمانحن فيه خداوند تعالی شی اول است و ممکن شی دوم و مفهوم جود شی سوم که در خارج مطلق اعم از ذهن و خارج وجود دارد، وجود فی نفسه خداوند تعالی علت وجود ممکن است، طبیعی است که وجود ممکن نمی تواند سبب وجود فی

نفسه خداوند تعالی باشد، اما می تواند علت وجود اضافی خداوند تعالی یعنی مصداق بودن برای مفهوم وجود باشد.

خلاصه: اینکه خداوند تعالی مصداق مفهوم وجود است مستفاد است از وجود ممکنات؛ چرا که مفهوم وجود بستگی به فهم ما از وجود دارد و اگر ممکنات نبود مفهوم وجود هم نبود و در نتیجه مصداق بودن برای مفهوم وجود هم نبود.

متن: وبعبارہ أُخری: لیس الاستدلال علی وجود الواجب فی نفسه [قید وجود]، بل علی انتسابه [وجود] إلى هذا المفهوم و ثبوته [مفهوم] له [وجود] علی نحو ما ذکره الشیخ فی الاستدلال بوجود المؤلف من وجود ذی المؤلف علی ما مرّ فی الأمور العامّة، فوجود الواجب فی نفسه [قید وجود] علّه لغيره مطلقاً و وجوده الرابطة _ أعنی: انتسابه [واجب] إلى هذا المفهوم _ معلول له [غیر]، [کبرای کلی]: [وقد یكون الشیء [شیء اول] فی نفسه علّه لشیء [شیء دوم] و فی وجوده عند شیء آخر [شیء سوم] معلولاً له [شیء دوم] و لا محذور فی ذلك.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اخصر و اقل مؤنه بودن برهان الهیون

بحث در این داشتیم که منهج الهیون شبیه به برهان لمّ است. چهار وجه برای این شباهت بیان شد.

دروجه چهارم گفتیم علت که بلحاظ وجود فی نفسه اعطای وجود می کند به معلول نمی تواند وجود فی نفسه اش را از معلول دریافت کند ولی می تواند وجود اضافی را از معلول دریافت کند.

مثال: کل جسم مؤلف من الهیولی و الصورت و کل مؤلف له مؤلف یا ذو مؤلف. فکل جسم ذو مؤلف.

توضیح: مؤلف یک وجود نفسی دارد که به این لحاظ علت است برای مؤلف و یک وجود اضافی که مؤلف جسم بودن است و این وجود اضافی برای مؤلف از ناحیه مؤلف حاصل شده است. پس مؤلف معلول مؤلف است، ولی مؤلف سبب می شود که ذومؤلف بودن که یک وصف اضافی است برای مؤلف حاصل شود، یعنی مؤلف وجود اضافی نسبت به جسم پیدا کند.

بعبارت دیگر «کل جسم ذو مؤلف» یعنی جسم دارای مؤلف است این مؤلف بودن برای جسم وجود اضافی است که از طریق مؤلف برای مؤلف حاصل شده است. و حال آنکه وجود نفسی مؤلف سبب می شود برای وجود مؤلف.

به بیان سوم مؤلف شیء اول است و مؤلف شیء دوم و جسم شیء سوم، وجود فی نفسه شیء اول سبب وجود شیء دوم است از طرفی شیء دوم سبب می شود که شیء اول انتساب به شیء سوم داشته باشد؛ یعنی مؤلف جسم باشد.

ص: ۳۷

اخصر و اقل مؤنه بودن طریق حکمای الهی: در منهج حکمای طبیعی حرکت حدّ وسط است و در منهج متکلمین حدوث، هم حدوث و هم حرکت بعد از وجود است؛ یعنی وجود که حادث است و جسم موجود که متحرک است. پس در این دو منهج هم وجود اخذ می شود و هم حدوث و حرکت، ولی منهج الهیون حتی به اخذ وجود بالفعل ممکن نیاز نیست بلکه فرض وجود ممکن کافی است برای اثبات وجود واجب. پس منهج حکمای الهی هم اخصر است و هم مؤنه اش کمتر است.

متن: وأما کون هذا الطريق أخصر و أقلّ مؤنه من سایر الطرق فظاهر، حیث لا یحتاج إلى النظر فی حدوث الخلق و حرکت، و لا إلى وجود ممکن بالفعل كما عرفت.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: برهان دوم الهیون برای اثبات وجود واجب

برهان الهیون برای اثبات وجود کاملاً بیان شد، این برهان را می شود به بیان دیگری غیر از تقریر خواجه هم تقریر کنیم، بنحو که احتیاج به بطلان دور و تسلسل نداشته باشد.

تقریر دوم: در این تقریر از مقدمات پنج گانه ی که بیان شد فقط به مقدمه اول و دوم نیاز است با ضمیمه ی سه مقدمه که در امر چهارم برای بطلان تسلسل بیان شد. پس دلیل در این تقریر با احتساب مقدمه ی بدیهی در مجموع شش مقدمه دارد، در حالیکه در تقریر خواجه با احتساب مقدمه بدیهی و مقدمات که برای بطلان تسلسل بیان شد مقدمات دلیل به نه تا می رسید.

بیان مطلب:

مقدمه اول: در جهان خارج موجودی وجود دارد بالوجدان.

مقدمه دوم: این موجود که وجودش بدیهی است یا واجب است و یا ممکن، چنانکه در امر اول اثبات شد.

ص: ۳۸

مقدمه سوم: اگر موجود که وجودش بدیهی است واجب باشد مطلوب ثابت است و اگر ممکن باشد از آنجای که ممکن متساوی است نسبت به وجود و عدم وجودش نیاز به مرجح دارد، بحکم مقدمه یا امر دوم که بیان شد.

مقدمه چهارم: ممکن که موجود می شود باید وجودش در حدّ وجوب برسد تا موجود شود والا لازم می آید ترجیح بدون مرجح، چنانکه در ابطال تسلسل بیان شد.

مقدمه پنجم: ممکن وقتی وجودش در حد وجوب می رسد که تمام راههای عدم بر او بسته شود.

مقدمه ششم: مجموع ممکنات چه متناهی باشد چه غیر متناهی در حکم ممکن واحد است از جهت عروض عدم بر آن.

باتوجه به مقدمات فوق مرجح که ترجیح وجود ممکن می دهد باید واجب باشد تا راههای عدم بر آن بسته شود و وجود بگیرد. پس اگر وجود ممکن را داشته باشیم باید وجود واجب را هم داشته باشیم.

عجیب است که خواجه با آنکه خودش به این وجه تفتن پیدا کرده است ولی تقریر دلیل را بنحوی دیگر ارائه کرد.

دلایل دیگر الهیون:

مقدمه: حکمای الهی غیر از دلیل فوق که به دو تقریر بیان شد و عبارت دیگر غیر از دو دلیل که گذشت دلایل دیگری هم دارند، که مبتنی بر بطلان تسلسل نیست بلکه فقط مبتنی بر بطلان دور است، ولذا از امور پنج گانه که در بیان دلیل اول گذشت فقط به امر اول، دوم و پنجم نیاز است.

دلیل سوم: باتوجه به مقدمه فوق بیان این دلیل با حساب مقدمه بدیهی متوقف بر چهار مقدمه است.

مقدمه اول: بودن وجود در جهان خارج امر بدیهی است.

مقدمه دوم: موجودی که وجودش بدیهی است یا واجب است و یا ممکن، چنانکه در امر اول از امور پنج گانه بیان شد.

مقدمه سوم: موجودی که وجودش بدیهی است اگر واجب باشد مطلوب ثابت است و اگر ممکن باشد بدلیل تساوی ذات ممکن نسبت به وجود و عدم، ترجیح وجود نیاز به مرجح دارد، که ایجاد وجود کند، چنانکه در امر دوم از امور پنج گانه بیان شد.

مقدمه چهارم: ایجاد از آنجای که وصف وجودی است و وصف وجودی نیاز به موصوف موجود دارد باید موصوفش موجود باشد

باتوجه به مقدمه سوم وجود ممکن متوقف بر ایجاد است و طبق مقدمه چهارم ایجاد متوقف بر وجود است اوین دور است، چرا که در مقدمه سوم فرض کردیم که موجودات منحصر در ممکن است.

بعبارت دیگر اگر موجودات منحصر به ممکن باشد چنانکه در مقدمه سوم فرض کردیم طبیعت موجود محتاج است به ایجاد؛ چرا که ذات ممکن مساوی است نسبت به وجود و عدم و با ایجاد موجود می شود و از طرفی ایجاد وصف وجودی است و موصوف موجود می خواهد پس وجود ممکن متوقف است بر ایجاد و ایجاد متوقف است بر موجود ممکن و این دور است.

متن: واعلم: أنه يمكن أن يقرّر هذا الدليل على الوجه الذي قرّرنا به إبطال التسلسل بأن نقول: و هكذا فسواء رجعت الحاجه [مثلا ممكن دهم] إلى الممكن الأوّل أو ذهبت إلى غير النهايه لا يمكن أن يجب بذلك [ادامه ممکنات متسلسله یا ممکنات دایره] وجود الممكن الأوّل و إنما يجب لو انسدّ عليه جميع أنحاء العدم و هو [انسداد جميع انحاء عدم] غير ممكن مع انحصار الموجودات في الممكنات، فلا بدّ من الواجب الوجود لذاته ليستند إليه [واجب الوجود لذاته] وجوب الواجبات بالغير من الممكنات، وهو المطلوب و حينئذٍ [که وجود واجب بالذات ثابت شد] لا توقّف لهذا الدليل على إبطال الدّور و التسلسل، و إن لزم منه إبطالهما [دور و تسلسل] و على هذا [بیان که برای دلیل کردیم] يزداد قلّه المؤنه جدّاً [یعنی برهان الهیون مؤنه کمتری داشت و با این بیان ما قلت مؤنه بشت می شود]، و لا يمكن حمل كلام المصنّف على هذا الوجه لمكان قوله: «لاستحاله الدّور و التسلسل» و لو كان مراده [مصنّف] ذلك [بیان ما بود] لقال و إلّا استلزمه [واجب] و إن دار أو تسلسل.

والعجب منه قدس سره أنه مع تفرده بتفطن هذا الوجه في إبطال التسلسل على ما مر سابقاً [ج ٢، ص]، كيف غفل عن ذلك.

ومن الدلائل التي لا- يبتنى على إبطال التسلسل ما ذكره بعض الأعلام حيث قال: «على تقدير كون الموجودات منحصره في الممكنات يلزم الدور، [دليل لزوم دور]: إذ تحقق بوجود ما يتوقف على هذا التقدير [که موجودات منحصر در ممکن باشند] على إيجاد ما، لأن وجود الممكنات إنما يتحقق بالإيجاد، و تحقق إيجاد ما يتوقف أيضاً [همان طور که تحقق موجود ما متوقف بر ایجاد است] على وجود ما، لأن الشيء ما لم يوجد لم يوجد.» انتهى كلامه.

و توجيهه على ما حققه بعض الأعظم: «أن طبيعة الموجود على تقدير انحصار الموجود في الممكن يكون ممكنه محتاجه إلى طبيعه الإيجاد، و هي [طبيعت ایجاد] لكونها طبيعه ناعتيه يتوقف على طبيعه الموجود، فيلزم الدور.»

دلایل که مبتنی بر بطلان تسلسل نیست ۹۴/۰۷/۲۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلایل که مبتنی بر بطلان تسلسل نیست

بحث در این بود که می توانیم برای اثبات وجود الهی دلیل اقامه کنیم که مبتنی است بر بطلان دور ولی بر بطلان تسلسل مبتنی نیست.

ان قلت: شما گفتید طبیعت ایجاد متوقف است بر طبیعت موجود و طبیعت موجود متوقف است بر طبیعت ایجاد و این دور است، در حالیکه طبیعت موجود مشتمل بر افراد کثیر است همین طور طبیعت ایجاد افراد زیادی دارد و می شود فرد از طبیعت ایجاد فرد از طبیعت موجود را بوجود بیاورد ولی همان فرد از طبیعت ایجاد متوقف بر فرد دیگری از طبیعت موجود باشد و این فرد از طبیعت موجود متوقف بر فرد دیگری از طبیعت ایجاد باشد. پس طبیعت ایجاد هر چند متوقف است بر طبیعت وجود ولی خودش موجود دیگری را بوجود می آورد و هکذا هر فرد از طبیعت ایجاد و هر فرد از طبیعت موجود را که ملاحظه کنیم متوقف و متوقف علیه یکی نیست تا دور باشد. بلکه از آنجای که هر فرد از طبیعت وجود متوقف است بر فردی از طبیعت ایجاد و هر فردی از طبیعت ایجاد هم متوقف است بر فرد دیگری از طبیعت موجود و یک فرد نیست که هم متوقف و هم متوقف علیه باشد تسلسل لازم می آید. پس این دلیل متوقف است بر بطلان تسلسل.

ص: ۴۱

بعبارت دیگر وقتی که طبیعت موجود را ملاحظه کنیم می بینیم که محتاج و محتاج الیه یکی نیست مثلاً- طبیعت موجود در ضمن زید محتاج به طبیعت محتاج در ضمن عمرو است و طبیعت موجود در ضمن عمرو محتاج به طبیعت موجود در ضمن بکر و هکذا هر فردی را که ملاحظه کنیم می بینیم که محتاج است نسبت به فردی ولی محتاج الیه همان فرد نیست بلکه محتاج الیه فرد دیگر است. پس طبیعت موجود محتاج و محتاج الیه نسبت یک چیز نیست تا دور لازم بیاید بلکه محتاج است نسبت به فردی و محتاج الیه است نسبت به فرد دیگر. همین طور طبیعت ایجاد هر چند هم محتاج است و هم محتاج الیه ولی نسبت به دو

فرد، مثلاً- ایجاد الف محتاج است به ایجاد ب ولی ایجاد ب محتاج الیه ایجاد الف نیست بلکه محتاج الیه ج است پس محتاج
و محتاج الیه یک فرد از ایجاد نیست تادور لازم بیاید، بله از آنجای که هر فرد از افراد سلسله طبیعت موجود و سلسله ایجاد هم
محتاج اند وهم محتاج الیه و محتاج و محتاج الیه هم یک فرد نیست تسلسل لازم می آید. پس این تمامیت دلیل متوقف بر
بطلان تسلسل است، نه بطلان دور.

قلت: همان طور که طبیعت موجود درضمن تک تک افراد محتاج ایجاد است طبیعت موجود درضمن جمیع افراد هم محتاج
ایجاد است، حال اگر جمیع افراد ایجاد که وصف است محتاج طبیعت موجود باشد لازم می آید دور.

بعبارت دیگر بر فرض طبیعت موجود متسلسل باشد و طبیعت ایجاد هم متسلسل باشد، می شود طبیعت موجود درضمن جمیع
افراد را در نظر بگیریم که مثل طبیعت موجود درضمن تک تک افراد محتاج ایجاد است و همین طور جمیع افراد ایجاد را که
متسلسل است یک مجتعا در نظر بگیریم که بدلیل وصف بودن محتاج موجود است. پس طبیعت موجود محتاج ایجاد است
و ایجاد محتاج طبیعت موجود و این دور است و باطل.

دلیل دوم که مبتنی بر بطلان تسلسل نیست (دلیل چهارم از مجموع ادله): این دلیل با سه عبارت بیان می شود.

عبارت اول: موجود مطلق که اعم از واجب و ممکن است، از آن حیث که موجود است نه از آن حیث که ممکن است، نیاز به مبدء ندارد والا لازم می آید تقدم شی بر خودش، چرا که خارج از موجود مطلق چیزی نداریم و لذا اگر محتاج به مبدء باشد باید محتاج به خودش باشد که این دور است و باطل.

تذکر: موجود مطلق اطلاقات مختلف دارد: ۱. موجود مطلق در عرفان به این معنا است که موجود بدون قید سریان و...، ۲. موجود مطلق موضوع فلسفه به این معنا است که موجود قبل از اینکه ریاضی یا طبیعی باشد، ۳. موجود مطلق اعم از موجود واجب و ممکن. (شاید اطلاقات دیگری هم برای موجود مطلق باشد ولی موجود مطلق در دلیل اطلاقی سوم موجود مطلق است).

عبارت دوم: مجموع موجودات که خارج از آن وجودی نیست، از آن حیث که موجود است نه از حیث ممکن بودن یا...، مبدء بالذات ندارد؛ چرا که اگر مبدء بالذات داشته باشد یکی از افراد این مجموعه که مبدء بالذات است هم باید مبدء بالذات داشته باشد و این توقف شی است بر خودش و باطل. بلکه ممکن که مبدء بالذات نیست بلکه مبدء بودنش به اجازه و به استناد به واجب است می تواند مبدء بالذات داشته باشد، ولی مجموع موجودات از آنجای که شامل واجب است نمی تواند مبدء بالذات داشته باشد چرا که واجب خودش مبدء بالذات است.

عبارت سوم: مجموع موجودات که خارج از آن وجودی نیست از آن حیث که موجود است ممتنع است که لاشی محض شود، ولی مجموع ممکنات از آن حیث که ممکن است نه از حیث مبدء داشتن ممتنع نیست که لاشی محض شود؛ چرا که ممکن جایز العدم است پس باید در مجموع موجودات واجبی داشته باشیم والا مجموع موجودات می شد مجموع ممکنات که عدم شان جایز است.

متن: فإن قلت: طبيعة الموجود وإن كانت واحده في نفسها [بدون توجه به افراد] متعدده في نفس الأمر لتحققها في ضمن الأفراد فحاجتها [طبيعت موجود] ليست حاجه واحده، بل متكثره حسب تكثر الافراد، فيجوز كونها [طبيعت] محتاجه في ضمن فرد محتاجاً إليها في ضمن فرد آخر. وكذا القول في طبيعة الإيجاد فاللزام على هذا التقدير هو التسلسل لا الدور.

قلت: طبيعة الموجود المتحققه في ضمن جميع الأفراد أيضاً ممكنه محتاجه إلى الإيجاد، فإذا كانت طبيعة الإيجاد المتحققه في ضمن جميع الأفراد أيضاً [قيد محتاجه] لكونها طبيعة ناعتيه محتاجه إلى طبيعة الموجود يلزم الدور لا محاله، فتدبر.

[۲] وما ذكره أيضاً: أن ليس للموجود المطلق _ من حيث هو موجود _ مبدأ و إلا [اگر موجود مطلق مبدأ داشته باشد] لزم تقدم الشيء على نفسه.

وبعبارة أخرى: مجموع الموجودات _ من حيث هو موجود _ ليس له مبدأ بالذات [قيد مبدأ]

وبعبارة أخرى: مجموع الموجودات _ من حيث هو موجود _ يمتنع أن يصير لاشيئاً محضاً ومجموع الممكنات ليس يمتنع أن يصير لاشيئاً محضاً [وقتي که مبدأ نداشته باشند چرا که در این صورت راهای عدم بر آن بسته نیست]، و بذلك [بيان] ثبت وجود الواجب بالذات.

دلیل دوم که مبتنی بر تسلسل نیست (دلیل چهارم الهیون از مجموع ادله) ۹۴/۰۸/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل دوم که مبتنی بر تسلسل نیست (دلیل چهارم الهیون از مجموع ادله)

دلیل با سه عبارت بیان می شود، که بیان هر سه عبارت گذشت، حال لاهیجی به توضیح سه عبارت می پردازد، عبارت اول و دوم را با یک بیان توضیحی می دهد، عبارت سوم را با بیان جدا گانه.

توضیح عبارت اول و دوم:

الف) موجود مطلق یا مجموع موجودات یا منحصر در ممکنات است یا منحصر در ممکنات نیست، بلکه شامل واجب هم است (منفصلهء حقیقیه).

ص: ۴۴

ب) اگر موجود مطلق یا مجموع موجودات منحصر در ممکنات باشد لازم می آید دور که باطل است.

ج) باید موجود مطلق یا مجموع موجودات منحصر در ممکنات نباشد بلکه شامل واجب هم باشد. و مطلوب همین است.

توضیح مطلب:

موجود مطلق یا مجموع موجودات یا منحصر است در ممکن و یا منحصر در ممکن نیست بلکه مشتمل بر واجب هم است (منفصله ی حقیقه). اگر موجود مطلق یا مجموع موجودات منحصر در ممکن باشد، در حقیقت موجود مطلق یا مجموع موجودات مجموع ممکنات خواهد بود، و از آنجای که مجموع ممکنات در حکم ممکن واحد است بلحاظ سریان عدم بر آن، چنانکه قبلاً بیان شد، جایز است عروض عدم بر موجود مطلق یا مجموع موجودات و برای اینکه موجود مطلق یا مجموع موجودات موجود باشند باید مبدأ موجود داشته باشد تا وجود موجود مطلق یا مجموع موجودات (ممکنات) را تامین کند و از آنجای که مبدأ موجود است باید داخل در موجود مطلق یا مجموع موجودات باشد، چرا که موجود مطلق یا مجموع موجودات شامل تمام موجودات است و در نتیجه باید مبدأ خودش هم باشد و این دور است و باطل. پس این شق که موجود مطلق یا مجموع موجودات منحصر در ممکن باشد صحیح نیست. و در نتیجه باید شق دوم صحیح باشد که موجود مطلق یا مجموع موجودات منحصر در ممکنات نباشد بلکه شامل واجب هم باشد، و مطلوب همین است.

متن: [مبتدا:] و معناه [ما ذکر] [خبر:] علی مأمراً [ص: ۶۵] من جواز الإنعدام علی الممكنات بأسرها، فإنّه حیثئذ [جایز است انعدام ممکنات] علی تقدیر انحصار الموجود فی الممكن یكون للموجود المطلق أو لمجموع الموجودات مبدأ موجود لامحاله. فهذا المبدأ [مبدأ موجود] من حیث أنّه واحد من الموجودات داخل فی المجموع ومن حیث إنه [مبدأ] علّه للمجموع یكون علّه لنفسه أيضاً، فیلزم تقدّم الشیء علی نفسه. وأمّا إذا لم ینحصر الموجود فی الممكن، فلا یلزم أن یكون لمجموع الموجودات مبدأ لیلزم تقدّمه [مبدأ] علی نفسه.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح عبارت سوم

بحث در استدلال دوم بعضی اعلام داشتیم که برای اثبات وجود واجب اقامه کرد، این استدلال به سه عبارت بیان شد. لاهیجی این سه عبارت را توضیح می دهد/ تکمیل می کند. توضیح/ تکمیل عبارت اول و دوم گذشت حال می پردازیم به توضیح/ تکمیل عبارت سوم.

عبارت سوم: مجموع موجودات که خارج از آن موجودی نیست از آن حیث که موجود است ممتنع است که لاشی محض شود، ولی مجموع ممکنات از آن حیث که ممکن است نه از حیث مبدأ داشتن ممتنع نیست که لاشی محض شود؛ چرا که ممکن جایز العدم است پس باید در مجموع موجودات واجبی داشته باشیم والا مجموع موجودات می شد مجموع ممکنات که عدم شان جایز است.

توضیح/ تکمیل عبارت سوم: مجموع موجودات از آن حیث که موجود اند ممتنع است که لاشی محض شوند، چرا که اگر عروض عدم و لاشی محض شدن مجموع موجودات جایز باشد این عروض عدم و لاشی شدن از ناحیه ی عدم علت است و از آنجای که خارج از مجموع موجودات موجودی نداریم خارج از عدم موجودات هم عدم نداریم و در نتیجه عدم علت داخل است در عدم مجموع موجودات و لازم می آید که عدم علت عدم خودش شود و اگر عدم علت شود برای عدم خودش وجود علت هم علت می شود برای وجود خودش و این دور است و باطل. پس عدم مجموع موجودات باطل است و موجودات که عدم در آن راه ندارند یا واجب است و یا مشتمل بر واجب، و هوالمطلوب.

دلیل مستقل: می شود عبارت سوم / توضیح عبارت سوم را دلیل مستقل قرار داد، با این تقریر که فرق است بین مجموع موجودات و مجموع ممکنات؛ عدم مجموع موجودات مستلزم محذور است ولی عدم مجموع ممکنات مستلزم محذور نیست، چرا که عدم مجموع موجودات معناد ندارد مگر از ناحیه عدم علتش و علت که معدوم می شود معنایش این است که تمام راههای عدم بر خودش بسته نیست و اگر تمام راههای عدم بر خودش بسته نیست از ابتدا موجود نمی شد و در نتیجه مجموع موجودات هم اول موجود نمی شدند، و حال آنکه ما می بینیم بالوجدان در جهان خارج موجودی وجود دارد. پس معدوم شدن مجموع موجودات باطل است و موجودات که عدم در آن راه ندارد یا واجب است و یا مشتمل بر واجب. امّا مجموع ممکنات یا معدوم نمی شود و در صورتی که معدوم شود محذوری پیش نمی آید؛ چرا که مجموع ممکنات در حکم ممکن واحد است بلحاظ جواز سریان عدم بر آن و این سریان عدم وقتی است که علت ممکن خود ممکن باشد و در این فرض از آنجای که معدوم شدن ممکنات مستلزم معدوم شدن تمام موجودات نیست محذوری پیش نمی آید. روشن است که اگر علت ممکن واجب باشد اصلاً عدم بر آن راه پیدا نمی کند.

خلاصه: مجموع موجودات از آن حیث که موجود اند عدم بر آن راهها ندارد والا محذور لازم می آید، وموجودات که در آن عدم راه ندارد یا واجب است ویا مشتمل برواجب وهوالمطلوب.

متن: وكذا على العبارة الثالثة نقول: لوجاز طريان العدم على مجموع الموجودات و[عطف طريان] صيرورته لاشيئاً محضاً لكان ذلك: [لاشيئاً محضاً بودن] من جهة عدم علته، فكان: [عدم علت] داخلاً في عدم المجموع و متقدماً على عدم المجموع فكان متقدماً على نفسه و يظهر منه: [تقدم عدم مجموع بر خودش / تقدم عدم علت بر خودش] تقدّم على المجموع أيضاً على نفسها.

و يمكن أن يجعل هذا: [عبارة سوم / توضيح عبارة سوم] وجهاً على حده بأن يقال: لو جاز إنعدام مجموع الموجودات وكونه لا شيئاً محضاً لامتنع أن يتحقق موجود من الموجودات العدم انسداد جميع أنحاء العدم عليه، وذلك بخلاف مجموع الممكنات، فإنه في حكم ممكن واحد و لا يلزم من جواز الإنعدام عليه: [مجموع ممكنات] إلّا امتناع تحقق موجوداً من جهة الممكنات: [از طریق علتی که ممکن است] لا مطلقاً لجواز تحققه من جهة موجود واجب الوجود، فليتدبر.

دلیل سوم که مبتنی بر بطلان تسلسل نیست ۹۴/۰۸/۰۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل سوم که مبتنی بر بطلان تسلسل نیست

بحث در دلایل داشتیم که مبتنی بر تسلسل نیست، دوتا از این ادله بیان شد حال می پردازیم به بیان سایر ادله.

دلیل سوم که مبتنی بر بطلان تسلسل نیست (دلیل پنجم از مجموع ادله الهیون):

این دلیل مبتنی بر شش مقدمه است، مقدمه ی اول پیش فرض و سایر مقدمات بدیهی است:

۱. وجود موجود ممکن یا فردی است ویا جمعی؛ وجود تک تک موجودات ممکن وجود فردی است ووجود مجموع تک تک افراد بعلاوه انواع روابط که دارند وجود جمعی ممکنات است؛

ص: ۴۷

۲. همان طور که وجود تک تک موجودات ممکن دارای علت است وجود جمعی ممکنات هم علت دارد؛

۳. علت وجود جمعی ممکنات خارج از جمیع ممکنات است؛

۴. آنچه که خارج از جمیع موجودات یا وجود جمعی ممکن است یا واجب است ویا ممتنع؛

۵. ممتنع اصلاً وجود ندارد.

۶. پس علت وجود جمعی یا وجود جمعی ممکنات واجب است.

دلیل چهارم که مبتنی بر تسلسل نیست:

۱. وجود موجود ممکن یا فردی است و یا جمعی؛ وجود تک تک موجودات ممکن وجود فردی است و وجود مجموع تک تک افراد بعلاوه انواع روابط که دارند وجود جمعی ممکنات است؛

۲. همان طور که وجود تک تک موجودات ممکن دارای علت است وجود جمعی ممکنات هم علت دارد؛

۳. علت وجود جمعی یا وجود جمیع موجودات باید اولاً- بالذات ی باشد و ثانیاً علی الاطلاق؛ یعنی علت جمیع اجزا باشد نه علت بخش از آن؛

۴. علت که هم بالذات باشد و هم علی الاطلاق نمی تواند یکی از اجزای وجود جمعی باشد، والا- لازم می که شی علت خودش و علت علل خودش باشد (با دقت به تعریف وجود جمعی یا جمیع موجودات این مطلب روشن می شود).

۳. پس علت وجود جمعی ممکنات خارج از جمیع ممکنات است؛

۴. آنچه که خارج از جمیع موجودات یا وجود جمعی ممکن است یا واجب است و یا ممتنع؛

۵. ممتنع اصلاً وجود ندارد.

۶. پس علت وجود جمعی یا وجود جمیع ممکنات واجب است.

متن: ومنها ما قيل: إنَّ موجِدَ جميع الموجودات الممكنات الصِّرفه [ممکنات واجب الغير نشده] و جب ان يكون خارجا عنه بالظاهر و الموجود الخارج عنه [جميع موجودات] إنَّما يكون واجباً بالذات.

و ما قيل: إنَّه لا بدَّ لجميع الممكنات الصِّرفه [ممکنات واجب الغير نشده] من عله له [جميع] بالذات و علی الاطلاق و العله بهذه الصِّفه عله لجميع أجزائه، فلا يجوز أن يكون شیء من أجزائه عله له، و إلا لكان عله لنفسه و لعله.

ومبناهما[دودلیل] علی کون کلّ مجموع حقیقی موجوداً علی حده[غیر از تک تک موجودات] مع قطع النظر عن الهيئه الاجتماعیه العارضه له[مجموع]، وقد ادّعوا الضروره فيه.

و لا یرد علیه[مبنا]: أنّه لو لزم من وجود اثنين وجود ثالث[:که عبارت از مجموع اثنين باشد] لزم من وجود اثنين وجود أمور غیر متناهیة،

اشکال بر مبنای دودلیل سوم و چهارم ۹۴/۰۸/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشکال بر مبنای دودلیل سوم و چهارم

دودلیل اخیری که برای اثبات وجود واجب بیان شد هر دو مبتنی است مجموع بدون هیئت اجتماعی را در خارج داریم، مثل لشکر که در خارج وجود دارد بدون هیئت اجتماعی و این وجود مجموع غیر از وجود افراد است.

اشکال: اگر جمیع بدون هیئت اجتماعی در خارج وجود داشته باشد لازم می آید از وجود دو چیز در خارج وجود بی نهایت موجود لکن التالی باطل فالمقدم مثله.

در این اشکال بطلان تالی روشن است، عقل بمحض تصور دو چیز بی نهایت شی حکم می کند که دو چیز نمی تواند مستلزم و منشاء بی شی شود.

بیان ملازمه: اگر دو چیز مثلاً الف و ب را داشته و علاوه بر این مجموع الف و ب بدون هیئت اجتماعی را هم داشته باشیم در حقیقت سه چیز در خارج داریم و مجموع این سه تا بدون هیئت اجتماعی هم می شود موجود چهارم _ یکی وجود الف دومی وجود ب و سومی وجود مجموع الف و ب بدون هیئت اجتماعی و چهارمی وجود مجموع الف و ب و مجموع الف و ب بدون هیئت اجتماعی _ وجود مجموع این چهار تا بدون هیئت اجتماعی می شود موجود پنجم و هكذا تا بی نهایت.

جواب: از وجود دو چیز وجود شی سوم لازم می آید ولی وجود شی چهارم و پنجم و... لازم نمی آید، بلکه وجود شی چهارم و... اعتباری است؛ چرا که شی چهارم عبارت است از لحاظ الف و ب اولاً- و اعتبار مجموع شان با تمام روابط که دارد ثانیاً، حال اگر شی چهارم وجود داشته باشد لازم می که در شی چهارم هر یک از الف و ب شخصاً دوبار تکرار شود و حال آنکه لا تکرار فی الوجود.

ص: ۴۹

در قیاس فوق هم ملازمه نیاز به بیان دارد وهم تالی:

بیان ملازمه: باتوجه به تعریف وجود جمعی یا مجموعی شی سوم عبارت از وجود مجموع الف و ب بعلاوه تمام روابط که دارند، روشن است که اگر شی چهارم داشته باشیم هر یک از الف و ب شخصاً در شی چهارم تکرار می شود.

بطلان تالی: اگر یک شی بعینه دوبار تکرار شود معنایش این است که یک شی دوشی باشد؛ مثلاً الف با تمام ویژگی‌ها حتی زمان دوتا باشد و این تناقض است و باطل؛ چرا که اگر الف دومی تمام ویژگی‌های الف اولی را دارد دیگر دوتا نیست و اگر دوتا است دیگر نباید تمام ویژگی‌های الف اولی را داشته باشد.

متن: ولا یرد علیه[مبنا]: أنه لو لزم من وجود اثنين وجود ثالث[:که عبارت از مجموع اثنین باشد] لزم من وجود اثنین وجود أمور غیر متناهیة،[تعلیل لا یرد:]الأَنَّ الرَّابِعَ الَّذِي هُوَ مَعْرُوضٌ وَصِفُ الثَّلَاثِيَّةِ[:اضافه بیانیة؛ یعنی وصف که عبارت است از ثلاثه] اعتباری محض. کیف[:چگونه چهارمی اعتباری نباشد]، وهو[:چهارمی]حاصل من اعتبار جزئیة کلِّ واحد من المفروضین أولاً[:حالیة]جزئیة المجموع المركب منهما، فلو تحقَّق فی الخارج لزم اعتبار کلِّ واحدٍ من الاثنین فیة[:چهارمی] مرّتين، وهو[:کل واحد...] محال بالضرورة.

یل پنجم وششم که مبتنی بر بطلان تسلسل نیست ۹۴/۰۸/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل پنجم وششم که مبتنی بر بطلان تسلسل نیست

بعضی از اعلام برای اثبات وجود واجب دلای اقامه کرده که مبتنی بر بطلان تسلسل نیست، چهار تا از این ادله بیان شد حال می پردازیم به دلیل پنجم وششم.

دلیل پنجم: مقدمه اول: بودن وجود درجهان خارج امر بدیهی است.

مقدمه دوم: موجودی که وجودش بدیهی است یا واجب است ویا ممکن، چنانکه در امر اول از امور پنج گانه بیان شد.

ص: ۵۰

مقدمه سوم: موجودی که وجودش بدیهی است اگر واجب باشد مطلوب ثابت است و اگر ممکن باشد بدلیل تساوی ذات ممکن نسبت به وجود وعدم، ترجیح وجودش نیاز به مرجح دارد، که اولاً ایجاب وبعد ایجاد وجود کند، چنانکه در امر دوم از امور پنج گانه بیان شد.

مقدمه چهارم: هیچ ممکنی نمی تواند به ممکن دیگر وجوب دهد، وبعبارت دیگر راههای عدم را بر آن بندد، حد اقل راه عدم از ناحیه خود علت ممکن باز است و لذا نیاز به موجودی داریم که تمام راههای عدم را بندد و ممکن را به حد وجوب برساند چنین موجودی واجب است.

دلیل ششم: مقدمه اول: بودن وجود درجهان خارج امر بدیهی است.

مقدمه دوم: موجودی که وجودش بدیهی است یا واجب است ویا ممکن، چنانکه در امر اول از امور پنج گانه بیان شد.

مقدمه سوم: ممکن بلحاظ ذات متساوی است نسبت به وجود و عدم و برای وجودش نیاز به مرجحی دارد که اولاً آنرا به حدّ وجوب برساند یعنی تمام راههای عدم را بر آن ببندد و بعد ایجا کند.

مقدمه چهارم: اگر واجبی در جهان نداشته باشیم هیچ موجودی نخواهیم داشت؛ چرا که طبق مقدمه سوم ممکن تا تمام راههای عدم بر آن بسته نشود و به حد وجوب نرسد موجود نمی شود و لذا اگر واجب نباشد اولین موجود ممکن موجود نمی شود.

باتوجه به مقدمات فوق باید آن موجودی که وجودش بدیهی است واجب باشد و یا حد اقل یک از آن موجودات واجب باشد.

فصل دوم از فصول سه گانه مقصد سوم: صفات واجب تعالی

مساله اول: خداوند تعالی قادر مختار است.

تعریف قدرت: ۱. قدرت عبارت است از صحت و ترک فعل؛ ۲. قدرت عبارت است از اینکه شی بگونه ی باشد که اگر بخواهد کار انجام دهد و اگر نخواهد کار انجام ندهد؛ ۳. قدرت آن است که شی بتواند انجام ندهد و انجام هم نداده باشد.

ص: ۵۱

از معانی سه گانه فوق معنای اول و دوم هم متکلمین قبول دارد وهم فیلسوف، اما معنای سوم را متکلم قبول دارد ومی گوید خداوند تعالی قادر است به این معنا، که مدتی بوده وخلق نکرده است وبعدا شروع کرده به خلق مخلوقات، ولی فیلسوف می گویند لازم نیست حق تعالی به معنا قادر باشد بلکه این معنای قدرت اصلا صحیح نیست.

متن: ومنها ما قيل: إنه لا يمكن أن يكون ممكن مّا من الممكنات منشأ لوجوب الممكنات و لا لامتناع طريان العدم عليها بالكلية [متعلق طریان]، وهذا بالحقیقه هو الدلیل الذی اخترعه المصنّف.

و ما قيل: إنه لو لم يتحقّق الواجب لم يتحقّق شیء من الممكنات، إذ لاشیء من الممكنات مستقلّ بنفسه لا فی الوجود و لا فی الایجاد و إذ لا وجود و لا ایجاد فلا موجود لا بذاته و لا بغيره.

و هذا أيضاً كسابقه فی الرجوع إلى الدلیل المخترع و مبناهما علی مامرّ من كون جميع الممكنات فی حکم ممکن واحد فی جواز الانعدام و امتناع انسداد جميع أنحاء العدم علیه من ذاته هذا.

[الفصل](الثانی) من الفصول الثلاثة (فی صفاته تعالی) و فی هذا الفصل مسائل:

[المسأله] الأولى أنه تعالی قادر مختار

[۱] بمعنی أنه يتمكّن من الفعل و الترك بمعنی أنه تعالی بحيث قد يتخلّف عنه الفعل، [تعلیل برای اینکه قدرت به این معنا است]: فإنّ القدره بهذا المعنی هو المتنازع فيه بين المتكلمين و الحكماء. [۲] وأما القدره بمعنی كونه بحيث یصحّ منه فعل العالم و تركه بالنظر إلى ذاته تعالی، [۳] أو بمعنی كونه بحيث إنّ شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل فمتفق علیه بین الفريقین.

معنای قدرت ۹۴/۰۸/۱۲

ص: ۵۲

موضوع: معنای قدرت

بحث در قدرت داشتیم که سه معنا دارد: ۱. قدرت عبارت است از صحت و ترک فعل؛ ۲. قدرت عبارت است از اینکه شی بگونه ی باشد که اگر بخواهد کار انجام دهد و اگر نخواهد کار انجام ندهد؛ ۳. قدرت آن است که شی بتواند انجام ندهد و انجام هم نداده باشد.

از آنجای که معنای اول لازمه ی معنای دوم است یعنی اینکه قادر بگونه ی باشد که اگر بخواهد انجام دهد و ترک کند لازمه اش این است که فعل و ترک صحیح باشد و بعبارت دیگر فعل و ترک امکان داشته باشد. پس معنای اول لازمه ی معنای دوم است و در حکم یک معنا است و در کل دو معنا داریم

بیان مطلب: قدرت در لغت ابتدا به یکی از حالات حیوان اطلاق می شد، اگر حیوان بگونه ی بود که اگر بخواهد انجام دهد و اگر بخواهد ترک کند لازمه ی این معنا آن است که حیوان امکان فعل و ترک هر دو را دارد. پس صحت و فعل و ترک که بعنوان معنای دوم ذکر شد لازمه ی معنای اول است.

از آنجای که اولاً قدرت در مقابل عجز است و صفت کمال برخلاف عجز، و ثانیاً عقل حکم می کند به اتصاف واجب تعالی به یکی از طرفین متقابل، عقلاً همه اتفاق دارند به قادر بودن واجب تعالی. پس در اصل قدرت حق تعالی اختلافی نیست. اما در معنای قدرت که بر خداوند صدق می کند بین متکلمین و فلاسفه اختلاف است.

متکلمین: قدرت خداوند تعالی به این معنا است که هم مشیت بر صدور داشته باشد و هم مشیت بر ترک، همان گونه در حیوان معنای قدرت مشیت بر صدور و مشیت بر ترک است، بعبارت دیگر وقتی می توانیم بگوییم خداوند تعالی قادر است که هر دو قضیه صادق باشد، هم شاء و یصدر صدق کند و هم لایشاء و لایصدر، و چنانچه «لم یشاء» صادق نباشد «لم یشاء لم یفعل» صادق نیست. پس باید مدتی خداوند عالم را خلق نکرده باشد تا «لم یشاء» و در نتیجه «لم یشاء و لم یفعل» صادق کند بنابراین عالم حادث است.

ص: ۵۳

فلاسفه: معنای قادر بودن خداوند تعالی آن است که شرطیه صادق باشد و صدق شرطیه به صدق ملازمه بین مقدم و تالی است، نه به صدق مقدم و صدق تالی. پس می شود هر دو قضیه صادق باشد هم «إذا شاء فعل» صادق باشد ولو «شاء» صادق نباشد چرا که «إذا شاء فعل» صادق است و هم «إذا لم یشاء لم یفعل» صادق باشد ولو «لم یشاء» صادق نباشد چرا که «لم یشاء لم یفعل» صادق است. پس قدرت خداوند تعالی با قدم عالم منافات ندارد؛ چرا که «لم یشاء و لم یفعل» صادق است.

کلام شیخ در الهیات شفا: بعضی ها گمان کرده اند که قدرت برای موجودی است که هم شأنیت انجام فعل را داشته باشد و هم شأنیت ترک فعل را، اما اگر تنها شأنیت انجام فعل را داشته باشد قادر نیست. پس به گمان این ها ملاک قدرت شأنیت انجام

و شأنت ترک فعل هردو است بگونه ی که اگر فعل تنها باشد قدرت صدق نمی کند، ولی این گمان درست نیست، بلکه ملاک قدرت مشیت و اراده است بگونه که اگر فعل انجام شود بدون اراده قدرت صدق نمی کند و چنانچه فعل با اراده انجام شود قدرت صدق می کند ولو آن فعل دائمی باشد و ترک فعل اصلاً صدق نکند.

دلیل: تعریف قدرت عبارت است از «إذا شأ فعل وإذا لم يشأ لم يفعل» این تعریف مشتمل بر دو شرطیه است، و صدق شرطیه به صدق ملازمه بین مقدم و تالی است، نه صدق مقدم و تالی و نه صدق استثنای تالی و یا صدق استثنای نقیض مقدم. پس نه صدق «إذا لم يشأ لم يفعل» مستلزم این است که «لكنه لم يشأ» مدتی صادق باشد و نه کذب «لم يشأ» مستلزم این است که «إذا لم يشأ لم يفعل» کاذب باشد. خلاصه: ملاک صدق قدرت صدق دو شرطیه است «إذا لم يشأ لم يفعل» و صدق «إذا شأ فعل» و صدق دو شرطیه به صدق ملازمه بین مقدم تالی شان است، نه صدق «لم يشأ» تا بگوییم خداوند تعالی قادر است و لذا باید مدتی ترک فعل داشته باشد و در نتیجه عالم حادث است.

متن: بیان ذلك: أنّ القدره فى الأصل[:درلغت] هو أن يكون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل إذا شاء و لا يصدر إذا لم يشأ و يلزمه صحّه الصدور و اللّاصدور، و ضدّ[:مقابل] هذا المعنى العجز، و لما كان هذا المعنى[:قدرت] صفه كمال للموجود بخلاف ضدّه، فإنّه صفه نقص لامحاله، والعقل يحكم بوجود اتصاف الواجب بأشرف طرفى النقيض فاتّفق العقلاء كافّه[:فلاسفه، متكلمين و...]:بوجود الحكم بكونه تعالى قادراً دون أن يكون عاجزاً ولكن المتكلمين أوجبوا وقوع كلّ من المشيّه و عدم المشيّه و الصّيدور و اللّاصدور فى نفس الأمر، كما هو فى الأصل[:لغت، حيوان]، بخلاف الحكماء فإنهم لم يوجبوا ذلك[:وقوع كلّ من...]:ولا شك أنّ ذلك[:وقوع كلّ من...]:أمّر زائدٌ على مفهوم الشرطيه، فالحكماء حكموا بكونه تعالى قادراً مع اعتقادهم قدّم الفعل، لأنّه صادق عليه أنّه لو لم يشأ لم يفعل.

قال الشيخ فى "إلهيات الشفاء": «فإنّها[:قدرت] يظنّ أنّها لا تكون موجوده إلّا لما[:موجودى] من شأنه أن يفعل ومن شأنه أن لا يفعل. فان كان من شأنه أن يفعل فقط فلا يرون أنّ له[:موجود] قدره، وهذا[:ظن] ليس بصادق، [تعليل برأى صادق نبودن:]فإنّه إن كان هذا الشىء الذى يفعل فقط يفعل من غير أن يشاء و يريد، فذلك ليس قدره و لا قوّه بهذا المعنى[:معناى قدرت] و إن كان يفعل بإرادته إلّا أنّه دائم الإراده لا- يتغيّر إرادته، فإنّه يفعل بقدره. وذلك لأنّ حدّ القدره الّذى يؤثرون هؤلاء أن يحدّوها[:قدرت] به[:حدّ] موجود هاهنا. وذلك لأنّ هذا يصحّ عنه أن يفعل إذا شاء وأن لا يفعل إذا لم يشأ، وكلا هذين شرطيان[:تفسير هذين] أى أنّه إذا شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل. وإنما هما[:دو شرطيه] داخلان فى تحديد القدره على ما هو شرطيان، وليس من صدق الشرطى أن يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه او صدق حملّى[:مقدم وتالى]، فإنّه ليس إذا صدق قولنا: إذا لم يشأ لم يفعل [مدخول ليس]:يلزم أن يصدق، لكنّه لا يشاء وقتاً ما. و[:يعنى وليس] إذا كذب أنّه لا يشاء ألّبتّه، [مدخول ليس]:يوجب ذلك كذب قولنا: وإذا لم يشأ لم يفعل، فإنّ هذا[:قضيه شرطيه] يقتضى أنّه لو كان لا يشاء لما كان يفعل كما أنّه إذا يشاء فيفعل.

وإذا صحَّ أنه إذا شاء فعل صحَّ أنه إذا فعل فقد شاء؛ أي إذا فعل فعل من حيث هو قادر. فيصحَّ أنه إذا لم يشاء لم يفعل و إذا لم يفعل لم يشاء. وليس في هذا [صحت شرطيه دوم] أنه يلزم أن لا يشاء وقتاً ما. و هذا بين لمن عرف المنطق» انتهى كلام "الشفاء".

معنای قدرت در کلام ابن سینا ۹۴/۰۸/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: معنای قدرت در کلام ابن سینا

بحث در قدرت داشتیم قدرت را تعریف کردیم به «إذا شاء فعل وإذا لم يشاء لم يفعل» متکمین می گویند این تعریف وقتی که در مورد خداوند صادق است که هم شاء و فعل صادق باشد وهم لم يشاء ولم يفعل پس خداوند تعالی مدتی فاعل نبوده چرا که تنها در این صورت است که لم يشاء ولم يفعل صادق است و در نتیجه عالم حادث است. اما متکلم می گوید صدق این تعریف درباره ی خداوند به صدق دوشروطیه است، نه صدق طرفین دوشروطیه و لذا لازم نیست که لم يشاء صادق باشد تا بگویم شرطیه دوم صادق است بلکه «إذا لم يشاء لم يفعل» صادق است حتی اگر لم يشاء صادق نباشد چرا که صدق شرطیه به صدق ملازمه ی آن است نه به صدق طرفین شرطیه و لذا لازم نیست که بگویم خداوند مدتی فاعل نبوده و عالم حادث است بلکه عالم قدیم است و در عین حال خداوند تعالی قادر است؛ چرا که تعریف قدرت در مورد خداوند صادق است و صدق تعریف به صدق دوشروطیه است، نه صدق اطراف دوشروطیه.

برای مدعای فوق لاهیجی کلام بزرگان را شاهد می آورد. شاهد اول را از کلام ابن سینا در الهیات شفا آوردیم. حال می پردازیم به شاهد دوم از کلام ابن سینا در رساله اثبات المبدأ الاول.

ص: ۵۶

کلام ابن سینا در رساله "اثبات المبدأ الأول":

خداوند تعالی در خلق عالم مختار است؛ چرا که اگر خداوند تعالی در خلق عالم مختار نباشد باید بدون رضایت عالم را خلق کرده باشد لکن تالی باطل فالعالم مقدم مثله.

در قیاس فوق بطلان تالی را همه قبول دارند و ملازمه بین مقدم و تالی هم با توجه بمعنای رضایت روشن می شود رضایت آن است که کاری با علم، محبت و اراده انجام شود، مثلاً به خورشید گفته نمی شود نورش با رضایت است چرا که خورشید علم، اراده ندارد. و خداوند تعالی که علم و اراده دارد گفته می شود که عالم را با رضایت خلق کرده است.

معنای اختیار این نیست که اگر کار مصلحت دار را انتخاب کرد و انجام داد طرف مقابل آن فعل را هم انتخاب کند و انجام دهد، بنحوی که اگر طرف مقابل را انجام ندهد اختیار صدق نکند. بلکه معنای اختیار این است که کار با داعی و انگیزه انجام شود.

بیان دیگر: قدرت آن است که فعل بامشیت انجام شود. و غیر از مشیت هیچ چیز دیگر در قدرت معتبر نیست.

سوال: آیا قدرت حق با قدرت مخلوقات فرق دارد یا نه؟

جواب: مفهوم قدرت مشترک است بین قدرت حق و قدرت خلق، هم در حق و هم در خلق قدرت بمعنای انجام فعل و ترک با مشیت است. اما حصول مشیت و اراده در حق متفاوت است با حصول آن برای خلق.

تفاوت های قدرت حق با قدرت خلق:

۱. قدرت حق تعالی مقارن با علم و قدرت انسان مقاره قوه ی عامله اوست؛ چرا که حق تعالی از آنجای که علمش فعلی است بین علم و اراده اش فاصله نیست و بلکه بین ذات، علم و اراده اش فاصله نیست؛ چرا که علم حق عین ذات اوست و همین علم که فعلی است همراه اراده است پس بین اراده و علم حق تعالی فاصله نیست و بعبارت دیگر راده حق تعالی در نزد علم اوست. اما در مخلوقات علم با اراده گاهی فاصله دارد از آنجای که اراده مبتنی است بر علم که نوعاً حصولی است که اولاً با تصور حاصل می شود و بعد اگر با تصدیق همراه شد ممکن است شوق و بعد اراده و تحریک عضلات و قوه ی محرکه را دنبال داشته باشد منجر به فعل می شود. پس اراده ی حق تعالی عند العلم و اراده خلق عند القوه المحرکه است. و این تفاوت که اراده ی حق عند العلم است و اراده ی خلق با علم فاصله دارد بلحاظ تفاوت وجودی خلق و حق است نه تفاوت مفهوم اراده در حق و خلق.

ص: ۵۷

۲. قدرت حق خالی از امکان است و قدرت خلق مشوب به امکان؛ زیرا که قدرت در حق صدور فعل است از اراده ی تنها و چیزی در اراده ی حق دخالت ندارد ولی اراده ی عبد علاوه بر علم و شوق بستگی به خیلی از امور دیگر دارد که اراده از آنها متأثر می شود مثل امور بیرونی که با انسان مرتبط است و حال خود انسان که در انگیزه او موثر است.

۳. قدرت در حق تعالی بالفعل است ولی قدرت در انسان همان قوه است که با فراهم شدن شرایط بالفعل می شود.

۴. قدرت در حق تعالی عین علم وارده است و اراده هم حق اولاً تابع اغراض بیرون از ذاتش نیست و ثانیاً اراده اش عین تحصیل فعل است، اما قدرت انسان غیر از علم وارده است و اراده انسان هم اولاً تابع اغراض و دواعی بیرون از ذاتش است، و ثانیاً اراده اش غیر از تحصیل فعل است.

متن: و قال فی رسالته فی "إثبات المبدأ الأول" بهذه العبارة: «اللّٰه تعالیٰ کان فی خلق هذا العالم مختاراً، فإنّه إن لم نقل أنّه کان مختاراً کان ذلك: [خلق عالم] منه [حق تعالی] من غیر رضی به. و لیس المختار إذا اختار الصّیّاح ففعله یلزمه أنّ یختار مقابله أيضاً فیفعله. و: [ولیس] إذا لم یفعل مقابله لم یکن مختاراً، بل الاختیار یكون بحسب الدّواعی و ذاته دعاءً إلى الصّلاح فاختاره .

وقال أيضاً: واعلم أنّ القدره هو أن یكون الفعل متعلّقاً بمشیّه من دون أن نعتبر معها شیئاً آخر، والقدره فی تعالیٰ عند علمه، فإنّه إذا علم فتمثّل فقد وجب وجود الشیء و فینا عند المبدأ الأوّل المحرّک و هی القوّه المحرّکه و [عطف تفسیر برقوه المحرّکه] القوّه العامله و هی [قدرت] فی تعالیٰ خالیه عن الإمکان، و هی [قدرت] صدور الفعل عنه بإرادته فحسب، [معنای فحسب]: من غیر أن یعتبر معها وجوب استثناء أحد الجزأین، لا أنّه أراد و لا أنّه لم یرد و لیس هو مثل القدره فینا. فإنّ القدره فینا هی بعینها القوّه و هی [قدرت] فی الأوّل تعالیٰ الفعل فقط و هی [قدرت] بعینها إرادته و علمه، والإرادته فیها لم تکن لغرض البتّه غیر ذاته، و فینا تابعه لأغراض مختلفه فلذلك: [تابعیت اغراض] تختلف. و إرادته الشیء فینا غیر تحصیله فإنّ إرادته الشیء بالحقیقه تصوّره مع موافقته لم تصوّره وإذا تصوّر لنا معنی ثمّ أردنا تحصیله کان تصوّره لنا نفس ارادتنا، لكنّنا نرید بعد ذلك: [تصور / اراده دیگر] تحصیله و الجمهور غافلون عن ذلك.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: معنای قدرت در کلام ابن سینا

بحث در قدرت داشتیم. ابن سینا بعد از اینکه فرق های قدرت حق و قدرت عبد را بیان کرد دوباره می پردازد به بیان مفهوم قدرت و اینکه شرط در قدرت حق صدق تعریف قدرت یعنی صدق قضیه ی شرطیه است.

ابن سینا: مشهور این است که قادر کسی است که هر گاه اراده کند فعل را انجام دهد و هر گاه اراده کند ترک فعل کند، قادر کسی نیست که همیشه اراده کند و انجام دهد و یا همیشه اراده کند و انجام ندهد. همین طور مشهور است که در جهان خارج اشیاء وجود داد که خالق تعالی اصلاً اراده انجام آنها را نمی کند، مثلاً ظلم هیچ گاه از خداوند تعالی سر نمی زند و این منافات با قدرت الهی ندارد؛ چرا که شرط قدرت صدق تعریف قدرت یعنی صدق قضیه ی شرطیه است و صدق قضیه ی شرطیه به صدق ملازمه ی آن است، نه به صدق مقدم یا تالی آن، بلکه می شود مقدم و تالی قضیه شرطیه هر دو کاذب باشد ولی قضیه ی شرطیه صادق باشد. پس صدق «إذا شاء فعل» به صدق «شاء» نیست، بلکه به صدق ملازمه ی بین مقدم و تالی است. و صدق «إذا لم يشاء لم يفعل» هم به صدق «لم يشاء» نیست، بلکه صدق ملازمه ی بین مقدم و تالی است.

قدرت حق تعالی خالی از امکان است چرا که ملاک قدرت اراده است و اراده صفت ذاتی حق است و جز ذات چیزی در آن دخالت ندارد. و لذا کاری را که انجام دهد حتماً خواسته است و کاری را ترک کند حتماً نخواست است. اما قدرت در عبد بالامکان است؛ چرا که در اراده عبد اموری مختلف دخالت دارد و لذا کار انسان نشان از اراده ی او است ولی ترک کار ممکن است از روی اراده نباشد.

ص: ۵۹

کلام فخر رازی در کتاب «الاربعین»: قادر کسی است که هم از او فعل صحیح است و هم ترک، بحسب دواعی مختلف، اگر داعی فعل باشد صحیح است فعل و چنانچه داعی ترک باشد صحیح است ترک. پس قادر کسی است که فعلش از روی اراده باشد.

مثال: انسان وقتی که راه برود می رود قادر بر آن است؛ چرا که راه رفتنش از روی اراده است، اما آتش که آب را گرم می کند قدرت بر آن ندارد، چرا که گرم کردن آتش از روی اراده نیست، بلکه لازمه ی ذات آتش سوزاندن است.

متن: ثم قال: المشهور أنّ القادر من هو بإرادته إذا شاء فعل، وإذا لم يشاء لم يفعل، لا من يريد فيفعل أو لا يريد فلا يفعل دائماً، وان هاهنا أشیاء يُقَرَّبُ بها أنّ الخالق لا يريد لها قطّ ولا يفعلها وهو مع ذلك قادر على فعلها، مثل الظلم فالشرط إذن فيها: [قدرت] القضیه الشرطیه: [صدق قضیه ی شرطیه]، والشرطیه لا يتعلّق صحتها بأن يكون جوهرها صادقين، فإنّه قد يصحّ [شرطیه] أن يكون جزؤها: [شرطیه] كاذبين، فليس يلزم إذن: [حالا] که در صدق شرطیه لازم نیست مقدم و تالی اش صادق باشد [من قولنا: إذا شاء فعل أنّه شاء حتّى يصحّ هذه القضیه: [قضیه شرطیه]. والقدره لامحاله يتعلّق بالمشيه و يستحيل في الأوّل تعالی أن يكون

بالإمكان، فهو إذا فعل فقد شاء و إذا لم يفعل فإنه لم يشأ» انتهى كلام الشيخ.

وقال الإمام في كتاب "الأربعين": «اعلم أنّ القادر هو الذى يصحّ منه الفعل والترك، بحسب الدّواعى المختلفه. مثاله: أنّ الإنسان إن شاء أن يمشى قدر عليه، وأمّا تأثير النّار فى التسخن فليس كذلك [بحسب الدواعى]، لأنّ ظهور التسخين من النّار غير موقوفٍ على إرادتها و داعيها، بل هو أمرٌ لازم لذاتها».

ص: ٦٠

Your browser does not support the audio tag

موضوع: معنای قدرت در کلام شارح مقاصد

بحث در قدرت بود لاهیجی قدرت را تعریف کرد و بعد شروع کرد به شاهد آوردن از کلام بزرگان.

شارح مقاصد: مشهور است که قادر کسی است که اگر بخواهد انجام دهد و اگر بخواهد ترک کند. معنای این حرف مشهور این است که قادر تمکن از فعل و ترک هر دو دارد؛ یعنی صدروهریک از فعل و ترک از قادر صحیح است اگر داعی فعل دارد صدور فعل صحیح است و چنانچه داعی ترک دارد صدور ترک صحیح است.

سوال: آیا تمکن از فعل و ترک منافات بالزوم فعل دارد یا خیر؟، بعبارت دیگر اگر قادر کسی است که تمکن از فعل و ترک دارد آیا کسی که فعل بر او لازم است قادر است یا خیر؟

فیلسوف: لزوم فعل منافات با قدرت ندارد؛ چرا که قادر کسی است که اگر داعی بر فعل دارد فعل از او سرزند و چنانچه داعی بر ترک باشد ترک از او سرزند، حال چنانچه این داعی فقط بر فعل باشد این فعل لازم می شود و این لزوم از انجای که از ناحیه داعی است منافات با قدرت ندارد.

متکلم: لزوم فعل منافات با قدرت دارد؛ چرا که اگر فعل لازم باشد فاعل می شود موجب که مجبور است از انجام فعل.

فیلسوف: لزوم فعل دو گونه است چنانچه لزوم فعل از ناحیه داعی باشد چنین فعلی اختیاری است و اگر لزوم فعل از ناحیه ذات فاعل باشد فعل غیر اختیاری است. بعبارت دیگر فرق فاعل مختار و فاعل موجب آن است که فاعل مختار لزوم فعلش از ناحیه ای داعی است و فاعل موجب لزوم فعلش از ناحیه ذات فاعل است. پس می شود فعل لازم باشد و در عین حال فاعل قادر باشد.

ص: ۶۱

تذکر: بین فعل دائمی و فعل لازم فرق است، فعل دائمی انفکاکش از فاعل جایز است ولی فعل لازم انفکاکش از فاعل جایز نیست.

متن: وقال شارح المقاصد: «المشهور أن القادر هو العبدى إن شاء فعل، و إن شاء ترك. ومعناه: أنه يتمكن من الفعل و الترك؛ أي يصح كل منهما [فعل و ترك] فيه بحسب الدواعى المختلفه. وهذا: [تمكن از فعل و ترك] لا ينافى لزوم الفعل عنه [قادر] عند خلوص الدواعى [أي عن الشروط] بحيث لا يصح عدم وقوعه ولا يستلزم [لزوم فعل] عدم الفرق بينه [قادر] وبين الموجب، لأنه العبدى يجب عنه الفعل نظراً إلى نفسه [نه نظریه دواعی]، بحيث لا- يتمكن من الترك أصلاً: حتى اگر اراده کند، چرا که فعل با اراده نبوده که با اراده تغییر کند]، ولا يصدق أنه إن شاء ترك كالشمس فى الإشراق، والنار فى الإحراق.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه کلام شارح مقاصد

بحث در قدرت بود، لاهیجی بعد از اینکه قدرت را تعریف کرد، به بیان کلام بزرگان پرداخت. کلام شارح مقاصد نقل شد که منافات بین لزوم فعل و قدرت ندارد ولی بین قدرت و موجب بودن منافات وجود دارد، در ادامه بیان می کنند که فلاسفه خداوند تعالی را موجب می دانند.

شارح مقاصد: همه ی فلاسفه خداوند تعالی قادر می دانند و قدرت را طور معنا می کنند که با ایجاب ساز گاری دارد؛ به این بیان که قدرت عبارت است از صحت صدور فعل و صحت ترک آن و با اراده یکی از ترک و فعل ترجیح پیدا می کند، و واجب می شود؛ چرا که وقتی قدرت و اراده جمع شود علت تام می شود با وجود علت تام معلول هم واجب می شود. و از آنجای که اراده حق تعالی علم خاص _ علم بنظام اصلح و فعلی _ است و علم و قدرت عین ذات الهی است عالم قدیم است و صانع هم موجب. پس از نظر فلاسفه هم خداوند تعالی قادر است و هم موجب، اما متکلمین خداوند تعالی قادر می دانند ولی موجب نمی دانند.

ص: ۶۲

باتوجه به آنچه بیان نزع فلاسفه و متکلمین در معنای قدرت نیست، هر دو گروه قبول دارند که معنای قدرت به صدق قضیه شرطیه است، اما اینکه صدق قضیه شرطیه چگونه است اختلاف دارند؛ فلاسفه صدق قضیه شرطیه را در صدق ملازمه بین مقدم و تالی می دانند، ولی متکلم علاوه بر آن صدق مقدم را هم شرط می دانند.

شارح مواقف: فلاسفه و متکلمین هر دو قبول دارند که خداوند تعالی قادر است بمعنای اینکه «إن شاء فعل وإن لم یشاء لم یفعل»، اما فلاسفه معتقد اند که مشیت مثل سایر صفات لازمه ی ذات الهی است و لذا محال است که ذات الهی باشد و مشیت نداشته باشد و در نتیجه مقدم شرطیه اول صدقش واجب و مقدم شرطیه دوم صدقش ممتنع است، ولی از آنجای که صدق شرطیه به صدق ملازمه ی آن است و شرطیه صادق است و خداوند تعالی قادر.

کلام بعض افاضل: فلاسفه و متکلمین هر دو قبول دارند که خداوند تعالی قادر است؛ چرا که خداوند تعالی فاعل با شعور است و از طرفی موجودی هم نیست که خداوند تعالی را مجبور به کاری کند پس فعلش طبیعی نیست بلکه با قصد و شعور است و فاعلی که از روی شعور و اراده کار انجام دهد قادر است. پس در قادر بود خداوند تعالی اختلاف نیست، اما در کیفیت صدور فعل اختلاف است. فلاسفه معتقد اند که خداوند تعالی علت تامه ی فعل است و هر گاه علت تامه باشد معلول بلا فاصله بوجود می آید پس عالم از ازل موجود بوده و قدیم است؛ چرا که برای صدور عالم ذات الهی بعنوان فاعل و ماهیت ممکن بلحاظ قابل و امکان عالم کافی است، روشن است که ذات عالم ممکن است والا اصلا موجود نمی شد و ماهیت عالم هم در علم الهی موجود است، و در ازل هیچ شرط، وقت و مصلحتی هم نیاز نیست. پس آنچه که برای حصول عالم لازم است در ازل موجود بوده و لذا عالم در ازل موجود شده و قدیم است.

متن: وذكر أيضاً: أن لا خلاف عند الفلاسفة في كونه تعالى قادراً، لكن بمعنى لا ينافي الإيجاب، فإنَّ القادر هو الذي يصحَّ أن يصدر عنه الفعل و أن لا يصدر، وهذه الصَّحَّة: [صحت فعل وترك] هي القدره، وإنَّما يترجَّح أحد الطرفين: [فعل وترك] على الآخر بانضياف وجود الإراده وعدمها [متعلق انضياف]: إلى القدره وعند إجتماعهما: [قدرت و اراده] يجب حصول الفعل ولكون إرادته تعالى علماً خاصاً: [علم بنظام اصلح واحسن كه فعلى است] وكون علمه و قدرته أزليين غير زائدين على الذات، كان العالم قديماً، و الصَّانع موجباً انتهى.

فالنزاع إذن ليس في معنى القدره الذي هو المفهوم الشرطي بل في وجوب وقوع مفهوم المقدم و عدم وجوبه.

قال شارح المواقف: «وأمَّا كونه تعالى قادراً بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشاء لم يفعل، فهو متفق عليه بين الفريقين: [فلاسفه و متكلمين] إلَّا أنَّ الحكماء ذهبوا إلى أنَّ مشيئه الفعل الّمدى هو الفيض الوجودى لازمه لذاته كزوم العلم و سائر الصفات الكمائيه، فيستحيل الانفكاك بينهما، فمقدم الشرطيه الأولى واجب صدقه، و مقدم الثانيه ممتنع الصدق و كلتا الشرطيتين صادقتان في حقه سبحانه. انتهى».

وقال بعض أفاضل المتأخرين من أصحابنا (رضوان الله تعالى عليه): «المدى علم من مقالات الفريقين: [فلاسفه و متكلمين] اتفاهما على القول بالاختيار، لأنَّ كلاً منهما يقول: إنَّه تعالى فاعل مع الشعور بما يصدر عنه و لا يكون فاعلاً بالطبيعه، بل الظاهر أنَّ اختلافهم: [فلاسفه و متكلمين] إنَّما هو في كيفية صدور الأثر عنه تعالى. فعند الفلاسفه إنَّما هو: [صدور] على سبيل المقارنه و عدم جواز التّأخير، لكونه فاعلاً بالاستقلال فلا يتوقّف صدور الفعل عنه على شىء مغاير لذاته سوى القابل: [ماهيت ممكنه] وهو: [قابل] متحقّق دائماً و أزلاً، إذ الإمكان متحقّق دائماً، وإلَّا لزم لانقلاب و الماهيّه القابله لفيض الوجود متحقّق في علمه تعالى، فالفعل حينئذ: [كه همه چیز فراهم است / فعل جزير ذات الهى توقف ندارد] غير مسبوق بشىء سوى العلّه، لعدم تصوّر شىء هناك غيرها: [علت]، لا وقت ولا شرط ولا حال، إذ العدم المحض لا يوصف بشىء من ذلك، فتعيّن الوجود.

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کلام بعض افاضل در باب قدرت

بحث در قدرت داشتیم و کلام بعض افاضل را در این باب نقل کردیم که گفت بین فلاسفه و متکلمین در اصل قدرت اختلافی نیست، اما در کیفیت صدور فعل و اینکه ظهور و بروز قدرت چگونه است اختلاف است؛ فلاسفه می گویند صدور فعل جز بر ذات الهی بعنوان فاعل، ماهیت عالم بعنوان قابل و امکان عالم چیز دیگری دخیل نیست روشن است که وجود عالم ممکن بوده والا اصلاً موجود نمی شود، قابل هم که ماهیت عالم است در علم الهی موجود بوده پس عالم در ازل موجود شده و قدیم است، چرا که وجود عالم جز بر ذات الهی بر چیز دیگری توقف ندارد و از آنجای که خداوند تعالی قدیم است وجود عالم هم مقارن با حق و قدیم است، منتها خداوند تعالی قدیم و ازلی بالذات و عالم قدیم و ازلی بالغیر است.

متکلمین: وجود عالم متوقف است بر ذات الهی و وجود داعی شرط تاثیر است پس ذات الهی وقتی تاثیر می گذارد و عالم موجود می شود که شرط تاثیر وجود داعی است فراهم باشد و داعی بر موجود تعلق نمی گیرد، بلکه به معدوم تعلق می گیرد پس باید عالم مسبوق به عدم باشد تا داعی به آن تعلق گیرد و شرط تاثیر ذات الهی فراهم شود و عالم موجود شود و هر چیزی که مسبوق به عدم باشد حادث است پس عالم حادث است.

کلام متکلمین مبتنی بر دو امر است: نظر متکلمین که عالم حادث است مبتنی بر یکی از دو امر است علی سبیل منع خلو؛ یکی اینکه داعی که بر فرض شرط تاثیر است حادث باشد، چنانکه بعض متکلمین می گویند، در این صورت روشن است که عالم حادث خواهد بود. و دیگر آنکه اگر داعی قدیم باشد تخلف معلول از علت جایز باشد، در این صورت هم می تواند عالم حادث است. اما اگر داعی قدیم باشد و تخلف معلول از علت هم جایز نباشد، چنانکه برخی از متکلمین قائل اند در این صورت با توجه به اینکه ذات خداوند تعالی قدیم و داعی هم بنابر فرض قدیم است عالم هم قدیم خواهد بود؛ چرا که تخلف معلول از علت جایز نیست.

ص: ۶۵

خلاصه: کلام متکلمین در صورتی تمام است که اولاً، داعی زائد بر ذات الهی شرط تاثیر باشد و ثانیاً، یا این داعی حادث باشد و یا اگر داعی قدیم تخلف معلول از علت جایز باشد. با وجود این دو شرط عالم حادث خواهد بود. اما فلاسفه نه داعی زاید بر ذات الهی را قبول دارد و نه تخلف معلول از علت را. پس از آنجای که ذات الهی قدیم است و تخلف معلول از علت هم جایز است عالم که قدیم است.

متن: عند المتکلمین أنّ الدّاعی شرط تحقّق التأثير فیتوقّف تأثیر المؤثر علیه [داعی]، فعند وجوده [داعی] یتعیّن الوجود [وجود عالم] و قبل وجوده [داعی] لا یتعیّن [وجود عالم]، و الدّاعی لا یکون متوجّهاً إلی موجود، بل إلی معدوم یتجدّد بتجدّد الدّاعی [أی يحدث بحدوث الدّاعی]، فیجب أن یکون الفعل مسبوقاً بالعدم.

وهذا الكلام ظاهر، لكنّه إنّما يتمّ على تقدير تجدد[حدوث] الدّاعي كما هو مذهب جماعه من المتكلّمين. فأما على القول بقدمه[داعى] فمشكل خصوصاً على القول بأنّ الفاعل التام لا يتخلف أثره عنه، كما هو المشهور من مذهب المحققين منهم: كأبى الحسين و أتباعه، فإنّهم لا يفرّقون بين العلل الإيجابيه و بين المختار، وحينئذ[دراين هنگام كه اولا داعى را قديم مى دانيم و ثانيا تخلف معلول از علت را جايز نمى دانيم] لا يتحقّق العدم بين الفاعل والفعل، فوجوب الملازمه[: ملازمه بين خداوند كه علت است و معلول] كما على القول الأوّل الذى قرره الفلاسفه.

نعم[: استدراك از خصوصاً على...] على القول بعدم وجوب الاثر عند وجود المؤثر التام[يعنى تخلف معلول از علت جايز باشد]، كما هو مذهب فريق من المتكلّمين، يتحقّق الفرق و يتمّ القول بسبق العدم على التّأثير» انتهى كلامه مع أدنى تلخيص.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: موجب وعجز درمقابل قدرت

بحث در قدرت داشتیم درمقابل قدرت دو چیز قرار دارد؛ یکی جبر و دیگری عجز، حال این دو تا را با توجه به معنای قدرت بررسی می کنیم.

گفتیم قدرت بمعنای «إذا شاء فعل وإذا لم يشاء لم يفعل»، که لازمه «صحت الفعل والترک» است، متفق علیه است هم فیلسوف قبول دارد وهم متکلم، اما اینکه در صدق شرطیه ی مذکور صدق لم يشاء ولم يفعل یعنی صدق مقدم وتالی قضیه هم شرط است یا خیر اختلاف است، فیلسوف می گوید صدق قضیه ی شرطیه به صدق ملازمه بین مقدم وتالی است، صدق مقدم وصدق تالی در صدق شرطیه دخیل نیست بلکه حتی اگر مقدم یا تالی کاذب هم باشد در صورت صدق ملازمه شرطیه صادق است، ولی متکلمین علاوه بر صدق ملازمه بین مقدم وتالی صدق مقدم وتالی را هم دخیل در صدق شرطیه می دانند. عبارت دیگر هم فیلسوف وهم متکلم هر دو می گویند موجودی که شاء وفعل قادر است، اما در اینکه لم يشاء ولم يفعل شرط قدرت است یا نیست اختلاف دارند. فیلسوف لم يشاء ولم يفعل را شرط قدرت نمی داند ولی متکلم می گوید موجود وقتی قادر است که علاوه بر شاء وفعل، لم يشاء ولم يفعل هم باشد؛ یعنی گاهی انجام دهد و گاهی ترک کند. پس دومعنا برای قدرت داریم، یکی متفق علیه که قادر کسی که شاء وفعل و دیگری اختلافی است که لم يشاء ولم يفعل باشد؛ فیلسوف می گوید لازم نیست گاهی ترک کند بلکه موجودی که همیشه انجام دهد و دائم الفعل است هم قادر است ولی متکلم می گوید موجودی که دائم الفعل است قادر نیست بلکه قادر آن است که گاهی فعل داشته باشد و گاهی ترک.

ص: ۶۷

موجب درقابل قادر (یا جبر درمقابل اختیار): از آنجای که در تعریف قدرت مشیت و اراده دخیل است شخص قادر مختار هم است و از این جهت موجب و مجبور درمقابل قادر قرار می گیرد، و با توجه به اینکه معنای قدرت کدام یک از دو معنا باشد موجب دومعنا پیدا می کند.

موجب درمقابل قادر بمعنای اول: قدرت بمعنای اول دو ویژگی دارد؛ یکی مشیت و اراده و دیگری فعل، و چنانچه هر یک از دو ویژگی نباشد قدرت صدق نمی کند، بلکه مقابل آن که موجب است صادق است؛ مثلاً آتش می سوزاند ولی مشیت ندارد پس قادر نیست بلکه موجب است همین طور شخص مرتعش که اراده دارد ولی فعل ندارد و یا فعلش از روی اراده نیست قادر نیست، بلکه موجب است.

موجب درمقابل قادر بمعنای دوم: اگر قادر بمعنای کسی باشد که گاهی فعل دارد و گاهی ترک، موجب کسی است که همیشه فعل دارد و یا همیشه تارک است.

هیچ یک از فیلسوف و متکلم خداوند تعالی را موجب بمعنای اول نمی دانند، اما معنای دوم موجب را فیلسوف درباره حق تعالی قبول می کند و می گویند حق تعالی دائم الفعل است و همیشه هم تارک ظلم است، ولی متکلم قبول ندارد که خداوند تعالی حتی موجب بمعنای دوم باشد بلکه می گویند خداوند تعالی در ازل فعل نداشته و بعداً در لایزال عالم را خلق کرده و عالم حادث است.

عجز در مقابل قدرت: عجز در مقابل قدرت بمعنای متفق علیه است و عاجز کسی است که مشیت آن در فعل دخیل نباشد. اما مقل قدرت بمعنای دوم که یا فعلش دائمی باشد و یا ترکش هیچ کس نمی گفته دائم الفعل و یا دائم الترك عاجز است.

ان قلت: مقابل معنای دوم هم می تواند عاجز باشد مثلاً کسیکه فعلش دائمی است عاجز از امساک است.

قلت: کسی که دائم الفعل است یا مشیت ترک و امساک از فعل دارد و یا مشیت ترک و امساک از فعل ندارد. اگر مشیت برامساک و ترک دارد ولی نمی توان امساک کند این خلاف فرض است چرا که عاجز درمقابل معنای دوم یا کسی است که دائم الفعل است یعنی همیشه مشیت و فعل دارد و یا دائم الترك است یعنی همیشه مشیت و ترک دارد پس که مشیت دارد و ترک ندارد عاجز نیست. و اگر مشیت برامساک ندارد و لذا دائم الفعل است اطلاق عاجز درست نیست؛ چرا که مشیت دارد و ترک نمی کند؛ یعنی در این صورت وجب فعل از ناحیه اختیار است و وجوب بالاخترتار منافات با اختیار ندارد، بلکه موکد اختیار است.

باتوجه به آنچه بیان شد اشکال موجب بودن خداوند تعالی که متکلمین بر فلاسفه دارند همان اشکال قدیم بود عالم است، یعنی فلاسفه که عالم را قدیم می داند حق تعالی را موجب می داند و لذا اشکال موجب بودن خداوند اشکال زائد بر اشکال قدیم بودن عالم نیست که متکلم بر فلاسفه دارند.

متن: ثم إنَّ المعنى المقابل للقدره هو المراد من الإيجاب وهو: [ایجاب] [۱] فی المعنى المتفق علیه: [معنای قدرت که متفق علیه است] يتحقق بأن لا يكون للفاعل مشيه أصلاً كالنار في الإحراق أو بأن يكون له مشيه لكنه لم يتمكن من أن يفعل على وفق إرادته كالمرتعش في تحريك يده مثلاً. [۲] وفي المعنى المختلف فيه: [معنا] يتحقق بأن يريد الفاعل الفعل دائماً ويفعله دائماً أو لا يريده دائماً فلا يفعله دائماً.

فالواجب تعالی موجب عند الحكماء بالمعنى الأخير: [یعنی دائم الفعل بودن] ومختار بالمعنى المقابل له [موجب عند الحكماء] عند المتكلمين. وأما بالمعنى الأول: [موجب بمعنای اول که یا مشیت نداشته باشد و یا فعل نداشته باشد] فليس بموجب عند أحد.

والعجز العذی هو ضدّ القدره إنّما هو ضدّ القدره بالمعنی المتفق علیه فقط، إذ لم يتعارف أن يقال للفاعل الذی يفعل دائماً أنّه عاجز عن الفعل. و لو [شرطیه] أريد أنّه [شخص دائم الفعل] عاجز عن إمساك نفسه عن الفعل، فإن أريد أنّه عاجز عن الإمساك مع مشيّه الإمساك فخارج عمّا نحن فيه، إذ المفروض أنّه لو لم يشاء لم يفعل. وإن أريد أنّه عاجز عن الإمساك مع مشيّه الفعل، فذلك الإطلاق خطأً ألبته، إذ هذا المعنى [عجزاز امساك] که از ناحیه مشیت فعل آمده] ممّا يحقق القدره و يؤكدها، فكيف يصدق عليه [درجای که وجوب فعل از ناحیه مشیت فعل آمده] ضدّها [قدرت]؟ وهذا [ترك ممنوع وفعل واجب شده است] ما يقال: إنّ الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه. و سيأتي في مسئلة «الجبر و الاختيار» ما يوضح هذا المقام.

فظهر أنّه لا-شناعه على الحكماء في إطلاقهم الإيجاب عليه تعالى زائداً على ما لزمهم من القول بقدم العالم، بل النزاع في الاختيار و الإيجاب بالأخره راجع إلى النزاع في الحدوث و القدم، هذا.

دليل متكلمين بر مختار بودن خداوند تعالی ۹۴/۰۸/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دليل متكلمين بر مختار بودن خداوند تعالی

اگر مثل فلاسفه قائل شدیم که خداوند تعالی موجب است از آنجای که تخلف معلول از علت محال است باید عالم قدیم باشد، اما چنانچه قائل به مختار بودن حق تعالی شویم می شود عالم حادث باشد بدون اینکه تخلف معلول از علت لازم بیاید؛ چرا که هر چند خداوند تعالی ازلی است ولی از آنجای که مختار است می تواند درازل اراده نکند بلکه در لایزال اراده خلق عالم کند و عالم حادث باشد. و متکلمین اجماع دارند که عالم حادث است پس باید خداوند تعالی مختار باشد.

ص: ۷۰

لاهیجی: حدوث عبارت است وجود بعد از عدم یا مسبوق بودن وجود به عدم پس حدوث عالم به این است که عالم به جمیع اجزایش مسبوق به عدم باشد ولی خواهی در این کتاب ثابت نکرده که عالم بمعنای جمیع ماسوی الله مسبوق به عدم است، بلکه فقط حدوث عالم جسمانی را ثابت کرده است ولی همه ی متکلمین اجماع دارند که عالم بمعنای جمیع ماسوی الله حادث است، با این فرض باید خداوند تعالی قادر باشد که درازل اراده نکرده باشد بلکه در لایزال اراده کرده خلق عالم را و عالم حادث باشد، تا تخلف معلول از علت لازم نیاید، اما اگر بگوییم خداوند تعالی موجب است چنانچه عالم حادث باشد تخلف معلول از علت لازم می آید که باطل است پس باید عالم قدیم باشد.

دلیل فخر رازی بر حدوث عالم بمعنای جمیع ماسوی الله: دلیل که فخر رازی اقامه کرده یک قیاس مرکب است به صورت ذیل، که نتیجه آن حدوث عالم است.

قیاس اول: کل عالم بمعنای جمیع ماسوی الله ممکن است بدلیل توحید، و هر ممکنی بدلیل متساوی الطرفین بودن نسبت به وجود و عدم نیاز به مرجح دارد برای ترجیح وجودش بر عدم. پس کل عالم نیاز به مرجح دارد برای ترجیح وجودش بر عدم.

قیاس دوم: کل عالم نیاز به مرجح دارد در ترجیح وجود بر عدم، و نیاز کل عالم به مرجح یا در حال وجودش است و یا در حال عدم آن؛ چرا که کل عالم از این دو حال خارج نیست. و نیاز عالم در حال وجودش تحصیل حاصل و محال است؛ یعنی معنا ندارد که مرجح و فاعل عالم موجود را موجود کند؛ چرا تحصیل حاصل است. پس نیاز عالم به مرجح و فاعل در حال عدم است و یا در حال حدوث و ابتدای وجود، در هر صورت چه نیاز عالم در حال عدم باشد و چه در حال حدوث و ابتدای وجود کل عالم بمعنای جمع ماسوی الله مسبوق است به عدم و هر چیزی که مسبوق به عدم باشد حادث است پس کل عالم حادث است.

لاهیجی: استدلال فوق ضعیف است چرا که ترجیح مرجح و تاثیر فاعل همان گونه در حال وجود ممکن یعنی عالم تحصیل حاصل و محال است در حال عدم ممکن یعنی عالم هم لازم می آید اجتماع وجود و عدم که تناقض است و محال. پس تاثیر موثر و ترجیح مرجح نه در حال وجود ممکن است و نه در حال عدم ممکن، بلکه بر ممکن من حیث هی است. بعبارت دیگر علت نه به ماهیت موجود وجود می دهد و نه به ماهیت معدومه بلکه به ماهیت من حیث و ماهیت لابشرط از وجود و عدم وجود می دهد.

متن: و احتجّ المتکلمون علی اختیار الصانع و نفی الإیجاب عنه [صانع] بما أشار إلیه المصنّف بقوله: (وجود العالم)؛ أي بجمیع أجزائه بمعنی جمیع ما سوی الله (بعد عدمه)؛ أي [تفسیر وجود العالم بعد عدمه] کونه حادثاً مسبقاً بالعدم الواقعی [در مقابل عدم موهوم] سبقاً ذاتياً فی عرف المتکلمین (۱) علی ما مرّ فی مبحث «أقسام السبق» من الأمور العامه و «حدوث العالم» بهذا المعنی [یعنی جمیع ماسوی الله]، و ان لم یثبت فی ما مرّ من الكتاب بل الثابت فیہ إنّما هو حدوث الأجسام و أعراضه فقط، لکنّه ممّا أجمع علیه المتکلمون [متکلمین بر حدوث عالم بمعنای جمیع ماسوی الله اجماع دارند].

واستدلّوا علیه [حدوث عالم بمعنای جمیع ماسوی الله] ما أورده الإمام فی کتاب "الأربعین" بما حاصله: «[۱] أنّ جمیع ما سوی الله تعالی ممکن لامحاله لدلیل التوحید [۲] وأنّ کلّ ممکن یجب أن یكون محدثاً [یعنی مسبوق به عدم است]، لأنّ کلّ ممکن مفتقر إلی مؤثر فی ترجیح وجوده علی عدمه لامحاله، فهذا الافتقار إلی المؤثر لا یمكن أن یكون حال وجوده الممكن بصفه البقاء، لأنّ التأثير فی الموجود و [عطف تفسیر برای تأثیر] ایجاد حال کونه موجوداً تحصیل للحاصل و هو محال بالبدیهه، فیجب أن یكون هذا الافتقار إلی المؤثر: إمّا حال عدم الممكن و إمّا حال حدوث وجوده و ابتدائه، و علی التقديرین یلزم أن یكون الممكن مسبوقاً بالعدم و هو [مسبوق بالعدم بودن] المراد من الحدوث فثبت أنّ کلّ ممکن فهو حادث و هو المطلوب.

ص: ۷۲

۱- [۱]. متکلمین می گویند اجزای زمان بر زمان سبق و تقدم ذاتی دارند.

وأنت خير: بضعف هذا الاستدلال لما عرفت في «الأمر العامه» من أن تأثير المؤثر في الممكن من حيث هو هو لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم، كيف و لو أن تأثيره فيه حال عدمه لزم اجتماع التقيضين كما يلزم من تأثيره [مؤثر] فيه [ممکن] حال وجوده تحصيل الحاصل، و هو لا يخلو عن أحدهما. و لهذا [بطلان دليل فخر] لم يعول المصنّف قدّس سرّه على هذا الدليل و لم يذكره في ما مرّ.

دليل متكلمين برنفي ايجاب ۹۴/۰۸/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دليل متكلمين برنفي ايجاب

بحث در موجب بودن یا موجب نبون خداوند تعالی داریم، فلاسفه موجب بمعنای دائم الفعل بودن خداوند را می پذیرد ولی متکلم معتقد است که خداوند مختار است نه موجب و برای نفی ايجاب دليل اقامه می کند.

دليل نفی ايجاب: اگر خداوند تعالی موجب بمعنای دائم الفعل باشد لازم می آید که عالم قدیم باشد، اما عالم حادث است به اجماع متکلمین پس خداوند تعالی موجب نیست.

بیان ملازمه: اگر خداوند تعالی موجب باشد ولی عالم قدیم نباشد بلکه حادث باشد لازم می آید تخلف عالم از خدای موجب بالبداهت، و این هم خلاف فرض است، چرا که فرض این است که موجب دائم الفعل است و هم تخلف معلول از علت است، با این فرض که خداوند علت تام باشد، چنانکه فلاسفه می گویند، و حال آنکه تخلف معلول از علت باطل است همان گونه که خلاف فرض صحیح نیست.

بیان دیگر دليل فوق: اگر خداوند تعالی موجب باشد لازم می آید یا قدم عالم و یا تخلف معلول از علت و حال آنکه تخلف معلول از علت باطل است و متکلمین هم اجماع دارند بر حدوث عالم. پس نه قدم عالم صحیح است و نه تخلف معلول از علت و در نتیجه خداوند تعالی موجب نیست.

ص: ۷۳

دليل فوق در صورتی تمام است که عالم بمعنای جمیع ماسوی الله حادث باشد، اما چنانچه عالم جسمانی حادث باشد، که مصنف هم به آن معتقد است باید ملازمه دلیل فوق را ابن گونه بیان کنیم:

بیان ملازمه: اگر خداوند تعالی موجب باشد و عالم قدیم نباشد بلکه حادث باشد، باید حدوث عالم متوقف باشد بر امر حادث؛ مثلا اراده ی حادث، لکن التالی باطل فالمقدم مثله.

بیان فوق به صورت قیاس استثنایی است که هم بیان ملازمه ی اش نیاز به اثبات دارد و هم بطلان تالی آن.

بیان ملازمه: اگر خداوند تعالی موجب باشد و عالم حادث باید ارادات حادث سبب وجود عالم حادث شده باشد، به این

صورت که فاعل موجب درازل اراده کرده و آن اراده ش به اراده ی دوم تعلق گرفته و اراده دوم به اراده ی سوم و هکذا تا اینکه اراده ش به خلق عالم تعلق گرفته است و این اراده حادث است، پس عالم حادث است. در غیر این صورت یعنی اگر اراده حادث سبب عالم نباشد لازم می آید تخلف معلول از علت تام یا فاعل موجب، و تخلف معلول از علت تام باطل است؛ چرا که مستلزم ترجیح بدون مرجح است، به این معنا که علت تام قدیم چرا عالم را در این ظرف زمانی خلق کرده چرا قبلاً خلق نکرده و یا چرا بعداً نیا فریده، و حال آنکه این زمان هیچ مرجحی نسبت به سایر ازمنه ندارد. پس خلق عالم در این ظرف زمانی ترجیح بدون مرجح است و باطل.

بطلان تالی: ارادات متسلسل چه تسلسل ترتبی باشد و چه تعاقبی در نزد متکلمین باطل است، علاوه بر اینکه اگر ارادات مجتمع هم باشد اشکال تخلف معلول از علت هم لازم می آید؛ یا به این بیان که ارادات مجتمع در ظرف اراده حادث علاوه بر وجود فردی وجود جمعی هم دارند و همان طور که وجود فردی و تک تک ارادات علت می خواهد وجود جمعی ارادات هم علت می خواهند، و مسلماً این وجود جمعی در قبل نبوده و حال آنکه علت آن فاعل موجب است و این تخلف این معلول خاص از علت است، هر چند تخلف معلول از علت بطور کلی نیست. و یا به این بیان که وقتی ارادات در ظرف اراده ی حادث اجتماع می کنند ظرف های قبل از این ارادات خالی می شود والا لازم می آید که یک موجود در عین واحد بودن دوتا وجود داشته، که باطل است پس ظرف های قبل از وجود این ارادات خالی است یعنی در ظرف های قبل موجودی وجود ندارد و این تخلف معلول از علت تام و باطل است. پس ارادات متسلسل چه ترتبی باشد و چه تعاقبی باطل است. و در نتیجه اراده ی حادث در صورت موجب بودن خداوند تعالی باطل است و از آنجای که عالم حادث است پس باید بگوییم خداوند تعالی موجب نیست.

متن: (ینفی الایجاب) ؛ ای: [تفسیر ایجاب] کون الواجب الوجود الصّانع له: [عالم] فاعلاً مُوجِباً بالمعنی المتنازع فيه _ أعنی: کونه بحيث لم يتخلف عنه الفعل _ و ذلك: [اینکه حدوث عالم ایجاب را نفی می کند] لآنه [مقدم:] لو كان: [صانع] موجِباً بهذا المعنی [تالی:] يلزم أن يكون العالم قديماً، [بیان ملازمه:] إذ لو كان: [عالم] حادثاً لكان متخلفاً عنه بالضرورة، و هو خلاف المفروض، [بطلان تالی:] لکنّه: [عالم] حادث بإجماع المتكلمين كما مرّ آنفاً فلا يكون الصّانع موجِباً و هو المطلوب.

هذا: [استدلال خواجه] إذا بنى الكلام على حدوث العالم بمعنى جميع ما سوى الله. وأما لو بنى على حدوث العالم الجسماني على ما هو الظاهر من مذهب المصنّف نقول في بيان الملازمه، إذ لو كان: [عالم جسمانی] حادثاً لتوقّف على أمرٍ حادثٍ: [اراده، مصلحت و...] لئلا يلزم التخلف عن الموجب الثام المستلزم للتّرجيح من غير مرجّح، وذلك الحادث أيضاً يتوقّف على حادث آخر وهكذا فيلزم التسلسل في الحوادث: [اراده و...] مجتمعه: [اگر تسلسل ترتبی باشد] أو متعاقبه: [اگر تسلسل تعاقبی باشد]. وكلاهما: [تسلسل ترتبی و تعاقبی] محال عند المتكلمين، على أنّ في صورته الاجتماع يلزم المتخلف أيضاً، و إنّما احتج إلى هذا الاستدلال حينئذٍ: [وقتی که عالم جسمانی را می دانیم]، لأنّ إثبات حدوث العالم بجميع أجزائه: [اعم از جسمانی و غیر جسمانی] بالبرهان العقلي لما لم يتيسّر ولم يتعرّض له في هذا الكتاب كما عرفت لم يكن لنا غنى في نفی الإيجاب [متعلق غنی:] عن التعرّض لبطلان التسلسل في الشروط و المعدّات.

استدلال شارح موقف برقارد بودن خداوند تعالی ۹۴/۰۸/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استدلال شارح موقف برقارد بودن خداوند تعالی

بحث در موجب بودن یا موجب نبودن خداوند تعالی داریم، فلاسفه معتقد اند که خداوند تعالی موجب بمعنای دائم الفعل است ولی متکلم اصرار دارند که خداوند تعالی موجب نیست بلکه قادر است به این معنا که مدتی خلق نکرده است و بعد شروع کرده به خلق عالم. شارح مقاصد استدلال می کند بر قادر بودن خداوند تعالی به این معنا و موجب بودن آنرا نفی می کند.

ص: ۷۵

شارح مقاصد: حق تعالی قدیم است و عالم حادث و اگر خداوند تعالی موجب باشد لازم می آید تخلف معلول از علت و تخلف معلول از علت جایز نیست پس خداوند تعالی موجب نیست.

نکته: استدلال فوق در صورتی تمام است که اثبات کنیم بین خدای قدیم و عالم حادث واسطه وجود ندارد، بلکه عالم حادث مستند به اراده ی حادث است به این صورت که حق تعالی در ازل بوده اراده نکرده بعداً اراده کرده و عالم را بوجود آورده است و لذا عالم حادث است و خدای قدیم قادر است نه موجب. اما چنانچه واسطه باشد بین خداوند قدیم و عالم حادث می شود خداوند تعالی موجب باشد و عالم حادث بدون اینکه تخلف معلول از علت لازم بیاید، به این نحو که خداوند تعالی در ازل آن واسطه را بوجود آورده و واسطه موجود دیگری را بوجود آورده و آن موجود سوم موجود چهارم را بوجود آورده

وهكذا تا اینکه برسد به موجود اخیر که عالم حادث را بوجود آورده و یا اینکه همان موجودی که بدون واسطه از خداوند تعالی بوجود آمده است بدلیل اختیاری که دارد در لایزال اراده کرده و عالم حادث را بوجود آورده است. توجه داریم که با وجود واسطه می شود خداوند تعالی موجب باشد و عالم حادث بدون اینکه تخلف معلول از علت لازم بیاید. پس برای اینکه استدلال فوق تمام باشد باید ثابت کنیم واسطه وجود ندارد.

نفی واسطه با یکی از دو بیان علی سبیل منع خلو:

واسطه را می شود با یکی از دو بیان ذیل علی سبیل منع خلو نفی کنیم:

بیان اول: ۱. بنظر اشاعره که تفتازانی هم یکی از آنها است صفات ذاتی خداوند زائد بر ذات او و قدیم است پس خداوند تعالی و تمام صفات ذاتی او قدیم است، ۲. از طرفی عالم به جمیع اجزای آن که شامل تمام ماسوی الله باشد حادث است، چنانکه متکلمین می گویند. با توجه به این دو مقدمه بین خداوند تعالی و عالم حادث هیچ واسطه ی وجود ندارد و لذا خداوند تعالی که قدیم است در ازل اراده نکرده بلکه در لایزال اراده کرده است و عالم را با اراده ی حادث بوجود آورده است. و اراده از صفات فعل است.

ص: ۷۶

بیان دوم: اگر واسطه وجود داشته باشد بین خداوند قدیم و عالم حادث این واسطه به یکی از دو صورت است یا خداوند تعالی موجودی را در قدیم بوجود آورده و آن موجود موجود سوم و هکذا موجود سوم موجود چهارم را و هکذا و در میان این موجودات موجودی مختاری وجود دارد و از آنجای که این موجود مختار است در لایزال اراده کرده و عالم حادث را بوجود آورده است. و یا به این نحو که در همان ازل حرکت سرمدی را بوجود آورده و این حرکت به مرور زمان شرایط وجود عالم را بوجود آورده است و لذا عالم در لایزال خلق شده است بدون اینکه تخلف معلول از علت لازم بیاید. اما وجود واسطه به هر یک از دو صورت باطل است؛ چرا که صورت اول موجب تسلسل و چنانکه درجایش اثبات شده تسلسل چه تعاقبی باشد و چه ترتبی باطل است. و حرکت به هر نحو که باشد هم جزء عالم است پس حرکت ازلی هم باطل است.

متن: قال شارح المقاصد: «والأصل [قاعده] المعول في باب إثبات قدرية الباري تعالى أنه صانع قديم له صنع حادث، وصدور الحادث عن القديم إنما يتصور بطريق القدره دون الايجاب و إنما يلزم تخلف المعلول عن تمام علته [اضافه ي صفت به موصوف]، حيث وجدت في الأزل العلة دون المعلول ولا يتم هذا [اینکه صانع قدیم معلول حادث را بوجود آورد و تخلف معلول از علت لازم نیاید] إلا بعد إثبات أن شيئاً من الحوادث يستند إلى الباري تعالى بلا واسطه، وذلك [اینکه حوادث مستند است به حق تعالی بدون واسطه به یکی از دو طریق است] [الف] بأن يبين أنه قديم بذاته و صفاته. و أن العالم حادث بجميع اجزائه على ما قرره المتكلمون. [ب] أو يبين امتناع [۱] أن يكون موجباً و يكون في سلسله معلولاته قديم مختار يستند إليه الحوادث و هذا [نفي واسطه] ممّا وافقنا عليه الخصم، [۲] أو يكون حركة سرمدية يكون جزئياتها [حركة سرمدية] الحادثة شروطاً و معدّات في حدوث الحوادث على ما زعمت الفلاسفة.

وقد تبين في بحث «إبطال التسلسل» بيان حدوث الحوادث و استحاله ما لا- نهايه لها مجتمعه كانت أو متعاقبه. و في بحث «حدوث العالم» بيان استحاله أزلية الحركة. انتهى».

تمام بودن استدلال از نیاز به بیان دوامر دارد ۹۴/۰۸/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تمام بودن استدلال از نیاز به بیان دوامر دارد

خواجه دلیل برای نفی موجب بودن خداوند تعالی ارائه کرد به این صورت که خداوند تعالی قدیم است و عالم حادث و اگر خداوند تعالی موجب باشد لازم می آید تخلف معلول از علت و تخلف معلول از علت باطل است پس خداوند تعالی موجب نیست، بلکه خداوند تعالی قادر است و با اراده حادث عالم را خلق کرده است.

صاحب موقف: این استدلال خواجه وقتی تمام است که دو مطلب ذیل را ثابت کند (در غیر این صورت می شد خداوند تعالی موجب باشد و عالم هم حادث بدون اینکه تخلف معلول از علت لازم بیاید):

مطلب اول: ماسوی الله حادث است و جایز نیست که حوادث بی نهایت به ذات الهی قائم باشد، به این صورت که خداوند در ازل اراده کند و آن اراده سبب اراده دیگر شود و هکذا تا برسد به اراده ی که به خلق عالم تعلق می گیرد.

اثبات مطلب فوق باتوجه به آنچه که بیان شد واضح است؛ چرا که متکلمین اولاً اجماع دارند بر حدوث ماسوی الله، و ثانیاً معتقد اند که تسلسل چه ترتبی باشد و چه تعاقبی باطل است و اگر حوادث، بی نهایت چه مترتب و چه متعاقب، قائم بر ذات الهی باشد تسلسل و باطل است. بله اگر همه ی ماسوی الله حادث نباشد و یا قیام حوادث بی نهایت قائم به ذات الهی باشند می شود خداوند تعالی موجب باشد و عالم هم حادث باشد بدون اینکه تخلف معلول از علت لازم بیاید؛ چرا که در این صورت خداوند تعالی در ازل یکی از ماسوی الله را خلق می کند آن واسطه می شود برای وجود عالم حادث.

ص: ۷۸

مطلب دوم: حادث امروزی که مثلاً عالم ما باشد نمی توند مسبوق به حادث دیگر باشد و آن حادث هم مسبوق به حادث قبل از خودش باشد و هکذا حوادث بی نهایت هر کدام مسبوق به حادث باشد ولی همه ای حوادث بی نهایت قائم به ذات الهی نیست بلکه حرکت ازلی وجود دارد که این حوادث را بهم مرتبط می کند.

مطلب دوم هم باطل است؛ چرا که حرکت جزء عالم است و محال است که حرکت دائمی سوای عالم داشته باشیم که حوادث عالم را بهم مرتبط کند، بله اگر حرکت ازلی سوای عالم جایز بود می شد بگوییم خداوند تعالی در ازل حرکت را بوجود آورده و این حرکت زمینه عالم را فراهم کرده و عالم در لایزال بوجود آمده و حادث است، که در این صورت خداوند تعالی موجب بود و عالم هم حادث بدون اینکه تخلف معلول از علت لازم بیاید.

فان قیل (اشکال معارضه): با توجه به امتناع ترجیح بدون مرجح که خواهی هم قبول دارد در عرض استدلا خواهی دلیل داریم که اثبات می کند خداوند تعالی موجب است. به این صورت که اگر خداوند تعالی موجب نباشد لازم می آید ترجیح بدون مرجح و ترجیح بدون مرجح محال است پس باید خداوند تعالی موجب باشد و عالم قدیم.

در دلیل فوق بطلان تالی مبین و مقبول همه ی حکما و خواهی است ولذا آنچه که نیاز به بیان دارد بیان ملازمه است.

بیان ملازمه: اگر خداوند تعالی موجب نباشد باید اراده ی حادث داشته باشد که موجب حدوث عالم شود. و حدوث اراده در یک قطعه ی خاص از زمان ترجیح بدون مرجح است؛ چرا که بین این زمان و زمانهای دیگر فرقی نیست ولذا در هر قطعه ی که اراده کند این سوال وجود دارد که چرا که در قطعه ی قبل و یا بعد اراده نکرده است و اراده در این قطعه ترجیح بدون مرجح است و ترجیح بدون مرجح باطل است پس اراده ی حادث باطل است.

جواب اشکال: ترجیح بدون مرجح هر چند باطل است ولی اراده حادث موجب ترجیح بدون مرجح نمی شود و بعبارت دیگر ملازمه بین مقدم و تالی وجود؛ چرا که اراده خداوند تعالی عبارت است از علم به نظام اصلح و اینکه خداوند در فلان قطعه ی از زمان عالم را خلق کرده بخاطر آن است که آن قطعه اصلح برای خلق عالم.

سوال: آیا خداوند تعالی می تواند چیزی را بر خودش واجب کند، بنحوی که تخلف از آن ممکن نباشد؟

فلاسفه و متکلمین محقق: خداوند تعالی می تواند چیزی را بر خودش واجب کند و این منافات با قدرت حق تعالی ندارد؛ چرا که وجوب از ناحیه ی اراده و علم خود خداوند تعالی آمده است و ایجاب بالاختیار منافات با اختیار ندارد، بلکه موکد اختیار است و موافق قاعده ی الشیء مالم یجب لم یوجد؛ چرا که چنانکه قبلا بیان شد ممکن باید در حدّ وجوب رسد تا وجود بگیرد و الا لازم می آید ترجیح بدون مرجح که باطل است.

اشاعره: خداوند تعالی نمی تواند چیزی را بر خودش واجب کند، چرا که با قدرت سازگاری ندارد، بلکه خداوند تعالی حتی اگر عزم فعل هم کرده باشد می تواند فعل را ترک کند.

فرق وجوب فعل از نظر خواجه و حکما: هم حکمای مشاء اراده خداوند تعالی را علم به نظام اصلح می دانند و هم خواجه و پیروانش، ولی حکما می گویند که اراده ی خداوند در همان ازل به ایجاد عالم تعلق گرفته است و عالم قدیم است. اما خواجه و پیروانش معتقد اند که اراده ی خداوند تعلق گرفته به ایجاد عالم در وقت معین و عالم حادث است. بعبارت دیگر حکما می گویند اراده ی خداوند که همان علم به نظام اصلح باشد صفت ذاتی است که قدیم است و لذا عالم هم قدیم است ولی خواجه می گوید اراده ی خدا که همان علم به نظام اصلح است تعلقش حادث است و لذا عالم حادث است.

متن: وقال صاحب المواقف: «وأعلم أنّ هذا الاستدلال[:استدلال برنفي ايجاب] إنّما يتمّ بأحد طريقتين[:يعنى بستن دوراه]:

الأول: أن يبين حدوث ما سوى الله تعالى و صفاته، وأنّه لا يجوز قيام حوادث[:ارادات] متعاقبه لا نهايه لها بذاته[:متعلق قيام].

والثاني: أن يبين في الحادث اليومي[:مثل عالم ما كه نوبت آن بعد از عالم قبل است] أنّه لا يستند إلى حادثٍ مسبقٍ بآخر لا إلى نهايه محفوظاً بحركه دائمه. و أنت بعد إحاطتك بما تقدّم من المباحث خَلِيقٌ بأنّ يسهّل عليك ذلك[:دوتا تبين]. انتهى».

فإن قيل: هذا الاستدلال[:استدلال خواجه برقادر بودن خداوند تعالى] لا يمكن إجراؤه من قبل المصنّف القائل بامتناع الترجيح بلا- مرجح، إذ على تقدير هذا الاجراء[:اجراى دليل خواجه] يمكن أن يعارض بأنّ تأثيره تعالى فى العالم لو لم يكن بالإيجاب لزم التوقّف[:خلق عالم] على أمرٍ حادثٍ بل قد يقال: إنّ العالم قديم و إلّا لتوقّف على أمرٍ حادثٍ إلى آخر ما قيل فى الاستدلال[:ص ٩٠، س ٢].

أجيب: بأنّ المعارضه مندفعه عن المصنّف إذ له أن يمنع لزوم الترجيح بلا مرجح لجواز كون المرجح علم الفاعل بالاصلح.

واعلم: أنّ هاهنا نزاعاً آخر و هو أنّه: هل يجب من الله تعالى بالعلم و الإراده شىء بحيث يمتنع تخلفه[:شىء] بعد تعلقهما[:علم و اراده] عنه تعالى أم لا؟

فالحكماء و المحقّقون من المتكلمين كالمصنّف على الأوّل، لما مرّ من أنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد، لامتناع الترجيح بلا مرجح.

و الأشعري و من تبعه فى تجويز الترجيح بلا- مرجح على الثّاني، فعندهم يجوز أن يقع الترك بدلاً عن الفعل فى وقت عزم فيه[:فعل] على الفعل و يمتنع عند غيرهم[:اشعري] ذلك.

والفرق فى ذلك[:وجوب فعل] بين الحكماء و بين المصنّف و أضرابه[:مصنّف] هو[:فرق] أنّ عند الحكماء قد تعلق إرادته البارى تعالى بإيجاد العالم فى الأزل، فوجب وجوده فيه بالإرادته القديمه الّتى هى عين ذاته تعالى فيمتنع وقوع الترك بالنظر إلى ذلك التعلّق و إن جاز مع قطع النظر عنه[:تعلق اراده].

وعند المصنّف و غيره قد تعلّقت الإراده الذاتيه و العلم بالأصلح بإيجاد العالم في وقت معيّن [متعلق تعلق /إيجاد]، وبعد تعلّقها [اراده] فيه يمتنع التخلف. وهذا [اختلاف حكما باخواجه] أيضاً [مثل موجب بودن] ممّا يؤكد ما ذكرنا من التشنيع على الحكماء، فتدبر.

اشكال بر دليل خواجه ۹۴/۰۸/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشكال بر دليل خواجه

بعد از اينکه استدلال خواجه بر قادر بود خداوند تعالی تمام شد به بيان سوالاتی که در اين باب است می پردازد.

اشكال: شما گفتيد حدوث عالم به اين معنا است که فعل دائمی نيست و موجب بودن خداوند بمعنای دائم الفعل بودن است. و دوام با عدم دوام ساز گاری ندارد. پس حدوث عالم با موجب بودن خداوند تعالی ساز گاری ندارد و بايد حق تعالی مختار باشد، نه موجب. اين استدلال شما در صورتی تمام است که خداوند تعالی بدون واسطه عالم را خلق کرده باشد، اما چنانچه خداوند تعالی با واسطه عالم را خلق کرده و آن واسطه مختار باشد و با اختيار عالم حادث را خلق کند استدلال فوق تمام نيست؛ چرا که حدوث عالم دلالت می کند که موثر بدون واسطه ي اش نمی تواند قديم باشد اما موثر با واسطه اش می تواند قديم باشد، و حدوث عالم دلالت نمی کند که موثر با واسطه اش هم بايد حادث باشد. پس در صورتی که واسطه وجود داشته باشد استدلال تمام نيست، و شما در استدلال تان واسطه را نفی نکرديد.

جواب شارحين: واسطه معقول نيست تا نياز به نفی داشته باشد؛ چرا که عالم عبارت است از ماسوی الله ولذا هر چه که غير حق باشد در عالم قرار دارد و جزء عالم است و معنا ندارد که چیزی برای خودش واسطه شود.

ص: ۸۲

لاهیجی: جواب شارحين نمی تواند بيان کلام مصنف باشد؛ چرا که هر چند مراد خواجه از عالم عالم جسمای است و حدوث عالم جسمانی را اثبات می کند، ولی وجود جوهر عقلی را هم نفی نمی کند، بلکه می گوید دليل بر وجودش نداريم پس وجود جوهر عقلی را احتمال می دهد، ولذا مستشکل می تواند بگويد مجرد عقلی وجود دارد واسطه ي خلق عالم است و در اين صورت واسطه شدن شی برای خودش لازم نمی آيد.

ماقيل: خواجه وجود مجرد را جايز می داند، اما قديم بود آنرا قبول ندارد، بلکه تصريح کرد که «لاقديم سوی الله تعالی» پس برفرض مجرد عقلی هم داشته باشيم قديم نيست بلکه حادث است و اگر حادث است جزء عالم جسمانی است و نمی تواند واسطه باشد والا لازم می آيد که چیزی واسطه ي خودش باشد.

لاهیجی: اگر خواجه احتمال جوهر عقلی را می پذيرد احتمال قدم آنرا هم می پذيرد، و بلکه اگر موجود مجرد باشد حتما قديم است؛ چرا که موجود مجرد بجز وجود فاعل به چیزی ديگر نياز ندارد و فاعل که حق تعالی است قديم است پس بايد

جوهر عقلی هم چنانچه وجود داشته باشد باید قدیم باشد والا لازم می آید تخلف معلول از علت که جایز نیست. پس معنای حرف خواجه که می گوید « لا قدیم سوی الله تعالی » این است که موجود بالفعل قدیم غیز حق تعالی نداریم، اما می تواند چنین موجودی وجود داشته باشد ولی ما دلیل برای وجود چنین موجودی نداریم.

متن: (والواسطه غیر معقوله) جواب عن سؤال: هو أنّ حدوث العالم لا يدلّ إلّا على أنّ المؤثر فيه [عالم] بلا واسطه يكون مختاراً لامطلقاً، فيجوز أن يكون الواجب تعالی مؤثراً في العالم بواسطة ممكنٍ صادرٍ عنه بالایجاب مؤثراً في العالم بالاختيار فلا يثبت بذلك [حدوث عالم] اختباره تعالی.

وتقرير الجواب على ما قرره الشارحون: هو أنّ تلك الواسطه أيضاً يكون من العالم، لأنّ المراد به جميع ما سوى الله و
توسطها: [واسطه] بين نفسها: [واسطه] و بينه: [ماسوى...]: تعالى غير معقول.

وهذا التقرير: [توجيه] غير مناسب من قبل المصنّف، حيث لم يبيّن إلّا حدوث الأجسام و أعراضها و نفوسها: [نفوس متعلق اجسام]
وجوّز وجود الجواهر المجرّده العقليّه، حيث قال في ماسبق «وأما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه» فيجوز أن يكون الواسطه من
تلك الجواهر.

وأما ما قيل: من أنّ المصنّف لم يُجوّز قدم المجرّد، بل وجوده: [مجرد]. وأنّ قوله في ما سبق: «ولا قديم سوى الله تعالى» يدلّ
على حدوثة: [واسطه] على تقدير وجوده ضعيف، إذ تجويز وجوده: [مجرد] يستلزم تجويز قدمه، إذ كما لم يثبت امتناع وجوده لم
يثبت امتناع قدمه على تقدير وجوده أيضاً: [همان طورکه وجودش ممتنع نیست]
و معنى قوله: «لا قديم سوى الله»؛ أى لا قديم ثابتاً: [موجوداً بالفعل] كما مرّ هناك.

جواب از اشكال ۹۴/۰۹/۰۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواب از اشكال

جواب حق: موجب بودن خداوند تعالى و حدوث عالم فقط در صورتی قابل جمع است که بین خداوند تعالى که بر فرض فاعل
موجب است و عالم حادث و واسطه باشد، اما وجود واسطه غير معقول است. پس موجب بودن خداوند تعالى با حدوث عالم
سازگاری ندارد، و از آنجای که عالم حادث است باید حق تعالى فاعل مختار باشد.

توضیح مطلب: اگر خداوند تعالى موجب باشد و واسطه وجود داشته باشد در خلق عالم حادث، این واسطه یا اراده حادث است
و یا موجودی دیگر مثل عقل که آنهم باید اراده ی حادث عالم حادث را خلق کند، حال این اراده ی حادث یا بدون سبب
است و یا با سبب روشن است که اراده ی حادث نمی تواند بدون سبب باشد پس باید سبب داشته باشد روشن است که سبب
آن نمی تواند عقل باشد همان گونه که نمی خداوند موجب باشد؛ چرا که استناد حادث به قديم موجب باطل است بله می
شود بگوئیم خداوند از ازل اراده را آفرید یا واسطه از ازل اراده کرد ولی این اراده را روی حرکت ازلی قرار داد و اراده
حادث کرد آمد تا اینکه در لایزال به عالم تعلق گرفت و عالم حادث خلق شد، ولی اشکال این فرض آن است که حرکت از
عوارض موجود جسمانی است و جزء عالم جسمانی نمی تواند ازلی باشد. فرض دیگر این است که خداوند تعالى در ازل
اراده را بیافریند و این اراده سبب اراده ی دیگر شود و هکذا تا برسد به اراده ی که سبب عالم حادث شده است ولی این فرض
مستلزم تسلسل ترتبی است چرا که وجود هر اراده متوقف به اراده ی دیگر دارد و هکذا و این تسلسل ترتبی است یا حد اقل
تسلسل تعاقبی است و تسلسل چه ترتبی باشد و چه تعاقبی باطل است.

خلاصه: آنچه که در آخر می تواند واسطه شود بین فاعل موجب و عالم حادث اراده ی حادث است و این اراده نمی تواند بدون سبب باشد، استناد آن به فاعل موجب هم باطل است چرا که استناد حادث به قدیم موجب باطل است این اراده نمی تواند قدیم باشد روی حرکت ازلی قرار گیرد که حرکت کند تا به خلق عالم حادث تعلق گیرد؛ چرا که حرکت جزء عالم است و نمی تواند ازلی باشد. هم چنین نمی تواند اراده قدیم باشد و سبب اراده ی دیگر شود، و آن اراده هم سبب اراده ی سوم شود و هکذا تا برسد به اراده که سبب عالم حادث شود؛ چرا که این تسلسل در ارادات است یا تسلسل ترتیبی و یا حد اقل تسلسل تعاقبی و تسلسل چه ترتیبی باشد و چه تعاقبی باطل است پس ارادات متسلسل هم باطل است. پس واسطه شدن اراده ی حادث بین فاعل موجب و عالم حادث باطل است. و از آنجای که عالم حادث است پس باید فاعل مختار باشد.

متن: فالصواب أن يقرّر هذا الجواب: بأنّ صدور العالم الحادث عن الواسطه [متعلق صدور]، إنّما يجوز بإرادة حادثه غير مستنده إلى الواجب الموجب بالفرض [متعلق موجب]، لأنّ استناد الحادث إلى القديم الموجب لا يمكن إلّا بحركه أزلّيه وهي [حركات ازلی] منتفیه، لحدوث العالم الجسمانی.

وهذا _ أعنى: حدوث الإراده من غير استناد إلى الواجب _ غير معقول، لكونه حدوثاً بلا سبب أو بأسباب متسلسله [که اراده سبب اراده شود و هکذا]، و کلاهما [حدوث بدون سبب یا با اسباب متسلسله] محالان.

نفی واسطه تنمہ ی استدلال خواجہ است ۹۴/۰۹/۰۲

موضوع: نفی واسطه تتمه ی استدلال خواجه است

بحث درموجب نبودن خداوند تعالی بود خواجه دلیلی اقامه کرد که ایجاب را نفی وقادر بودن خداوند تعالی را ثابت می کند. دراین دلیل از دومقدمه استفاده کرد، یکی حدوث عالم و دیگری محال بودن تخلف معلول از علت. مقدمه دوم درجای خودش ثابت و شده و مقبول هم حکما و هم خواجه است، اما مقدمه ی اول ثابت نشده، خواجه دلیل که قبلاً آورد فقط حدوث عالم جسمانی را اثبات می کند و لذا احتمال موجود دیگری که جسمانی نباشد و واسطه باشد برای خلق عالم وجود دارد، به همین خاطر استدلال خواجه وقتی تمام است که واسطه را هم نفی کند و خواجه با عبارت «والواسطه غیر مقوله» به نفی این احتمال پرداخته است.

توضیح مطلب: استدلال خواجه بر نفی ایجاب وقتی تمام است که اولاً تسلسل شروط و ارادات را نفی کند و ثانیاً وجود واسطه را باطل کند. والا می شود خداوند تعالی موجب باشد و عالم هم حادث باشد: ۱. یا به این نحو که در همان ازل اراده کرد و آن اراده سبب اراده دیگری شده و اراده ی دوم هم سبب اراده ی سوم شده و هکذا تا اراده ی که موجب خلق عالم شده است. توجه که دراین فرض خداوند موجب و دائم الفعل است، از همان ازل فعل دارد که ارادات مستتسلله باشد و این ارادات شرائط را فراهم کرده تا اینکه در لایزال عالم حادث شود. ۲. و یا به این نحو که خداوند موجود مجری را خلق کرده که قدیم است و این موجود مجرد که مختار است واسطه شده برای خلق عالم و عالم را در لایزال بوجود آورده دراین صورت هم خداوند تعالی موجب است و هم عالم حادث است. پس استدلال خواجه بر نفی ایجاب وقتی تمام است که هم تسلسل شروط و ارادات را نفی کند هم وجود واسطه را باطل کند. خواجه تسلسل شروط و ارادات را در جلد دوم باطل است و وجود واسطه را هم حالا باطل می کند، بنحوی که در جواب بیانش گذشت. پس این بیان خواجه تتمه ی استدلال است و بیانش همان است که ما گفتیم، نه آن گونه که شارحین بیان کردند.

ص: ۸۶

متن: فهذا الكلام [و الواسطه غیر معقوله] من المصنّف من تتمّه الاستدلال [بر نفی ایجاب]، فإنه لما لم يثبت عنده حدوث سوى العالم الجسماني كان البيان [بیان نفی ایجاب خداوند تعالی] متوقفاً [۱] على إبطال التسلسل في الشروط [ارادات] [۲] و على نفی قدیم من الممكنات مجرد [صفت قدیم] يكون تأثيره في العالم الجسماني بالاختيار من غير استناد إلى الواجب معاً [قید برای دو موقوف علیه]، [دلیل برای متوقفاً...]: إذ مع جواز التسلسل المذكور أو بطلانه [تسلسل] و جواز واسطه بالصّيه المذكوره، لا يمتنع استناد الحادث إلى الموجب، لكن الأول _ أعني: بطلان التسلسل مطلقاً _ قد مرّ. فأشار هاهنا إلى نفی الواسطه المذكوره أيضاً [علاوه بر بطلان تسلسل] لیتّم الاستدلال على نفی الإيجاب. وهذا هو تحقيق هذا المقام.

جواب فخر رازی از سوال ۹۴/۰۹/۰۳

خواجه دلیلی برای نفی ایجاب وقادر بودن خداوند تعالی اقامه کرد، چنانکه بیان شد این دلیل در صورتی تمام است که واسطه وجود نداشته باشد ولذا خواجه به نفی واسطه پرداخت و گفت: «والواسطه غیر معقوله» که شارحین آنرا جواب سوال گرفتند، چنانکه بیان شد.

جواب فخررازی در محصل: همه ی مسلمین اجماع دارند بر ابطال واسطه ولذا واسطه وجود ندارد.

جواب خواجه در نقد المحصل: اگر اجماعی است چرا شیخ شما، اشعری، قائل بواسطه است و می گوید ذات خداوند تعالی دوام واستمرار ندارد، بلکه در بقا ودوامش به صفتی احتیاج دارد که بقا ودوامش را تامین می کند، به این معنا که واجب الوجود دیگر نمی تواند باطلش کند. پس یا شیخ اشعری واتباعش مخالف اجماع اند ویا برفرض اجماع هم باشد باز هم بلحاظ واقع احتمال واسطه است. در هر صورت جا داشته که خواجه آنرا نفی کند.

یمكن أن يقال: واسطه که اثر علت را به معلول برساند خودش هم علت است، وصفت بقا واسطه نیست که نقض برای وجود اجماع باشد. البته برای وجود اجماع بر نفی واسطه حرف وحدیث است، اما صفت بقا واسطه نیست که مخالف اجماع باشد.

ص: ۸۷

لاهیجی: اجماعی بلکه از ضروریات دین است که صانع مستقل در خلق و تدبیر منحصر در خداوند تعالی است، عقلا هم مخالف این مطلب نیست. پس موجودی که در عرض حق تعالی و بطور مستقل به تدبیر عالم پردازد وجود ندارد، اما فلاسفه عقیده به جواهر عقلی دارند که در طول خداوند مدبر عالم اند، یعنی مقهور حق اند و تحت تدبیر الهی مدبر عالم اند.

خلاصه: فلاسفه هم مثل متکلمین وسایر مسلمین واسطه ی مستقل در تدبیر را قبول ندارند و شاید مراد شارح موافق که گفت مخالفین هم موافق ما است همین مطلب باشد که هیچ کس واسطه مستقل در تدبیر را قبول ندارد.

یک احتمال برای کلام مصنف که «والواسطه غیر معقوله» همین است که واسطه مستقل غیر معقول است. البته احتمال اول که مراد مصنف واسطه غیر مستقل باشد در نهایت بر می گردد به این احتمال که مراد مصنف واسطه ی مستقل باشد؛ چرا که در آنجا گفتیم استناد اراده ی حادث به فاعل موجب غیر معقول است به این دلیل که چنین اراده ی یا بی سبب است ویا متسلسل، روشن است که اراده ی مستقل یا بی سبب است ویا متسلسل. پس در آنجا هم با دلیل عقلی واسطه ی مستقل را باطل کردیم.

متن: ثم إنَّ الإمام الرازی أجاب عن هذا السؤال في "المحصّل" بأن قال: أمّا هذه الواسطه فقد أجمع المسلمون على إبطالها»

والمصنّف أورد عليه في "النقد": «أنَّ شيخكم الأشعري و من وافقه يزعمون أنّ الله تعالى ذات لا- توجب دوام وجودها و استمراره [وجوده]، بل يحتاج في ذلك إلى ذات تفيد [ذات] دوام وجوده و يسمّون تلك الذات صفه [بقاء ن.خ]، و هذا تصريح منهم [اشعري و..] بأنّ ذاته تعالی ممکنه لیست دائمه بذاتها [قید ممکنه/قید دائمه]. فإمّا أن يكون صاحبكم و أتباعه خالفوا

إجماع المسلمين أو يكون السؤال [وجود واسطه] وارداً. انتهى».

ص: ٨٨

ويمكن أن يقال: إنَّ المراد هو الاجماع على بطلان هذه الواسطه بصفه كونه واسطه فلا يرد ذلك [اشكال برفخر]، فتدبر. لكن الكلام في انعقاد هذا الاجماع.

والتحقيق: أنَّ كون الصَّانع بمعنى المتفرد بالتدبير في العالم [متعلق تدبير] منحصراً [خبر كون] في الله تعالى، [خبر أنَّ] مجمع عليه بين المسلمين، بل هو من ضروريات الدِّين بل لا خلاف لأحد من العقلاء من الفلاسفه و غيرهم في ذلك و الحكماء القائلون بالجواهر المفارقة المدبَّره في العالم يجعلونها [جواهر مفارقة] مقهوره تحت تدبير الله تعالى و لا يجعلونها مستقله بالتدبير و التصرف في هذا العالم.

و لعلَّ هذا مراد شارح المقاصد من قوله: «والخصم يوافقنا في ذلك» كما نقلنا عنه آنفاً [ص: ٩٠، س ١٦].

و هذا [واسطه مستقل] هو أحد احتمالي كلام المصنّف بمعنى أنَّ القول بالواسطه المستقله في التدبير في العالم الجسماني غير معقول؛ أي لم يذهب إليه أحد من العقلاء، وإن كان مآل هذا الاحتمال [واسطه مستقل] والاحتمال الأوّل [كه واسطه مستقل نباشد] الذي وجّهت به كلام المصنّف واحداً عند التحقيق.

سه توجه ديگر برای كلام خواجه ٩٤/٠٩/٠٤

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: سه توجه ديگر برای كلام خواجه

برای عبارت خواجه كه « الواسطه غير معقوله» در مجموع سه احتمال بيان شد كه مال دو احتمال در نهايت به يك چيز است و در حقيقت دو احتمال را تا حال بيان كرديم. احتمالات ديگري هم برای توجیه كلام مصنف بيان شده است.

١. توجیه اول: وقتی كلمه ی موجب را می شنویم موجود طبیعی به ذهن می رسد، كه بدون اختیار كار انجام می دهد، چنانكه كلمه مختار حيوان را كه اراده كار می كند به ذهن می آورد. خداوند تعالی نه موجب است و نه مختار بمعنای فوق چرا كه اختیار حيوان مثل خودش ممكن است ولی اختیار خداوند تعالی مثل وجودش واجب است. ولذا گاهی گفته می شود كه خداوند تعالی واسطه است بين موجب و مختار. ولی خواجه واسطه را غير معقول می داند؛ زیرا كه مختار آن است كه با اختیار كار انجام می دهد، چه واجب باشد و چه ممكن. پس بين موجب و مختار واسطه نیست، چنانكه بين عالم و جاهل ... واسطه نیست. بعبارت ديگر در مفهوم اختیار، علم، قدرت و... نه امکان خوييده و نه وجوب بنا بر این مفهوم مختار كه در مورد خداوند تعالی به كار می رود با مفهوم مختار كه در مورد ممكن به كار می رود فرقی نیست، بله مصادیق مختار فرق دارند. و قائل خلط بين مفهوم و مصداق کرده است.

ص: ٨٩

١. توجیه دوم: خواجه با اثبات حدوث عالم ایجاب را نفی كرد و از نفی ایجاب اختیار را نتیجه گرفت. ممكن است کسی بگوید بين نفی ایجاب و ثبوت اختیار واسطه است و شما باید واسطه را هم نفی می كرديد تا اختیار ثابت می شد. خواجه برای این

حتمال می گوید واسطه غیر معقول است؛ چرا که موجب آن است که اثرش تخلف ندارد و بین تخلف داشتن و تخلف نداشتن تناقض است و بین متناقضین واسطه وجود ندارد، والا لازم می آید ارتفاع نقیضین که محال است.

۳. توجیه سوم: اشاعره معتقد اند که صفات الهی زائد بر ذات الهی و قدیم است و خداوند تعالی نسبت به صفاتش موجب است ولی نسبت به افعالش مختار است پس بین موجب مطلق و مختار مطلق واسطه است. خواجه واسطه را غیر معقول می داند؛ چرا که صفات الهی عین ذات الهی است و نمی توان آنرا با افعال مقایسه کرد.

متن: و قد یوجّه عبارت المصنف [والواسطه غیر معقوله] بتوجیّهیها بعیده:

منها: أنه [کلام خواجه] ردّ لما قد یقال: إنّ الواجب تعالی واسطه بین الموجب و المختار؛ [تعلیل برای واسطه بودن]: لأنّ المراد بالإيجاب هو ما نعلمه من الطبائع، وهو منفی عنه تعالی لامحاله وبالاختیار ما نعلمه من الحيوان و هو أيضاً منفی عنه تعالی؛ لأنّ اختیار الحيوان ممکن و اختیاره تعالی یجب أن یكون واجباً، فهو واسطه بین الموجب الّذی نفهمه و بین المختار الّذی نفهمه.

و تقریر الرّد [رد خواجه واسطه را] أنّه لا معنی للواسطه بین الموجب و المختار؛ فإنّ المختار ما یكون فاعلاً بالاختیار، سواء كان اختیاره واجباً أو ممکناً، ألا ترى أنّ سایر صفاته تعالی لیست کصفاتنا و لا یلزم ثبوت الواسطه، فكذا الاختیار.

ومنها: أن حاصل الكلام هو أنه لما ثبت [در کلام خواجه] حدوث العالم، انتفى الإيجاب و لما انتفى الإيجاب ثبت الاختيار؛ إذ لا- واسطه بين الإيجاب و الاختيار [يعنى واسطه غير معقول است]، فإذا انتفى أحدهما [ايجاب و اختيار] ثبت الآخر، و ذلك [غير معقول بودن واسطه] لأنّ موجب الشئ [فاعل شئ] إما أن يمكن تخلف أثره عنه و هو المختار أو لا [أولاً يمكن] و هو الموجب و لا واسطه بين النفي و الإثبات.

ومنها: أنه ردّ لما التزمه الأشاعره من أنه تعالى موجب في بعض ما يصدر عنه، و هو صفاته و مختار في بعض الآخر و هو أفعاله، فيكون واسطه بين الموجب مطلقاً و المختار مطلقاً، و لا خفاء في كونه غير معقول .

دلایل مخالفین قدرت ۹۴/۰۹/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلایل مخالفین قدرت

مخالفین دلایل دارند برای نفی قدرت. خواجه فقط به جواب های آن اشاره کرده اما لاهیجی اول دلایل مخالفین را بیان می کند بعد جواب خواجه را توضیح می دهد.

دلیل اول: قدرت عبارت است از تساوی فعل و ترک و لازمه ی آن امکان فعل و ترک یعنی اثر است بنابر این اگر اثر ممکن باشد قدرت وجود دارد و اگر اثر ممکن نباشد قدرت وجود ندارد؛ چرا که نفی لازم دلالت می کند بر نفی ملزوم، و درمانحن فیه اثر و فعل ممکن نیست بلکه یا واجب است در صورت که موثر جامع شرایط تاثیر باشد و یا ممتنع است در جای که موثر جامع شرایط تاثیر نباشد. پس قدرت وجود ندارد.

جواب: منافات ندارد که اثر و فعل هم ممکن باشد و هم واجب یا ممتنع منتها به دو اعتبار؛ اثر بلحاظ قدرت تنها ممکن است ولی بلحاظ قدرت همراه اراده می شود واجب و بلحاظ قدرت بدون اراده می شود ممتنع. بنابر این اگر اثر و فعل بلحاظ قدرت همراه اراده واجب است و بلحاظ قدرت بدون اراده ممتنع منافات ندارد که بلحاظ قدرت تنهایی ممکن باشد. پس سه حالت وجود دارد: ۱. قدرت به تنهای که فعل نسبت به آن امکان دارد، ۲. قدرت بعلاوه اراده و سایر شرایط که فعل نسبت به آن وجود دارد، ۳. قدرت بعلاوه عدم اراده که فعل نسبت به آن ممتنع است. و حالت اول با هر دو حالت بعدی جمع می شود به دو اعتبار؛ یعنی آنجای که اثر و فعل واجب است باعتبار قدرت همراه اراده باعتبار قدرت تنهایی ممکن است و آنجای که اثر و فعل باعتبار قدرت بدون اراده ممتنع است بلحاظ قدرت تنهایی ممکن است. پس وجوب و یا امتناع اثر منافات با امکان ندارد تا بگوییم اثر و فعل یا در واقع واجب است و یا ممتنع و لذا ممکن نیست و اگر ممکن نیست پس قدرت وجود ندارد، بلکه چه اثر و فعل واجب باشد و چه ممتنع ممکن هم است به دو اعتبار و اگر ممکن است مقدور است.

ص: ۹۱

شاهد بر اجتماع امکان با وجوب و امتناع: بین فلاسفه و متکلمین اختلاف است که آیا علت وجود معلول را اولاً واجب می کند

وبعد وجود می دهد یا اینکه علت وجود معلول را اولی می کند و این اولویت برای وجود آن کافی است. فلاسفه معتقد اند که علت اول معلول را واجب می کند و بعد وجود می دهد، طبق این قول که حق هم است ممکن واجب بالغیر می شود و درعین حال امکان ذاتی دارد پس امکان با وجوب قابل جمع اسنت، ممکن موجود هم واجب است باعتبار علتش و هم ممکن است باعتبار ذاتش.

متن: (ويمكن عروض الوجوب و الامكان للاثر باعتبارين) جواب عن دليل نافي القدره.

و تقریره [دلیل]: أن تحقّق القدره _ أعنى: تساوى الفعل و الترك _ يقتضى إمكان الأثر بالنسبه إلى المؤثر، لكنّه [موثر] إن استجمع شرائط التأثير كان الأثر واجباً وإلّا [اگر جامع شرائط تاثیر نباشد] كان ممتنعاً، فلا يتحقّق إمكان الأثر، لمنافاته [امکان] الوجوب و الامتناع، فلا يتحقّق القدره.

و تقریر الجواب: أنّ لا - نسلم منافاه الإمكان للوجوب أو الامتناع لكونهما [امکان و وجوب / امکان و امتناع] باعتبارين: أحدهما [امکان] باعتبار القدره فقط. و ثانيهما [وجوب و امتناع] باعتبار سائر الشرائط كالاراده.

كما أنّه يصحّ اجتماع الوجوب الغیری مع الإمكان الذاتی فی المعلول عند القائل: بأنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد كما هو الحق علی ما مرّ سابقاً، [دلیل یصح]: لكون أحدهما باعتبار ماهيته و الآخر باعتبار علته .

دلیل دوم مخالفین قدرت و جواب آن ۹۴/۰۹/۲۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل دوم مخالفین قدرت و جواب آن

بحث در دلائل کسانی بود که صفت به اسم قدرت را قبول ندارند، نه در خداوند تعالی و نه در غیر خداوند تعالی دلیل اول شان با جوابش گذشت.

دلیل دوم: قدرت عبارت است از تمکن از فعل و تمکن از ترک باهم، و اگر در جای تمکن از فعل تنها باشد و یا تمکن از ترک تنها باشد قدرت وجود ندارد، اما تمکن از فعل و تمکن از ترک باهم وجود ندارد؛ چرا که اثر از دو حال خارج نیست یا موجود است و یا معدوم، و در حال وجود اثر از آنجای که وجود اثر بعد از وجوب آن است ترک اثر ممکن نیست و در حال عدم اثر از آنجای که عدم اثر بعد از وجوب عدم است فعلش ممکن نیست، پس نه در حال وجود اثر فعل و ترک با هم امکان دارد و نه در حال عدم اثر فعل و ترک با هم ممکن است و اثر هم از دو حالت وجود و عدم خارج نیست بنابراین قدرت وجود ندارد.

ص: ۹۲

جواب: تمکن از فعل و ترک باهم ممکن است منتها به دولحاظ، در حال وجود اثر ترک آن ممکن است بلحاظ آینده، هم چنین در حال عدم اثر فعل آن ممکن است بلحاظ آینده، بعبارت دیگر در حال وجود اثر فاعل در همان حال تمکن دارد که در آینده

آنرا ترک کند و در حال عدم اثر فاعل در همان حال تمکن دارد که در آینده آنرا انجام دهد؛ مثلاً انسان که قائم است همین الان تمکن دارد که در لحظه‌ی بعد ترک قیام کند و قاعد شود. پس هم در زمان وجود اثر تمکن از فعل و ترک است و هم در حال عدم اثر تمکن از فعل و ترک است بلحاظ آینده؛ یعنی همین الان می‌توانیم هم قدرت بر فعل داشته باشیم در آینده و هم قدرت بر ترک در آینده، هر چند در حین فعل قدرت بر ترک نیست و در حین ترک قدرت بر فعل وجود ندارد.

در کلام اختلاف است که آیا قدرت بر فعل و ترک حین فعل و ترک است و یا قبل از فعل و ترک. اشاعره معتقد اند که قدرت بر فعل فقط حین فعل است نه قبل از فعل و قدرت بر ترک هم فقط حین ترک است نه قبل از ترک، اما امامیه و معتزله قدرت قبل فعل و قدرت قبل از ترک را هم قبول دارند. با توجه به این اختلاف مبنا جواب فوق بر مبنای امامیه و معتزله درست ولی بنا بر مبنای اشاعره درست نیست؛ چرا که قبل از فعل قدرت نیست تا بگوییم قدرت است نیست به ترک آینده و یا حین ترک قدرت وجود ندارد نسبت به فعل آینده.

متن: (و) يمكن (اجتماع القدره على المستقبل مع العدم [عدم قدرت] فى الحال) جواب عن دليل آخر.

تقریره [دلیل آخر]: أن القدره بمعنى التمکن من الفعل و الترك [۱] إمّا حال وجود الاثر فلا يتمکن من الترك، لكون الوجود واجباً حينئذٍ، [۲] و إمّا حال عدمه [اثر] فلا يتمکن من الفعل، لكون العدم واجباً، و لا يخلو الأثر عن حال الوجود و العدم، فإذا لم يمكن تحقّق القدره فى أحدهما [حال وجود و حال عدم] لم يكن أصلاً و هو [عدم وجود قدرت] المطلوب.

و تقرير الجواب: أنّ التمكن إنّما هو في حال العدم [عدم اثر]، لكن من الفعل [متعلق تمكن] لا في هذا الحال بل في ثاني الحال الذي هو مستقبل بالنسبه إليه فلا منافاه. و كذا القول في التمكن من الترك، فإنّه في حال الوجود [وجود اثر] لكن من الترك في ثاني الحال من غير منافاه [بين عدم تمكن ترك حالا وتمكن از ترك فردا].

و ذكر المصنّف في "نقد المحصّل": "أَنَّ هذا الجواب لا يصحّ من قبل الأشعري، لأنّ القدره عنده مع الفعل لا قبله، بل هذا الجواب إنّما هو جواب أصحابنا القائلين بتقدّم القدره على الفعل.

اشكال اول بر جواب خواجه ۹۴/۰۹/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشكال اول بر جواب خواجه

بحث در دليل دوم بر نفی در قدرت داشتیم مستشکل گفت فعل از دو حال خارج نیست یا موجود است و یا معدوم و در حال وجود اثر ترك آن ممکن نیست و در حال عدم اثر فعلش ممکن نیست و قدرت در جای که امکان فعل و ترك باهم وجود داشته باشد. و از آنجای که چنین امکانی نیست پس قدرت وجود ندارد. خواجه در جواب گفت در حال وجود اثر تمكن از ترك آ است در آینده و در حال عدم اثر هم تمكن از فعل آن است در آینده پس تمكن از فعل و ترك باهم جمع می شود منتها به دو اعتبار و لذا قدرت وجود دارد.

براین جواب خواجه دو اشكال شده است:

اشكال اول: تمكن امر اضافی است و تحقق امراضی بستگی به تحقق طرفین آن دارد و اگر تمكن از ترك حالا است باید هم تارك حالا باشد و هم ترك. پس نمی شود تمكن از ترك حالا باشد و ترك فردا باشد.

جواب: اوصاف اضافی دو قسم است، یکی اوصاف حقیقی ذات الاضافه و دیگری صفات که نفس الاضافه است. اوصاف حقیقی ذات الاضافه تحققش بستگی به طرف اضاف ندارد، مثل علم که حالا تحقق دارد ولی معلومش وجود ندارد و یا مثل قدرت که حالا است و مقدورش بعدا موجود می شود، و مثل اراده که مرید اراده می کند چیزی را که موجود نیست. پس تحقق این اوصاف اضافی بستگی تحقق طرف اضافه ندارد، بله اوصاف که نفس الاضافه است تحقق وصف اضافی بستگی به تحقق طرفین اضافه دارد، مثل ابوت و بنوت که تحقق شان بستگی به تحقق اب و ابن دارد.

ص: ۹۴

ان قلت: صفات حقیقی ذات الاضافه هم تحققش بستگی به تحقق طرف اضافه دارد، مثلا علم اضافه دارد به صورت علمیه یا معلوم بالذات که موجود است و اراده هم اضافه دارد به مراد متصور. پس هر جای که علم است هم عالم موجود است و هم معلوم، و هر جای که اراده است هم مرید موجود و هم مراد تحقق دارد.

قلت: علم و اراده و... همان گونه که به معلوم متصور و مراد متصور اضافه دارد به معلوم خارجی و مراد خارجی هم اضافه دارد، در این جا اضافه وجود دارد ولی طرف اضافه که معلوم خارجی و مراد خارجی باشد وجود ندارد.

متن: ثم قال: لکن فیہ [اشکال بر مبنای امامیه و معتزله] إشکالان:

أحدهما: أن يقال إنَّ التمكن أمر إضافي و الأمور الإضافیه تستدعی تحقّق المضافین، فلا يجوز ثبوت التمكن الآن مع أن أحد المضافین ليس بمتحقّق الآن.

و الجواب عنه: أتألا- نسلم أن هذا [تمکن] من الإضافات التي يمتنع تحقّقها إلا عند تحقّق المضافین، ولم لا يجوز أن يكون التمكن كالعلم فإنه لا- يفتقر إلى تحقّق المضافین [عالم و معلوم] و لذلك يعلم واحد منّا ما [معلوم] يقطع بأنه لا- تحقّق له، و كالإرادة فإن الواحد منّا يريد ما [مراد] لا يتحقّق بعد مع أن العلم لا يعقل إلا بين عالم و معلوم، و الإراده إلا بين مرید و مراد. وهذا يدلّ علی أن الإضافة المفتقره إلى تحقّق المضافین نوع آخر أخصّ من هذا النوع و هو [نوع آخر] ما كان من باب الفوقیه و التحتیه، و كون الشئ یمیناً و شمالاً و نحو ذلك.

اشکال دوم بر جواب خواجه ۹۴/۰۹/۲۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال دوم بر جواب خواجه

بحث در اشکالاتی داشتیم که مستشکل بر جواب خواجه دارد، اشکال اول و جواب آن گذشت حال می پردازیم به اشکال دوم.

ص: ۹۵

اشکال دوم: اگر تمکن که منشأ فعل است حالا باشد و فعل فردا لازم می آید تقدم زمانی علت بر معلول اما تقدم زمانی علت از معلول جایز نیست پس تقدم تمکن که منشأ فعل است از فعل جایز نیست.

بیان ملازمه: تمکن و علت هر دو در مؤثر بودن و فاعل مشترک اند و لذا همان طور که تقدم زمانی علت از معلول جایز نیست تقدم زمانی تمکن ترک و فعل هم از ترک و فعل جایز نیست.

جواب: قیاس تمکن که منشأ فعل و ترک است به علت که منشأ معلول است قیاس مع الفارق است، چرا که هر چند تمکن و علت هر دو در منشأ و مؤثر بودن اشتراک دارند، ولی منشأ بودن علت نسبت به معلول بنحو ایجاب است و منشأ بودن تمکن نسبت به فعل و ترک بنحو ایجاب نیست، بعبارت دیگر قیاس تمکن به علت قیاس فقهی و تمثیل است نه قیاس منقطعی و تمثیل مفید یقین نیست. پس ملازمه بین مقدم و تالی قیاس فوق وجود ندارد.

جواب دیگر از دلیل دوم بر نفی قدرت (فان قیل):

جواب خواجه از دلیل دوم تمام نیست بلکه باید همان جواب دلیل اول را پاسخ دلیل دوم هم بدانیم، در جواب دلیل اول گفتیم امکان وجوب قابل جمع است به دواعتبار بلحاظ ذات قادر اثر ممکن است و بلحاظ قادر بعلاوه اراده وسایر شرایط اثر می شود واجب. همین جواب پاسخ دلیل دوم هم است به این صورت که اثرهم می تواند واجب باشد وهم ممکن منتها به دو اعتبار، درحال وجود اثر وعدم آن واجب است بلحاظ اراده ی که به آن تعلق گرفته است ولی بلحاظ ذات قادر ومرید وجود وعدم اثرهر دو ممکن است.

اما اینکه جواب مصنف تمام نیست بخاطر اینکه مصنف گفت بلحاظ آینده تمکن از فعل وترک هر دو است، درحالیکه درآینده هم فعل یا اثر از دو حال خارج نیست یا موجود است ویا معدوم ودر هر صورت چه موجود باشد وچه معدوم وجوب دارد؛ چرا که وجود وعدم متوقف اسب بروجوب به دلیل اینکه اولویت باطل است، بلکه باید اثر به حد وجوب برسد تا وجود بگیرد یا معدوم شود، واگر وجود یا عدم اثر واجب است تمکن از فعل وترک ندارد درحالیکه قدرت عبارت است از تمکن از فعل وترک. پس جواب خواجه صحیح نیست که گفت بلحاظ آینده تمکن از فعل اثر وترک اثر هر وجود دارد.

متن: و الاشكال الثانی: أن یقال: إذا أجزتم حصول التمكن الآن لا من أمر يقع الآن بل من أمر لم يقع فی ثانی الحال، فاجیزوا سبق العله علی معلولها بالزمان، لأنّ كليهما [تمكن وعلت] یشاركان فی أنّ كلّ واحد منهما مؤثر و فاعل.

والجواب: أنّ هذا قیاس [قیاس فقهی] بجامع المشترك و هو المؤثریّه، وهو غیر مفید، لجواز أن تكون خصوصیه الإیجاب [که درعلت است ودرتمکن نیست] فارقه بین الموضوعین، هذا [ای خدا] فتأمل.

فإن قيل: الأولى أن یجاب عن هذا الدلیل [دلیل دوم بر نفی قدرت] بما [جواب] أجب به عن الدلیل الأول؛ فإنّ وجوب وجود الأثر بالإرادۀ فی حال الوجود لا ینافی إمكان الترك بالنظر إلى ذات القادر فإنّ التمكن من الفعل و الترك إنّما یكون بالنظر إلى ذات القادر من حیث هو قادر [بدون توجه به وجود وعدم اثر]، و هذا [توجه به ذات قادر و تمکن از فعل و ترک] یتحقّق فی کلّتا حالتی الوجود و العدم.

و أما جواب المصنّف: فیرد علیه أنّ ثانی الحال [مستقبل] لا یخلو عن وجود الفعل و عدمه، فیعود السؤال علی التقديرین [وجود فعل و عدم فعل] فلا تتحقّق قدره علی المستقبل و یحتاج إلى الجواب المذكور.

جواب ان قيل ۹۴/۰۹/۳۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواب ان قيل

بحث در دلیل دوم نافی قدرت داشتیم خواهی از این دلیل جواب گفت، ان قيل گفت: اولاً همان جواب دلیل اول جواب دلیل دوم هم است؛ چرا که محذور هر دو دلیل محال بودن جمع بین امکان و وجوب است. و ثانیاً جواب خواهی را نا تمام دانست.

جواب (قلنا): اولاً، جواب دلیل نمی تواند جواب دلیل دوم باشد؛ چرا که محذور مطرح در دلیل اول محال بودن اجتماع امکان ذاتی با وجوب و امتناع است، ولی در دلیل دوم محذور محال بودن اجتماع امکان و وقوعی و وجوب و وقوعی است. پس یک جواب نمی تواند پاسخ هر دو دلیل باشد.

ص: ۹۷

توضیح مطلب: در دلیل اول گفته شد قدرت عبارت است از تساوی نسبت به فعل و ترک، که لازمه ی آن امکان اثر نسبت به موثر است، اما اثر نسبت به موثر ممکن نیست، چرا که موثر یا جامع شرائط تاثیر است و یا جامع شرائط تاثیر نیست که در صورت اول اثر واجب و در فرض دوم اثر ممتنع است، و امکان با وجوب و امتناع جمع نمی شود. توجه داریم که در این دلیل امکان لازمه تساوی فعل و ترک است و امکان که لازمه تساوی فعل و ترک است امکان ذاتی است نه امکان وقوعی، و لذا می توان با تعدد اعتبار محذور اجتماع امکان با وجوب و امتناع را دفع کرد. اما در دلیل دوم مستدل گفت قدرت عبارت از تمکن از فعل و ترک است، و حال آنکه اثر و فعل یا موجود است و یا معدوم و در هر دو صورت وجب دارد و وجب با امکان قابل جمع نیست. در این دلیل مستدل قدرت را تمکن از فعل و ترک می داند و تمکن متضمن امکان وقوعی است. پس محذوری که

وجود وارد امتناع اجتماع امکان وقوعی با وجوب وقوعی است، و محذور اجتماع امکان وقوعی با وجوب وقوعی با تعدد اعتبار حل نمی شود؛ چرا که امکان وقوعی با لاوقوع همراه است و وقوع نتیجه ی وجوب وقوع است و لاوقوع با وقوع تناقض دارند و تناقض را نمی شود با تعدد حیثیت تعلیلی رفع کرد، به این صورت که بگوییم اگر قدرت را ملاحظه کنیم اثر امکان دارد و اگر قدرت همراه اراده ملاحظه شود فعل اثری ترک آن وجوب دارد؛ چرا که حیثیت تعلیلی وقوع و لا وقوع را مقید نمی کند تا تناقض رفع شود.

ثانیا، وجود و عدم اثری فعل در آینده با امکان سازگار است؛ چرا که حالا نه وجود اثر متعین است و نه عدم اثر چه بلحاظ قدرت تنها و چه بلحاظ قدرت همراه اراده. پس در آینده هم فعل اثر ممکن است و هم ترک آن، حتی بلحاظ قدرت همراه اراده؛ زیرا که راده ممکن است در آینده تغییر کند.

متن: قلنا: الدليل الأول كان باعتبار منافاه الوجوب مع الإمكان[:امكان ذاتي] بمعنى التساوي في الطرفين، فيكفي في دفعه كونهما باعتبارين.

و أمّا السؤال الثاني: فهو باعتبار منافاه الوجوب [وجوب وقوعي] مع الإمكان الوقوعي؛ فإنّ التمكن بنفسه يتضمّن الإمكان الوقوعي، و لا- يندفع هذه المنافاه بكونهما [وجوب وقوعي وامكان وقوعي] من اعتبارين؛ فإنّ اجتماع النقيضين _ أعنى: الوقوع[:که از وجوب بدست می آید] و اللاوقوع[:که از امکان بدست می آید] _ لا يمكن أن يتصحح بحیثیتین تعلیلیتین.

و أمّا أنّ ثانی الحال لا یخلو عن وجود الفعل و عدمه فغير ضائر؛ لأنّ شيئاً منهما[:وجود وعدم] ليس بمتعين في الحال لا بالنظر إلى القدره _ و هو ظاهر _ و لا- بحسب الإراده؛ لإمكان تغييرها في ثانی الحال فيمكن تحقّق التمكّن في الحال من كلّ منهما[:فعل وترك] في ثانی الحال[:چراکه فعل وترك هر دو در آينده ممکن است].

دليل سوم نافين قدرت وجواب آن ۹۴/۱۰/۰۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دليل سوم نافين قدرت وجواب آن

بحث در دلايل داشتيم که نافين قدرت ارائه کرده بودن دوتا از اين دلايل بيان شد و باطل گرديد.

دليل سوم: قدرت عبارت از نيروي که هم می تواند انجام دهد يا ايجاد کند وهم می تواند ترک يا اعدام کند. و ايجاد اعطای وجود و اعدام اعطای عدم است، اما اعطای عدم ممکن نیست، نه از جانب خالق و نه از جانب مخلوق. پس قدرت وجود ندارد.

بعبارت ديگر قادر کسی است که هم قدرت بوجود شيء دارد وهم قدرت برعدم؛ يعنی هم می تواند ايجاد کند وهم می تواند اعدام کند، اما اعدام که اعطای عدم باشد ممکن نیست پس قدرت وجود ندارد؛ چرا که قدرت درجای است که هم ايجاد ممکن باشد وهم اعدام باهم، و درجای که یکی از ايجاد و اعدام ممکن نباشد و يا هر دو تاي شان ممکن نباشد قدرت وجود ندارد.

ص: ۹۹

در استدلال فوق ملازمه بين مقدم و تالی باتوجه به تعريف قدرت از نظر مستدل روشن است. اما بطلان تالی نیاز به اثبات دارد و لذا مستدل با دودليل به اثبات آن می کند که اعطای عدم ممکن نیست.

دليل اول بطلان تالی: عدم نفی محض است و نفی محض نمی تواند اثر موثر باشد. پس عدم نمی تواند اثر موثر باشد؛ يعنی اعطای عدم ممکن است.

دليل دوم بطلان تالی: عدم اصلي(درمقابل عدم عارض) ازلی است و هيچ شئی ازلی نمی تواند متعلق قدرت باشد. پس عدم ازلی نمی تواند متعلق قدرت باشد؛ يعنی اعطای قدرت ممکن نیست.

جواب: قادر کسی است که هم قادر است بر فعل و هم قادر است بر انتفاء فعل، و انتفاء فعل بمعنای ترک فعل است یعنی فعل را انجام ندادن نه بمعنای فعل ترک که عدم و نفی را انجام دادن باشد، بعبارت دیگر انتفای فعل بمعنای عدم اعطا است نه اعطای عدم. و عدم اعطا یا انجام ندادن فعل مقدور و ممکن است چنانکه انجام دادن فعل ممکن است پس قدرت که توانایی بر انجام دادن فعل و توانایی بر انجام ندادن فعل باشد وجود دارد.

تفصیل مطلب: مستدل قدرت را تعریف کرد به «قادر علی وجود الشیء وقادر علی عدمه ایضاً»، حال باید ببینیم که مرادش از «قادر علی عدمه» چیست؟ اگر مرادش از قادر علی عدمه، قادر بر فعل عدم باشد، چنین چیزی در مفهوم قدرت وجود ندارد و تعریف فوق صحیح نیست و لذا بین مقدم و تالی ملازمه وجود ندارد تا هر که قادر است قدرت بر فعل عدم داشته باشد. و اگر مرادش از قادر علی عدمه ترک فعل باشد تعریف قدرت درست است و ملازمه بین مقدم و تالی وجود دارد؛ یعنی می توانیم بگوییم قادر بر وجود فعل قادر بر ترک فعل است، اما اولاً: بطلان تالی صحیح نیست؛ یعنی نمی توانیم بگوییم که قدرت بر ترک ممکن نیست، تا مقدم هم باطل باشد یعنی قدرت وجود نداشته باشد. و «لکنّ القدره علی العدم باطله» را که مستدل بعنوان بطلان تالی ذکر کرد با توجه به اینکه مراد از قادر علی عدمه ترک فعل باشد، نمی تواند تالی قیاس باشد؛ یعنی تالی بودنش باطل است؛ چرا که ترک فعل مستلزم فعل عدم نیست تا بگوییم «لکنّ القدره علی العدم باطله». و ثانیاً: دودلیل که برای بطلان تالی ذکر کرد تمام نیست؛ چرا که در کبرای دلیل دوم گفت عدم ازلی غیر مقدور است، در حالیکه عدم ازلی مقدور است، به این معنا که قادر فعل را ترک کند و عدم ادامه پیدا کند و یا فعل انجام دهد و عدم قطع شود. و در کبرای دلیل دوم گفت عدم نمی تواند اثر موثر باشد، و حال آنکه عدم را می شود بر عدم متوقف کرد، مثلاً- عدم معلول متوقف است بر عدم علت و در مانحن فیه عدم فعل مترتب است بر عدم اراده پس عدم می تواند اثر موثر باشد به این معنا که عدم فعل متوقف باشد بر عدم اراده. بلکه عدم نمی تواند اثر وجود و فعل باشد ولی اثر عدم فعل می تواند باشد.

متن: (و انتفاء الفعل: [که در تعریف قدرت ماخوذ است] ليس فعل الضد: [بمعنای عدم نیست]) جواب عن ثالث.

تقریره: [دلیل سوم]: أنَّ القادر على وجود الشيء يكون قادراً على عدمه أيضاً، لكنَّ القدره على العدم باطله، [۱] لأنه: [عدم] نفی محض لا يصلح أثراً للمؤثر [۲] ولأنه: [عدم] في الأصل أزلّي ولا شيء من الأزلّي بمتعلّق للقدره بالمعنى المتنازع فيه: [یعنی إن شاء فعل وإن شاء ترك].

و تقریر الجواب: أنَّ متعلّق القدره هو انتفاء الفعل [نه اعطای نفی]، و هو: [انتفای فعل] يتحقّق بأن لا يفعل: [قادر] الفعل، لا بأن يفعل العدم و النفی.

و تفصیله [جواب]: أنَّ المستدلّ إن أراد بقوله: «إنَّ القادر على وجود الشيء قادر على عدمه أيضاً» أنّه قادر على فعل العدم، فهو ممنوع، ومفهوم القدره لا- يستلزمه. و إن أراد أنّه قادر على أن لا- يفعل فهو مسلّم و بطلان اللّغزم ممنوع؛ لأنّ انتفاء الفعل لا يستلزم فعل الضدّ: [عدم] حتّى يبطل بالوجهين و العدم الأزلّي مقدور بهذا المعنى، أى بان لا يفعل الفعل [بله بمعنای اعطای عدم غیر مقدور است]، فيستمرّ العدم أو يفعله فيزول.

و أيضاً العدم لا يصلح أثراً للوجود، لكنّه أثر للعدم بمعنى الاستتباع: [بمعنای دنبال داشتن، متوقف بودن، نه بمعنای صادر شدن]، فإنّ عدم المعلول يترتب على عدم العلّة على ما مرّ سابقاً، و هاهنا: [درباب قدرت] عدم الفعل مترتب على عدم المشيّه، فهو أثر للقدره بهذا المعنى: [بمعنای تابع بودن]، هذا.

اشكال بردليل سوم مستدل ۹۴/۱۰/۰۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشكال بردليل سوم مستدل

مستدل دليل سوم که برای نفی قدرت آورد بصورت قیاس استثنایی است و تالی اش را با دودلیل باطل کرد. دردلیل اول بطلان تالی گفت عدم نفی محض است و نفی محض نمی تواند اثر موثر باشد پس عدم نمی تواند اثر موثر باشد. مستشکل بر کبرای قیاس که نفی یا عدم نمی تواند اثر موثر باشد سه اشکال وارد می کند.

ص: ۱۰۱

اشکال اول: حوادث قبلا از اینکه موجود شوند معدوم اند، چرا که معنای حادث مسبوق بودن به عدم است، حال اگر عدم نتواند اثر غیر باشد حادث وقتی که معدوم است این عدم به اقتضای ذاتش است، و چیزی که ذاتش اقتضای عدم دارد ممتنع الوجود است و اگر موجود شود انقلاب در ذات است و باطل، درحالیکه حوادث ممتنع بالذات نیست و وجود گرفتن هم انقلاب در ذات نیست. پس حرف شما که عدم نمی تواند اثر غیر باشد باطل است.

اشکال دوم: اگر عدم نتواند اثر غیر باشد ممکنات موجود نباید اصلا معدوم شوند لکن التالی بالوجدان فالمقدم مثله.

بیان ملازمه؛ ذات ممکنات موجود که اقتضای عدم ندارد والا موجود نمی شود و غیر هم که نمی تواند آنرا معدوم کند طبق حرف شما پس ممکنات اصلا معدوم نمی شوند.

تذکر: از بیان فوق نمی توانیم نتیجه بگیریم که باید ممکنات موجود واجب الوجود باشند؛ چرا که واجب الوجود بالذات آن است که سابقه ی عدم ندارد و ممکنات موجود سابقه ی عدم دارند. پس واجب الوجود را نمی توانیم نتیجه بگیریم، بلکه نتیجه می گیریم که ممکنات نباید اصلا معدوم شوند. اشکال سوم: اگر عدم نتواند اثر غیر باشد باید ممکن قدیم واجب بالذات باشد لکن التالی باطل؛ چرا که هم تعدد واجب است و هم انقلاب در ذات است و هر دو محال.

بیان ملازمه: ممکن قدیم سابقه ی عدم ندارند و از آنجای که به گفته ی مستدل عدم نمی تواند اثر غیر باشد لاحقہ ی عدم هم ندارند و روشن است که ذات شان هم اقتضای عدم ندارند، و چیزی که نه سابقه ی عدم دارند نه لاحقہ ی عدم و نه ذاتش مقتضی عدم باشد واجب الوجود است.

ص: ۱۰۲

جواب اشکال اول: ممتنع آن است که ذاتش اقتضای عدم داشته باشد و حوادث قبل وجود ذات شان اقتضای عدم ندارند، بلکه عدم شان بخاطر این است که علت وجود شان موجود نیست. پس از اینکه عدم نمی تواند اثر غیر باشد نمی توانیم نتیجه بگیریم که حوادث قبل از وجود شان باید ممتنع بالذات باشد، چرا که عدم حوادث نه به اقتضای ذات شان است و نه به اقتضای غیر، بلکه به این جهت است که علت وجود شان موجود نیست.

جواب اشکال سوم: واجب بالذات آن است که ذاتش با عدم ناسازگار است و اگر ممکن قدیم معدوم نمی شود بخاطر آن است که عدم نمی تواند اثر غیر باشد، نه اینکه ذات ممکن قدیم با عدم ناسازگار باشد پس ممکن قدیم نمی تواند واجب بالذات باشد تا تعدد واجب و انقلاب در ذات لازم بیاید.

متن: و آورد علی الدلیل أنه إذا لم یکن للعدم أثراً للغير یلزم [۱] أن یكون عدم الحوادث لذواتها، فیلزم امتناعها حال عدمها و انقلابها حال وجودها، [۲] و أن لا ینعدم شیء من الموجودات الممكنة؛ لاستحالة انعدامها بالذات [متعلق انعدام] بالضرورة [متعلق استحاله] و بالغير أيضاً، لما ذکرنا: إذ لم یکن عدم أثراً للغير [۳] و أن یكون الممكن القديم واجب الوجود لذاته، إذ لا یجوز عدمها [ممکنات] بالغير لما ذکره [مستدل] و لا بالذات لكونه ممکناً، فیلزم تعدد الواجب علی الحكماء. و قد (۱) یدفع [بعضی ها دفع می کند] هذا الاخیر [اشکال سوم] بان عدم جواز العدم علیها [ممکنات] لیس نظراً إلی ذواتها [ممکنات] بل لكون العدم غیر صالح للتأثیر و هو [عدم جواز عدم] خارج عن مہیات الممكنات. فلا یلزم وجوبها بالذات [چرا که واجب ذاتش اقتضای وجود دارد و با عدم ناسازگارست]، و یمكن بذلك [دفع اخیر] دفع الأول أيضاً كما لا یخفی.

ص: ۱۰۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شبه ی که در المحصل برای نفی قدرت طرح شده

دلیل سوم که برای نفی قدرت بیان شد دراصل به صورت دلیل مطرح نشده است بلکه بعنوان شبه از طرف فخررازی درمحصل مطرح گردیده است. خواجه هم درنقد المحصل از این شبه را مطرح کرده و جواب گفته است و هم دراین تجرید بعنوان دلیل سوم بیان کرده و جواب گفته است بنحوی که بیانش گذشت. دراینجا به بیان خواجه درنقدالمحصل می پردازیم.

شبه: قارذ کسی است که هم تمکن از فعل داشته و هم تمکن از ترک. و هیچ کس تمکن از فعل و ترک باهم ندارد. پس هیچ کس قادر نیست.

در دلیل فوق مقدمه ی اول تعریف قدرت است و همه قبول دارند، ولی مقدمه ی دوم نیاز به اثبات دارد ولذا فخر با دودلیل آنرا اثبات می کند.

دلیل اول: ترک عدم است؛ چرا که ترک عبارت است از اینکه اثری را ترک کنیم و ترک اثرک همان تاثیر عدمی است، عبارت دیگر فرقی نیست بین «لم یوثر اثرًا» که ترک باشد و بین «أثرًا تائیراً عدمیاً» که عدم باشد. پس ترک عدم است وعدم هم نفی محض است و قابل جعل نیست تا متعلق قدرت باشد. ولذا تمکن از ترک ممکن نیست.

دلیل دوم: برفرض که بگوییم عدم قابل جعل است جعل عدم تحصیل حاصل است و محال؛ چرا که عدم ازلی ادامه دارد وعدم حالی که ترک ایجاد یا عدم ایجاد درزمان حال است با عدم ازلی فرق ندارد؛ چرا که عدم تعین ندارد که شخص داشته باشد و درنتیجه عدم حالی یک شخص از عدم باشد و عدم ازلی شخص دیگر و فرق داشته باشند. پس عدم حالی همان عدم ازلی است ولذا جعل عدم حالی تحصیل حاصل است و باطل.

ص: ۱۰۴

جواب خواجه: چه اشکال دارد که بگوییم قادر کسی است که بتواند انجام دهد و بتواند انجام ندهد. البته هرچند شخص که انجام می دهد نمی تواند در همان لحظه انجام ندهد ولی می تواند درآینده انجام ندهد. پس یک شخص هم می تواند فعل داشته باشد و هم می تواند ترک داشته باشد منتها درآینده، نه اینکه دریک لحظه هم فعل داشته باشد و هم ترک.

فخررازی: دوتا اشکال دارد؛ اولاً، انجام ندادن و ترک عدم است وعدم قابل جعل نیست تا اینکه متعلق قدرت باشد، وثانیاً، برفرض هم که عدم قابل جعل باشد جعل عدم تحصیل حاصل است و محال.

متن: و اعلم: أن أصل هذا الدليل [دلیل سوم] شبهه حکاها [شبهه] الإمام فی "المحصّل" و لم یجب عنها و محصولها: أن قول المتکلمین «القادر هو الّذی یجب ان یکون مترددا بین الفعل و التّرك» إنّما یصحّ لو کان الفعل و التّرك مقدورین له، لکنّ

الترك محال أن يكون مقدوراً؛ [١] لأن الترك عدمٌ و العدم نفى، و لا فرق بين قولنا: لم يؤثر أثراً وبين قولنا: أثر تأثيراً عدمياً. [٢] ولأن قولنا «ما اوجد» أنه بقى على العدم الأصلي، و إذا كان العدم الحالى [عدم كه در ظرف حال است] هو العدم الذى كان استحاله اسناده إلى القادر؛ لأنّ تحصيل الحاصل محال. فثبت أنّ الترك غير مقدور و إذا كان كذلك [ترك غير مقدور] استحاله أن يقال: القادر هو الذى يكون متردداً بين الفعل و الترك».

و أجاب عنها المصنّف فى "التقد" بأن قال: لم لا يجوز أن يكون فى الوجود حقيقه متمكّنه من أن يفعل الفعل فى الثانى و من أن لا يفعله فى الثانى؟

جواب از اشكال يا دليل اول ٩٤/١٠/٠٦

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: جواب از اشكال يا دليل اول

ص: ١٠٥

بعد از اينكه دليل سوم بر نفى قدرت را مطرح كرديم و جواب گفتيم به اين مطلب پرداختيم كه اين دليل را فخر در محصل به صورت شبهه طرح کرده ولى جواب نداده است. لاهيجى هم شبهه را بيان مى كند و هم جواب خواهه را در نقد المحصل.

جواب اشكال اول يا دليل اول: فرق است بين لم يوتر و أثراً يا أثراً لعدم، بله اثرالعدم باطل است، عدم نمى تواند اثر و مجعول باشد، ولى لم يوتر بمعناى عدم تاثير صحيح است. بعبارت ديگر لم يوتر عدم مقيد است و اثرالعدم عدم مطلق، هر چند عدم مطلق نمى تواند اثر باشد ولى عدم مقيد مى تواند اثر باشد. پس بين لم يوتر و أثراً لا فرق است و اگر اثر لا باطل است لازم نيست لم يوتر هم باطل باشد.

دو شاهد براى فرق بين لم يوتر و أثراً لا:

شاهد (١): فرق است بين «لا- يعلم» يعنى نمى داند و «علم لا» بمعناى دانستن عدم؛ چرا كه لا- يعلم بمعناى سلب علم هم بر جمادات صادق است و هم بر معدومات از باب سالبه به انتفاى موضوع، البته نادانى بمعناى جهل بر جمادات و معدومات صادق نيست، اما نادانى يا عدم علم بمعناى سلب علم بر جمادات و معدومات هر دو صادق است، و حال آنكه «علم لا» بر جمادات و معدومات صادق نيست.

شاهد (٢): فرق است بين «لا يجب» و «يجب لا»؛ چرا كه لا يجب مى تواند صفت جسم باشد ولى يجب لا نمى تواند صفت جسم باشد، مى توانيم بگويم جسم وجودش واجب نيست اما نمى توانيم بگويم جسم واجب است لا وجودش؛ چرا كه در اين صورت هيچ جسمى وجود نمى گرفت و حال آنكه اجسام وجود دارند پس يجب لا بر اجسام صادق نيست.

ص: ١٠٦

جواب اشکال یا دلیل دوم: گفتید اولاً عدم ازلی استمرار دارد و ثانیاً «ترک» یا «ما أوجد» معنایش بقا برعدم ازلی و استمرار عدم ازلی است، باید بینیم که مراد از بقا و استمرار برعدم ازلی که معنای ما أوجد است در مورد خداوند تعالی فرض می شود و یا در مورد انسان.

اگر در مورد خداوند تعالی قبل از خلق عالم فرض شود در این صورت زمان و استمرار نیست تا بگویید عدم ازلی استمرار دارد و ترک یا ما أوجد که بقا برعدم ازلی است تحصیل حاصل است و محال، بلکه در فرض قبل از خلق عالم خداوند تعالی می تواند ترک می کند و این ترک یا ما أوجد تحصیل حاصل نیست.

متن: فَأَمَّا الإشكال الأول: «وهو قوله لا فرق بين قولنا لم يؤثر و بين قولنا اثر لا» فليس بلازم؛ لأنّ بينهما فرقاً معقولاً كالفرق بين قولنا: لم يعلم وبين قولنا: علم لا، فإنّما نعلم بالضرورة العدم المقيّد و العدم المطلق و كلاهما عدم، و ليس مفهوم قولنا: لا يعلم هو مفهوم قولنا: علم العدم؛ لأنّ قولنا: لا يعلم قضيه صادق على الجماد و المعدوم و كلّ ما لا يعلم، و قولنا: يعلم العدم لا يصدق على ذلك [جماد، معدوم و...].

و كذلك نعقل الفرق بين قولنا: «لا يجب» وبين قولنا: «يجب لا» فإنّ الجسم لا يجب وجوده و هو قضيه صادق و لا يصدق الأخرى و هي قولنا: يجب لا وجوده؛ لأنّه لو وجب «لا وجوده» لما وُجدت الأجسام.

و أمّا الإشكال الثانی و هو قوله: «إنّ قولنا: ما أوجد» [ایجاد نکرد در حال] معنا بقی علی العدم الاصلی. فالجواب عنه: أنّ هذا الكلام إمّا أن يفرض فی الباری تعالی أو فینا.

فإن فرض في الباري تعالى، فإما أن يفرض فيه قبل أن خلق العالم والزمان، أو بعد أن خلق العالم والزمان، فإن فرض قبل الخلق فليس قبل خلق العالم أمر يستمر ويتصمّر أولاً- فأولاً ليصدق عليه[:استمرار عدم] أنه كاستمرار بقاء الجسم و دوامه، وكما أن الاستمرار الوجودي لا- يتعلّق به القدره فكذلك الاستمرار العدمي، فقد بطل على هذا الفرض[:فرض قبل از خلق عالم] ما[:استمرار] ابتنى عليه الاشكال[:تحصيل حاصل].

جواب از اشكال يا دليل دوم ۹۴/۱۰/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواب از اشكال يا دليل دوم

شبهه ی مطرح شد که قدرت وجود ندارد چرا که ترک مقدور نیست به دو دلیل؛ یکی به این دلیل که ترک عدم است و عدم نمی تواند متعلق قدرت و مجعول باشد، و دیگری به این جهت که بر فرض عدم متعلق قدرت و قابل جعل باشد از آنجای که عدم ازلی مستمر است و ترک هم بقا و استمرار عدم ازلی است، و عدم حالی که ترک باشد همان عدم ازلی است جعل عدم حالی تحصیل حاصل است و محال.

جواب اشكال يا دليل دوم: در جواب اشكال يا دليل دوم گفتيم که «ترک يا ما أوجد استمرار به بر عدم ازلی است» دو فرض دارد، یکی اینکه تارک خداوند تعالی باشد قبل از خلق عالم و زمان و دیگر آنکه تارک و فاعل انسان باشد يا خداوند تعالی بعد از خلق عالم باشد. در فرض که تارک و فاعل خداوند تعالی قبل از خلق عالم و زمان باشد گفتيم که عدم استمرار ندارد تا ترک يا «ما أوجد» تحصیل حاصل باشد.

اگر تارک و فاعل انسان باشد و يا خداوند تعالی بعد از خلق عالم باشد در این صورت هر چند عدم استمرار دارد ولی باز هم تحصیل حاصل لازم نمی آید؛ چرا که هر چند ترک يا عدم حالی تحصیل حاصل است و ممکن نیست، چنانکه ایجاب و ایجاد و حود حالی تحصیل حاصل است و ممکن نیست، ولی ترک يا عدم آینده تحصیل حاصل نیست چون عدم ازلی در فردا وجود ندارد، همان گونه که ایجاب و ایجاد وجود در آینده ممکن است و تحصیل حاصل نیست. ولذا انسان می تواند در آینده ترک کند و انجام ندهد. پس نسبت به آینده هم تمکن از فعل است و هم تمکن از ترک بدون آنکه تحصیل حاصل لازم بیاید.

ص: ۱۰۸

متن: و إن فرض الكلام فينا أو في الباري تعالى بعد خلق العالم والزمان، فالجواب: أن العدم مستمر بحسب استمرار الزمان حالاً فحالاً ونحن لا- نقول: إنه متمكن من العدم الحالي كما لا نقول في طرف الوجود: إنه متمكن من الوجود الحالي، بل كما قلنا في طرف الوجود: إنه متمكن الآن من الايجاب في الثاني، كذلك نقول في طرف العدم: أنه الآن متمكن من أن لا يوجد في الثاني و عدم الفعل في الثاني ليس هو العدم الحاصل الآن ليلزم من قولنا: «إنه[:قادر] متمكن منه[:عدم فردا]» أن نقول بتحصيل الحاصل، بل هو[:عدم فردا] عدم غير العدم الحالي، فقد بان أن الإشكال مندفع على كلا الفرضين[:فرض که تارک و فاعل باری تعالی باشد قبل از خلق عالم و فرض که تارک و فاعل انسان یا باری تعالی بعد از خلق عالم باشد]، هذا.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شبه ی دیگر وجود قدرت

فخررازی در محصل شبه ی را نقل کرده که خواجه را بعنوان دلیل سوم نافین قدرت بیان کرد و پاسخ گفت، همان شبه را در نقد المحصل هم بیان کرده و پاسخ گفته است که لاهیجی هم تقریر شبه وهم جواب آنرا نقل کرد. فخررازی شبه ی دیگری هم در محصل نقل کرده، که خواجه آنرا در تجرید نیاورد فقط در نقد المحصل پاسخ گفته است لاهیجی این شبه و پاسخ آنرا هم در این جا نقل می کند.

شبه ی دوم: اگر خداوند تعالی قادر است یا درازل قادر بوده و یا قدرتش حادث است و قدرت چه ازلی باشد و چه حادث محذور دارد. پس خداوند تعالی قادر نیست.

مقدمه ی اول بدیهی است ولی مقدمه ی دوم نیاز به اثبات دارد ولذا فخررازی دوشق آنرا اثبات می کند.

ص: ۱۰۹

اثبات مقدمه ی دوم: ۱. اگر قدرت ازلی باشد باید تمکن از تاثیر در ازل باشد و تمکن از تاثیر بستگی دارد به صحت وامکان اثر، اما امکان اثر درازل نیست پس تمکن از تاثیر و در نتیجه قدرت در ازل وجود ندارد.

در قیاس استثنایی فوق ملازمه بین مقدم و تالی روشن است، اما بطلان تالی نیاز به اثبات دارد و فخررازی هم آنرا اثبات می کند.

اثبات بطلان تالی: فلاسفه معتقد اند که امور حادث ممکن بالذات اند و این امکان حادث نیست، بلکه در ازل ممکن بوده و در لایزال که شرایط وجودش فراهم شد ممکن موجود می شوند. اما متکلمین معتقد اند که اثر حادث امکانش هم حادث اند. حال با توجه به این مبنا: امکان حادث یا اثر مثل خود حادث یا اثر مسبوق به عدم است ولی ازل و امور ازلی مسبوق به عدم نیست. پس امکان و صحت حادث یا اثر در ازل نیست.

۲. اگر قدرت خداوند ازلی نباشد بلکه حادث باشد باید موجودی دیگری این قدرت را به او داده باشد و طبعاً آن موجود دیگر خدا خواهد بود، و این اولاً- خلاص فرض است و ثانیاً آن موجود دیگر یا مختار است و یا موجب، اما هم مختار بودنش موجب تسلسل و باطل است؛ چرا که موجود مختار قدرت دارد و سوال عود می کند که آیا قدرتش ازلی است و یا حادث و هکذا فیتسلسل. وهم موجب بودنش؛ چرا که مبدأ اول چنانکه بیان شد موجب نیست.

متن: ثم إن الإمام حكى شبهة أخرى محصولها: «أن الباري تعالی لو كان قادراً لكانت قدرته: إما أن تكون أزلية أو لا يكون.

و الأول: [ازلی بودن قدرت] محال: لأن التمكن من التأثير ليستدعى صحه: [امکان] الأثر لكن لا صحه في الأزل، لأن الأزل عبارة عن نفى الأوليه و الحادث: [اثر] ما يكون مسبوقاً بغيره، و الجمع بينهما محال.

و الثانی: [حادث بودن قدر] أيضاً محال: لأن قدرته إذا لم تكن ازلیه كانت حادثه، فافتقرت إلى مؤثر، فإن كان المؤثر مختاراً عاد البحث كما كان، و إن كان [مؤثر] موجباً كان المبدأ الأول موجباً»

جواب شبه ی دیگر ۹۴/۱۰/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: جواب شبه ی دیگر

شبه ی درنقی قدرت مطرح شد که قدرت اگر وجود داشته باشد یا ازلی است و یا حادث و در هر دو صورت محذور دارد پس قدرت وجود ندارد.

جواب خواجه در نقد المحصل: قدرت وجود دارد و ازلی است و محذور اجتماع نقیضین که شما گفتید لازم نمی آید؛ چرا که:

اولاً، مبنای چنین محذوری آن است که ازل و لایزال دو قطعه ی مستقل باشد که هر کدام حکم جدا گانه داشته باشد، ازل قطعه ی باشد که فعل در آن ممتنع باشد و لایزال قطعه ی باشد که فعل در آن ممکن باشد و حال آنکه در معنای ازل ممتنع بودن فعل جود ندارد، بلکه معنای ازل آن است که اول نداشته باشد و معنای لایزال آن است که اول داشته باشد یا مسبوق به غیر باشد. پس معنای ازل فقط اول نداشتن است نه امتناع فعل.

ثانیاً، عدم چیزی نیست که قبل از عالم استمرار داشته باشد، اما برخی توهم می کنند که عدم ازلی قبل از خلق عالم استمرار دارد.

ثالثاً، در صورتی که توهم شود استمرار عدم ازلی قبل از خلق عالم، این دو قضیه منافات وجود ندارد؛ یکی قضیه باری تعالی همیشه قادر است، به این معنا که هیچ حالی از احوال ماضی وجود ندارد که باری تعالی قادر نباشد، و دیگری قضیه محال است که عالم قدیم باشد. پس قدرت ازلی خداوند تعالی با حدوث عالم منافات ندارد.

متن: و أجاب عنها الناقد البارع [کامل تر در فضل] _ قدس سره _ : بأن هذه الشبهة مبتیه علی توهم کون الأزل حاله معینة منفصله عن الحاله الأخری المسماة «لا- یزال» و هذا توهم فاسد؛ فإِنَّه لیس الأزل حاله معینة یمتنع فیها الفعل، و «لا یزال» حاله أخری یصح فیها الفعل، و [حالیه] المعقول من الأزل انتفاء الأولیه فقط، و إذا کان كذلك، فمعنی قولنا: إنَّ الباری سبحانه لم یزل قادراً _ إن توهمنا العدم مستمراً قبل العالم _ أنه لا حال من الأحوال فی ما مضی إلا و تصدق علیه [خداوند تعالی] فیها أنه قادر علی أن یفعل و هذه القضية [باری سبحانه لم یزل قادراً] لا یناقضها قولنا: العالم مستحیل أن یکون قدیماً

ص: ۱۱۱

جواب شبه ی دیگر ۹۴/۱۰/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

در شبه بیان شد که بین ازلی بودن قدرت و حادث بودن عالم منافات وجود دارد، چنانکه بیان شد. در جواب این شبه خواهد مدعی شد که بین قدرت ازلی باری تعالی و یا همیشه قادر بودنش با حدوث عالم منافات وجود ندارد.

دلیل: باتوجه به امر اول که ازل و لایزال دو قطعه ی مستقل نیست، که هر کدام حکم جدا گانه داشته باشد، همان گونه که در لایزال امکان اثر یا عالم وجود دارد در ازل هم امکان عالم وجود دارد و از آنجای که عدم ازلی قبل از خلق عالم استمرار دارد هر قدر به سمت اول برویم امکان اثر است و این جواز و امکان اثر در هیچ قطعه ی متوقف نمی شود، بلکه هر قطعه ی را که فرض کنیم در قطعه ی قبل از آن هم امکان اثر یا عالم وجود دارد و همکذا پس امکان اثر یا عالم در ازل وجود دارد. و این منافات ندارد با حدوث عالم؛ چرا که حدوث عالم بخاطر مصلحتی است که برای خلق عالم در لایزال وجود دارد.

بعبارت دیگر هر لحظه و وقتی که برای حدوث عالم در نظر بگیریم قبل از آن لحظه امکان حدوثش بوده که در آن لحظه حادث شده است و اگر در آن امکان حدوث عالم بوده است قبل از آن هم امکان حدوثش است چرا که بین ازل و لایزال از این جهت فرقی نیست و از آنجای که عدم ازلی قبل از خلق عالم استمرار دارد امکان حدوث در هیچ لحظه ی متوقف نمی شود تا اول داشته باشد پس امکان اثر ازلی است. بنابراین مبنای متکلمین صحیح نیست که می گویند اگر عالم حادث است امکان عالم هم باید حادث باشد؛ چرا که حدوث عالم بخاطر امتناع فعل در ازل نیست بلکه به جهت مصلحتی است که حدوث دارد؛ یعنی علم الهی به نظام اصلح اقتضا کرده که عالم در لایزال بوجود بیاید، پس حدوث عالم به جهت مصلحتی است که در حدوث است نه بخاطر امتناع فعل در ازل؛ یعنی عالم در ازل امکان دارد. و این منافات ندارد که عالم حادث باشد.

ص: ۱۱۲

شاهد بر عدم منافات: «قدرت خداوند تعالی ازلی است» و «امکان عالم ازلی است» منافات ندارد با «عالم حادث است»؛ چرا که هم ازلی بودن قدرت حق تعالی و ازلی بودن امکان عالم صادق است و هم حدوث عالم، در حالیکه اگر منافی می بود حتماً یکی از دو قضیه صادق بود نه هر دو.

متن: لآنه لا منافاه بین قولنا: الحادث الّذی له کون زمانئیی يجوز تقدیم حدوثه علی وقت حدوثه، و لا یقف هذا التقدیم [تقدیم جواز حدوث] علی المحکوم بجوازه [حدوث] علی أوّل [متعلق لا یقف] ینقطع هذا الحکم [جواز حدوث] عنده، و [عطف برینقطع] یقال: إنّه قبل هذا الأوّل بلحظه لا يجوز حدوثه [حادث] فیه [لحظه]، و بین قولنا: الحادث الّذی له کون زمانئیی یستحیل أن یکون قدیماً، لآنه لو کان قدیماً لاجتمع له أنّه قدیم و أنّ له کوناً زمانئیاً و ذلک [قدیم بودن و کون زمانئیی داشتن] متناقض.

و إنّما قلنا: إنّه لا منافاه بین القولین؛ لأنّهما قد صدقا معاً، فلو کان بینهما منافاه لم یصدقا، فقد بان أنّه لا مناقضه و لا منافاه بین قولنا: لم یزل الباری تعالی قادراً، و بین قولنا: الحادث لا یصحّ أن یکون قدیماً.

موضوع: جواب شبه ی دیگر

بحث در جواب شبه ی داشتیم که فخررازی در محصل نقل کرد به این صورت که اگر قدرت وجود داشته باشد یا ازلی است و یا حادث و در هر صورت محذور دارد پس قدرت وجود ندارد.

در جواب شبه ی فوق خواجه در نقد المحصل گفت قدرت ازلی است و محذور اجتماع نقضین لازم نمی آید، چه در صورت که گمان شود عدم قبل از خلق عالم استمرار دارد، که بیانش گذشت، و چه توهم عدم مستمر قبل از خلل عالم نشود به بیان ذیل:

اگر توهم عدم مستمر قبل از خلق عالم باطل باشد در این صورت ازل مستمر نیست و لا-یزال مستمر چسپیده است به ازل و از آنجای که ازل و لا-یزال دو قطعه ی مستقل نیست که هر کدام حکم جدا گانه داشته باشند، همان گونه که صحت اثر یا عالم در لا-یزال وجود دارد در ازل هم وجود دارد و این صحت اثر یا عالم در ازل چسپیده است به خود اثر یا عالم که حادث است. پس منافات نیست بین حادث بودن اثر یا عالم با ازلی بودن صحت و امکان اثر و همین با طور ازلی بودن قدرت؛ چرا که لم یزل قادر بودن و یا قادر بودن ازلی که از لازمه ذات الهی است معنایش تمکن و صحت آن یفعل است و از آنجای که فعل حادث است لازمه ی ذات الهی صحت آن یحدث است. بنابراین ازلی بودن قدرت محذور ندارد چرا که هم قدرت و تمکن از تاثیر ازلی است و هم امکان اثر و اینکه خود اثر حادث است بجهت مصلحتی است که فعل در لا-یزال دارد.

ص: ۱۱۳

ان قلت: اگر بین ازل و لا-یزال فرق نیست و صحت اثر همان گونه که در لا-یزال وجود دارد در ازل هم می تواند باشد و از طرفی قدرت بمعنای صحت آن یفعل هم لازمه ی ذات الهی است باید در همان ازل خلق کند و عالم قدیم باشد؛ چرا که هم امکان خلق است و هم باری تعالی قدرت دارد.

قلت: درست است که هم امکان عالم در ازل است و هم باری تعالی قدرت دارد ولی خلق عالم در ازل مصلحت ندارد و این مصلحت نداشتن مانع خلق عالم است و لذا عالم در ازل خلق نمی شود. بعبارت دیگر هر چند صحت آن یفعل یا صحت آن یحدث لازمه ی ذات الهی است ولی خلق موجود لازمه ی ذات الهی نیست.

متن: و إن بنی الکلام علی بطلان توهم کون العدم قبل العالم مستمراً کان الجواب من الشبهه [شبه فخررازی] أسهل؛ لأنه یکون معنی قولنا: الباری لم یزل قادراً أنّ من لوازم ذاته المقدّسه صحّه أن یفعل، و مضمون قولنا: «صحّه أن یفعل» أن یحدث، و لا یلزم من قولنا: هذه الدّات لها لازم _ و هو صحّه أن یحدث _ أن یکون لها لازم آخر و هو أن یخلق القدیم؛ لأنّ القدیم لا یُخلَق.

معنای ازلیت قدرت ۹۴/۱۰/۱۶

بحث در شبهه‌ی داشتیم که بر قدرت الهی وارد شده بود، در جواب گفتیم قدرت ازلی است ولی خلقش ازلی نیست، همین مطلب که خلق ازلی نیست، موجب شبهه می‌شود که چگونه قدرت ازلی است ولی نمی‌تواند درازل خلق کند و لذا سائل از ازلیت قدرت می‌پرسد.

سوال (إذا قیل...): آیا این موجودی که قادر است قدرتش ازلی است یا ازلی نیست؟

جواب (قلنا): مراد شما از ازلیت قدرت چیست، آیا مراد این است که تمکن من أن یفعل لازمه‌ی ذات است و یا مراد این است که جمع بین نقیضین لازمه‌ی ذات است؟

ص: ۱۱۴

اگر مراد این باشد که آیا جمع بین نقیضین از لازمه‌ی ذات است یا نه؟ جوابش این است که ذات الهی چنین لازمی ندارد، چرا که جمع نقیضین محال است و نمی‌تواند لازمه‌ی ذات الهی باشد. پس معنای قدرت ازلی یا لم یزل قادر بودن این نیست که عالم حادث را درازل خلق کند؛ چرا که عالم با وصف حدوث ممکن نیست درازل خلق شود و قدیم باشد، تا امر حادث بشود قدیم و اجتماع نقیضین پیش بیاید.

اگر مراد این است که آیا تمکن من أن یفعل و تاثیر از لازمه‌ی ذات است یا نه؟ جوابش این است که بله تمکن از فعل لازمه‌ی ذات الهی است، این معنایش آن نیست که عالم حادث را درازل خلق کند تا تناقض لازم بیاید. بعبارت دیگر عالم بلحاظ مصلحتی که حق تعالی می‌داند فقط می‌تواند حادث باشد و امر حادث قابل خلق درازل نیست تا بگوییم که لازمه‌ی ذات خلق عالم درازل است.

متن: فإذا قیل لنا: هذا قادرٌ بته أزلیه أم لا؟

قلنا: للسائل أ تعنی أنّ ذاته من لوازمها _ الّتی لا- تنفکّ کما لا- تنفکّ الثلاثه عن الفردیه _ أن یتمکن من أن یفعل أم تعنی به: [سوال] أنّ من لوازمها: [ذات] أن تجمع بین الشیء و نقیضه.

فإن قال: سألتکم عن الثانی.

قیل له: الجواب لا؛ إذ لیس من لوازمها أمر یرسّط عقلًا، فلیس معنی قولنا: إنّها [ذات] لم تزل قادره أنّها تتمکن من جعل ما لا یتصوّر أن یرکون قدیمًا.

و إن قال: سألتکم عن الأوّل.

قبل له: نعم، هی ذات من لوازمها صحّحه أن یفعل لکن لا یصدق مسّی أن یفعل إلّا مع الحدوث، فإذن هی: [ذات] مستلزمه لأمر

لا تعقل إلّا مع الحدوث، فلا يلزم أن يستلزم [ذات] أمراً [خلق قديم يا خلق عالم درازل] غير ذلك [تمكن من أن يحدث وتمكن أن يفعل] يناقض الحدوث. انتهى.

ص: ١١٥

Your browser does not support the audio tag

موضوع: عمومیت قدرت باری تعالی

بحث در قدرت داشتیم و اثبات کردیم که قدرت وجود دارد و حال بیان می کنیم که قدرت عام است و به همه ی ممکنات تعلق می گیرد.

برخی از متکلمین مسلمان معتقد اند که قدرت خداوند تعالی به فعل عباد تعلق نمی گیرد. برخی از غیر مسلمان هم که خدا را قبول دارند که می گویند قدرت خدا برش تعلق نمی گیرد. اما خواجه و حکمای مسلمان عقیده دارند که قدرت حق تعالی عام است و خیرات و شرور همه متعلق قدرت الهی اند، خیرات بالذات متعلق الهی اند و شرور بالعرض؛ یعنی متعلق قدرت الهی خیرات اند و از آنجای که وجود خیرات با شرور قلیل همراه اند شرور هم بالعرض متعلق قدرت اند، چرا که اگر خیرات بدلیل اینکه با شرور همراه است خلق نکند شر کثیر لازم می آید که بر حکیم جایز نیست.

دلیل خواجه: مقدوریت که صفت مقدور است عام است و مقدوریت یعنی متعلق قدرت بودن، بعبارت دیگر مقدور یعنی متعلق قدرت و مقدوریت یعنی متعلق قادریت پس مقدوریت و قادریت متضایف اند و اگر مقدوریت عام است قادریت و در نتیجه قدرت هم عام است.

در دلیل فقط مقدمه ی اول نیاز به اثبات دارد، بقیه ی مقدمات بدیهی است و لذا خواجه اثبات می کند که مقدوریت عام است.

عمومیت مقدوریت: اگر شی واجب باشد از باب تحصیل حاصل محتاج به موثر نیست و اگر ممتنع باشد از باب اجتماع نقیضین نیاز به موثر ندارد. اما چنانچه شی ممکن باشد نیاز به موثر دارد و چنانکه در جای خودش بیان شده این نیاز بخاطر امکانش است، نه بخاطر حدوثش. پس هر ممکنی محتاج به موثر است، حال این موثر یا موجب است و یا قادر و در هر صورت به موثر قادر ختم شود و در نتیجه هر ممکنی ممکن است از موثر قادر از آن حیث که قادر است صادر شود، هر چند ممکن از حیث اراده و علمش ممتنع باشد.

ص: ۱۱۶

متن: و لَمَّا ثَبَتَ قَادِرِيَّتَهُ تَعَالَى أَشَارَ [خواجه] إِلَى إِثْبَاتِ أَنَّ قَدْرَتَهُ تَعَالَى شَامِلَةٌ لِجَمِيعِ الْمَمْكِنَاتِ، فَقَالَ: (وَعُمُومِيَّةُ الْعَلَّةِ)؛ أَيِ عِلْمِهِ الْمَقْدُورِيَّةِ وَ هِيَ الْإِمْكَانُ لِأَنَّ عِلْمَهُ لِلْحَاجَةِ إِلَى الْمُؤَثِّرِ وَ هُوَ إِمَّا أَوْ قَادِرٌ وَيَجِبُ انْتِهَاءُ كُلِّ مِنْهُمَا إِلَى الْمُؤَثِّرِ الْقَادِرِ، عَلَى مَا مَرَّ، فَكُلٌّ مِمَّا مُمْكِنٌ فَهُوَ مُمْكِنٌ الصَّيْدُورِ عَنِ الْمُؤَثِّرِ الْقَادِرِ _ الْهَدْيُ يَنْتَهِي إِلَيْهِ كُلُّ مُؤَثِّرٍ _ مِنْ حَيْثُ هُوَ قَادِرٌ _ أَعْنَى: نَظَرًا إِلَى مَجْرَدِ قَدْرَتِهِ _ وَ إِنْ كَانَ قَدْ يَمْتَنَعُ نَظَرًا إِلَى إِرَادَتِهِ وَ عِلْمِهِ بِنِظَامِ الْخَيْرِ وَ هُوَ _ أَعْنَى: الْإِمْكَانُ _ عَامًّا لِلْمَمْكِنَاتِ فَعُمُومِيَّتُهُ (تَسْتَلْزِمُ عُمُومِيَّةَ الصِّفَةِ)؛ أَيِ الْمَقْدُورِيَّةِ بِالْمَعْنَى الْمَذْكُورِ، فَجَمِيعُ الْمَمْكِنَاتِ مَقْدُورَةٌ لَهُ تَعَالَى بِالْمَعْنَى الْمَذْكُورِ وَ هُوَ الْمَطْلُوبُ.

موضوع: عمومیت قدرت به بیان مشهور

بحث در عمومیت قدرت داشتیم خواهی برای عمومیت قدرت بیانی داشت که گذشت. مشهور بیان دیگری دارد که لاهیجی از شرح مواقف نقل می کند.

بیان مشهور: ۱. ذات الهی مقتضی قدرت است، ۲. و مصحح مقدوریت امکان است؛ یعنی صحیح است که ممکن متعلق قدرت باشد، ۳. ذات قادر نسبت به جمیع ممکنات مساوی است. پس اگر صحیح است که برخی از ممکنات قدرت تعلق گیرد، چنانکه بالوجدان می بینیم، می تواند به جمیع ممکنات تعلق گیرد، چه آنهای که در آینده موجود می شود و چه آنهای که موجود شده و ما نمی دانیم.

توضیح مطلب: بنظر حکما صفات ذات عین ذات اند اما طبق نظر اشاعره صفات ذاتی الهی زائد بر ذات الهی است ولذا ذات مقتضی صفات است و قدرت از صفات ذات است پس ذات الهی مقتضی قدرت است از طرفی قدرت به واجب تعلق نمی گیرد والا تحصیل حاصل است و به ممکن هم تعلق نمی گیرد چرا که اجتماع نقیضین است اما تعلق قدرت به ممکن هیچ یک از دو محذور را ندارد. پس امکان مصحح مقدوریت است؛ یعنی صحیح است که ممکن مقدور باشد چرا که امکان دارد، و امکان هم در تمام ممکنات علی السواء است نه اینکه یکی ممکن باشد و دیگری ممکن تر، بلکه در امکان همه ی ممکنات مساوی است و قبل از موجود شدن ممکنات غیر از امکان چیزی دیگر ندارد که موجب تمایزشان شود. پس نسبت ذات قادر به جمیع ممکنات مساوی است، چرا که مصحح قدرت در همه ی ممکنات مساوی است. بنابراین اگر قدرت الهی به بعض ممکنات تعلق گرفت می تواند به همه ی ممکنات تعلق بگیرد؛ چرا که همه ی ممکنات نسبت به ذات الهی علی السوی است. البته این در صورتی است که اولاً، معدوم شی نباشد چرا که طبق مبنای معتزله معدومات ممکن قبل از وجود شان ثبوت دارند و شی اند، و ثانیاً حرف حکما صحیح نباشد که می گویند معدوم دارای ماده و صورت اند؛ چرا که اگر قائل به ثبات ازلی شویم و بگوییم معدومات ممکن قبل از وجود شان ثبوت دارند در این صورت معدومات از هم تمایز دارند و همین تمایز موجب می شود که نسبت ذات الهی به همه ی ممکنات یکسان نباشد، چرا که امکان فقط مصحح قدرت است و اگر ذوات ممکن تمایز داشته باشد جایز است یکی از ممکنات نسبت به تعلق قدرت اولی باشد. همین طور اگر بگوییم معدومات دارای ماده است در این صورت ممکن است ماده برای حدوث ممکنی استعداد داشته باشد و نسبت به حدوث ممکن دیگر استعداد نداشته و این موجب می شود که قدرت به آنکه امکان دارد تعلق گیرد و به دیگری تعلق نگیرد.

ص: ۱۱۷

متن: واستدل علی عموم قدرته فی المشهور _ علی ما فی "المواقف" و شرحه _ بأنَّ المقتضی للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته إلى ذاته والمصحح للمقدوریه هو الامکان؛ لأنَّ الوجوب و الامتناع يُحیلان [محال کننده] المقدوریه ونسبه الذات إلى جمیع الممكنات علی السواء، فإذا ثبت قدرته علی بعضها ثبت علی کلها، و ذلك بناءً [۱] علی أنَّ المعدوم لیس بشیء و إنما هو نفی محض لا امتیاز [بحسب خودش] فیه [نفی محض] أصلاً و لا تخصیص [از خارج] فلا يتصور اختلاف فی نسبه الذات

إلى المعدومات بوجهٍ من الوجوه خلافاً للمعتزله، [۲] وعلی أنّ المعدوم لا- مادّه له ولا- صوره خلافاً للحکماء، وإلا لم یمتنع اختصاص البعض بمقدوریته تعالی دون بعض كما یقوله الخصم.

فعلی قاعده الاعتزال جاز أن یكون خصوصیه بعض المعدومات الثابته المتمیزه مانعاً عن تعلّق القدره به [بعض].

وعلی قانون الحکمه جاز أن تستعدّ المادّه لحدوثٍ ممکنٍ دون آخر [ممکن آخر].

وعلی التقديرین [چه قاعده اعتزال باشد وجه قانون حکما] لا یكون نسبه الذات إلى جمیع الممكنات علی السواء.

ضعف دلیل مشهور بر عمومیت قدرت ۹۴/۱۰/۲۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ضعف دلیل مشهور بر عمومیت قدرت

بحث در عمومیت قدرت داشتیم خواهجه دلیل آورد که بیان شد، بعد پرداختیم به بیان دلیل مشهور که گفتند قدرت عمومیت دارد؛ چرا که مقتضی قدرت ذات است و مصحیح مقدوریت امکان و از آنجای که امکان در همه ی ممکنات مساوی است و لذا چنانچه بعضی از ممکنات متعلق قدرت بود همه می توانند متعلق قدرت باشد بدلیل اینکه مصحح قدرت در همه مساوی است، البته این دلیل بر عمومیت قدرت مبتنی است بر سه امر:

اولاً، کلام متعزله باطل باشد که قائل اند معدومات ممکن قبل از وجود شان ثبوت دارند و شی اند؛

ص: ۱۱۸

ثانیاً، قول حکما که قائل اند به ماده و صورت برای معدوم ممکن صحیح نباشد؛

ثالثاً، مبنای متکلمین در اجسام را بپذیریم که عقیده دارند اجسام در جسم بودن مشترک اند یعنی همه از ذرات تشکیل می شوند که این ذرات ذات شان یکی است و اختلاف شان فقط در شکل است و اختلاف اجسام هم ناشی از همین اختلاف در شکل از اجزای تشکیل دهنده ی شان است نه بخاطر اختلاف صور نوعیه شان و یا اختلاف در ذات اجزای شان، مثلاً اجسام عنصری ذات شان یکی است همین طور اجسام عنصری با جسم فلکی تفاوت در ذات ندارند، و لذا اگر جسم صفتی را دارد مثلاً آب تراست و سنگ سفت است بخاطر اراده فاعل است، اما اگر اختلاف اجسام به ذات شان باشند ممکن است که برخی از اجسام صفتی را بخاطر اقتضای ذاتش باشد نه بجهت عمومیت قدرت و اراده ی فاعل.

لاهیجی: استدلال مشهور ضعیف است چرا که اولاً مبتنی است بر تمایز نداشتن معدومات و حال آنکه با بطلان قول معتزله و شی بودن معدوم باز هم معدومات تمایز دارند، عدم علت غیر از عدم معلول است، عدم علت موجب عدم معلول می شود ولی عدم معلول سبب عدم علت نمی شود، همین طور عدم شرط غیر عدم مشروط است. پس تمایز در معدومات جود دارد و دلیل که مبتنی است بر عدم تمایز معدومات خدشه دار است. ثانیاً، قول حکما باطل نیست؛ چرا که هر چند باری تعالی

براشیاء مادی به مقتضای استعداد شان اضافه می کند ولی این استعداد هم از جانب حق تعالی ولذا منافات با عمومیت قدرت منافات ندارد. پس بهتر است که برای عمومیت قدرت به نصوص که دال بر عمومیت تمسک کنیم، مثل آیه «والله علی کلّ شیء قدير».

متن: و لا بدّ [در تمامیت دلیل مشهور] أيضاً [علاوه بر عدم پذیرش قول معتزله و حکمال] من تجانس الأجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقیقه لیكون اختصاصها ببعض الأعراض لإیراده الفاعل المختار؛ إذ مع تخالفها [تخالف اجسام در اجزای سازنده] جاز أن يكون ذلك الاختصاص [اختصاص بعض اعراض به اجسام] لذواتها [اجسام]، فلا قدره علی إيجاد بعض آخر فیها [اجسام].

ص: ۱۱۹

و هذا الاستدلال ضعيف؛ لأن نفي شَيْئِهِ المعدوم في الخارج لا يستلزم نفي التمايز عن المعدومات مطلقاً، ضروره أنّ لمفهوم العدم أفراداً متمایزه عند العقل يختصّ كلّ منها بأحكام مخصوصه صادقه في نفس الأمر؛ فإنّ عدم العله موجب لعدم المعلول من غير عكس، وعدم الشرط منافٍ لوجود المشروط و عدم المشروط لا- ينافي وجود الشرط إلى غير ذلك، على ما مرّ في مباحث الامور العامه.

وأيضاً لإمكان مجال المناقشه[:براستدلال] على قواعد الحكماء، فالأولى[:برای اثبات عمومیت قدرت] هو التمسك بالنصوص الدالّه على كون قدرته تعالی عامه، كقوله تعالی: (وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) و أمثال ذلك. كذا في "شرح المقاصد".

شرح علامه بر عبارت خواجه ۹۴/۱۰/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرح علامه بر عبارت خواجه

بحث در عمومیت قدرت داشتیم استدلال خواجه و استدلال مشهور را بیان کردیم، حال می پردازیم به بیان کلام شارحین تجرید.

کلام علامه در کشف المراد: ۱. مراد خواجه از عمومیت قدرت این است که خداوند تعالی قادر است بر همه ی مقدرات بدون واسطه و این همان منبای اشاعره است. ۲. دلیل خواجه بر عمومیت قدرت همان دلیل مشهور است.

اکثر مردم اعم از متکلمین و فلاسفه و صاحبان ملل و نحل مخالف خواجه است در عمومیت قدر، ولی هم گفته های متکلمین و فلاسفه و هم گفته های صاحبان ملل و نحل باطل است؛ چرا که مقتضی مقدوریت امکان است، نه وجوب و امتناع، و امکان در تمام ممکنات مساوی است پس تمام ممکنات مقدور الهی است.

مراد خواجه از اینکه گفته «وعمومیه العله تستلزم عمومیه الصفه» همین است که بیان شد.

لاهیجی: در بیان عمومیت قدرت دو مقام وجود دارد:

مقام اول: بیان اینکه خداوند تعالی قادر است بر کل ممکن که خود سه قسم است، یکی ممکن های که قدرت بر آنها تعلق نگرفته و موجود نشده اند، دیگری ممکن های که قدرت بر آنها تعلق گرفته و موجود شده اند، حال چه تعلق قدرت بدون واسطه باشد چه با واسطه باشد. پس ممکن سه قسم است و همه مقدور الهی است، چه ممکن های که خلق نشده اند، چه ممکن های که مخلوق بدون واسطه اند و چه ممکن های که مخلوق با واسطه اند.

ص: ۱۲۰

مراد خواجه از عمومیت قدرت حق تعالی همین است که تمام ممکنات مقدور الهی است چنانکه ما بیان کردیم.

عمومیت قدرت اگر به این معنا باشد این اختصاص به اشاعره ندارد، بلکه اکثر کسانی که متدین به دین آسمانی است این معنا از عمومیت قدرت را قبول دارند.

متن: ثمَّ إِنَّ الشَّارِحَ الْعَلَّامَةَ (ره) حمل کلام المصنّف هاهنا على اختيار مذهب الاشاعره و[عطف براختار]الإشارة إلى الاستدلال المذكور[مشهور] فقال: «يريد بيان أنه تعالى قادر على كل مقدور و هو مذهب الاشاعره و خالف أكثر الناس في ذلك[عمومیت قدرت]» ثم ذكر مقالاتهم.

ثمَّ قال: «وهذه المقالات كلها باطله لأنَّ المقتضى لتعلق القدره بالمقدور إنما هو الإمكان؛ إذ مع الوجوب و الامتناع لا تعلق[قدرت]، و الإمكان مساوٍ في الجميع فثبت الحكم و هو[حکم] صحّحه التعلّق.

و إلى هذا أشار المصنّف بقوله: و عمومیه العله أى الإمكان تستلزم عمومیه الصفه أى القدره» انتهى.

و أنا أقول: إِنَّ هَاهُنَا مَقَامَيْنِ:

أحدهما: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى كُلِّ مُمْكِنٍ سِوَا تَعَلُّقِ بِهِ الْقَدْرَةِ فَوُجِدَ أَمْ لَا فَلَمْ يَوْجَدْ، أَوْ وُجِدَ بِقَدْرِهِ مَخْلُوقٌ.

وهذا[عمومیت قدرت به این معنا] هو الذى حملنا كلام المصنّف عليه.

والقول بعموم القدره بهذا المعنى غير مختصّ بالاشاعره، بل أكثر المليين (1) قائلون به كما ستعلم عن قريب.

بررسی کلام علامه ۹۴/۱۰/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بررسی کلام علامه

بحث در بیان عمومیت قدرت داشتیم، دلیل خواجه بر عمومیت قدرت بیان شد همین طور دلیل مشهور و بعد پرداختیم به بیان شارحین تجرید. علامهء حلی گفت اولاً مبنای خواجه در عمومیت قدرت با مذهب اشاعره یکی است و ثانیاً دلیل خواجه همان دلیل مشهور است. لاهیجی برای بررسی کلام علامه دو مقام را در بیان عمومیت قدرت مطرح کرد که مقام اول بیان شد حال می پردازیم به مقام دوم.

ص: ۱۲۱

۱- [۱]. ملل بمعنای دین های آسمانی ونحل بمعنای دین هاس ساختگی.

مقام دوم: خداوند تعالی قادر است بر کل مقدور.

مقدور: مقدورممکنی است که قدرت به آن تعلق گرفته و متعلق قدرت است. پس کل مقدور اخص است از کل ممکن؛ چرا

که کل ممکن اعم است از ممکن که قدرت به آن تعلق گرفته باشد و یا قدرت تعلق نگرفته باشد، چنانکه بیان شد.

ممکن که قدرت به آن تعلق می‌گیرد موجود می‌شود پس کل مقدور مساوی است با کل ممکن موجود و از آنجای که تعلق قدرت دو قسم است کل مقدور یا کل ممکن موجود به دو نحو تفسیر می‌شود:

۱. کل ممکن موجود که متعلق قدرت است چه تعلق قدرت با واسطه باشد و چه بدون واسطه. همه ی موحدین قبول دارند که کل ممکن موجود یا کل مقدور به این معنا با قدرت باری تعالی موجود اند، بله در کیفیت استناد واسطه اختلاف است، نه در اصل استناد وسائط.

۲. کل ممکن موجود که با قدرت بدون واسطه باری تعالی موجود اند، این مذهب اشاعره است که حتا افعال عباد را بدون واسطه مخلوق خدا می‌دانند. با توجه به مبنایی مصنف که اختیار عبد را قبول دارد روشن است که چنین عقیده ی ندارد. پس عقیده ی مصنف در عمومیت قدرت با مذهب اشاعره تفاوت دارد.

متن: والثانی: أنه تعالی قادر علی کل مقدور و هذا اخص من الاوّل لجواز ان یکون من الممكن ما لیس بموجود فضلا عن ان یکون مقدور القادر.

و هذا المقام الثانی [۱] قد یفسّر بأن کلّ ما یوجد من الممكنات[:یعنی کل ممکن موجود] فهو معلول له تعالی بالذات، أو بالواسطه وهذا ممّا لا نزاع لأحد فیہ من القائلین بوحده الواجب و إنّما الخلاف فی کیفیّته الاستناد و وجود الوسائط و تفاصيلها[:وسائط] و[عطف تفسیر] أن کلّ ممکنٍ إلیّ أیّ ممکنٍ یستند حتّی ینتهی إلیّ الواجب.

[۲] قد یفسّر [مقام ثانی] بأن ما سوی الله تعالی من الموجودات واقع بقدرته و إرادته ابتداءً [بدون واسطه]، وهذا هو مذهب الاشاعره. و ظاهر أنّ ذلك ليس بمختار عند المصنّف، فلا وجه لحمل كلام المصنّف على مذهب الأشاعره.

جسمی که مبدء میل مستدیر ندارد وقتی وارد مکان طبیعی شد و نفس به آن جسم میل مستدیر داد آیا این جسم دارای میل مستدیر و میل مستقیم هر دو هست؟ / یک جسم نمی تواند هم مبدء حرکت مستقیم داشته باشد هم مبدء حرکت مستدیر داشته باشد / فصل ۱۲ / مقاله ۴ / فن ۱ / طبیعیات شفا. ۹۴/۱۰/۲۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان شارح قدیم

بحث در عمومیت قدرت داشتیم خواجه دلیلی اقامه کرد و مشهور دلیل دیگر، اما بنظر برخی از شارحین تجرید دلیل خواجه همان دلیل مشهور است، یکی از شارحین که چنین نظری دارد علامه حلی است که بیانش گذشت، شارح قدیم هم دلیل خواجه را با دلیل مشهور یکی می داند و کلام مصنف را حمل می کند بر کلام مشهور.

مشهور امکان را مصحح مقدریت می داند، نه موجب مقدریت، خواجه امکان را علت مقدریت می داند، حال چنانچه علت بمعنای موجب باشد بیان خواجه غیر از بیان مشهور و دلیل مستقل است، اما اگر علت بمعنای مقتضی باشد، چنانکه علامه می گوید، دلیل خواجه همان دلیل مشهور خواهد بود.

شارح قدیم (مرحوم اصفهانی): اگر چیزی واجب باشد قدرت نمی تواند به آن تعلق گیرد والا لازم می آید تحصیل حاصل، همین طور ممتنع نمی تواند متعلق قدرت باشد دلیل امتناع اجتماع نقیضین. پس واجب و ممتنع تعلق قدرت را محال می کنند، اما اگر چیزی ممکن باشد جایز است قدرت به آن تعلق گیرد.

ص: ۱۲۳

شارح قدیم هر چند تصریح نکرده که امکان مصحح مقدریت است ولی از اینکه می گوید تعلق قدرت به واجب و ممتنع محال است بدست می آید که تعلق قدرت به ممکن جایز است، و امکان مصحح تعلق قدرت است. علامه هم امکان مقتضی تعلق قدرت دانست برای اینکه به واجب و ممتنع قدرت تعلق نمی گیرد.

لاهیجی: مراد خواجه از علت موجب است نه مقتضی و مصحح، در غیر این صورت اولاً، لازم می آید ضعف های کلام مشهور متوجه کلام خواجه هم باشد. و ثانیاً خلاف مقصود مصنف را نتیجه می دهد؛ چرا که مراد خواجه عمومیت قدرت است، اما اگر امکان مقتضی و مصحح قدرت باشد مقتضاً که مقدریت است در صورت لازم می آید که شرط مقدریت موجود باشد و مانع مقدریت مفقود، اما چنانچه شرط مقدریت موجود نباشد و یا مانع مقدریت مفقود نباشد با وجود امکان مقدریت لازم نمی آید. پس می شود برخی از ممکنات مقدر باشند و برخی دیگر مقدر نباشد و در نتیجه قدرت عام نباشد، و حال آنکه خواجه مدعی است قدرت عمومیت دارد. بنابراین برای اینکه نقض غرض نشود باید علت در کلام خواجه را حمل بر موجب کنیم، نه بر مقتضی.

قوشجی هرچند علت را حمل کرده بر موجب ولی از آنجای که متوجه استدلال خواجه نشده برایشان اشکال کرده است.

قوشجی: امکان هرچند علت است اما علت حاجت به موثر است نه علت مقدوریت، و از آنجای که موثر یا موجب است و یا قادر عمومیت در صورتی در اثبات می شود که موثر قادر باشد، اما چنانچه قادر موجب باشد نه تنها عمومیت قدرت اثبات نمی شود بلکه اصل قدرت هم اثبات نمی شود.

لاهیجی: چنانکه بیان شد موثر چه قادر باشد چه موجب در صورت باید به موثر ختم شود که قادر باشد پس امکان همان طور که علت حاجب است علت مقدوریت هم است.

ص: ۱۲۴

متن: والشارح القديم [مرحوم اصفهانی] أيضاً [مثل علامه] حمل كلام المصنف على الاستدلال المشهور بحمل العله [علت که در کلام خواجه آمده] على المصحح لا- الموجب ولذلك [که علت را حمل کرده بر مصحح] علل كون عله المقدوريه هو الإمكان بأن الوجوب و الامتناع تحيلان المقدوريه.

وكذا العلامه حيث عله [وعموميه العله] بأن مع الوجوب و الامتناع لا تعلق.

وأما نحن فإنما حملنا العله على الموجب، لما ذكرنا من ضعف الدليل المذكور [دليل مشهور]، كيف؟ و مجرد وجود المقتضى والمصحح غير كافٍ بدون وجود الشرط وعدم المانع، فيجوز اختصاص بعض الممكنات بشرطٍ لتعلق [متعلق شرط:] القدره أو بمانع عنه [تعلق].

وأما الشارح القوشجي فهو أيضاً حمل العله على الموجب كما [تفسير ايضاً] حملنا عليه، لكن لم يتفطن لوجه الاستدلال.

فأورد عليه: أنا لانسلم أن الإمكان هو عله المقدوريه، بل هو عله الحاجه إلى المؤثر و المؤثر إما موجب أو قادر، هذا.

منكرين عموميت قدرت ۹۴/۱۰/۲۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: منكرين عموميت قدرت

بعد از اینکه عموميت قدرت را اثبات کردیم به قول آنهاى می پردازیم که عموميت قدرت را قبول ندارند.

قبلا بیان کردیم که برای عموميت قدرت دو مقام وجود دارد:

مقام اول: قادر بودن باری تعالی بر کل ممکن؛

مقام دوم: قادر بودن حق تعالی بر کل مقدور.

منكرين عموميت قدرت در مقام اول:

۱. ثنويه و مجوس: ثنويه قائل اند که برای عالم دواله وجود دارد، نور خالق خیرات و ظلمت مبدأ شرور است. مجوس هم قائل به دو اله اند، یزدان را مبدأ خیرات و اهریمن را مبدأ شرور می دانند.

دلیل: بالوجدان می یابیم که در عالم خیرات و شرور وجود دارد، اگر مبدأ خیرات و شرور یک موجود باشد لازم می آید که آن موجود هم خیر باشد و هم شریر لکن التالی باطل فالمقدم مثله.

بیان ملازمه: خیرات جمع خیر بمعنای خیر کثیر و شرور جمع شر و بمعنای شر کثیر است، البته کثرت خیر و شر بلحاظ جمع بودن خیرات و شرور نیست، بلکه بلحاظ واقع است؛ یعنی درعالم هم خیر کثیر وجود دارد و هم شر کثیر. پس خیر که فاعل خیر است خیر بر آن غلبه دارد و شرّیر که فاعل شر است شر بر آن غلبه دارد، و در نتیجه اگر مبدأ خیر و شر یکی باشد باید هم خیر آن غلبه داشته باشد و هم شر آن.

جواب بر مبنای قوم: اگر مراد از خیر موجودی باشد که خیر آن غلبه دارد و شرّیر هم موجودی باشد که شرش غلبه دارد ملازمه تمام نیست؛ چرا که درعالم یا خیر غلبه دارد و یا شر نه اینکه هم خیر غلبه داشته باشد و هم شر پس موجودی که هم مبدأ خیر است و هم مبدأ شر یا خیر است و یا شرّیر نه اینکه هم خیر باشد و هم شرّیر. اما اگر مراد از خیر فاعل خیر باشد و مراد از شرّیر فاعل شر باشد تالی باطل است؛ زیرا که می شود یک موجود هم فاعل خیر باشد و هم فاعل شر، چنانکه در انسان ها می بینیم که گاهی فاعل خیر اند و گاهی فاعل شر.

لاهیجی: این جواب نمی تواند ریشه شبه را بخشکاند؛ چرا که ثنویه می گویند از آنجای که باری تعالی خیر محض است نمی تواند فاعل شر باشد حتی اگر شرّیر یک مورد باشد و لذا با توجه به اینکه شر در جهان وجود دارد باید مبدأ آن موجود دیگری باشد و خداوند تعالی قدرت بر آن ندارد.

جواب حق: شر یا ذاتی است و یا عرضی. شرور ذاتی که اعدام مضاف اند از آنجهت که عدم اند نیاز به علت موجود ندارد بلکه علت آن عدم وجود مضاف الیه آن است. اما شرور بالعرض که اموری وجودی اند و از جهتی که به اعدام ختم می شود شر به بحساب می آیند مثل سیل و... این امور هر چند علت موجود دارد ولی مقصود و معلول بالذات نیستند بلکه مقصود و معلول بالعرض اند؛ یعنی از آنجای که لازمه ی خیرات اند و خیرات مقصود بالذات اند این امور هم مقصود اند اما بالعرض و مخلوق اند بالعرض.

متن: و اعلم: أن المنكرين لعموم قدرته تعالى في المقام الأول[:ص ۱۱۱] طوائف:

فمنهم الثنويّ القائلون بأنّ للعالم إلهين: نور هو مبدأ الخيرات وظلمه هو مبدأ الشرور وكذا المجوس القائلون بأنّ مبدأ الخيرات هو «يزدان» ومبدأ الشرور هو «أمر من».

وحاصل شبهتهم: أنّ في العالم خيرات و شروراً فلو كان مبدأ الخير و الشرّ واحداً، لزم كون الواحد خيراً و شريراً و هو محال.

والجواب _ على ما في كتب القوم _ هو منع اللزوم[:ملازمه] إن أُريد بالخير من غلب خيره و بالشرّير من غلب شرّه، ومنع استحاله اللّازم[:بطلان تالی] إن أُريد بالخير خالق الخير و خالق الشرّ في الجملة[:صرف نظرازغلبه ودوام]، غايه الأمر أنّه لا يصحّ إطلاق الشرّير عليه تعالى، لظهوره في من غلب شرّه أو لعدم التوقيف من الشرع.

وهذا الجواب لا يحسم[:ای لا یقطع] مادّه الشبهه؛ إذ لهم[ثنويه] أن یقرّروها[:شبهه] بأنّ الله تعالى صرّف الوجود و محض الخیریه، فیمتنع أن یصدر عنه الشرّ الّذی مناطه ليس إلّا العدم على[:متعلق یمتنع/متعلق ليس...] ما تقرّر في موضعه، سواء كان الشرّ غالباً أو مغلوباً؛ لامتناع صدور العدم و فیضانه من الوجود.

بل حق الجواب أن یقال: إنّ الشرور الذاتیه _ أعنی: الأعدام بما هی أعدام _ لا تستدعی علّه موجوده بل علّتها عدم الوجود كما تقرّر في محلّه. و أمّا الّتی هی شرور بالعرض _ کمصادفه النار للثوب و القاطع للعضو _ فهی من حیث كونها شروراً[یعنی منتهی به اعدام می شوند] صادره عن المبدأ الموجود الّذی هو صرف الوجود بالعرض لا بالذات، و المحال هو صدور الشرّ عن الخير المحض بالذات لا بالعرض. هذا.

جواب ارسطو از شبه ثنويه ۹۴/۱۰/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: جواب ارسطو از شبه ثنويه

ص: ۱۲۷

بحث درعمومیت قدرت خداوند تعالی داشتیم. ثنویه و مجوس عمومیت قدرت را قبول ندارند بلکه معتقد اند که خیر را خداوند تعالی می آفریند و شر را موجود دیگر.

جواب ارسطو: بلحاظ تصور اشیا می تواند پنج قسم باشد: ۱. اشیا که شرمحص اند، ۲. اشیا که خیر محض اند، ۳. اشیا که خیر و شر شان مساوی اند، ۴. اشیا که شرشان غالب اند، ۵. اشیا که خیرشان غالب اند. اما از آنجای که حق تعالی خیر محض است از میان اقسام مذکور شرمحص و شر غالب نمی تواند موجود شوند. پس اشیا موجود یا خیر محض است مثل عقول و یا خیر کثیر است مثل بسیاری از موجودات مادی و شرقلیل مثل برخی از موجودات مادی.

متن: و نقل عن أرسطو فی دفع شبهه الثنویّ: أنّ الأشياء علی خمسة احتمالات: ما لا خیر فیه، و ما لا شرّ فیه، و ما یتساویان فیه، و ما

خیره غالب، وما شره غالب. وذات الواجب بالذات لَمَا لم يمكن أن يصير مبدأ للشرّ وجب أن لا يصدر عنه إلّا قسمان من هذه الأقسام؛ أي ما لا شرّیه فيه و ما خیرّیه غالبه؛ لأنّ ترك الخیر الكثير لأجل الشرّ القليل شرّ كثير، و أنه [ارسطو] قد تفاخر بذلك.

لاهیجی: مراد ارسطو آن است که شرقلیل بالعرض است والا از آنجای که خداوند تعالی خیر محض است شر هرچند قلیل باشد نمی تواند موجود شود، بنابراین اگر صدور شر بالذات باشد بین شرقلیل و شرکثیر بلحاظ صدور فرقی نیست. اما اگر صدور و شر بالعرض باشد بین شرقلیل و شرکثیر فرق است، شرکثیر نمی تواند صادر شود ولی شرقلیل می تواند صادر شود؛ چرا که آنچه مقصود بالعرض یا صادر بالعرض است نمی تواند زیاد تر باشد از آنچه که مقصود بالذات یا صادر بالذات است بله مقصود بالعرض یا صادر بالعرض می شود کمتر از مقصود بالذات یا صادر بالذات باشد. پس شرکثیر نمی تواند صادر بالعرض باشد و شرقلیل می تواند صادر بالعرض باشد.

ص: ۱۲۸

متن: و تحقیقه ما ذکرنا و إلّا: [اگر فقط به قلت شراکتفا کند] لورد علیه أنّ صدور الشرّ عن الخیر المحض إذا کان ممتنعاً فسواء فی ذلك قليله و کثیره. و أمّا إذا قلنا بامتناع الصدور بالذات دون بالعرض، فیتفاوت القلیل و الکثیر فی ذلك، لامتناع ان یکون ما بالعرض: [آنچه که بخاطر چیز دیگر مقصود بالصدور شده] زائدا علی ما بالذات: [آنچه که خودش مقصود بالصدور شده] أو مساویاً له، فلیتدبر.

شیخ اشراق: حکما فرس قائل به نور و ظلمت اند، اما مراد شان از نور و جوب و از ظلمت امکان است، نه اینکه مبدأ اول دوتا باشد نور و ظلمت؛ چرا که هیچ عاقلی چنین حرفی نمی گوید چه رسد به حکما فرس که در خواص دریای علوم اند، چنانکه نبی اکرم _ صل الله علیه و آله _ در مدح شان فرموده: اگر علم در اعماق آسمان هم باشد مردان از فارس به آن دست می یابند.

نور و ظلمت که حکمای فرس می گویند غیر از نور و ظلمتی است که کفرهء مجوس قائل اند، و نور را مبدأ خیر و ظلمت را مبدأ شر می دانند؛ چرا که کفرهء مجوس مشرک اند اما حکمای فرس موحد اند. هم چنین قول حکمای فرس غیر از عقیده الحاد مانی بابلی است که دین مسیح دارد، باطن مجوس و ثنویه هم منسوب به آن اند، کسانیکه قائل اند به اله خیر که خالق خیر است و اله شر که خالق شر است.

متن: ثم إنَّ المذكور فی "حکمه الاشراق و شرحه": «أَنَّ القول بالنور و الظلمه کان طریقہ أهل الإِشراق من حکماء الفرس و هو: [قول بالنور...] رمز علی الوجوب و الامکان، لا- أَنَّ المبدأ الأوّل اثنان: أحدهما نور و الآخر ظلمه؛ لأنّ هذا لا یقولہ عاقل فضلاً عن فضلاء فارس الخائضین غمراتِ [اعماق] العلوم الحقیقیه، و لهذا قال النبی _ صلی الله علیه و آله _ فی مدحهم: لو کان الدّین بالثُّریّا لتناولته رجالٌ من فارس

و أنّ هذا العذی یقولہ حکماء الفرس لیس قاعده کفره المجوس القائلین بظاهر النور و الظلمه و أنّهما [نور و ظلمت] مبدءان أولان؛ لأنهم مشرکون لا موحدون. و لیس أيضاً الحاد مانی البابلی الذی کان نصرانیّ الدین [دین مسیح داشت] مجوس الطین، و إليه تنسب الثویّه القائلون بالهین: أحدهما إله الخیر و خالقه [خبر] و الآخر إله الشر و خالقه [شر]، هذا».

منکرین عمومیت قدرت ۹۴/۱۰/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: منکرین عمومیت قدرت

بحث در بیان آراء کسانی داشتیم که بنظرمی رسد منکر عمومیت قدرت اند. یکی از گروه ثنویه بود که بیان شد، حال می پردازیم به بیان نظر گروه دوم که از نظر مشهور فلاسفه اند.

۲. فلاسفه (از نظر مشهور): فلاسفه قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» را قبول دارند و طبق این قاعده می گویند از حق تعالی که واحد من جمیع الجهات است بدون واسطه فقط عقل اول صادر می شود، و سایر موجودات با واسطه صادر می شود. و این بنحوی محدود کردن قدرت الهی است به صدور بی واسطه ی یک موجود و عدم قدرت بدون واسطه بر خلق سایر موجودات.

اشکال (قیل): فلاسفه منکر اصل قدرت باری تعالی اند، نه اینکه قدرت حق تعالی را قبول داشته باشند و منکر عمومیت قدرت باشند.

جواب: قبلاً بیان شد که فلاسفه قدرت بمعنای « إذا شاء فعل وإذا لم یشاء لم یفعل را قبول دارد». پس اینکه فلاسفه منکر اصل قدرت حق تعالی باشد صحیح نیست. بله قدرت به این معنا که قادر باید مدتی تارک باشد و بعد فاعل شود را قبول ندارد، اما ملاک قدرت داشتن صدق شرطیه مذکور است، نه تارک بودن و بعد فاعل شدن چنانکه متکلم می گویند.

متن: و منهم [منکرین عمومیت قدرت] فی المشهور [در نزد مشهور] الفلاسفه، القائلون بامتناع أن یصدر عن الواحد إلا الواحد. و قد مرّ [قاعده الواحد] فی مباحث الأمور العامه، و أمّا ما قیل إنهم أنکروا أصل القدره فلا معنی لعدّهم [فلاسفه] من منکرین عمومها [قدرت]، ففساده [ما قیل] ظاهر ممّا مرّ [بیان شد] که فلاسفه قدرت بمعنای إذا شاء فعل و... را قبول دارد، إلا أن یکون مراده [گوینده] أنّهم [فلاسفه] منکرون للقدره بالمعنی المتنازع فيه [که متکلم می گوید قادر کسی است که مدتی تارک باشد]، فلیتأمل.

ص: ۱۳۰

لاهیجی: فلاسفه هر چند قاعده الواحد را قبول دارند و قائل به وسائط اند اما منکر عمومیت قدرت نیستند؛ چرا که وسائط فقط مجرای فیض الهی اند، به این معنا که فیض را از حق تعالی می گیرند و به مادون می رسانند، نه اینکه استقلال در فاعلیت داشته باشند. بعبارت دیگر وسائط فاعل اند به اذن الهی نه اینکه مستقل در تاثیر باشند تا به عمومیت قدرت الهی آسیب بزنند.

متن: و إنما قلنا: في المشهور لأن التحقيق أن الحكماء و إن قالوا بالوسائط، لكن لا مؤثر عندهم في الحقيقة إلا الله والوسائط ليست إلا جهات الصِّدور و التأثير، لا مؤثره بالاستقلال]: یعنی وسائط فقط مجرای فیض اند، به این معنا که فیض را از خداوند تعالی می گیرند و به مادون می رسانند].

شاهد از کلام بهمینار: فاعل و موثر باید خالی از قوه و عدم باشد و موجودی که خالی از قوه و عدم باشد منحصر است به ذات باری تعالی؛ چرا که سایر موجودات بلحاظ ذات شان قوه و عدم دارد. پس موثر و فاعل منحصر است به حق تعالی.

بیان مطلب: هر ممکنی مرکب است از ماهیتی که ذات شیء است و وجودی که عطای باری تعالی است، و لازمه ماهیت امکان است و لازمه ی وجود فعلیت. پس هر ممکنی مرکب است از امکان و فعلیت و از طرفی امکان عبارت است از تساوی نسبت به وجود و عدم یعنی هم قوه وجود را دارد و هم قوه ی عدم را پس هر ممکنی مشتمل بر قوه است (۱) حال اگر ممکن از ناحیه ذاتش تاثیر بگذارد معنایش است که قوه موثر و عدم مؤجد باشد. روشن است که عدم نمی تواند مؤجد باشد؛ چرا که معطی شیء باید واجد شیء باشد نه فاقد شیء. پس اگر تاثیر از ناحیه ی ممکن باشد در حقیقت از ناحیه وجودش است که از عطای باری تعالی است نه از ناحیه ی ذاتش که قوه و عدم است. بنابراین فاعلیت منحصر است به باری تعالی.

ص: ۱۳۱

۱- [۱]. امکان ماهوی و امکان بلحاظ ذات شان یکی است، هر دو امکان اند، تفاوت شان به مقایسه اگر امکان را با اصل وجود مقایسه کنیم می شود امکان ماهوی و چنانچه با وجود خاص مقایسه کنیم می شود امکان استعدادی. (ر.ک: صدر، رساله الحدوث).

متن: وناهیک [تورا بس است] فی ذلک [که حکما فقط خدا را موثر می دانند] کلام بهمینار فی "التحصیل" حیث قال: «فإن سألت الحق فلا يصح أن يكون علّه الوجود إلّا ما هو برى ء من كلّ الوجه من معنى ما بالقوه، وهذا هو صفة الأوّل تعالی لا غیر؛ إذ لو كان مفید الوجود ما [موجودی] فیہ معنی ما بالقوه سواء كان [ما بالقوه] عقلاً أو جسماً كان للعدم شركة فی إفاده الوجود، وكان لما بالقوه شركة فی إخراج الشی ء من القوه إلى الفعل» انتهى.

وتحقیقه [کلام بهمینار]: أنّ کلّ ممکن زوج ترکیبی مشتمل علی ما بالقوه [ماهیت، امکان] ولو بحسب الذات فقط وهو الّذی له من جهه ذاته، وعلی ما بالفعل [وجود، وجوب]، وهو الّذی له من جهه مبدئه الحقیقی، فما یصدر عنه إنّما یصدر عن الجهه الّتی هی له [ممکن] من المبدأ، لا من الجهه الّتی هی من ذاته؛ فإنّ ما له من ذاته لیس إلّا العدم والقوه، فلو صدر عنه من هذه الجهه شی ء لزم كون العدم والقوه مؤثراً فی الوجود و الفعلیه، هذا.

منکرین عمومیت قدرت ۹۴/۱۱/۰۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: منکرین عمومیت قدرت

بحث در بیان آراء منکرین قدرت داشتیم دورای از آراء منکرین قدرت بیان شد، حال می پردازیم به آراء دیگر.

۳. نظام و پیروانش: نظام و پیروانش قائل اند که خداوند تعالی قدرت بر خلق قبائح ندارد؛ چرا که خالق قبائح یا جاهل است و یا سفیه و حق تعالی نه جاهل است و نه سفیه پس خالق قبائح حق تعالی نیست.

مقدمه دوم طبق مبانی دینی از بدیهیات است، اما مقدمه ی اول نیاز به اثبات دارد.

اثبات مقدمه اول: سفه کاری است که فائده ی مطلوب بر آن مترتب نمی شود (و سفیه کسی است که کارهایش سفه باشد) و قبیح کاری است که فائده مطلوب را ندارد. پس کار قبیح کار سفیهی است. با توجه به بیان مذکور خالق قبایح یا عالم است و یا عالم نیست، اگر عالم باشد و خلق کند سفیه است و اگر عالم نباشد و خلق کند جاهل است.

ص: ۱۳۲

متن: [۳] و منهم [منکرین عمومیت قدرت] النظام و أتباعه القائلون: بأنّه لا یقدر علی خلق القبائح لإفضائه إلى الجهل و السفه تعالی عن ذلک [سفاهت و جهل].

۴. گروه چهارم: خداوند تعالی برو چیز قدرت ندارد، یکی بر اموری که محال و قوعی اند و دیگری اموری که واجب و قوعی اند؛ چرا که امور محال با اعمال قدرت هم واقع نمی شوند و امور واجب بدون اعمال قدرت هم واقع اند و لذا قدرت به این امور تعلق نمی یگرد.

متن: [۴] و منهم القائل: بأنّه لا یقدر علی ما علّم أنّه لا یقع؛ [تعلیل برای لایقع]: الاستحاله و قوعه و کذا ما علّم أنّه یقع؛ لوجوبه.

۵. کعبی واتباعش: خداوند تعالی بر فعل عبد قدرت ندارد؛ چرا که فعل عبد از سه حال خارج نیست یا عبث است یا سفه و یا طاعت، به این نحو که فعل عبد یا فائده دارد یا فائده ندارد، اگر فائده نداشته باشد عبث است و اگر فائده داشته باشد یا فائده ی مطلوب است و به آن طاعت می گویند و یا فائده مطلوب نیست و یا به آن سفه می گویند. اما فعل حق نه طاعت است، نه سفه و نه عبث.

متن: [۵] ومنهم الكعبي و امثاله القائلون: بأنه لا يقدر على مثل مقدور [شخص فعل] العبد حتى لو حرّك جوهراً إلى حيز و حرّك العبد إلى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان؛ وذلك لأنّ فعل العبد إمّا عبث أو سفه أو طاعة، بخلاف فعل الرّب.

۶. جبائیان واتباعش: خداوند تعالی قدرت بر فعل قدرت ندارد؛ چرا که حق بر فعل عبد قدرت داشته باشد یا لازم می آید اجتماع فعل و ترک در صورت که عبد اراده فعل کند مثلاً وحق اراده ترک کند، و یا لازم می آید اجتماع دو موثر بر اثر واحد در صورتی که هم حق و هم عبد اراده ی فعل کند و یا هر دو اراده ترک کنند. روشن است که هم اجتماع فعل و ترک محال است و هم اجتماع دو علت بر معلول واحد.

متن: [۶] ومنهم الجبائیان: ابوهاشم جبائی که پدراست و ابوعلی جبائی که پسر است] و أتباعهما القائلون بأنه لا يقدر على مقدور العبد: [خود مقدور عبد]، و إلا: [اگر خداوند تعالی بر مقدور عبد قدرت داشته باشد] لزوم امکان وقوع الفعل و الترك معاً في وقت واحد إذا اختلفتا فيهما و إمكان وقوع واحد بمؤثرين مستقلين إذا اتفقا في أحدهما: [یعنی هر دو فعل را بخواهد یا هر دو ترک را بخواهد].

جواب از تمام آراء فوق: اولاً دلایل که بیان شد تمام نیستند، ثانیاً بر فرض تمام باشند مدعای منکرین را اثبات نمی کنند، مدعا این بود که امور مذکور قبایح، فعل عبد، واجب وقوعی و ممتنع وقوعی _ ممتنع الصدور اند بر حسب قدرت باری تعالی صرف نظر از مانع، اما دلیل ثابت می کند که امور مذکور ممتنع الصدور اند بخاطر مانعی که برای تعلق قدرت وجود دارد. عبارت دیگر دلایل تنها دلالت می کنند که این امور از خداوند صادر نمی شوند نه به این خاطر که مقدور حق نیستند، بلکه بخاطر مانعی که برای صدور شان وجود دارد. و به بیان سوم بحث در مقام اول در صدور نیست بحث در این است که چه چیزی مقدور حق اند و چه چیزی مقدور حق نیستند؟ و امور فوق از آنجای که ممکن اند مقدور حق اند هر چند به جهت مانعی که وجود دارد باری تعالی اراده بر صدور شان نمی کند.

متن: والجواب عن الكل _ بعد شبهه الثنویة والمجوس و تحقیق مذهب الحكماء _ هو أن شيئاً ممّا تمسّی بکنتم به _ علی تقدیر تمامه _ لا يدلّ علی امتناع الصدور نظراً إلى مجرّد القدره كما هو المطلوب علی ما مرّ، غایه ما فی ذلك إنما هو امتناع الصدور لمانع، فلا ینافی إمكانه من حیث هو: [شی] هذا: [شی].

منکرین عمومیت قدرت در مقام دوم به تفسیر دوم: مقام دوم به تفسیر دوم این بود که خداوند تعالی قادر است بر کل مقدور بدون واسطه و تمام ماسوی الله بدون واسطه مقدور و مخلوق حق تعالی اند، چنانکه اشاعره می گویند. طبق این مبنا چهار گروه منکر عمومیت قدرت حق اند، یکی ثنویه و مجوس، که قائل اند شرور بواسطه ظلمت و اهریمن خلق می شوند، دیگری معتزله که می گویند افعال عباد به خود شان وا گذار شده و باری تعالی هیچ دخالتی ندارد و سومی حکما که معتقد بسیاری از موجودات صادر از حق تعالی اند با واسطه.

متن: وأمّا منكر عموم قدره في المقام الثاني[ص: ۱۱۲] بحسب التفسير الثاني بعد الثنويه والمجوس، فالمعتزله القائلون باستناد أفعال العباد إليهم، والحكماء القائلون بوجوب الوسائط في صدور وجود الكثير عنه تعالى.

علم الهی ۹۴/۱۱/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: علم الهی

بحث در صفات الهی داشتیم بعد از اثبات قدرت بعنوان اولین صفت الهی وارد بحث علم می شویم. برخی معتقد اند که خداوند تعالی علم به ذات دارد و برخی دیگر علم به غیر را می پذیرد، اما حق این است که باری تعالی هم علم به ذات دارد و هم علم به غیر.

خواجه برای اثبات مدعای فوق به دودلیل اشاره می کند؛ یکی دلیلی که مشهور به متکلمین نسبت می دهد و اول و علم الهی به غیر را ثابت می کند و از طریق آن علم به ذات را، و دیگری دلیل حکما که اول علم به ذات را اثبات می کند و از طریق آن علم به غیر را.

متن: المسأله الثانيه في علمه تعالى

اتفق جمهور العقلاء في أنه تعالى عالم بذاته و بما سواه من معلولاته فأشار بقوله: (و الإحكام: محكم بودن افعال] والتجرد و استناد كل شيء إليه دلائل العلم) [متعلق اشاره:] إلى دليلين مشهورين:

أولهما: في المشهور للمتكلمين، وهو يدل على ثبوت علمه تعالى بافعاله أولاً، و بواسطته [ثبوت...] على ثبوت علمه بذاته. و إنما قلنا: في المشهور؛ لأن الحكماء أيضاً: مثل متكلم] يستدلون به: [دليل احكام] كما ستعلم.

وثانيهما: للحكماء و هو بالعكس من الأول، أعني: أنه يدل على ثبوت علمه بذاته أولاً، و بواسطته [ثبوت...] على ثبوت علمه بمعلولاته.

دلیل اول (متکلمین): افعال الهی محکم و متقن است و هر فعل محکم و متقن فاعل عالم دارد. پس الله تعالی عالم است.

کبرای دلیل فوق بدیهی تجربی و از مجربات است؛ چرا که هیچ کس شک ندارد که خطی زیبا حکایت از فاعل عالم دارد و یا الفاظ فصیح دارای معانی دقیق و غرض صحیح حاصل فکر است.

ص: ۱۳۵

متن: أمّا الأول [دلیل اول]: فتقريره [اول] أن أفعاله تعالى محكمه متقنه، وكل من كان فعله محكماً متقناً فهو عالم.

أما الكبرى فبديهيته بعد الاستقراء والاختبار[:امتحان]، فإن من رأى خطوطاً مليحة[:زيبا]، أو سمع ألفاظاً فصيحاً تنبئ[:خيرمي دهد] عن معانٍ دقيقه و أغراض صحيحه، لم يشك في أنها صادرة عن علم و رويّه[:فكر] لامحاله.

ان قيل: چگونه كبرا بديهي است و حال آنكه خلقت عجيب و شگفت انگيز حيوان و همين طور اعضاي مفصل آن حاصل فعاليت قوه ي مصوره است و قوه مصوره علم به كار هایش ندارد. پس احكام و اتقان فعل حاكي از فاعل عالم نيست.

متن: فإن قيل: كيف يمكن ادعاء الضروره في الكبرى و قد أسند جَمْع من الحكماء العقلاء عجائب خلقه الحيوان و تكوّن تفاصيل الأعضاء[:اعضای مفصله] إلى قوه عديمه الشعور سمّوها المصوره.

قلنا: اولاً اشكال ندارد بعض از بديهيات بربرخی از عقلا مخفي باشد و خفای بديهي ضرر به بديهي بودن آن نمی زند. وثانياً درست است كه قوه ي مصوره علم به افعالش ندارد، اما قوه ي مصوره استقلال در فعلش ندارد، بلکه مسخر فاعل دارای علم و شعور است و تحت تدبير او كار می كند پس عجائب خلقت ناشی از تدبير فاعل خبير و مدبر _ يعني ملك يا حق تعالى _ است، چنانكه شيخ در الهيات و شفا و بعض از كتب ديگرش به آن تصريح کرده است.

متن: قلنا: خفاء الضروري على بعض العقلاء جائز على أنهم[:حكما] لم يجعلوا المصوره مستقله في ذلك[:صورت گری، عجائب خلقت حيوان]، بل هم معترفون بكونها مسخره تحت إرادة صانع خبير _ جلت صنعته _ كما صرح به الشيخ في مواضع من "الشفا" و سایر كتبه و قد مرّ في مبحث القوى و في مبحث اثبات الغايات للطبيعات، هذا.

اثبات صغرا: علم هیئت که از زیرمجموعه ریاضیات است خبر می دهد از نظم، نسق و شگفت خلت افلاک. علم تشریح که زیرمجموعه طبیعیات است، همین طور علم آثار علویه و سفلیه و علم حیوان و نبات که از اجزای علم طبیعی است گواهی می دهند بر شگفتی، تدبیر عجیب و نظم و نسق خلق حیوان، نبات و معادن. و علم هیئت، علم تشریح، علم آثار علویه و سفلیه و علم حیوان و نبات از علوم یقینی است. پس خلق افلاک محکم و متقن است و عناصر و انواع حیوان و نبات هم داری صنع غریب و خلق متقن و محکم اند.

متن: و أمّا الصغری فلما فی خلق الأفلاک و العناصر و أنواع الحیوان و النبات و المعادن [متعلق خلق:] علی انتظام أو اتّساق [بیان ما:] من عجائب الصنع و غرائب التدبیر [تدبیر عجیب] و آثار الإلتقان و الإحکام بحیث تحار فیها [عجائب صنع] العقول و الأفهام و لا- نفی بتفاصیلها [عجائب صنع و غرائب...] الدفاتر و الأفلام علی ما یشهد به علم الهیئه [از زیرمجموعه های ریاضیات] و التشریح [از زیرمجموعه طبیعیات] و علم الآثار (1) العلویّه و السفلیه [از اجزای علم طبیعی] و علم الحیوان و النبات [از اجزای علم طبیعی].

علم الهی ۹۴/۱۱/۰۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: علم الهی

بحث در اثبات علم الهی داشتیم، خواهجه دودلیل برای اثبات علم باری تعالی آورده، دلیل اول که از نظر مشهور دلیل متکلمین است مشکل از یک صغرای ویک کبر است. کبرای قیاس بدیهی است ولی صغرای قیاس نیاز به اثبات دارد، که با توجه به علم هیئت، علم تشریح، علم آثار علویه و سفلیه و علم حیوان و نبات اثبا کردیم.

لاهیجی استناد به کلام الهی می کند که اتقان واحکام صنع الهی را بیان می کند. آیه ۱۶۴ سوره ی بقره برای کسی که اهل تعقل است اتقان ... آیات علم الهی می داند: ۱. آفرینش آسمان و زمین، ۲. گردش شب و روز، ۳. آریزش حساب شده باران، ۴. زنده ساختن زمین، ۵. آفرینش جنبه گان، ۶. وزش بادهای، ۷. ابرهای رام شده میان آسمان و زمین

ص: ۱۳۷

۱- [۱]. آثار علویه مثل شهاب، نیازک، اعمده و... و آثار سفلیه مثل قوس و قزح و جذرومد.

۱. آفرینش آسمان و زمین: آسمانها و زمین پیوسته در حال تغییر و دگرگونی است که بر بالای سر ما قرار گرفته و بر ما

۲. گردش شب و روز: از پی هم آمدن شب و روز با این نظم و حساب که به همان اندازه که از هریک کاسته می شود به دیگری اضافه می شود و هیچ گاه در آن بی نظمی راه نمی یابد و خود این نظم و حساب با حرکت منظم خورشید و ماه ارتباط کامل دارد نشان دهنده اتقان آن است.

۳. ریزش حساب شده باران: آفرینش و جریان آب بر روی زمین که مایه حیات است، و نیز فرود آمدن آن از آسمان بصورت قطراتی ریز و درشت و آنگاه برخورد حساب شده آنها با هم در فضا، سپس پدید آمدن چشمه ها، جویها، نهرها و گاه سیل‌های مهیبی از آنها، هم چنین ریزش باران در زمانهای مشخص و با حساب و اندازه های معین همه و همه گویای اتقان آن است.

۴. زنده ساختن زمین: زنده شدن پس از مرگ آن و رویش گیاهان و پیدایش میوه های گوناگون و فراورده های درختی و دانه های نباتی و گیاهی و فراهم آمدن حکیمانه مواد غذایی برای انسان و موجودات زنده دیگر همه حاکی از اتقان آن است.

۵. آفرینش جنبه گان: آفرینش جنبه گان و پراکندن آنها در کران تا کران خشکی و دریا و هوا، و نیز تنوعی که آفرینش آنها وجود دارد، هم چنین شگفت انگیزی اعضا و اندامها و دستگاہهای گوناگون بدن آنها، و هدفمندی حکیمانه در پدید آوردن هر کدام و خصوصیات دیگر همه و همه با اتقان تمام آفریده شده است.

۶. وزش بادهای: پدیده شگفت انگیز بادهای و طوفانها و نظام ویژه حاکم بر وزش آنها که گاه از شمال می وزد و گاه از جنوب و زمانی از شرق و زمان دیگر از غرب، مدتی باد گرم می وزد و مدتی دیگر باد سرد، ساعتی تند باد جریان می یابد و ساعتی دیگر بادهای ملایم و جانبخش و نیز نقش حیاتی آنها در باروری گیاهان گواهی روشن بر وجود اتقان آن و علم سازنده ی آن است.

۷. ابرهای رام شده میان آسمان وزمین: تسخیر ابرها، نگاه داشتن آنها با آن وزن و حجم عظیم درفضا، حرکت دادن آنها درنقاط مختلف، چگونگی تشکیل آنها و... دلیل محکم بوجود علم سازنده ی آن است، برای کسانیکه اهل تعقل اند.

متن: و إلى جميع ذلك أُشِير في قوله تعالى: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ... وَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ بَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَ تَضْرِيحِ الرِّيحِ وَ السَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»

شواهد از کلام حضرت بر اتقان صنع ۹۴/۱۱/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شواهد از کلام حضرت بر اتقان صنع

بحث در اثبات اتقان صنع داشتیم برای منظور آیه ی بیان شد که اتقان صنع درعالم حس را بیان می کند و نسبت به عالم روحانیات ساکت است. وجوه اش شاید این باشد که مردم نوعاً با عالم حس آشنایی دارند و لذا آیه اتقان صنع درعالم حس را بیان می کند. والا-عالم روحانیات اعم از روحانیات عقلی و روحانیات نفسی که خیلی بیشتر از عالم حس است اتقان دارد و انسان که علمی خیلی کمی به آن داده شده است اگر دقت کند این مطلب را می یابد.

خلاصه: آنچه را که از صنع الهی می دانیم نسبت به آنچه که نمی دانیم خیلی کم است و درعین حال در همین دانسته های خود اگر دقت کنیم اتقان صنع الهی را به خوبی می یابیم.

متن: فكيف إذا رُقي [بالارويم] إلى عالم الرُّوحانيات و المجرّدات النفسية و العقلية مع أنّ الإنسان لم يؤت من العلم إلّا قليلاً و لم يجد إلى كثير منه [علم] سيلاً.

ص: ۱۳۹

شاهد از کلام حضرت امیر المؤمنین بر اتقان صنع: حضرت امیر در نهج البلاغه می فرماید چه اندک است آنچه از آفرینش الهی که ما می بینیم و توانایی اش در شگفت می شویم و عظمت سلطنتش را وصف می کنیم، و حال آنکه آنچه بر ما پوشیده است و دیدگان مان یارای دیدنش نیست و عقول ما از توان رسیدن به آنها عاجز است و پرده های غیب بین ما و آنها حائل شده بسیار بزرگ تر و زیاد تر است.

کسیکه عقلش را فارغ کند از کدورت و اندیشه را به کار گیرد تا بداند که عرش خود را چگونه بر پا داشته ی و آفریدگانت را چسان آفریده ی و آسمانهایت را چگونه در هوا معلق داشته ی و زمینت را چگونه بر امواج آب گسترده ی، در کار خویش بماند و نگاهش خیره باز گردد و عقلش مغلوب شود و شنوایش از کار بیفتد و اندیشه اش مبهوت و حیرت زده ماند (۱).

متن: ناهیک [بس است تورا] فی ذلك قول أفضل البشر بعد سيدهم في خطبه من خطب "نهج البلاغه": «و ما الّذي ترى من

خَلَقَكَ وَنَعَجِبُ لَهُ مِنْ قُدْرَتِكَ، وَنَصَبَ لَهُ مِنْ عَظِيمِ سُلْطَانِكَ وَمَا تَغَيَّبَ عَنَّا مِنْهُ، وَقَصَّيْرَتْ أَبْصَارُنَا عَنْهُ، وَانْتَهَتْ عُقُولُنَا دُونَهُ وَحَالَتْ سَوَاتِرُ الْعُيُوبِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ أَعْظَمَ.

فَمَنْ فَرَّغَ قَلْبَهُ وَاعْمَلَ فِكْرَهُ لِيُعَلِّمَ كَيْفَ أَقَمْتَ عَرْشَكَ وَكَيْفَ ذَرَأْتَ خَلْقَكَ وَكَيْفَ عَلَّقْتَ فِي السَّمَاوَاتِكَ، وَكَيْفَ مَدَدْتَ عَلَى مَوْرِ الْمَاءِ أَرْضَكَ، رَجَعَ طَرْفُهُ حَسِيرًا وَعَقْلُهُ مَبْهُورًا، وَسَمِعُهُ وَالِهَا، وَفِكْرُهُ حَائِرًا» هذا.

فان قيل: مراد از اتقان صنع چیست، آیا مراد حسن صنعت من جمیع الوجوه است، یا داشتن منفعت کامل، یا حسن صنعت از بعض وجوه ومنفعت از بعض وجوه ویا امر دیگری؟ اگر مراد از اتقان صنعت حسن صنعت از تمام جهت باشد بسیاری از خلائق اتقان صنع به این معنا را ندارد. و اگر مراد از اتقان منفعت کامل داشتن باشد هم بسیاری از امور چنین منفعتی ندارد مثلاً سیل نه تنها منفعت کامل ندارد، بلکه ضرر آن بیشتر از منفعت آن است. و اگر مراد از اتقان حسن صنعت از بعض جهت ویا منفعت از بعض جهت باشد چنین چیزی دلالت برعالم بودن صانع آن نمی کند، مثلاً نائم وساهی بعض کار هایش نافع وحسن است ویا جمادات از بعض جهات نافع اند، وحال آنکه همه می دانیم نائم، ساهی وجمادات علم به فعل شان ندارند. و اگر مراد از اتقان صنع چیزی دیگری باشد باید آنرا بیان کنید.

ص: ۱۴۰

متن: فإن قيل: إن أريد بالإحكام حسن الصِّفه أو مطابقه المنفعه من: [مربوط حسن/منفعه] جميع الوجوه، فلا نسلم أن المخلوقات كذلك: [من جميع الوجوه حسن باشد یا دارای منفعت از جميع وجوه باشد].

أما مطابقه المنفعه فلكثره ما نشاهد في العالم من الآفات.

و أما حسن الصِّفه فلا نأنا لا ندرى أن تركيب السموات والكواكب و أبدان الحيوانات على وجه أحسن مما عليه الآن ممكن أم لا؟

و إن أريد من بعض الوجوه، فلا- نسلم دلالتة: [حسن بعض وجوه و نفع بعض وجوه] على العلم؛ فإن فعل النائم و السِّاهى بل الجماد قد يستحسن و ينفع من بعض الوجوه.

و إن أريد شىء آخر فلا بد من بيانه.

معناى اتقان صنع ۹۴/۱۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: معناى اتقان صنع

بحث در اثبات علم الهی داشتیم دلیلی اقامه کردیم که کبرای آن بدیهی است و صغرای آنرا که اتقان صنع الهی است اثبات کردیم مسشتکل می گوید مراد از اتقان چیست، آیا مراد از اتقان حسن صنعت از جميع وجوه است یا منعت کامل و یا حسن صنعت از بعض وجوه و منفعت از بعض از جهت و یا معناى دیگر؟ اگر مراد از اتقان حسن صنعت از تمام جهت یا منفعت کامل باشد چنین چیزی را نمی توان اثبات کرد و اگر مراد از اتقان حسن صنعت از بعض وجوه یا منفعت از بعض جهت باشد، این اتقان به این معنا هر چند وجود دارد ولی حاکی از علم نیست و مدعا را اثبات نمی کند و اگر مراد از اتقان معناى دیگر است باید بیان کنید.

قلنا: مراد از اتقان، حسن صنعت از بعض جهت و داشتن منفعت از بعض وجوه است، اما بعض وجوه که اکثر است نه بعض وجوه که نادر است، و اتقان که اولاً- حسن صنعت بعض وجوه است و ثانیاً منفعت از بعض وجوه و ثالثاً این بعض وجوه غالب است، چنین اتقانی حاکی از علم صانع آن است، و افعال الهی اتقان به این معنا را دارد هم حسن صنعت از بعض وجوه دارد، هم منفعت از بعض وجود و هم این بعض وجوه غالب است پس افعال الهی حاکی از علم الهی است. مثلاً- ترتیب افلاک و عناصر بگونه ی است که هم حسن صنعت از بعض وجوه دارد هم منفعت از بعض وجوه و هم این بعض وجوه غالب است، افلاک بر عناصر احاطه دارد، زمین در مرکز است بعد از آن آب قرار دارد و بعد هوا و در آخر نار در جوف فلک قمر، چنانکه در جای خودش بیان شده است فلک قمر به تبع فلک الافلاک حرکت سریع دارد و حرکت سریع حرارت تولید می کند حال اگر بجای نار مثلاً آب در جوف فلک قمر قرار می داشت و نار بعد از زمین قرار می داشت هم نار حرارت تولید می کرد و هم آب حرارت می داشت و در نتیجه حد اقل زمین غیر مسکون می شد و این همه موجودات زنده نمی ماند، اما ترتیب که حالا

عناصر دارند بگونه ای است که زمین مسکون است و این همه موجودات در آن زندگی می کنند. پس ترتیب عناصر هم حسن صنعت از بعض جهت دارد و هم منفعت از بعض جهت و هم این بعض وجوه غالب است. و یا مثلاً از میان کواکب شمس و قمر مسیر حرکت شان بگونه است که گاهی اوج دارند و از زمین دور می شوند و گاهی حضیض دارند و به زمین نزدیک می شوند. وقتی که خورشید اوج دارد در این قسمت از زمین فصل پاییز و زمستان است و برف و باران که می بارد زمین در خود جذب می کند و زماینگه خورشید حضیض دارد فصل بهار و تابستان است و حرارت که به زمین می رسد موجب می شود که گیاهان بروید و میوه ها ثمر دهد و موجودات زنده از آن استفاده کند. پس اوج و حضیض که خورشید و قمر دارند هم حسن صنعت دارد هم حسن منفعت از بعض وجوه و هم این منفعت غالب است.

ص: ۱۴۱

متن: قلنا: المراد به: [اتقان واحكام] حسن الصنعه و مطابقه المنفعه غالباً و على سبيل الكثره دون الندره، و ما: [افعال الهی] نحن بصدده كذلك: [حسن و منفعت غالب دارد]؛ إذ لا- ريب في أن [اسم أن: ترتيب السماوات: [افلا-ك] والعناصر: [عناصر اربعه] والكواكب سيما الشمس والقمر، و مسيرهما في فلكيهما على وجه يقربان تاره و يبعدان أخرى، فيتعلق بذلك الحرّ و البرد و رطوبه الهواء و يبوسته و كثره الأنداء: [رطوبت] و الأمطار: [باران] و شدّه الحرّ و الإنضاج: [پختگی] للثمار و تربيه الثبات و صلاح الأمزجه، [خبر أن] ترتيب مطابق للمنفعه مستحسن الصّفه غالباً.

هم چنین در باب اعضای حیوان، چنانکه اطبا می گویند، هر کدام از اعضا در جای قرار دارد که در حیات حیوان مفید است، بنحوی که اگر غیر این می بود زندگی حیوانات مختل می شود. پس خلقت حیوان هم حسن صنعت از بعض وجوه دارد، هم منفعت از بعض وجوه و هم این بعض وجوه غالب است.

ساهی و نائم هر چند فعل نافع و حسن از بعض وجوه دارند، اما حسن و نفع از بعض وجوه که نادر است و حسن و نفع از بعض وجوه که نادر است حاکی از علم صانع آن نیست و لذا ساهی و نائم عالم نیست.

حرکات صادر از جمادات هر چند حسن از بعض وجوه دارد اما بعض وجوه که نادر است نه کثیر، و بر فرض حسن کثیر هم داشته باشد منفعت ندارد. و لذا حرکات حیوان حاکی از علم نیست.

متن: و كذلك القول في أعضاء الحيوان وما ذكره الأطباء فيها وفي مواضعها من الحكم اللطيفه: [حکمت های ظریف]، فإذا عني بالإحكام مجموع الأمور الثلاثة، فلا يرد فعل الساهی و النائم؛ لكونه نادراً جداً.

و كذلك: [فلا-يرد] الحركات الصّادره من الجمادات إقياً أن لا- تكون كثیره مستحسنه و إن كانت مستحسنه لم تكن مطابقه للمنفعه، كذا في "نقد المحصل".

ص: ۱۴۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کلام شیخ برای بیان اتقان فعل الهی

بحث در علم واجب به ماعد بود، متکلمین دلیلی بیان کرد که صغرای آن اتقان فعل باری تعالی است این صغرا مور اشکال قرار گرفت و پاسخ آن هم گذشت. حال می خواهیم بیان حکمای مشاء را در اتقان فعل الهی بیاوریم.

بیان ابن سینا: از آنجای که خداوند تعالی علم به نظام احسن دارد و علمش هم فعلی و سبب معلوم است، تمام عالم که فعل الهی است در غایت اتقان بوجود آمده؛ یعنی با کمال لایقش آفریده شده است.

متن: و لا بدّ أن نذكر هاهنا شيئاً ممّا ذكره الحكماء في بيان حكمته تعالی فی ترتیب هذا النظام المشاهد، و أنّه [ترتیب] فی غایه الإتقان و نهاییه الإحكام.

قال الشيخ في كتاب "المبدأ و المعاد": «و لَمّا كان علم الأوّل بنظام الخیر [علم عنایی به نظام احسن] فی الوجود علماً لا نقص فيه، و كان ذلك العلم [علم عنایی فعلی] سبباً لوجود ما [معلوم] هو علم به، [جواب لَمّا:] حصل الكلّ فی غایه الإتقان لا يمكن أن يكون الخیر إلّا ما [حالتی] هو [كل] علیه، و لا شیء ممّا يمكن أن يكون له [كل] إلّا و قد كان له.

توضیح مطلب: بنظر مشاء علم الهی علم به نظام احسن است، به این معنا که هم به تمام موجودات آن گونه که می تواند باشند و غیر آن ممکن نیست علم دارد و هم به روابط شان، و از طرفی این علم فعلی است و سازنده ی معلوم و لذا تمام موجودات آن گونه خیر شان است و غیر آن ممکن نیست ساخته شده اند. پس افعال الهی در غایت اتقان اند. بنابراین هر شی را که در نظر بگیریم همان گونه ساخته شده است که سزاوارش بوده مثلاً اگر فاعل است فعلش همان گونه است که سزاوارش است و اگر منفعل است انفعالش همان گونه است که سزاوارش است و اگر مکانی است مکانش همان جای است که سزاوارش بوده است مثلاً زمین که در مرکز است همانجا سزاوارش است و هکذا آب، هوا، نار و اگر موجودی خیرش این بوده که قابل اضرار باشد بنحو علی البدل همان گونه آفریده شده است مثل موجودات مادی که می تواند قابل ضدین باشند علی البدل، به این صورت که وقتی یکی از ضدین بالفعل است دیگری بالقوه است و می تواند بالفعل شود و زمانیکه بالفعل شد آن دیگری بالقوه است. پس اگر موجودی فاعل است فعلش سزاوارش است و اگر منفعل است انفعالش سزاوارش است و اگر مکان دارد مکانش سزاوارش است و اگر انفعالش بنحوی قبول ضدین قوه ش قابل ضدین است. و برای هر یک از حالات چهار گانه هم اسباب و معداتی وجود دارد. و چنانچه موجودی با قاسر مواجه شود و کمالش را از دست دهد قوه ی در آن قرار داد شده است که دوباره به کمال برسد.

ص: ۱۴۳

متن: فكلّ شیء من الكلّ علی جوهره الّذی ینبغی له، فإن كان فاعلاً فعلی فعله الّذی ینبغی [یعنی فعلش باید همان طور باشد

که سزا وارث است]. و إن كان منفِعلاً فعلى انفعاله الّذى ينبغى، و إن كان مكائياً فعلى مكانه الّذى ينبغى. و إذا كان الخیر فيه: [كل شى] هو أن يكون منفِعلاً قابلاً للأضداد فقوّته مقسومه بین الضدّین على البدل، إذا كان: [شى] أحدهما [ضدین] بالفعل فهو: [شى] الآخر بالقوّه، و الّذى بالقوّه حقّ أن یصیر بالفعل مرّةً [یعنى مره اخرى]. و لكلّ ذلك: [چهار حالت، فاعلیت، منفعلیت و...] أسباب مُعدّه و ما عرض له من ذلك أن یزول عن کماله بالقسر: [متعلق یزول]، فإنّ فيه: [معرض] قوّه تردّه إلى الكمال.

کیفیت وجایگاه عناصر ۹۴/۱۱/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کیفیت وجایگاه عناصر

عناصر چنان آفریده شده است که قسر قاسرا پذیرد برخلاف افلاک که قسر قاسر را نمی پذیرند. وجه این کار آن است که عناصر باید ترکیب شود و جماد، نبات و حیوان را بوجود بیاورند.

موجوات بلحاظ بقا دو قسم اند، برخی از موجودات شخص شان باقی است، چنین موجودی بقای شان نیاز به تکرار افراد ندارند، مثل خورشید که یک فرد بیشتر ندارد و همان فرد باقی است. ولی برخی از موجودات بقای شان نیاز به تکرار افراد دارد، چنین موجوداتی بر اثر ترکیب عناصر و حصول مزاج بوجود می آیند و لذا عناصر چنان آفریده شده اند که ترکیب شوند و با فعل و انفعال مزاج را بوجود بیاورند تا فردی بوجود آید و نوع با تکرار فرد باقی بماند و چنین آفرینش حاکی از اتقان صنع الهی دارد.

متن: و جعلت الأسطقسات قابله للقسر حتّى یمكن فیها المزاج، و یمكن بقاء الكائنات منها: [عناصر] بالنوع؛ فإنّ ما أمكن بقاؤه بالعدد: [بالشخص] أعطى السبب المستبقى له على ذلك: [بقا بالعدد]. و كانت القسمة المعطیه توجب باقیات بالعدد و باقیات بالنوع. فوفى الكلّ وجوده.

ص: ۱۴۴

ترتیب عناصر: چهار تا عنصر هر کدام جای خاص و مناسبی دارد، اول زمین است بعد آب، بعد هوا و در آخر نار چسپیده به فلک قمر؛ چرا که فلک قمر به تبع فلک افلاک هر بیست و چهار ساعت یک بار دور زمین را می چرخد و حرکت سریع حرارت تولید می کند و با کره ی نار تناسب دارد، حال اگر بجای نار مثلاً آب در کنار فلک قمر می بود و کره ی نار بجای زمین می بود، در این فرض علاوه بر کره ی نار که حرارت دارد کره ی آب هم داغ می شد و عملاً تعادل بهم می خورد و کره زمین خیلی گرم و غیر مسکون می شد. پس ترتیب عناصر حاکی از اتقان صنع الهی است.

متن: ورتبیت الأسطقسات مراتبها، فأسكن الثّار منها أعلى المواضع و فی مجاوره الفلك: [فلک قمر]. و لولا ذلك لكان مكانها: [نار] فی موضع آخر، وعند الفلك مكان جرم آخر تلزمه السخونه: [داغی]؛ الشده الحرکه فتضاعف: [دوبرابر می شد] الحارّ بالفعل و یقلبان سایر الأسطقسات، فیزول العدل

از آنجای که درکائنات که باقی بالنوع اند جوهریابس و سخت غالب است باید خاک در بدن حیوان و نبات زیاد باشد و از آنجای که مکان مرکبات در موضعی است که عنصر غالب اقتضا دارد باید مکان زمین بشتین فاصله را با افلاک داشته باشد تا حرکات سمای حیوان و نبات را فاسد نکند. ولذا زمین در مرکز قرار گرفت در دورترین فاصله از افلاک.

متن: و لَمَّا كَانَ يَجِبُ أَنْ يَغْلِبَ فِي الْكَائِنَاتِ – الَّتِي تَبْقَى بِالنُّوعِ – الْجَوْهَرُ الْيَابِسُ وَالصَّلْبُ [يعني خاك]، و مَكَانُ كُلِّ كَائِنٍ [مركب عنصری] حَيْثُ [جای است] يَكُونُ الْغَالِبُ عَلَيْهِ [كائن]، وَجِبَ أَنْ تَكُونَ الْأَرْضُ أَكْثَرَ بِالْكَمِّ فِي الْحَيَوَانِ وَالنَّبَاتِ [يعني در بدن حیوان و نبات قسمت خاکی زیاد باشد]

Your browser does not support the audio tag

موضوع: جایگاه آب، هوا و نار

بحث دراتقان فعل الهی داشتیم برای این منظور به بیان ترتیب و جایگاه عناصر پرداختیم و بیان کردیم که جایگاه کره ی زمین در مرکز است، آب بعد از آن قرار دارد در مرتبه ی سوم هوا و در آخر کره ی نار چسپیده به فلک قمر دارد. دلیل و حکمت قرار گرفتن نار در جوف فلک قمر بیان کردیم. حال می پردازیم به بیان وجه و حکمت قرار گرفتن زمین در مرکز.

دلیل قرار گرفتن زمین در مرکز: از آنجای که اولاً مرکبات عنصری باقی بالنوع اند و ثانیاً در موجودات باقی بالنوع جوهریابس و صلب غالب است باید خاک در مرکبات عنصری غالب باشد. و بجهت اینکه جایگاه مرکبات عنصری موضعی است که عنصر غالب اقتضا دارد باید زمین در دورترین موضع از حرکات افلاک باشد و لذا موضع زمین زمین مرکز عالم است که دور ترین جایگاه از حرکات افلاک است، تا مرکبات عنصری از تاثیر حرکات افلاک آسیب نبینند؛ چرا که حرارت یا کیفیت اشیاء را تغیر می دهد و یا صورت اشیاء را تغیر می دهد و فاسد می کند، مثلاً نارخاک را متراکم می کند یا آنرا تبدیل به هوا یا نار می کند، همین طور وقتی که به مرکب عنصری برسد یا کیفیت آنرا تغیر می دهد و یا آنرا فاسد می کند.

متن: و مع ذلك: [مکان مرکب عنصر مکان عنصر غالب آن است/ افراد مرکبات در زمین زندگی می کنند] فقد كان يجب أن يكون مكانها: [ارض] أبعد من الحركات السماوية؛ فإن تلك الحركة: [حرکت سماوی] إذا بلغت بتأثير الأجساد غيرتها: [یعنی کیفیت آنرا تغیر می دهد] أو أفسدتها: [یعنی صورت آنرا تغیر می دهد] فوضعت الأرض في أبعد المواضع عن الفلك و ذلك: [بعد...] هو الوسط: [مرکز].

ص: ۱۴۶

دلیل قرار گرفتن آب بعد از زمین: در مرکبات عنصری بعد از خاک عنصر آب غلبه دارد و علاوه بر آن آب جایگاه بسیاری مرکبات است و لذا باید آب دور از افلاک قرار گیرد تا آب و مرکبات از تاثیر حرکات افلاک ایمن باشد. و از آنجای که آب با زمین در کیفیت برودت مشارک اند باید در کنار زمین و بعد از آن قرار گیرد.

دلیل قرار گرفتن هوا بعد از آب: اگر هوا چسپیده به فلک قمر می بود از حرکات افلاک آسیب می دید و لذا باید دور افلاک شد و از آنجای که هوا با نار در کیفیت حرارت مشارک اند در کنار نار و بعد از آن قرار گرفت.

ان قلت: اگر فلک قمر با حرکت سریع مجاورش را داغ می کند چطور حرکت سریع خودش داغ نمی شود؟

قلت: بنظر حکمای قدیم کیفیات اول _ حرارت، برودت، ییوست و رطوبت _ فقط در اجسام عنصری وجود دارد. در اجرام فلکی حرارت و... وجود ندارد. حتی قدما می گفتند خورشید حرارت ندارد ولی وقتی شعاعش به زمین می رسد بخاطر فعل و انفعالات حرارت تولید می کند.

متن: و إذا كان الماء يتلو الأرض في هذا المعنى: [غلبه داشتن در مرکبات] و كان: [آب] مكاناً أيضاً: [مثل زمین] لكثير من الكائنات، و كان: [آب] مشارك الأرض في الصورة: [كيفية] الباردة جعل الماء يتلو الأرض. ثم الهواء: [تالی آب هوا است] لهذا السبب: [اگر کنار فلک قمر قرار می گرفت فاسد می شد] و لأنه: [هوا] يشارك النّار في الطّبعه: [كيفية حرارت].

اتقان کواکب ۹۴/۱۱/۱۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اتقان کواکب

بحث در اتقان صنع داشتیم اتقان صنع در عناصر بلحاظ جایگاه شان بیان شد، حال اتقان صنع در کواکب و در عناصر بلحاظ دیگر بیان می شود.

ص: ۱۴۷

کواکب بسترین تاثیر شان در زمین بواسطه ی شعاع شان اند؛ مثلا نور ستاره در کشتی رانی مفید است و نور خورشید و ماه در زندگی موجودات زمینی و لذا اولاً عناصر فوق زمین را شفاف قرار داد تا شعاع را عبور دهد و ثانياً زمین را ملون و به رنگ غبار قرار داد تا اینکه شعاع خورشید را جذب کند و شب که خورشید نیست پس دهد تا زمین زیاد سرد نشود.

سوال: آیا شفاف که نور را عبور می دهد متکیف هم می شود مثلا هوا گرم می شود یا نه؟

جواب: شفاف نور را عبور می دهد و متکیف نمی شود، اما ملون گرمای خورشید را به خود می گیرد و متکیف می شود، مثلا زمین که رنگ غبار است نور را جذب می کند و گرم می شود.

متن: و لما كانت الكواكب اكثر تأثيرها بوساطه الشعاع النافذ عنها خصوصا الشمس و القمر و كانت هي المدبّره لما في هذا العالم جعل ما فوق الارض من الاسطقسات مشفا لينفذ فيها الشعاع النافذ عنها و جعلت الارض ملوّنه بالغير ليثبت عليها الشعاع.

سوال: چرا آب تمام سطح زمین را نپوشانده است؟

جواب: آب با اینکه فوق ارض قرار دارد ولی طوری قرار داده شده که تمام سطح زمین را نپوشاند، چرا که هدف از خلقت زمین و آب زندگی موجودات آبی و خاکی هر دو است، و اگر تمام سطح زمین را آب می پوشاند موجودات خاکی زنده نمی ماند و برای اینکه حیات موجودات بزی آسیب نبیند زمین را یابس آفرید تا وقتی که شکلش بهم خورد و کودی و پستی و بلندی بوجود آمد آنرا حفظ کند و آب ها بیاید در قسمت های گودی زمین قرار گیرد و به موجودات بزی آسیب وارد نشود.

ص: ۱۴۸

متن: و لم يحط بها الماء فيستقر عليها الكائنات و السبب الطبيعي في ذلك يبس الارض و حفظها للشكل الغريب اذا استحال منه او إليه فلا يبقى مستديرا بل مضرّسا و يميل الماء الى الغور من اجزائه.

اجرام سماوی مشتت است بر اجرام فلکی و کواکب. اجرام فلکی شفاف اند و دیده نمی شوند ولی کواکب ملون و دیده می شوند. وجه شفاف بودن برخی و کثیف بودن برخی دیگر آن است که اگر همه شفاف بودن در این صورت شب و روز و زمستان و تابستان نداشتیم و اگر همه کثیف بودند شعاع عبور نمی کرد و همه جا تاریکی بود. خلاصه چنانچه همه یکسان آفریده می شد یا اثر شان یکسان نبود و یا اصلا اثری نبود.

متن: و الاجرام السماويه لم يخلق بجميع اجزائها متفقا و الا لتشابه فعلها في الأمكنه و الأزمنه و لا بجميع اجزائها كثيفه و الا لهما نفذ عنها الشعاع بل خلق فيها كواكب.

اتقان کواکب ۹۴/۱۱/۱۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اتقان کواکب

بحث در اتقان صنع داشتیم و از جمله شواهد اتقان صنع آن است که کواکب در یک جا ساکن نیست، تا تاثیرش آسیب به زمین نرساند مثلا اگر خورشید ساکن بود و در یک موضع می تابید اولاً آن موضع از زیادی نور خورشید فاسد می شد و ثانياً مواضع دیگر از نرسیدن نور خورشید فاسد می شد. برای اینکه زمین فاسد نشود خداوند تعالی خورشید را طوری قرار داد که اولاً حرکت کند و ثانياً حرکتش طوری باشد که نورش به تمام زمین برسد.

توضیح مطلب: خداوند تعالی خورشید را طوری قرار داده است که علاوه بر حرکت اصلی که سه صد و شصت و پنج روز طول می کشد و فصول و سال را می سازد حرکت سریع به تبع فلک افلاک داشته باشد و شبانه روز را بسازد. اگر خورشید تنها حرکت تبعی را داشته باشد لازم می آید که خورشید در یک دایره حرکت کند و اج و حضیض نداشته باشد، بلکه همیشه فاصله صد و پنجا میلیون کیلومتر از زمین حفظ کند و در نتیجه آن قسمت از زمین بعلت رسیدن زیاد نور خورشید فاسد شود و سایر نواحی بعلت نرسیدن نور خورشید فاسد شود و زندگی مختل شود. برای اینکه چنین مشکلی پیش نیاید خورشید هم حرکت تبعی دارد که در هر شبانه روز یک بار دور خودش می چرخد و شبانه روز را می سازد و هم حرکت اصلی دارد که در هر سه صد و شصت و پنج روز یک بار دور زمین می چرخد و فصول را می سازد. این حرکت شش ماه شمالی است و شش ماه جنوبی، شش ماه که در قسمت شمالی زمین است در این قسمت حضیض دارد و بهار و تابستان است و در قسمت جنوبی اوج دارد و پاییز و زمستان است و زماینگه در قسمت جنوبی زمین است در قسمت جنوبی حضیض دارد و بهار و تابستان را می سازد و در قسمت شمالی اوج دارد و پاییز و زمستان را می سازد. پس حرکت اصلی خورشید اوج و حضیض دارد و فصول را می سازد و حرکت تبعی خورشید که سریع است شبانه روز را می سازد.

متن: ثم لم يجعل الكواكب ساكنه ولا افرط فعلها في موضع بعينه ففسد ذلك الموضع و لم يؤثر في موضع اخر ففسد ذلك أيضا بل جعلت متحركه لينتقل التأثير من موضع الى اخر و لا يبقى في موضع واحد فيفسد.

و لو كانت الحركة التي نرى لها غير سريعه لفعلت من الافراط و التفريط ما يفعل السكون و لو كانت حركتها الحقيقه تلك السريعه بعينها للزمت دائره واحده و افرط فعلها هناك و لم يبلغ سائر النواحي بل جعلت هذه الحركة فيها تابعه لحركه مشتمله على الكل و لها في نفسها حركه بطيئه تميل بها الى نواحي العالم جنوبا و شمالا.

اتقان صنع دركواكب ۹۴/۱۱/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اتقان صنع دركواكب

بحث در اتقان صنع داشتيم رسيد به بيان اتقان صنع دركواكب وافلاك. شمس دوتا حركت دارد، يكي حركت سريع به تبع فلک الافلاك ك كه شب و روز را بوجود مي آورد و ديگري حركت اصلي كه درسه صد و شصت روز دور زمين مي چرخد و فصول را بوجود مي آورد، اگر حركت تبعي خورشيد بنود شبانه روز بوجود نمي آمد و اگر حركت اصلي خورشيد نبود فصول بوجود نمي آمد.

حركت تبعي و بطي خورشيد فصول را مي سازد به اين صورت كه خورشيد شش ماه در نيمه كره شمالي است و شش ماه ديگر در نيم كره ي جنوبي، وقتي كه خورشيد در نيم كره شمالي است اولاً در اوج است و ثانياً مستقيم مي تابد و در اين قسمت زمين بهار و تابستان را بوجود مي آورد و در قسمت جنوبي كره زمين اولاً در حضيض است و ثانياً مایل مي تابد و پاييز و زمستان را مي سازد. همين طور زمين كه خورشيد در نيم كره جنوبي است اولاً در اوج است و ثانياً مستقيم مي تابد و بهار و تابستان را مي سازد و بالعكس در نيم كره ي شمالي خورشيد اولاً در حضيض است و ثانياً مایل مي تابد و پاييز و زمستان را بوجود مي آورد.

ص: ۱۵۰

وقتي در نيم كره شمالي يا جنوبي پاييز و زمستان خورشيد مایل مي تابد و همين باعث مي شود كه آن قسمت زمين سرد باشد و رطوبات برف و باران در داخل زمين نفوذ كند و زمين كه بهار و تابستان شد خورشيد مستقيم مي تابد و زمين گرم مي شود و رطوبات كه در باطن زمين بود به سطح آن بياید و گياهان برويد و غذای حيوانات را تامين كند. پس مستقيم تاييدن خورشيد باعث مي شود كه زمين گرم شود و رطوبات كم كم تحليل رود و گياهان بوجود بياد و مایل تاييدن خورشيد باعث مي شود كه زمين سرد شود و رطوبات را جذب كند. ولذا خورشيد شش ماه مستقيم مي تابد و شش ماه مایل تاز گرما يا سرما زمين و ما فيها را فاسد نكند.

متن: و لولا- أن للشمس مثل هذه الحركة [حركت بطيئه] لم يكن [تامه] شتاء و لا- صيف و لا- فصول، فحول بين منطقتي الحركتين [حركت سريعه كه شرقي _ غربی است و حركت بطيئه كه شمالي _ جنوبي است] و جعلت الأولى سريعه و هذه

بطيئه، فالشمس تميلُ إلى الجنوب شتاءً [درزمستان] ليستولى على الأرض الشماليه البردُ و يختص الرطوبات في باطن الأرض و يمتل إلى الشمال بعد ذلك [حفظ رطوبات درباطن زمين] صيفاً [درتابستان] ليستولى الحرارة على ظاهر الأرض و تستعمل الرطوبات في تغذيه النبات و الحيوان. و إذا جفَّ باطن الأرض يكون البردُ قد جاء و الشمس مالت فتارةً تُحيل [متحول می شود] الأرضُ غذاءً، و تارةً تُعدّ.

ماه نورخورشيد را می گیرد و به زمین منعکس می کند وقتی که خورشيد درنيم کره ی شمالی است ماه درنيم کره ی جنوبی است و بالعکس زمانیکه خورشيد درنيم کره ی جنوبی است ماه درنيم کره ی شمالی است تا اینکه سرما به زمین آسیب نرساند.

ص: ۱۵۱

متن: و لَمَّا كَانَ الْقَمَرُ يَفْعَلُ شَبِيهَ مَا يَفْعَلُ الشَّمْسُ مِنَ التَّسْخِينِ وَ التَّحْلِيلِ [متبدل کردن رطوبات باطن به غذای بالفعل] إِذَا كَانَ [قمر] مُسْتَدِيرًا قَوِيَّ النُّورِ، جُعِلَ مَجْرَاهُ [قمر] فِي تَدْبِيرِهِ [در زمان بدر بودن] مُخَالَفًا لِمَجْرَى الشَّمْسِ، [تفسیر مخالفاً:] فَالشَّمْسُ تَكُونُ فِي الشِّتَاءِ جَنُوبِيَّةً وَ الْبَدْرُ شِمَالِيًّا [اگر خورشید در نیم کره جنوبی است قمر در نیم کره شمالی است و بالعکس] لَثَلَا يَعمَدُ السَّبِيانُ الْمَسْخَنانَ مَعًا.

در تابستان وقتی خورشید در قسمت معمور (۱) و آباد زمین مستقیمی می تابد در اوج قرار دارد تا تابیدن مستقیم با قرب مسافت همراه نشود و زمین خیلی گرم نشود. و در زمستان که خورشید مایل می تابد در حوض است تا مایل تابیدن و بعد مسافت جمع نشوند و زمین خیلی سرد نشود.

سوال: چرا اوج یا حوض را بیشتر از آنچه که هست قرار نداد؟

جواب: اگر خورشید قرب و بعد بیشتر از آنچه که حالا- با زمین دارد می داشت تعادل بهم می خورد، حال اوج و حوض خورشید بگونه ی است که تعادل برقرار باشد.

اتقان که در حرکت خورشید و ماه بیان شد در تمام کواکب و بلکه در تمام اشیا وجود دارد.

متن: وَ لَمَّا كَانَتِ الشَّمْسُ صَيْفًا عَلَى سَمْتِ رُؤُوسِ أَهْلِ الْمَعْمُورِ [قسمت های آباد زمین]، جُعِلَ أَوْجُهَا هُنَاكَ [سمت راس]، لَثَلَا يَجْتَمِعُ قَرْبُ الْمَيْلِ وَ قَرْبُ الْمَسَافَةِ مَعًا، وَيَشْتَدُّ التَّأثيرُ.

وَ لَمَّا كَانَتِ [شمس] شِتَاءً بَعِيدَةً عَنِ سَمْتِ الرُّؤُوسِ جُعِلَتِ حَضِيضُهَا [خورشید] هُنَاكَ [سمت راس]، لَثَلَا يَجْتَمِعُ بَعْدُ الْمَيْلِ [وقتی که خورشید زیاد مایل می تابد] وَ بَعْدُ الْمَسَافَةِ فَيَنْقَطِعُ التَّأثيرُ [تأثیر خورشید].

ص: ۱۵۲

۱- [۱]. قداما هفت اقلیم زمین را معمور و آباد می دانستند و معتقد بودند که هر هفت تای آن در نیم کره شمالی است؛ چرا که استرالیا کشف نشده بود و برخی از قسمت های آفریقا و برخی از قسمت هند که در نیم کره ی جنوبی است بدلیل کم بودن بحساب نمی آوردند.

لو كانت الشمس دون هذا القرب أو فوق هذا البعد، لما استوى تأثيرها الذي يكون [ای يتحقق] عنها الآن.

و كذلك [همین اتقان خورشید وقمر] يجب أن يُعتقد في كل كوكب و في كل شيء و يعلم أنه [كل كوكب و كل شيء] بحيث ينبغي أن يكون عليه « انتهى كلام الشيخ.

اشكال نقضی بر کبرای کلی ۹۴/۱۱/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشكال نقضی بر کبرای کلی

بحث در اتقان صنع داشتیم ابن سینا اتقان صنع را در کواکب بیان کرد و بعد گفت « و كذلك يجب أن ... » به این معنا که همان گونه که اتقان صنع در کواکب وجود دارد در سایر اشیاء هم وجود دارد چرا که سایر اشیاء هم فعل همین فاعل مجرد است و فاعل مجرد تغییر در احوالش نیست بنابراین اگر بعض از افعالش متقن است سایر افعالش هم متقن اند و چنانچه اتقان کواکب حاکی از علم الهی است اتقان سایر اشیاء هم دال بر علم الهی است.

باتوجه به توضیحات ابن سینا که در اتقان بعض از الهی داد و آنرا سرایت داد به سایر افعال روشن می شود که این دلیل مختص به متکلمین نیست بلکه این دلیل حکما هم است، بلکه سزاوار حکما است؛ چرا که در حقیقت حکما وجوه اتقان صنع را تبیین نمودند، و اینکه اتقان صنع حاکی از علم الهی است.

متن: قوله: «و كل يجب ان يعتقد الخ» معناه أنه لَمَّا دَلَّ التَّدْبِيرُ [تدبیر تام] _ المَعْلُومَ لَنَا فِي الْبَعْضِ [بعض افعال] _ [متعلق دَلَّ:] عَلَيَّ عِلْمَ الْفَاعِلِ تَعَالَى وَ أَنَّ هَذَا التَّدْبِيرَ مُسَبَّبٌ عَنِ عِلْمِ كَامِلٍ، دَلَّ [جواب لَمَّا] ذَلِكَ [تدبیر تام] عَلَيَّ التَّدْبِيرِ [تدبیر تام] فِي سَائِرِ أَفْعَالِهِ تَعَالَى وَ إِنْ لَمْ نَعْلَمْهُ [تدبیر...]، فَلْيَتَدَبَّرْ.

فظهر [باتوضیحات که ابن سینا داد و آنرا در تمام افعال سرایت داد] أَنَّ الاسْتِدْلَالَ بِهَذَا الْوَجْهِ غَيْرَ مُخْتَصٍّ بِالْمُتَكَلِّمِينَ، بَلْ هُوَ أُخْرَى بِالْحُكَمَاءِ؛ لِأَنَّ وَجْهَ [راههای] الْإِحْكَامِ وَ الْإِتْقَانِ مِنْ [بیان وجوه] التَّدَابِيرِ الْكَلْبِيَّةِ وَ الْمَنَافِعِ الْجَزْئِيَّةِ إِنَّمَا ظَهَرَتْ بِحَسَنِ سَعْيِهِمْ [حکما] وَ شَدَّةِ اعْتِنَائِهِمْ كَمَا لَا يَخْفَى عَلَيَّ الْمَتَدَرِّبِ فِي عُلُومِهِمِ الطَّبِيعِيَّةِ وَ الرِّيَاضِيَّةِ، فَثَبَّتَ عِلْمَهُ تَعَالَى بِأَفْعَالِهِ وَ أَنَّهَا [افعال] صَادِرَةٌ عَنْهُ عَالِمًا بِمَصَالِحِهَا [مصلحت فعل آن چیزی است که باعث انجام فعل می شود و بعبارت علت غایی فعل است] وَ مَنَافِعِهَا [یعنی فوایدی که بر فعل مترتب می شود، و بعبارت دیگر غایت فعل].

ص: ۱۵۳

ان قيل: کبرای دلیل شما منقوض است به افعال متقن که از حیوانات صادر می شود. حیوانات زیادی از وحوش و طیور مسکن سازی متقن دارد و معیشت شان با تدبیر انجام می شود، چنانکه در کتب بیان می شده و در بین مردم مشهور است.

متن: فإن قيل: دليلكم [کبرای دلیل شما] منقوض بما قد يصدر عن الحيوانات العجم [حیوانات غیر ناطق] من الأفعال المحكمه

المتقنه فى ترتيب[متعلق يصدر/متعلق المحكمه] مساكنها و تدبير معاشها، كما لكثير من الوحوش و الطيور، على ما هو فى الكتب مسطور و فيما بين الناس مشهور.

مثال(۱): پلنك براى شكار تدبير دارد، استتار و كمين مى كند بعد درموقيعت مناسب با حمله سريع طعمه اش را مى گيرد.

مثال(۲): زنبور كندوى كه براى خودش بلحاظ اتقان بنحوى است كه بشر را به تعجب وا مى دارد. زنبور درخانه سازى از شكل مسدس استفاده مى كند اين شكل اولاً نسبت به شكل سه ضلعى، چهار ضلعى و پنج ضلعى وسيع تر است و ثانياً وقتى كه کنار هم قرا گيرند وسط شان خالى نمى ماند، درحاليكه دايره ويا بعض از مضلعات كه شكل وسيع دارند وقتى كه کنار هم قرار گيرد بين شان خلل و فرج وجود دارد.

متن: وكفى فى ذلك[وجود فعال محكم] ما يفعل النحل من البيوت المسدسات المتساويه بلا- مسطره[:خط كش] ولا فرجار[:پرگار]، واختيارها[:مسدس] للمسدس الذى هو اوسع من المثلث والمربع والمخمس، ولا يقع بين المسدسات فرج كما يقع بين المدورات و ما سواها[:مسدسات] من المضلعات[:مثلا- ذوذنقه]، وهذا[:اين شكل اوسع است و بيان شان خلل و فرج نيست] لا يعرفه إلا الحذاق من أهل الهندسه.

مثال (۳): عنكبوت خانه اش با تار وپود یعنی تار عمودی وافقی با فواصل مناسب هندسی خاصی می سازد، اگر بین تار وپود فاصله زیاد باشد عنكبوت در آن زندگی می کند واگر فواصل کم باشد در آنجا شکار می کند.

متن: و كذلك العنكبوت يُنسج [می بافد] تلك البيوت [بیوت شان را]، و يجعل لها سدًى [تار] ولحميةً [پور] علی تناسبٍ [فواصل] هندسی بلا آله مع أنّها ليست من أولى العلم.

قلنا: کارهای متقن حیوانات نقص کبرای کلی نیست؛ چرا که کارهای زنبور و عنكبوت از روی است، درحقیقت حیوانات مسخر فاعل عالم اند و فعل شان با تدبیر فاعل عالم انجام می دهند، حال یا به این صورت که در همان زمان خلقت این علم را به آنها داده ویا در هنگام فعل به آنها الهام می کند.

متن: قلنا: لا- نسلم أنّها ليست من ذوی العلم مطلقاً لجواز أن یکون فیها قدر ما یهدی إلى ذلك بأن یخلقها الله تعالی عالمه بذلك [این علم را از قبل درغریزه اش گذاشته] أو یلهمها هذا العلم حین ذلك الفعل [وقتی که می خواهد کار انجام دهد الهام می کند].

شاهد از کلام شیخ برای درک غریز حیوان ۹۴/۱۱/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شاهد از کلام شیخ برای درک غریز حیوان

بحث در علم الهی داشتیم متکلمین برای اثبات این مدعا قیاس اقترانی ارائه کرد به این صورت که: افعال الهی متقن است وهرچیزی که فعل متقن دارد عالم است به فعلش.

اشکال: کبرای قیاس شما منقوض است به افعال حیوانات؛ چرا که بسیاری از حیوانات افعال متقن دارند و حال آنکه عالم به فعل خود نیستند.

ص: ۱۵۵

جواب: حیوانات علم به خود دارند، حال یا این علم قبل از فعل ودرزمان خلقت درجود حیوان نهاده شده ویا درزمان فعل به آنها الهام می شود، درهرصورت حیوانات علم غریزی دارند.

شاهد از کلام شیخ: درجای خودش چند مطلب بیان شده است: ۱. درانسان بالاترین قوه ی مدرک عاقله است ودرحیوانات بالاترین قوه مدرک وهم؛ ۲. قوه عاقله معانی کلیه یا مفاهیم کلیه را درک می کند وواهمه معانی جزئی؛ ۳. معانی کلیه گاهی مصادیق وافراد خارجی دارد ولی مضاف امر محسوس نیست ومعانی جزئی مفاهیم مضاف به امر محسوس است، مثلاً مفهوم محبت یک امر کلی است که عقل درک می کند ولی محبت این مادر نسبت به فرزندش معنای جزئی است ومدرک آن واهمه؛ ۴. فرق معنا وصور است که صورت ابتداء با حواس ظاهره درک می شود وبعد با حواس باطنه، ومعنا ابتداء با

حسن باطن درك می شود، مثلا- صورت فلان كل را اول چشم می بیند بعد وارد حس مشترك و متخلیه می شود و محبت را اول واهمه درك می کند. از طریق حس ظاهر درك می شود ولی معنا از طریق حس باطن درك می شود.

سوال: حیوانات که واهمه شان مصاحب عقل نیست چگونه معانی جزئی را در امر محسوس درك می کنند، و حال آنکه معانی جزئی از طریق صورت درك نمی شود؟

جواب: درك معانی به چند وجه است؛ یکی به الهام که ناشی از لطف الهی است، و مصادیق فراوان دارد مثلا طفل بسیاری از کارهایش با الهام الهی و درك غریزی است، وقتی که تازه متولد می شود با الهام الهی می فهمد که با خوردن شیر مادر گرسنگی اش برطرف می شود و یا هنگام که می خواهد برخیزد و بایستد به چیزی تکیه می دهد و زمانیکه قرار است بایفتد به چیزی چنگ می زند و اگر با چیزی تیز به چشمش اشاره شود بلا فاصله چشم خود را می پوشاند تا چشمش آسیب نبیند، همه ی این کارها را از روی غریزه انجام می دهد. همین طور حیوانات هم بسیاری از کارهایش را از روی غریزه انجام می دهد.

ص: ۱۵۶

متن: قال الشيخ في "طبيعات الشفاء": «من الواجب أن يبحث الباحث ويتأمل أن الوهم _ العَدَى لم يصحبه [وهم] العقل حال توهمه [مثل انسانهای که وهمش خالی از تدبر عقل کار انجام می دهد] _ كيف ينال المعاني التي في المحسوسات عند ما ينال الحس صورتها من غير أن يكون شيء من تلك المعاني يحس؟

فنقول: إن ذلك [نیل به معانی] للوهم من وجوه: من ذلك [وجوه] الإلهامات الفاضله على الكل [موجودات/كل موجودات دارای وهم] من [نشئه] الرحمه الالهيه، مثل حال الطفل ساعه يولد في تعلقه بالتدنى ومثل حال الطفل إذا أقل وأقيم، فيكاد يسقط من مبادرته إلى أن يتعلق ويعتصم [چنگ بزند] بشيء لغريزه جعلها [لغريزه] فيه الإلهام الإلهي و إذا تعرض [اشاره شود] لحدقته بالقذى [چیز تیز] بادر، فأطبق جفنه [پلک] قبل فهم ما [مصیبت] يعرض له، و ما ينبغي أن يفعل بحسبه [اشاره] كأنه غريزه لنفسه لا اختبار [آزمایش] معه. و كذلك للحيوانات إلهامات عزيزه.

سبب الهام یا انجام کار باغریزه: سبب الهام یا انجام کار با غریزه آن است که نفوس حیوانی مناسبت دائمی با مبادی خود دارد و درحقیقت مسخر مبادی خود است و از آنجای که مبادی عالم اند به نفوس حیوانی الهام می کند و نفوس حیوانی تحت تسخیر مبادی خود کارهای شان را انجام می دهند.

فرق درک غریز با درک عقلی و...: بخاطر مناسبت دائمی که نفوس حیوانی با مبادی خود دارند درک غریزی دائمی است و درک عقلی دائمی نیست همین طور خطورات حق که برای نفوس انسانی پیش می آید دائمی نیست و این بجهت آن است که عاقله گاهی مبادی خود رابطه دارد و گاهی ندارد و لذا درک عقلی و قیاسی که با افاضه مبادی عقلی است دائمی نیست.

متن: والسَّبَبِ فِي ذَلِكَ: [کاری که باغریزه انجام می دهد] مناسبات موجوده بین هذه الأنفس [انفس حیوانی] ومبادیها [انفس] هی [حال از مناسبات] دائمه لا- تنقطع غیر المناسبات التي يتفق أن تكون مرّه و أن لا- تكون، كاستعمال العقل و كخاطر الصواب [حق]؛ فَإِنَّ الْأُمُورَ كُلَّهَا مِنْ هُنَاكَ.

باتوجه به آنچه بیان شد نفوس حیوانی با لهام معانی جزئی را درک می کند و با همین درک کارهایش را انجام می دهند، از آنچه که مضر است دوری می کنند مثلاً کوسفند از گرگ فرار می کند درحالیکه اصلاً قبلاً گرگ را ندیده و آسیبی هم از آن ندیده است و یا بسیاری از حیوانات از شیر دوری می کنند و یا پرنده گان ضعیف از پرنده شکاری حذر و دوری می کند و حال آنکه قبلاً تجربه ی نداشته اند.

متن: و هذه الإلهامات [الهامات که به اطفال و حیوانات می شود] يقف [ای یطلع] بها [الهامات] الوهم على المعاني المخالطة للمحسوسات في ما يضرّ وينفع، فيكون الذئب يحذر كلُّ شاه و إن لم تره [ذئب] قَطَّ و لا أصابتها [اشاره] منه نكبةً، و تحذر الأسد حيوانات كثيرة، و جوارح الطير يحذرها سائر الطير و يشنع [زشت می شمارد] عليها الطير الضعاف من غير تجربه، فهذا قسم». ثم ذكر الأقسام الأخرَ وفيما ذكرناه كفايه.

شاهد از کلام اشراق ۹۴/۱۱/۲۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شاهد از کلام اشراق

بحث در این داشتیم که اتقان صنع حاکی از علم الهی است اشکال شد که حیوانات اتقان فعل دارند ولی علم ندارند. در جواب گفتیم که حیوانات فعل شان را با الهام مبدأ شان انجام می دهند و الهام نوعی علم است. البته الهام دائمی غریزه است و الهام غیر دائمی غریزه نیست.

ص: ۱۵۸

سوال: الهام کننده بر حیوانات کیست؟

مشاء: الهام کننده بر حیوانات عقل فعال است.

شیخ اشراق: الهام کننده بر حیوانات عقول مدبره ی یا رب النوع آنها است؛ چرا که هر نوع از موجودات مادی رب النوع خاصی دارد که بلحاظ ماهیت با آن نوع یکی است و بلحاظ وجود فرق دارد، موجودات مادی وجود مادی دارند و رب النوع وجود مجرد دارد و اصطلاحاً به آن گفته می شود عقول عرضی.

رب النوع هر نوع مادی مدبر آن نوع مادی است و افراد آن نوع را که اصطلاحاً گفته می شود طلسم تربیت می کند و به کمال می رساند، مثلاً رب النوع گوسفند بر افراد گوسفند الهام می کند که از دشمن شان فرار کند و برای حفظ نوع چگونه توالد مثل

داشته باشد. هم چنین رب النوع سایر انواع حیوانی به تدبیر افراد آن نوع می پردازد.

متن: وعند الإشرافيين: أن لكل نوع من الجسمانيات: البسائط[:عناصرابعه] والمرکبات[:حماد، نبات وحيوان] عقلاً مجرداً مدبراً له ذا عنایه به، يعتنى بشأنه حافظاً إياه ويسمّون تلك العقول أرباب الطلسمات[:طلسم و صنم فرد مادی است]. و الطلسم عندهم عباره عن النوع الجسماني فكل من تلك العقول[:عقول عرضیه] رب لطلسم؛ أي[:تفسیر رب طلسم] مربی إياه[:طلسم] یربى كل فرد منه[:طلسم] ويوصله[:فرد] إلى كماله[:طلسم] و يلهمه[:فرد] و يهديه[:فرد] إلى مصالحه.

فلاسفه قدیم مثل هرمس که حضرت ادريس است و فیثا غورس، انباذقلس و افلاطون قائل به مُثُل اند، و شیخ اشراق مثل را تاویل می کند به رب النوع و می گوید مراد از مُثُل همان رب النوع است.

فرق عقول طولی و عقول عرضی: اولاً عقول طولی که مشاء و اشراق و صدرا همه قبول دارند هر چند در تعداد آن اختلاف دارند، باهم رابطه ی علی و معلولی دارند، ولی عقول عرضی که فقط اشراق و صدرا قبول دارد باهم رابطه ی طولی ندارند، و ثانیاً وجود عقول طولی به وجود عقول عرضی وابسته نیست ولی وجود عقول عرضی متوقف بر عقول طولی است به این معنا که از رابطه ی قاهریت و مقهوریت عقول طولی عقول عرضی بوجود می آیند؛ چرا که این رابطه عرض نیست بلکه جوهر است و مجرد و این جوهر مجرد همان عقول عرضی است، مثلاً از رابطه ی عقل اول عقل دوم رب النوع انسان بوجود می آید و مثلاً از رابطه عقل نهم و دهم رب النوع فرس بوجود می آید.

متن: و شیخ الإشراق یاوّل ما ذهب إليه أفلاطون و من سبقه من الفلاسفه كهرمس و فیثاغورس و أنبأذلس من [بیان ما] القول بالمثّل إلى [متعلق یاوّل] ذلك [ارباب انواع].

خلاصه: اشکال منع کبرا نه تنها وارد نیست، بلکه موکد و مؤید دلیل است؛ چرا که باتوجه به جواب اشکال روشن شد که احکام و اتقان فعل حیوان هم ناشی از علم است، و این هم درحقیقت صغرا را اثبات می کند و هم بیان می کند که افعال حیوانات هم از مصادیق کبرا است.

متن: و بالجمله فهذا السؤال [ص ۱۲۸، س ۱۱] ممّا یؤکد إحکام أفعاله تعالی و إتقانها و تحقّق وجه الاستدلال بهما [احکام و اتقان] علی کمال علمه و تدبیره و عنايته تعالی بالمخلوقات، كما لا یخفی.

اشکال دیگر: کبرای دلیل شما ممنوع است یعنی ما قبول نداریم که هرچیزی که فعل متقن دارد عالم هم باشد.

لاهیجی: کبرا بدیهی است و لذا منع کبرا وجه ندارد.

متن: و أمّا ایراد هذا السؤال علی سبیل المنع علی الکبری فخارج عن القانون؛ لادّعائه الضروره فیها كما مر [ص ۱۲۰].

تعمیم دلیل: حالا- که ثابت شد خداوند تعالی به افعالش علم دارد، همین علم به افعال دلالت می کند که خودش هم عالم است؛ چرا که اگر موجودی به افعالش عالم باشد شان و امکان آنرا دارد که علم خودش هم عالم باشد و برای واجب تعالی هرصفتی که ممکن باشد واجب است؛ چرا که حق تعالی بری از قوه و امکان خاص است و لذا هرصفتی که برایش ممکن باشد بالفعل و واجب است. پس خداوند تعالی عالم به علم خود است و اگر عالم به علم خودش است به خودش هم عالم است؛ زیرا که مضاف الیه علم خود و ذاتش است و نمی شود که به علم عالم به باشد ولی به مضاف الیه آن عالم نباشد.

متن: و إذا ثبت علمه تعالى بأفعاله، دلّ [علم] على علمه بذاته أيضاً؛ لأنّ كلّ من علم شيئاً يمكن أن يعلم أنّه [من] يعلمه [علم]، وهذا ضروريّ، وكلّ ما هو ممكن في حقّه تعالى فهو واجب له، لبراءته عن القوّه و الإمكان الخاصّ فهو يعلم ذاته بالفعل دائماً و هو المطلوب.

اشكال فخررازی وجواب آن ۹۴/۱۱/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشكال فخررازی وجواب آن

ثابت کردیم که خداوند تعالی به افعالش عالم است و هرکسی که به چیزی عالم است می تواند علم به علمش هم داشته باشد و هر چیزی که برای خداوند تعالی ممکن باشد به امکان عام بالوجوب آن چیز را دارد و لذا واجب است که خداوند تعالی علم به علمش داشته باشد، یعنی خداوند تعالی عالم است به علم خودش. پس به خودش که مضاف الیه علم باشد هم عالم است.

شاهد از کلام ابن سینا: هرکسی که چیزی را تعقل کند بالقوه القریبه من الفعل آن تعقلش را هم تعقل می کند، وقتی که تعقلش را تعقل کند خودش را تعقل می کند. پس هرکسی چیزی را تعقل کند خودش را هم تعقل می کند.

متن: قال الشيخ في "الإشارات": «إنك تعلم أنّ كلّ شيء [عالم] يعقل شيئاً [معلوم] فإنه [شيء، عالم] يعقل بالقوه القریبه من الفعل أنّه يعقله [شيء، معلوم]، وذلك [وقتی که تعقلش را تعقل کند] عقل منه لذاته، فكلّ ما يعقل شيئاً فله ان يعقل ذاته».

اشكال فخررازی: بیان شیخ کلی است و شامل مجردات هم می شود و در عقول و مجردات قوه نیست و لذا بهتر بود بجای « بالقوه القریبه من الفعل أن يعقله» می گفت: « يمكن أن يعقله بالامكان العام»؛ چرا که امکان عام با فعلیت و وجوب هم سازگار است.

ص: ۱۶۱

متن: و اعترض عليه الإمام: «بأنّ العقول المفارقة ليس فيها شيء بالقوه، فهي [عقول] إنّما تعقل بالفعل، فكان الواجب أن يقول: فإنه يمكن أن يعقله بالامكان العام [متعلق يمكن].»

جواب خواجه: تعبیر « بالقوه القریبه من الفعل» امتیازی دارد که ممکن به امکان عام ندارد؛ چرا که امکان عام هم بر موارد صدق می کند که خیلی نزدیک است، هم بر موارد که خیلی دور است و حتی بر موارد که معدوم است ولی ضرورت عدم ندارند. پس امکان عام بر موارد بعید و معدوم اطلاق می شود و اطلاق آن در مورد خداوند تعالی مناسب نیست، اما مراد از «قوه القریبه من الفعل» عقل بالفعل است که همه معقولات را حاضر دارد و هر وقتی که بخواهد تعقل می کند و اطلاق عقل بالفعل بر حق تعالی جایز است.

توضیح: قوه یا بعید است یا متوسط و یا قریب، وقتی قوه قریب باشد عقل بالهیولی است که تعقل ندارد، تنها توانایی تعقل را

دارد، زمانیکه قوه متوسط باشد عقل بالملکه است که بدهیات را کسب کرده است و به کمک آن می تواند نظریات را کسب کند و زمانیکه قوه قریب باشد عقل بالفعل است که تمام معقولات را کسب کرده هرچند مشغول تعقل شان نیست ولی هر وقت بخواهد تعقل می کند.

متن: وأجاب عنه المصنّف: بأنّ الإمكان العامّ يقع على الإمكانيات البعيده حتّى على دائم العدم من غير ضروره [في العدم]، ولذلك [امكان براموربعيده ومعدومه اطلاق می شود] لم يعبر به الشيخ عن المقصود في هذا الموضع وعبر بالقوه القريبه التي هي العقل بالفعل وهو الذي يقتضى أن يكون للعاقل أن يلاحظه معقوله متى شاء.

باتوجه به بیان فوق مراد شیخ از «کل شیء یعقل...» این است که هرچیزی که چیز دیگر را تعقل کند هر لحظه که بخواهد می تواند عاقل بودن ذاتش را هم تعقل کند، مثلاً انسان که کتاب را تعقل می کند می تواند تعقل که ذاتش عاقل کتاب است؛ چرا که تعقل کتاب به این معنا است که صورت کتاب در نزد انسان حاصل است و تعقل کتاب و یا تعقل عاقل بودن کتاب به این معنا است که آن حصول هم برای انسان حاصل است، و قتیکه معتبری این دو حصول را اعتبار کند از هم منفک نیست. پس تعقل کتاب بالقوه القریبه من الفعل شامل تعقل کتاب هم است یعنی متعقل عقل بالفعل است و هر وقتی که بخواهد آنرا تعقل می کند، نه اینکه متعقل عقل بالقوه باشد تا اشکال فخر رازی لازم بیاید.

ان قلت: چگونه می شود عقل یا متعقل بالفعل باشد ولی تعقل آن بالقوه باشد؟

قلت: اشکال ندارد که عقل بالفعل باشد و تمام معقولات را داشته باشد ولی مشغول تعقل آن نباشد، یا توجه به تعقل خودش نداشته باشد، البته در مورد حق تعالی عدم توجه معنا ندارد.

متن: فالمراد أن كل شيء [انسان] يعقل شيئاً [كتاب] فله [انسان] أن يعقل بالفعل متى شاء أن ذاته عاقله لذلك الشيء، وذلك لأن تعقله [انسان] لذلك الشيء [كتاب] هو حصول ذلك الشيء و تعقله [انسان] لكون ذاته عاقله لذلك هو حصول ذلك الحصول له. ولا شك أن حصول الشيء [كتاب] للشيء [انسان] لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له إذا اعتبر معتبر. فتعقل الشيء [كتاب] يشتمل على تعقل [تعقل دوم] صدور التعقل من المتعقل بالقوه القريبه، فالمشتمل على القوه القريبه هو التعقل لا المتعقل، وكون [مبتدا] المتعقل [اسم كون] بحيث [خبر كون] يجب أن يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوه بسبب [متعلق يجب] يرجع إلى ذاته [يعني به اقتضای ذات] لا ينافي [خبر مبتدا] ذلك [اشتمال تعقل دوم بر قوه]، هذا»

دلیل دیگر متکلمین ۹۴/۱۱/۲۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل دیگر متکلمین

بحث در اثبات علم الهی داشتیم متکلمین دلیلی اقامه کرد که حدّ وسط آن اتقان واحکام بود. حال دیگری اقامه می کند از طریق قصد و اختیار.

دلیل دیگر متکلمین: خداوند تعالی فاعل بالقصد و اراده است و فاعل بالقصد کارهایش از روی علم است. پس خداوند تعالی کارهایش از روی علم است.

معانی اراده: اراده گاهی به معنای عام استعمال می شود و مقصود از آن دوست داشتن و پسندیدن است، گاهی مراد از آن تصمیم گرفتن به کاری است که با تصور و تصدیق به نوعی فائده از جمله لذت انجام می شود و نشانه ی از فصل حقیقی حیوان، یعنی متحرک بالاراده است. و معنای سوم آن تصمیم از روی ترجیح عقلانی است و اختصاص به انسان دارد.

ص: ۱۶۳

تذکر: متکلمین خداوند تعالی را فاعل بالقصد می دانند، به این معنا که کارش را از روی علم و اراده ی سابق انجام می دهد. مشاء حق تعالی را فاعل بالعنايه می دانند. شیخ اشراق معتقد است باری تعالی فاعل بالرضا است و بنظر ملاصدرا خداوند تعالی فاعل بالتجلی است.

متن: و للمتکلمین طریق آخر فی إثبات علمه تعالی، وهو أنه تعالی فاعل بالقصد و الاختیار — كما مرّ — و لا يتصور ذلك [فاعل بالقصد] إلا مع العلم بالمقصد.

اشکال: کبرای دلیل شما ممنوع است، چرا که حیوانات فاعل بالقصد اند ولی علم به فعل شان ندارند. پس اینکه گفتید هرفاعل بالقصد عالم باشد صحیح نیست.

جواب: کبرا بدیهی است و امر بدیهی را نمی تواند منع کرد، بالاخص که حیوانات برخی از مراتب اراده را ندارد.

اشکال: بدیهی بودن کبرای قابل قبول نیست، چرا که انسان تمام مراتب اراده را دارد ولی زمانیکه نائم و ساهی باشد افعالی انجام می هد و حال آنکه علم ندارد.

ان قلت: افعال ساهی و نائم قلیل است می شود افعال قلیل را بدون علم انجام داد ولی افعال کثیر قصدی را نمی شود از روی علم انجام داد.

قلت: فرق بین قلیل و کثیر نیست، و همان گونه که افعال کثیر بدون علم ممتنع است افعال قلیل بدون علم هم ممتنع است؛ چرا که افعال قصدی مشروط به علم اند و نمی شود مشروط باشد و شرط نباشد.

متن: و یرد علیه[:طریق آخر] منع استدعاء صدور الفعل الاختیاری العلم بالمقصد[یعنی کبرا ممنوع است]، مستنداً بصدوره عن الحيوانات العُجم مع خلّوها عن العلم.

وإدعاء الضّروره فيه[:استدعا] لا یخلو عن إشکال، لمكان فعل النائم و السّاهی، ولا فرق بین القلیل و الكثير فی ذلك[:استدعا] فعل قصدی علم را؛ إذ لو امتنع صدور الكثير بلا علم امتنع صدور الواحد لامتناع تحقق المشروط بدون تحقق الشرط.

صاحب و شارح مواقف: بین قلیل و کثیر فرق است؛ چرا که می شود افعال متقن قلیل بدون علم باشد ولی امکان ندارد که افعال کثیر متقن بدون علم باشد.

لاهیجی: بیان صاحب و شارح مواقف خلط بین دو دلیل است؛ چرا که حدّ وسط دلیل قبل اتقان فعل بود و حدّ وسط این دلیل فعل از روی اراده است و داخل گردن اتقان در این دلیل خلط دو دلیل است و باطل.

متن: فدعوی "المواقف" ضروره الفرق غیر مسموعه، والمفروض أنه لا دخل للإتقان فی هذا الدلیل، فقول "شارح المواقف" فی توجیهه أيضاً: همان طور که قول خود ایراد دارد قول شارح مواقف هم ایراد دارد] _ من أنّها: [قصه] یجوز صدور قلیل من المتقّن عن قادر غیر عالم، ولا تجوز صدور کثیره: [متقن] عنه: [قادر...] _ مبنی علی الخلط: [خلط دلیل اتقان و دلیل اختیار]، کما لا یخفی.

شاهد از کلام شارح مقاصد ۹۴/۱۱/۲۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شاهد از کلام شارح مقاصد

بحث در دلیل دوم متکلمین بر علم الهی داشتیم که حدّ وسط آن اراده است. برای دلیل اشکال شد که هر فعل ارادی از روی علم نیست، چنانکه حیوانات افعال ارادی دارند ولی علم به افعال خود ندارند. همین طور نائم و ساهی فعل شان از روی اراده نیست. در جواب این اشکال گفته شد که افعال نائم و ساهی قلیل است

شارح مقاصد: طریق قدرت و اختیار برای اثبات علم الهی قوی تر و محکم تر از طریق اتقان و احکام است؛ چرا که بر طریق اتقان و احکام اشکالی وجود وارد که جواب از آن سخت است.

اشکال: درست است که اتقان و احکام فعل حاکی از علم سازنده ی آن است، ولی چه اشکال دارد که خداوند تعالی در همان ازل موجودی را بسازد که افعال متقن و محکم مستند به آن باشد، و در نتیجه افعال محکم و متقن حاکی از علم آن موجود است.

ص: ۱۶۵

متن: و قال شارح المقاصد:

«إنَّ المحقّقین من المتکلمین علی أنّ طریقه القدره و الاختیار أو کد و أوثق من طریقه الإِتقان و الإِحکام؛ لأنّ علیها: [طریق اتقان] سؤالاً صعباً: [که جواب آن سخت است]، وهو أنّه لِم لا یجوز أن یوجب الباری تعالی موجوداً تُستند إلیه: [موجود] تلک الأفعال المتقّنه المحکمه و یکون له العلم و القدره.

ان قلت: اگر خداوند تعالی در ازل موجودی ساخته باشد که از روی علم افعال محکم و متقن دارد، روشن است که آن موجود هم محکم تر و متقن تر از افعال خود است؛ چرا که معطی شی و اجد آن است بنحو اعلی و اشرف. و احکام و اتقان آن موجود

هم حاکی از علم خداوند تعالی است.

قلت: ساختن موجود محکم و متقن در صورتی حاکی از علم سازنده ی آن است که از روی اختیار ساخته شده باشد، اما چنانچه بنحو ایجاب ساخته شده باشد حاکی از علم سازنده ی آن نیست. پس اتقان واحکام وقتی حاکی از علم است که از روی اختیار باشد. بنابراین دلیل اتقان بدون دلیل اختیار تمام نیست ولی دلیل اختیار وابسته به دلیل اتقان نیست و در نتیجه دلیل اراده و اختیار محکم تر از دلیل اتقان واحکام است.

متن: وَدَفَعَهُ [سوال]: بِأَنَّ إِيجَادَ مِثْلِ ذَلِكَ الْمَوْجُودِ [موجودی که افعال کثیر متقن دارد] وَ إِيجَادَ الْعِلْمِ وَ الْقَدْرَةَ فِيهِ [موجود] يَكُونُ أَيْضاً فِعْلاً مُحْكَمًا، بَلْ أَحْكَمُ فَيَكُونُ فَاعِلًا [موجود] عَالِمًا لَا يَتَمَّمُ [دفع] بِيَانِ أَنَّهُ [باری تعالی / ذلك الموجود] قَادِرٌ مُخْتَارٌ؛ إِذِ الْإِيجَابُ بِالذَّاتِ مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ لَا يَدُلُّ عَلَى الْعِلْمِ، فَيَرْجِعُ طَرِيقَ الْإِتْقَانِ إِلَى طَرِيقِ الْقَدْرَةِ، مَعَ أَنَّهُ [دلیل اختیار] كَافٍ فِي إِثْبَاتِ الْمَطْلُوبِ.

جواب لاهیجی: قبلاً بیان شد که واسطه معقول نیست و علاوه بر آن ایجاب بمعنای عدم اراده قابل قبول نیست، چنانکه بیان شد بنابراین دلیل اتقان مستقل از دلیل اختیار است.

ص: ۱۶۶

متن: و فيه: [سوال صعب] نظر.

دلیل نقلی متکلمین برای علم الهی ۹۴/۱۱/۲۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل نقلی متکلمین برای علم الهی

بحث در اثبات علم الهی داشتیم متکلمین دودلیل برای اثبات علم الهی اقامه کردند، یکی دلیلی که حد وسط آن اتقان واحکام بود و دیگری دلیلی که حد وسط آن اراده بود. حال برخی از متکلمین دلیل نقلی اقامه می کند.

دلیل برخی از متکلمین: کتاب الهی و سنت پیامبر(ص) که اخبار اولین و آخرین در آن است و بیان کننده قوانین زندگی بشر حاکی از علم الهی است همین طور اجماع داریم بر علم الهی.

لاهیجی: این دلیل دوری است چرا که طبق این دلیل علم الهی متوقف است بر تصدیق نبی و تصدیق نبی متوقف است بر ارسال نبی و ارسال نبی متوقف است بر علم مرسل به وجود بشر و علم او به نیاز به بشر به قوانین و اینکه مردم به رسول نیاز دارد. پس اثبات علم الهی متوقف بر علم الهی و این دور است و باطل.

متن: و منهم: [متکلمین] من يتمسك في إثبات علمه تعالى بالأدلة السمعية من الكتاب و السنه و الإجماع و ليس بذاك: [این استدلال درست نیست]؛ إذ تصديق الرسل يتوقف على التصديق بالعلم و القدره.

اشکال (ماقیل): دور در صورتی لازم می آید که تصدیق نبی متوقف باشد بر ارسال و علم مرسل، ولی تصدیق نبی متوقف بر معجزه است نه بر علم مرسل؛ چرا که بشر وقتی ادعای پیامبران را می پذیرد که معجزه از آنها ببیند، بدون آنکه توجه به مرسل داشته باشد.

جواب (دفع ماقیل): معجزه کار خدا است، به این معنا که خداوند تعالی قدرت کار خارق العاده به نبی می دهد، چنانکه حکما می گویند، و یا به این معنا که هنگام ادعای نبی خداوند تعالی مستقیماً آن کار را انجام می دهد. پس معجزه تصدیق عملی ارسال نبی است و تصدیق ارسال متوقف بر علم مرسل به وجود بشر و نیاز بشر به قوانین است. و این دور است و باطل.

ص: ۱۶۷

متن: و ما قيل: من أنه إذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما أخبروا به و إن لم يخطر بالبال كون المرسل عالماً، ففيه: [ماقیل]: أن دلالة المعجزه على صدق الرسل يتوقف لامحاله على أن يكون المرسل عالماً قادراً؛ فإن طلب المعجزه ليس إلا طلب تصديق المرسل من المرسل، فلا بد من كونه [مرسل] عالماً بالطلب و قادراً على التصديق: [تصدیق عملی].

سوال: آیا با ادله ی نقلیه می شود صفت کلام الهی را اثبات کنیم یا دور لازم می آید؟

جواب: اثبات صفت کلام از طریق ادله سمعی مستلزم دور نیست؛ چرا که صفت کلام و اینکه مثلاً قران کلام الهی است متوقف بر تصدیق نبی و تصدیق بنی متوقف است بر ارسال نبی و ارسال نبی متوقف است بر معجزه، نه بر متکلم بودن مرسل تا دور لازم بیاید.

متن: نعم یصحّ ذلك التمسك: [تمسك به ادله نقلیه] فی صفة الکلام من غیر لزوم دور؛ فإنّ صدق الرسول لا یتوقف علی کون المرسل متکلماً؛ لصحة الإرسال من غیر تکلم، بل بأن ینصب ما يدلّ علی المراد.

قد یقال: متکلمین نمی خواهد اصل علم را از طریق ادله ی نقلی اثبات کند، تا دور لازم بیاید، بلکه اصل علم الهی را با دلیل عقلی اثبات می کنند، و عمومیت علم الهی را نحوی که شامل کلیات و جزئیات و یا اجناس و انواع و افرا باشد از طریق ادله سمعی اثبات می کنند.

متن: و قد یقال: لعلّ تمسکهم بالأدلة السمعیة إنّما هو فی عموم العلم و شموله لجميع الموجودات، کلیّیه: [اجناس و انواع] کانت أو جزئیّه: [افراد]، فلا یلزم الدّور، فتأمل.

دلیل حکما برای علم الهی ۹۴/۱۱/۲۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل حکما برای علم الهی

بحث در ادله اثبات علم الهی داشتیم ادله متکلمین بیان شد، حال می پردازیم به بیان دلیلی که فلاسفه اقامه کرده اند.

ص: ۱۶۸

دلیل فلاسفه بر علم الهی: الله تعالی مجرد از ماده و غواشی ماده است و هر مجردی عالم به ذات خود است پس خداوند تعالی عالم به ذات خود است.

دلیل فوق یک قیاس اقترانی است که هم صغرا و هم کبرای آن نیاز به اثبات دارد.

اثبات صغرا: ماده و غواشی ماده با نقص و احتیاج همراه است؛ چرا که ماده و غواشی ماده باقوه همراه است و برای خروج از قوه به فعلیت نیاز به مخرج دارد، و خداوند تعالی مبرا از نقص و احتیاج است. پس خداوند تعالی مبرا از ماده و غواشی ماده است.

متن: و أمّا الثّانی من الدّلیلین هو علی علمه بذاته و بما سواه _ و هو المختصّ بالحکماء _ فتقریره: أنّه تعالی مجرد عن المادّه و غواشیها؛ لأنّ ملابسه الغواشی المادیّه نقص و حاجه، وهی: [حاجت] ممتنعه علیه تعالی و کلّ مجرد عاقل لذاته لما مرّ فی مبحث التعقل من مسئله العلم من مباحث الأعراض مستقصی: [بطور کامل].

اثبات کبرا: تعقل عبارت است از حصول مجرد برای مجرد، حال چه حصول بنحو قیام مجرد به مجرد باشد، چنانکه صور معقوله

قائم به نفس اند، و یا حصول نبجوی دیگری باشد، چنانکه نفس خودش را تعقل می کند. از طرفی اگر مجردی قائم به غیر باشد مثل صور معقوله ذاتش برای غیر حاصل است و اگر قائم بذاته باشد ذاتش برای خودش است، پس مجرد قائم بذاته دو حیث دارد از آن حیث که حاصل است برای مجرد یعنی خودش معقول است و از آن حیث که مجرد یعنی خودش برای او حاصل است عاقل است. پس هر مجرد قائم بذاته هم عاقل لذاته است و هم معقول لذاته.

متن: و نقول: [دراثبات کبرا] هاهنا: إِنَّ حَقِيقَةَ التَّعْقُلِ إِنَّمَا هُوَ حَصُولُ الْمَجْرَدِ لِلْمَجْرَدِ، سِوَاءَ كَانِ [حصول] بَقِيَامِهِ [مجرد] به [مجرد] _ كَمَا فِي تَعْقُّلِ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ لِمَعْقُولَاتِهَا _ أَوْ بِنَحْوِ آخَرَ كَمَا فِي إِدْرَاكِهَا [نفس ناطقه] لذاتها، وَ كَلِّ مَجْرَدٍ قَائِمٍ بِذَاتِهِ؛ فَإِنَّ ذَاتَهُ حَاصِلَةٌ لِدَاتِهِ، غَيْرُ فَاقِدٍ إِيَّاهَا بِالضَّرُورَةِ، فَذَاتُهُ _ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا يَصْدُقُ عَلَيْهَا أَنَّهَا مَجْرَدَةٌ حَاصِلَةٌ لِمَجْرَدٍ _ هِيَ مَعْقُولَةٌ _ وَ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا مَجْرَدَةٌ قَدْ حَصَلَ لَهُ مَجْرَدٌ _ هِيَ عَاقِلَةٌ، فَكَلِّ مَجْرَدٍ عَاقِلٍ لِدَاتِهِ وَ مَعْقُولٍ لِدَاتِهِ.

کلام شیخ در تعلیقات: وقتی من شی را تعقل می کند خود آن شیء در نفس ما نمی آید بلکه اثر آن که صورت معقوله باشد در نفس ما می آید، در این فرض نفس ما وجودی دارد و آن اثر وجود دیگر و مدرک اثر نفس ما است. اما اگر وجود اثر برای خودش حاصل باشد (۱) در این صورت خودش مدرک خودش است، نه نفس ما، همان گونه که وقتی برای موجود دیگر حاصل بود آن موجود مدرک آن بود.

متن: قال الشيخ في التعليقات: «إذا قلت: إني أعقل الشيء [مثلا كتاب]، فالمعنى أن أثرًا منه [صورت معقوله] موجود في ذاتي، فيكون لذلك الأثر وجود، ولذاتي وجود. فلو كان وجود ذلك الأثر لا في غيره [اثر]، بل فيه [اثر]، لكان [اثر] أيضاً يدرک ذاته، كما [بيان ايضاً] أنه [اثر] لو كان وجوده لغيره و أدركه الغير. انتهى».

دلیل حکما در اثبات علم الهی ۹۴/۱۱/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل حکما در اثبات علم الهی

دلیلی که حکما اقامه کرد نتیجه می که باری تعالی عالم بذاتش است. و با قیاس دیگری ثابت می کنند که الله تعالی عالم به جمیع ماسوی الله است.

قیاس: خداوند تعالی علت جمیع موجودات است و علم به علت مستلزم علم به معلول است پس خداوند تعالی علم به جمیع موجودات است.

اثبات مقدمه ی اول: این مقدمه با قیاس مرکب اثبات می شود؛ دو قیاسی که نتیجه قیاس اول مقدمه ی قیاس دوم است.

قیاس اول: همه ی ماسوی الله ممکن اند و هر ممکنی محتاج پس ما جمیع ماسوی الله محتاج اند.

قیاس دوم: جمیع ماسوی الله محتاج اند و نیاز به محتاج الیه دارند و طبق برهان توحید محتاج الیه منحصر است در باری تعالی. پس جمیع ماسوی الله محتاج اند به باری تعالی.

ص: ۱۷۰

۱- [۱]. اثر وقتی می تواند برای خودش حاصل باشد که خودش قائم بذاته باشد.

اثبات مقدمه ی دوم: برای « العلم بالعله يستلزم العلم بالمعلوم » چهار معنا در شواهد الربوبیه بیان شده است و مراد از در این جا این است که علم تام به علت یعنی علم به جمیع جهات و اعتبارات علت که اعم از علم به ذات و لوازم آن است مستلزم علم به معلول است؛ مثلاً اگر ذات آتش و لوازم آنرا بشناسیم معلولش را که حرارت یا سوزاندگی باشد هم می شناسیم.

سوال: آیا مقدمه ی دوم بمعنای که بیان شد بدیهی است یا نظری؟

جواب: برخی معتقد اند که نظری است و اثبات درمساله علم گذشت. و گروهی هم می گویند این مقدمه بدیهی است که فاعل عالم بذات عالم به افعالش است، چنانکه حق تعالی به صورت استفهام انکاری می فرماید: آیا باری تعالی عالم نیست به مخلوقاتش و حال آنکه لطیف _ یعنی خالی از ماده _ و عالم است؟

باتوجه به دلیل حکما هم علم لهی به ذاتش ثابت می شود وهم علم به معلولاتش، حال چه معلولات بی واسطه باشد و چه معلولات با واسطه باشد. علاوه براین دلیل مذکور ثابت می کند که الله تعالی عالم به جمیع موجودات است، چه این موجودات کلی _ یعنی اجناس و انواع _ باشد یا جزئی یعنی افراد.

لایقال: آنچه که از طریق علم به علت ثابت می شود دوچیزی است؛ یکی علم به ماهیت معلول و دیگری علم به معلول بودن معلول، و ماهیت معلول و معلول بودن آن هر دو کلی است و از ضمیمه کردن کلی به کلی جزئی حاصل نمی شود. پس مفاد دلیل مذکور علم الهی به کلیات است، نه جزئیات.

لأننا نقول: گفتیم که مراد از علم به علت علم تام به علت است یعنی علم به ماهیت علت و جمیع خصوصیات آن، و علم به ماهیت علت مستلزم علم به ماهیت معلول است و علم به خصوصیات علت مستلزم علم به خصوصیات معلول است. و باری تعالی که عالم به ذات و جمیع خصوصیات خود است به ماهیات جمیع موجودات و خصوصیات آن علم دارد. پس همان گونه که حق تعالی علم به کلیات دارد علم به جزئیات هم دارد.

متن: و إذا ثبت هذا [باری تعالی مجرد است] ثبت أنه تعالی عاقل لذاته و [عطف عام بر خاص] عالم بها. ثم إنه تعالی علّه لجميع ما سواه؛ لكون جميع ما سوى الله تعالی ممکنات؛ لبرهان التوحيد _ على ما سيأتى _ و لوجوب انتهاء الحاجه فى الممکنات إلى واجب الوجود كما مرّ [ص ۶۵-۶۶]. و العلم بالعلّه يستلزم العلم بالمعلول. و المراد بها [علم بالعلّه...] أن العلم التام بالعلّه _ أى العلم بجميع جهاتها و اعتباراتها اللأزمه لها _ يستلزم العلم بما يلزمها و يجب بها [علت] على ما حَقَّقناه فيما مرّ فى مسئله العلم.

و قد يقال: الحكم [مبتدا] بكون الفاعل العالم بذاته عالماً بما صدر عنه بديهى [خبر]، كما قال تعالی: «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ [حالیه] هُوَ اللَّطِيفُ [ماده ندارد و در نتیجه همه جا حاضر است] الْخَبِيرُ [عالم است]» هذا [خذنا]، فثبت كونه تعالی عالماً بذاته و بجميع ما سواه من معلولاته اللأزمه له [منفك نمی شوند] بأیه جهه كانت [سواء كانت مرتسمه فى الذات أو مباحنه/ سواء كانت بلا واسطه أو بالواسطه]، و هو المطلوب.

و هذا الدليل كما يدلّ على ثبوت علمه تعالی بالموجودات دلّ على شمول علمه تعالی بجميع الموجودات أيضاً [همان طور که شامل علم به ذات شد] کلیه كانت أو جزئیه.

لا- يقال: المعلوم بعلمه إنما هو ماهیه كذا، مع كونها معلله بكذا، و کلّ منهما [ماهیت بودن و معلول بودن] کلى، و تقييد الكلى بالكلى لا يفيد الجزئیه، فلا يدلّ هذا الدليل على علمه بالجزئيات، بل الكليات فقط.

لأننا نقول: العلم بماهیه العله كما يدلّ على العلم بماهیه المعلوم، كذلك العلم بخصوصیه العله يدلّ على العلم بخصوصیه المعلول، و هو تعالی عالم بخصوصیه ذاته، و جميع الموجودات بماهياتها و خصوصياتها مستنده إليه.

شاهد از کلام بر علم علت به معلول ۹۴/۱۲/۰۱

موضوع: شاهد از کلام بر علم علت به معلول

حکما در دلیل علم الهی گفتند خداوند علت جمیع موجودات است و علم به علت مستلزم علم به معلول است پس خداوند تعالی عالم به جمیع موجودات است.

شاهد از کلام شیخ: شیخ درنمط هفتم اشارات می گوید: واجب الوجود ذاتش را بدون واسطه تعقل می کند. و همین طور تعقل می کند عقل اول را که معلول بدون واسطه ی واجب است و سایر اشیا را که معالیل باواسطه است، چه اشیا که در سلسله طولیه قرار دارد، مثل عقول طولی و چه اشیا که در سلسله عرضیه قرار دارد مثل مادیات.

متن: قال فی التَّمَطِّ السَّابِعِ مِنَ "الإشارات": «واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته» [نه بواسطه ی صورت/نه بواسطه ی معلم] _ علی ما حَقَّقَ _ و يعقل ما بعده [عقل اول] من من حيث هو [واجب الوجود] عله له، و من وجوده [مابعد] بعلم سائر الأشياء [باقی اشیا/جمیع اشیا] من حيث وجوبها [اشیا] و دخولها [اشیا] فی سلسله الترتیب النازل من عنده [واجب] طولاً و عرضاً [مربوط به ترتیب]».

شرح خواجه: کلام شیخ اشاره دارد به احاطه ی علمی واجب تعالی به جمیع موجودات، به این بیان که خداوند تعالی ذاتش را تعقل می کند بدون واسطه؛ زیرا که خودش هم عاقل ذاتش است و هم معقول ذاتش، چنانکه در صدر دلیل حکما بیان شد. و از آنجای که واجب تعالی علت عقل اول است عقل اول را هم تعقل می کند به این دلیل که علم تام به علت تام مقتضی علم به معلول است؛ چرا که علم تام به علت تام یعنی علم به علت و علم به استلزام و مقتضای آن نسبت به جمیع ملزومات، روشن است که چنین علمی به علت متضمن علم به ملزومات و از جمله معلولات است. هم چنین واجب تعالی تعقل می کند سایر اشیا را که در سلسله معلولات و بعد از معلول اول است، حال چه در سلسله طولی و چه در سلسله عرضی.

ص: ۱۷۳

سلسله طولی: سلسله ی که رابطه ی علی و معلولی دارند؛ مثل عقول طولی که عقل اول علت عقل دوم است و عقل دوم علت عقل سوم و هکذا تا برسیم به عقل دهم یا عقل فعال که علت جمیع مادون یعنی عالم عناصر است.

سلسله عرضی: سلسله ی که رابطه ی علی و معلولی ندارند مثل همه ی مادیات و حوادث زمانی که بلحاظ ممکن بودن یکسان و در عرض هم اند و محتاج و معلول واجب تعالی، بلحاظ اینکه همه ممکنات محتاج واجب اند.

سوال: در حوادث زمانی هم رابطه ی طولی وجود دارد مثلاً باران سبب رویدن گیاهان و باد سبب لقاح بذر گیان و...

جواب: بین حوادث زمانی رابطه ی علی و معلولی وجود ندارد، آنچه که در حوادث زمانی وجود دارد اعداد است مثلاً باران معد است برای رویدن گیاه و یا حتا نفس علت صور علمیه نیست بلکه صور علمیه از مبادی عالییه می شود بر نفس که آماده ی پذیرش آن است.

متن: وقال المصنّف في شرحه: [كلام شيخ]: «أشار: [شيخ] إلى إحاطته: [إحاطه علمي] تعالى بجميع الموجودات. فذكر أنّه يعقل ذاته بذاته، لكونه عاقلاً- لذاته معقولا- لذاته على ما تحقّق في النمط الرابع، و يعقل ما بعده يعنى المعلول الأوّل من حيث هو: [واجب] علّه لما بعده. والعلم التامّ بالعلّه التامّه يقتضى العلم بالمعلول؛ فإنّ العلم بالعلّه التامّه لا يتمّ من غير العلم بكونها مستلزماً لجميع ما يلزمها لذاتها. وهذا العلم: [علم تام به علت] يتضمّن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبه بوجوبها، ويعقل سائر الأشياء التي بعد المعلول الأوّل من حيث وقوعها في سلسله المعلوليه النازله من عنده إمّا طويلاً كسلسله المعلولات المترتبه المنتهيه إليه تعالى في ذلك الترتيب، أو عرضاً كسلسله الحوادث: [حوادث زمانى] التي لا- تنتهى في ذلك الترتيب: [ترتيب طولى] إليه لكنّها: [حوادث] تنتهى إليه من جهه كون الجميع: [حوادث زمانى] ممكنه محتاجه إليه، وهو: [احتياج] احتياج عرضى يتساوى: [بيان عرضى] جميع آحاد السلسله فيه: [احتياج] بالنسبه إليه تعالى انتهى».

Your browser does not support the audio tag

موضوع: عمومیت دلیل حکما

دو دلیل برای عالم بودن خداوند تعالی اقامه کردیم. در دلیل اول متکلمین ابتدا علم باری تعالی به ماعدا را ثابت کرد و بعد علم به ذات حق را. در دلیل دوم حکما اول علم حق تعالی به ذات را اثبات کرد و بعد از طریق علم به علت معلول علم خداوند را به ماعدا.

دلیل دوم عام است، علم واجب تعالی به جمیع ماعدا را ثابت می کند، برخلاف دلیل اول که از دو جهت خاص است، یکی به این لحاظ که فقط در موجودات جاری می شود که می دانیم معلول واجب است و موجوداتی که معلول بودن آنرا نمی دانیم جاری نمی شود علاوه بر این در معلولاتی جاری می شود که می دانیم متقن اند، در معالیل که علم به اتقان شان نداریم جاری نمی شود. البته با اضافه کردن این مقدمه که باری تعالی مجرد است و مجرد فعلش یکسان، دلیل اول هم عام می شود، ولی بدون این مقدمه دلیل اول عام نیست. اما دلیل دوم بدون اضافه کردن مقدمه عام است، چرا که طبق این دلیل کل ماسوی ممکن است و کل ممکن معلول و علم به علت علم به معلول و لذا واجب تعالی به کل ماس متن: و إلی هذا: علم الهی به جمیع ماسوی الله [أشار: مصنف] بقوله (و الاخیر عام) بخلاف الدلیل الأوّل؛ فإنّه يدلّ علی علمه تعالی بما علم الإیقان فیہ ممّا علم أنّه معلولاته.

وی عالم است.

مشهور در میان متأخرین آن است که دلیل حکما را دو دلیل می دانند و به صورت ذیل بیان می کنند:

ص: ۱۷۵

دلیل اول: الله تعالی مجرد است و هر مجردی عاقل ذاتش و عاقل غیرش است، وقتی که غیر برای او حاصل باشد و برای الله تعالی همه ی ماسوا حاصل است، پس الله تعالی عاقل ذات و عاقل غیرش است.

دلیل دوم: الله تعالی قاعل ذاتش است و ذاتش علت ماسوا و از آنجای که علم به علت علم به معلول است الله تعالی عالم به ماسوا است.

شارحین هم کلام خواجه را حمل به دلیل می کند.

متن: واعلم: أنّ المشهور فی کتب المتأخرین تقریر هذا الدلیل[: دلیل حکما] علی أنّه دلیلان:

الأوّل: أنّه تعالی مجرد و کلّ مجرد فهو عاقل لذاته و لغيره من المعقولات، كما مرّ فی مبحث التعقل.

والثانی: أنه عاقل لذاته _ لما مرَّ _ وذاته علّه لما سواه، والعلم بالعلّه يستلزم العلم بالمعلول كما مرَّ.

والشارحون أيضاً حملوا كلام المصنّف علی ذلك[:دودلیل].

لاهیجی: از تتبع کلام خواجه وجستجوی کامل آن بالخصوص بیانش در اشارات روشن می شود که بیان خواجه دلیل واحد است، چنانکه ما قیاس مرکب تشکیل دادیم ودلیل واحد ارائه کردیم.

متن: والأوجه ما ذكرنا كما لا يخفى على من تتبع كتب الشيخ سيّما "الإشارات" تتبع فحصّ[:جستجوی کامل کند] و إتقان.

سوال: آیا کلام خواجه ناظر به سه دلیل است و «استناد کل شیء...» دلیل مستقل ویا عبارت مذکور مکمل عبارت قبل یعنی «التجرد» است؟

جواب: ظاهر کلام خواجه موهم سه دلیل است، ولی با کمی دقت روشن می شود که «استناد کل...» دلیل مستقل نیست، بلکه با ضمیمه کردن آن به «التجرد» دلیل حکما عام می شود.

ص: ۱۷۶

متن: و ظاهر کلام المصنّف: [ص ۱۱۹] و إن كان يوهم التثليث: [سه دليل بودن] لكنّ الأظهر عند التدبّر خلافه: [تثليث]، إذ ليس مجرد استناد الكلّ إليه دليل العلم، بل بعد الضمّ: [استناد...]. إلى الدليل الدال على علمه بذاته، و لذلك: [چونکه در دليل حکما از استناد... استفاده می کنیم] حمل بعضهم قوله: «و الأخير عامّ» على أنّ المراد أنّه دليل لعموم العلم

اگر کلام خواجه ناظر به سه دليل باشد و «استناد کل ...» دليل ديگري غير از دو دليل، بهتر است که این عبارت را حمل کنیم به دو دليل ديگر که هم ناظر به اثبات اصل علم و هم دليل عموميت علم است. و آن دو دليل چنانکه بعضی از اعلام بیان کرده به طور ذیل است:

دليل اول بعض اعلام: در جای خودش ثابت شده که خداوند تعالی مبدأ کل موجودات است که از جمله ی کل موجودات علما و علما به ذات است پس خداوند تعالی مبدأ و علت علما بذاته است و از آنجای که علت اکمل و اشرف از معلول است خداوند تعالی هم عالم بذاته است. و بدليل اینکه الله تعالی علت جميع ماعد است و علم به علت علم معلول است، الله تعالی عالم به جميع ماعدا است.

متن: والأولى _ على تقدير التثليث _ أن يحمل قوله: «واستناد كلّ شيء إليه» على أحد دليلين آخرين دالّين على أصل العلم و عمومه، على ما ذكرهما بعض الأعلام:

«أحدهما: أنّه تعالى لمّا كان مبدأ لجميع الموجودات التي منها العلماء مطلقاً: [بدون قيد بذاته]، والعلماء بذواتهم بلا شبهه: [مربوط به مبدأ... / مربوط به والعلماء بذواتهم]، كان عالماً بذاته لا محاله؛ لوجوب كون العله أكمل و أشرف من المعلول، ثمّ من كونه تعالى عالماً بذاته و مبدأ لجميع الموجودات يعلم كونه عالماً لجميع الموجودات.

دلیل دوم بعض اعلام: چنانکه در جای خودش بیان شده خداوند تعالی علت همه ی اشیاء و از جمله مبدأ صور علمیه است، و هر مبدأ علمی عالم است. پس الله تعالی عالم است مطلقاً، که یکی از افراد و مصادیق آن علم به ذات است. و از آنجای که ذات الهی مبدأ جمیع موجودات است و علم به علت علم به معلول است پس الله تعالی عالم به جمیع موجودات است.

متن: والثانی: أنه تعالی لما كان مبدأ لجميع الموجودات [استناد کل شیء...] التي منها الصور العلمیه، كان مبدأ لفيضان العلوم على العلماء فكان عالماً بالضروره، إذ فياض العلوم و ملهمها، أولى بأن يكون عالماً ثم من كونه عالماً مطلقاً يعلم كونه عالماً بذاته [چون مطلق مشتمل برافرادش است]، ومن كونه عالماً بذاته ومبدأ لجميع الموجودات ثبت كونه عالماً بجمیع الموجودات.

بررسی دلایل منکرین علم الهی ۹۴/۱۲/۰۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی دلایل منکرین علم الهی

بحث در علم الهی داشتیم و دلیل برای اثبات علم اقامه کردیم. حال می پردازیم به بررسی دلایل منکرین علم الهی.

منکرین علم الهی دو گروه اند، گروه منکر مطلق علم اند، نه علم الهی به ذات را قبول دارند و نه علم الهی به ماعدا را، گروه دیگر منکر علم الهی به ماعدا است.

دلیل گروه اول: علم به غیر مستلزم علم الهی به ذات است و علم به ذات محال است پس علم به غیر محال است.

اثبات مقدمه ی اول: قبلاً بیان کردیم که هر موجودی که علم به افعال و... دارد به علم خودش هم علم دارد و علم به علم خودش علم به خودش هم است؛ چرا که مضاف الیه «علم خود» خود و ذات است (۱).

ص: ۱۷۸

۱- [۱]. رک: بیان دلیل متکلمین بر علم الهی ص ۱۳۱، س ۶.

اثبات مقدمه ی دوم: علم به ذات محال است؛ چرا که علم یا اضافه ی محضه است و یا صفت ذات اضافه، و در هر صورت مقتضی نسبت بین عالم و معلوم است و نسبت اقتضا می کند مغایرت بین عالم و معلوم را و در جای که مغایرت بین عالم و معلوم نباشد نسبت و در نتیجه علم وجود ندارد. روشن است که در علم به ذات، ذات هم عالم است و هم معلوم و مغایرت بین عالم و معلوم وجود ندارد و لذا نسبت و علم وجود ندارد.

جواب: درست است که نسبت اقتضای تغایر می کند، اما لازم نیست تغایر حقیقی باشد تا نسبت تحقق داشته باشد، بلکه برای تحقق نسبت تغایر اعتباری کافی است و در علم ذات به ذات تغایر اعتباری وجود دارد، ذات بلحاظ اینکه مجردی است که

چیزی پیش او حاضر می باشد عالم است و بلحاظ آنکه نزد مجردی حاضر می باشد معلوم است.

شاهد از کلام شیخ: واجب تعالی هم عقل است هم عاقل و هم معقول. عقل است بلحاظ اینکه مجرد از ماده است ذاتاً و فعلاً، عاقل است بلحاظ اینکه مجردی است که مجردی پیش او حاضر است و معقول است بلحاظ آنکه مجردی است که پیش مجردی حاضر است. پس می شود یک چیز هم عقل باشد هم عاقل و هم معقول به اعتبار مختلف.

بیان مطلب: ۱. خداوند تعالی عقل محض است، چرا که مجرد از ماده است ذاتاً و فعلاً و بعبارت دیگر وجود صوری است، حال وجود صوری که مجرد از ماده است یا قائم بذاته است یا قائم بغیره، اگر وجود مجرد قائم بغیره باشد نه می تواند چیزی برای او حاصل شود و نه او می تواند برای خودش حاصل شود بلکه فقط می تواند برای غیر حاصل شود، و وقتی که برای شی حاصل شود آن شی می شود عقل بخاطر حصول این امر مجرد، و اگر احتمال حصولش برای شی باشد آن شی می عقل بالقوه و اگر حاصل شود برای شی که قوه ی کسب آنرا داشت آن شی می شود عقل بالفعل. اگر وجود مجرد قائم بذاته باشد می تواند برای خودش حاصل شود و در این صورت می عقل بذاته.

ص: ۱۷۹

متن: و لَمْ يَأْتِ كونه تعالی عالماً بذاته و بما سواه أراد أن يجيب عن أدلّه المنكرين لعلمه تعالی، وهم فرقتان من الأوائل [قدما]:

الأولى: من نفى علمه تعالی مطلقاً [بذاته وبغيره] متمسكاً بأن العلم إما إضافه محضه، أو صفة ذات إضافه، على ما مرّ في «مسأله العلم».

وعلى التقديرين [چه اضافه محضه باشد و چه صفت ذات اضافه] يستدعى نسبةً بين العالم و المعلوم، و النسبه تستدعى المغايره بين الطرفين، فلا- يمكن تحقّقها حيث لا- مغايره أصلاً، فلا يمكن أن يعلم [حق تعالی] ذاته، و إذا امتنع علمه [حق تعالی] بذاته، امتنع علمه بما سواه؛ لأنّ علمه بغيره يستلزم علمه بذاته على ما مرّ [ص ۱۳۱، س ۶].

و الجواب منع استدعاء النسبه العلميه المتغايره الحقيقيه، بل المغايره الاعتباريه كافيه فيها [نسبت علميه] كما في علمنا بذواتنا. و إلى هذا أشار بقوله: (و التغاير اعتباري).

و تحقيق ذلك [كافي بودن تغاير اعتباري] في "الشفاء" حيث قال: «واجب الوجود عقل محض، لأنّه ذات مفارقة للماده من كلّ وجه: نه تعلق حلولي دارد و نه تعلق تدبيري». وقد عرفت أنّ السبب في أن لا يعقل الشئ هو الماده و علائقها لا وجوده. و أمّا الوجود الصوري، فهو الوجود العقلي و هو الوجود الّذي إذا تقرّر في شئ صار للشئ به [وجود] عقل، و الّذي يحتمل نيله [الذي] هو عقل بالقوه، و الّذي ناله الفعل بعد القوه هو العقل بالفعل على سبيل الاستكمال و الّذي هو له ذاته هو عقل بذاته و لذلك هو معقول بذاته.

معقول و عاقل بودن واجب تعالی ۹۴/۱۲/۰۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: معقول و عاقل بودن واجب تعالی

بحث در بیان کلام ابن سینا داشتیم که می گوید واجب تعالی هم عقل است هم عاقل و هم معقول. عقل بودن واجب تعالی بیان شد حال می پردازیم به عاقل بودن و معقول بودن واجب تعالی.

ص: ۱۸۰

۲. واجب تعالی معقول محض است، چرا که مانع از معقول بودن ماده و علائق ماده است، چنانکه مانع از عقل بودن ماده و علائق ماده است، و حق تعالی مجرد از ماده و علائق ماده است و از آنجای که مجردی است قائم بذاته می تواند برای خودش حاصل شود و لذا معقول لذاته یا معقول محض است، چنانکه معقول بذاته است، نه معقول بواسطه غیر.

۳. واجب تعالی عاقل محض است، چرا که هم عقل بذاته است و هم معقول لذاته. پس معقول ذاتش است یعنی ذاتش عاقل ذاتش یا عاقل محض است.

از بیان فوق روشن شد که واجب تعالی هم عقل است هم عاقل و هم معقول، بلحاظ اینکه ذاتی است مجرد از ماده ذاتاً و فعلاً عقل است، بلحاظ اینکه ذات مجردش حاصل است برای ذاتش معقول است و بلحاظ اینکه برایش حاصل ذات مجردش عاقل است، چرا که معقول آن است که ذات مجردش پیش شی حاصل باشد، و عاقل آن است که ذات شی مجردی نزد او حاصل باشد. حال آن شی ممکن است ذات معقول و عاقل باشد یا شی دیگر. پس عاقل و معقول بودن ملازم با تکرر نیست، بلکه می شود یک چیز هم عاقل باشد و هم معقول به دو اعتبار.

متن: ولذالك هو معقول محض؛ لأنّ المانع للشيء أن يكون معقولاً هو أن يكون في مادّة و علائقها، و هو المانع عن أن يكون عقلاً. و قد بين لك هذا، فالبرى من الماده و العلائق، المتحقّق بالوجود المفارق: آنچه که تحقق دارد به وجود تجردی] هو معقول لذاته؛ و لانه عقل بذاته و هو أيضاً معقول بذاته فهو معقول ذاته، فذاته عقل و عاقل و معقول، لا أنّ هناك أشياء متكرّرة، وذلك لأنّه بما هو هويّه مجردة عقل، و بما يعتبر له أنّ هويّه المجرّده لذاته فهو معقول لذاته، و بما يعتبر له أنّ ذاته له هويّه مجرّده و هو عاقل ذاته؛ فإنّ المعقول هو الذي ماهيته المجرّده لشيء و العاقل هو الذي له ماهيته مجرّده لشيء و ليس من شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر بل شيء مطلقاً والشيء مطلقاً أعمّ من هو: [عاقل] أو غيره: [عاقل].

بنابراین اول تعالی باعتبار اینکه ماهیت شی مجرد پیش اول حاصل است عاقل است و باعتبار اینکه ماهیت مجردش پیش شی حاصل است معقول است، و آن شی ذات واجب تعالی است. پس واجب تعالی عاقل است به این لحاظ که ماهیت مجردی که ذاتش باشد پیش او حاصل است و معقول است به این اعتبار که ماهیت مجردش پیش ذاتش حاصل است.

متن: فالأول [اول تعالی] باعتبارك أنّ له [اول] ماهیه مجردة لشیء هو [اول تعالی] عاقل، و باعتبارك أنّ ماهيته المجردة لشیء هو معقول، و هذا الشیء هو ذاته فهو [اول تعالی] عاقل بأن له الماهیه المجردة لشیء هو ذاته، و معقول بأن ماهيته المجردة هي لشیء هو ذاته.

از بیان فوق روشن شد که اقتضای عاقل بودن آن است که معقولی داشته باشد، حال آن معقول می شود ذات خود عاقل باشد یا شی دیگر.

متن: و كل من تفكر قليلاً علم أنّ العاقل يقتضى شيئاً معقولاً، و هذا الاقتضاء لا يتضمّن أنّ ذلك الشیء هو أو آخر.

ابن سینا: از آنچه که بیان کردیم روشن شد که نفس معقول و عاقل بودن شیء نه موجب تغایر ذاتی است و نه حتی موجب تغایر اعتباری، چرا که برای تحقق عاقل و معقول بودن تقدم و تاخر در ترتیب معانی کافی است، معقول آن است که ذات مجردش حاصل است برای ذاتش و عاقل آن است که برایش حاصل است ذات مجردش. پس برای تحقق عاقل و معقول کثرت لازم نیست، بلکه شیء واحد کافی است بدون حتی تغایر اعتباری.

متن: ثم قال: فقد فهمت أنّ نفس كونه [شیء] معقولاً و عاقلاً لا يوجب أنّ يكون اثنين في الذات و لا اثنين في الاعتبار أيضاً؛ همان طور که تغایر ذاتی لازم نیست؛ فإنه ليس يحصل الأمرين إلّا اعتباراً أنّ ماهيته [اسم أنّ] مجردة لذاته [خبر أنّ]، و أنّه ماهیه مجردة أنّها لها و هاهنا تقدیم و تأخیر فی ترتیب المعانی و الغرض المحصل شیء واحد بلا قسمه [عالم و معلول] فقد بان ان كونه [شیء/اول تعالی] عاقلاً و معقولاً لا يوجب فيه [شیء/اول تعالی] كثرة ألبته انتهى

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل گروه دوم که منکر علم اله به غیر اند

بحث در علم الهی داشتیم دو گروه علم الهی را قبول ندارند، گروه اول معتقد اند که خداوند تعالی نه علم به ذات دارد و نه علم به غیر و گروه دوم می گویند حق تعالی علم به غیر ندارد.

دلیل گروه دوم: اگر خداوند تعالی به غیر علم داشته باشد لازم می تکثیر ذات الهی و تکثیر ذات الهی باطل است پس باری تعالی علم به غیر ندارد.

توضیح مطلب: علم عبارت است از ارتسام صورت در ذات و از آنجای که ماسوی اله متکثر اند اگر حق تعالی به غیر علم داشته لازم صور کثیر مرتسم در ذات الهی باشد و در نتیجه ذات یا متکثر می شود و یا مشتمل بر کثیر، که باطل است.

تذکر: مشاء علم الهی به غیر را از طریق ارتسام صورت های علمی در ذات الهی می دانند ولی معتقد اند این صور لازم ذات اند نه داخل در ذات و لذا اشکال فوق بر مشاء وارد نیست. چنانکه برقائین به علم حضوری وارد نیست.

ان قلت: اگر صور مرتسم لازم ذات هم باشند لازم می آید کثرت ذات؛ چرا که ذات ملزوم صور مرتسم است و لازم منشی در ملزوم دارد پس باید ذت کثیر باشد.

قلت: مشاء صور مرتسم را در طول هم می دانند مثلاً- صورت عقول اول مرتسم در ذات الهی است و صورت عقل دوم مرتسم در عقل اول و هکذا با این تصویر تکثر صورت مستلزم تکثر در ذات نمی شود.

اشکال صدرا بر مشاء: اگر علم الهی به غیر از طریق صورت مرتسم باشد و صور لازم ذات و بیرون از ذات باشد لازم می آید که ذات الهی خالی از علم باشد و خداوند تعالی در مرتبه ذات علم به اشیاء نداشته باشند. (صدرا این اشکال را بر عرفا که تعیین ثانی مرتبه علم الهی می دانند هم دارد).

ص: ۱۸۳

جواب از اشکال صدرا: هم مشاء وهم عرفا وهمه کسانی که قائل به عینیت صفات و ذات اند اصل علم را عین ذات می دانند و تفصیل علم را بیرون ذات می دانند پس اشکال صدرا وارد نیست.

متن: الثانیه: مَنْ یَنْفِی عِلْمَهُ [تعالی] بغيره مع کونه عالماً بذاته، متمسکاً بأنّ العلم صورہ مساویہ للمعلوم [ولذا معلوم را نشان می دهد] و مرتسمه فی العالم کما مرّ فی "مسئله العلم" فصور الأشياء المختلفه مختلفه علی ما مرّ هناک [مسأله علم] أيضاً، فیلزم بحسب کثره المعلومات کثره الصور فی الذات الأحدیّه و کونها قابله لتلك الصور و فاعله لها؛ لوجوب استنادها [صور] إليها لامتناع أن یکون تعالی محتاجاً فی ما هو کمال له إلى غیره.

قال المصنّف في "شرح رساله العلم": «إنّ هذين المذهبين [مذهب اول که منکر مطلق علم است و مذهب دوم که منکر علم به غیر است] مذکوران فی کتب المذاهب و الآراء منقولان عن القدماء».

جواب از دلیل گروه دوم: مقدمه: علم دو قسم است: حصولی و حضوری؛ چرا که علم عبارت است از حصول معلوم برای موجود مجردی قائم به ذات که شأنیت علم را دارد و حصول معلوم [۱] گاهی به ارتسام صورت معلوم در ذات عالم است، مثل علم ما به امور بیرون اذات [۲] و گاهی به حضور خود معلوم در نزد عالم است، بدون اینکه ارتسام در عالم داشته باشد، مثل حضور معلول در نزد علت که خود معلول در نزد علت حاضر است؛ چرا که حصول در نزد علت متوقف بر ارتسام صورت معلول در علت نیست، بلکه کافی است که معلول در نزد علت حاضر باشد. و از آنجای که وجود معلول از وجود علت منفک نیست هر معلولی در نزد علت حاضر است یعنی معلول پیش علت حاصل است.

متن: والجواب يستدعى تمهيد مقدّمه، هي أنّ العلم على قسمين: حصوليّ و حضوريّ؛ لأنّ العلم عبارة عن حصول المعلوم لما من شأنه أن يكون عالمًا، وهو المجرد القائم بذاته، وذلك الحصول [۱] قد يكون بارتسام صورته المعلوم في العالم حيث لا حضور لذاته لديه، كما في علمنا بما سوى ذواتنا و قوانا و الصّور المرتمسه فينا، [۲] وقد يكون بحضوره [معلوم] بنفس ذاته عند العالم من غير حاجه إلى ارتسام فيه [عالم] و قيامها [صور] به [عالم]، وذلك كما للمعلول عند العله؛ فإنّ حصوله [معلول] عندها [علت] لا يتوقف على ارتسام صورته [معلول] فيه [علت]، بل يكفي فيه [حصول] حضوره [معلول] بنفس ذاته لديها؛ [دليل برای يكفی:] إذ لا انفكاك بين ذات العله و ذوات المعلولات في الوجود، فحيثما وجدت العله وجد المعلول معها غير منفك عنها و هذا [معلول از علت منفك نمی شود] معنی حصوله [معلول] لها [علت].

Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواب از دلیل منکرین

گروهی از منکرین معتقد اند که واجب تعالی عالم به ماعدا نیست؛ چرا که علم به غیر اولاً موجب تکثر درذات الهی می شود، و ثانیاً مستلزم آن است که فاعل و قابل یکی باشد، و تکثر درذات الهی جایز نیست چنانکه اجتماع فاعل و قابل باطل است. پس علم الهی به ماعدا باطل است.

جواب مصنف از دلیل گروه دوم: مقدمه: علم دو قسم است: ۱. حصولی؛ ۲. حضوری. چرا که علم عبارت است از حصول معلول نزد مجرد قائم بذاته. طبق این تعریف علم دو تا شرط دارد یکی حصول و دیگری حصول نزد مجرد قائم بذاته. اما حصول یا با ارتسام صورت است و یا با حضور خود معلوم نزد عالم، مثل علت و معلول که خود معلول نزد علت حاضر است، چنانکه بیان شد. پس شرط اول علم که حصول باشد در علت و معلول وجود دارد، و معلول نزد علت حاصل است یعنی وجودش حاضر است. علاوه بر این علت مجرد قائم بذاته هم است بنابراین علت به معلولات خود علم دارد، همان گونه بدلیل حضور ذات برای ذات به ذات خود علم دارد.

باتوجه به بیان فوق در علم علت به معلول هیچ یک از دو تالی فاسد لازم نمی آید، چرا که تکثر درذات و اجتماع فاعل و قابل وقتی است که علم حصولی باشد، اما علم علت به معلول علم حضوری است. واجب تعالی علت معلولات است و از آنجای که معلول لازم علت است از علت منفک نیست و در نتیجه حاضر نزد علت نیست و همین برای علم واجب تعالی کافی است، بدلیل آنکه حصول معلول نزد علت اشد است از حصول صور علمیه نزد عالم، چرا که معلول بدون مشارکت غیر از علت صادر می شود و صور علمیه با مشارکت غیر از عالم صادر می شود، به این دلیل که عالم قابل صور علمیه است و علت فاعل معلول است و حصول عند الفاعل قوی تر است از حصول عند القابل، چرا که رابطه فاعل به فعل رابطه ی وجوبی است و رابطه ی قابل به مقبول رابطه ای امکانی است، قابل می تواند مقبول را داشته باشد نه اینکه حتما داشته باشد ولی فاعل حتما فعل را دارد که صادر می کند، و روشن است که وجوب اشد از امکان است. پس اگر حصول صور علمیه نزد عالم علم باشد حصول معلول نزد علت بطریق اولی علم است.

ص: ۱۸۵

متن: فیذا كانت العلة مجرداً قائماً بذاته، فهي لا محالة عالمه بمعلولاتها، كما أنّها عالمه بذاتها؛ لكونها غير فاقده إياه كما أنّها غير فاقده لذاته. وما مرّ في مسألة العلم كان من أحكام العلم الحصولي؛ لكونه [علم حصولي] من الكيفيات النفسانية و البحث هناك [مسألة علم] كان منها [علم حصولي] دون العلم الحضوري، و إذا ثبت ذلك [علم درهمه حال احتیاج به صورت ندارد، بلکه علم حصولی احتیاج به صورت دارد] ثبت أنّه (لا- يستدعي العلم صوراً مغايرة [صوره که بلحاظ وجود مغایر معلومات و بلحاظ ماهیت عین آن است] للمعلومات عنده تعالی) مرتسمه فيه [ذات الهی]، لكونه تعالی عله لذوات المعلومات غير فاقده إياها، فيكفي في علمه تعالی بها [معلولات] حضور ذواتها لديه و حصولها عنده، (لأنّ نسبه الحصول) أي حصول المعلومات

المعلوله له تعالى في كونه [حصول] حصولاً - (إليه) تعالى (أشدُّ من نسبه حصول الصَّور المعقوله لنا [متعلق حصول])
الحاصله [صفت صور] في أنفسنا إلينا؛ لكون [تعليل اشد بودن] تلك المعلومات معولَّه له تعالى وصادره عنه بدون مشاركة من
غيره، وكون هذه الصَّور صادرة عنَّا و معلوله لنا بمشاركه من غيرنا؛ لكون انفسنا قابله لها فقط [قيد قابل] و أمَّا العله الفاعله
لها [صور] المفيضة إيَّها [صور] فهي خارجه عن أنفسنا لا- محاله، فحصول الصور لنا حصول للقابل و هو [حصول...]
بالإمكان [قابل مي تواند داشته باشد نه انيكه بايد داشته باشد]، وحصول المعلومات له تعالى حصول للفاعل المستقلّ و
ذلك [حصول للفاعل] بالوجوب، و لا- شكّ في كون الوجوب أشدّ من الإمكان، فإذا كان الحصول هو حقيقة العلم، وكان
حصول المعقولات لنا علماً، كان حصول المعلومات له تعالى علماً بالطريق الأولى.

فثبت أنّ علمه تعالى الأشياء لا يتوقّف على ارتسام صورها [اشيا] فيه [ذات الهى] ليلزم التكرّر في ذاته الأحديّه، و كونها فاعله و
قابله.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقوال در علم الهی به ماعدا

منکرین علم الهی برخی شان مطلق علم را انکار می کنند، هم علم به ذات وهم علم به غیر را، و برخی دیگر فقط علم به غیر را انکار می کنند. خواجه در جواب گروه دوم گفت علم الهی حضوری است و اشکال تکثر در ذات و اجتماع فاعل و قابل لازم نمی آید.

از جواب خواجه روشن شد که ایشان علم الهی به ماعدا را حضوری می داند، و این یکی از اقوال پنج گانه در باب علم الهی به ماعدا است.

متن: و اعلم: أن هذا الكلام من المصنّف _ مع كونه جواباً عن الدليل المذكور_ إشارة إلى ما هو مختاره في كيفيته علمه تعالى بالأشياء؛ فإنّ للحكماء فيها: [كيفيت علم] اختلافاً. و لا بأس بأن نفضّل المقام و نبسّط في الكلام و نأتى بمرّ الحقّ في هذا المرام، فنقول:

اختلفت الحكماء في كيفيه علمه تعالى بالأشياء إلى خمسة مذاهب:

اقوال در باب علم الهی:

۱. قول انكسيماس ملطی: خداوند تعالی به اشیا از طریق صور مطابق با اشیا و قائم به ذات الهی علم دارد.

متن: الأول: مذاهب انكسيماس الملطی

و هو أن علمه تعالى بالأشياء إنّما هو بصور زائده على الأشياء مطابقه لها: [اشیا] قائمه بذاته تعالى.

۲. قول ثالث ملطی: خداوند تعالی به اشیا علم دارد از طریق صور مغایر اشیا و مطابق با آن که قائم اند به ذات معلول اول.

بیان مطلب: خداوند تعالی بود و هیچ چیزی دیگری نبود و بعد اشیا را ابداع کرد بدون الگو، چرا که اولاً: اگر قبل از ابداع غیر از باری تعالی چیز دیگری _ مثلاً الگو _ می بود، لازم می آمد که دو جهت می داشتیم یا دو حیث می داشتیم لکن التالی بکلا قسمیه باطل فالمقدم مثله.

ص: ۱۸۷

بیان ملازمه: اگر قبل از ابداع الگو و صورت وجود می داشت باید دو جهت می داشتیم تا خداوند تعالی در یک جهت باشد و آن صورت و الگو در جهت دیگر و یا دو حیث می داشتیم یک حیث خدایی و یک حیث صورتی تا خدا صاحب آن صورت

می بود.

بطلان تالی: هیچ گونه کثرتی درباری تعالی وجود ندارد ولذا دوجہت داشتن ودوحیث داشتن که موجب تکثرباری تعالی می شوند باطل اند.

باتوجه به بیان فوق خداوند تعالی ابداع کردی شی که هیچ گونه وجودی نداشت حتی وجود علمی پس صورت علمی اشیا در نزد باری تعالی موجود نیست.

متن:الثانی: مذهب ثالث الملطی

وهو أن علمه تعالی بالأشیاء زائده علیها[اشیا] مطابقه لها قائمه بذات المعلول الأول لا بذاته تعالی. كما نقل[شهرستانی] عنه فی کتاب "الملل و النحل" أنه قال: «إن القول العذی لا مرد له هو أن المبدع و لا شیء مبدع[خداوند درازل بود و هیچ چیز دیگر نبود]، فأبداع الذی أبداع و[حالیه] لا صورته[الگوونمونه] له[الذی...] عنده فی الذات؛ لأن قبل الإبداع إنما هو[مبدع] فقط، وإذا كان هو فقط، فليس يقال حينئذ جهه و جهه، حتی يكون هو[و]صوره، أوحیث و حیث، حتی يكون هو ذا صورته. والوحده الخالصه تنافی هذین الوجهین.

و هو[خدا/ابداع] یؤیس[یوجد] ما لیس بأیس[وجود]، وإذا كان هو مؤیس الأیسات _ فالتأیس[ایجاد] لا من[ازناحیه] شیء[صوره] متقدم _ فمؤیس الأشياء لا یحتاج أن يكون عنده صورته.

قول دوم در علم الهی ۹۴/۱۲/۱۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قول دوم در علم الهی

بحث در اقوال داشتیم که در باب علم الهی به ماعدا وجود دارد. قول اول علم الهی به ماعدا را از طریق صوری می داند که زائد بر اشیا و قائم به ذات الهی اند. قول دوم علم الهی به ماعدا را توسط صور می داند که زائد بر اشیا و قائم به معلول اول اند، نه ذات الهی. دلیل اول برای اینکه صور قائم به ذات الهی نیست بیان شد، حال می پردازیم به دلیل دوم.

ص: ۱۸۸

ثانیا: اگر برای ابداع اشیا الگو و صورتی در نزد باری تعالی وجود می داشت یا آن الگو و صورت مطابق است با موجودی که بعدا می آید و یا مطابق نیست لکن التالی بکلا قسمیه باطل فالمقدم مثله.

بیان ملازمه: ملازمه بین مقدم و تالی روشن است، چرا که صورت علمی یا الگو از دو حال خارج نیست یا مطابق است و یا مطابق نیست، شق سومی ندارد.

بطلان تالی: اگر صورت مطابق با خارج باشد لازم می آید هم تکثر درذات الهی و هم تغییر، چرا که اشیا خارجی یا کلی است مثل اجناس و انواع و یا جزئی مثل اشخاص. پس باید صور کلی داشته باشیم که کلیات را نشان دهند و صور دیگری که مطابق اشخاص باشند و این تکثر درذات است، علاوه بر این از آنجای که جزئیات درحال تغییر اند باید صور تغییر نماید تا تطابق داشته باشند، و این تغییر درذات الهی است و تکثر و تغییر ذات الهی محال است پس صور مطابق که عند الله باشد محال است.

اگر صور مطابق با خارج نباشد این خلاف فرق است و باطل، چرا که قرار شد صور الگو باشد برای اشیا و علم الهی به اشیا و صورت که مطابق نیست نمی تواند علم الهی باشد و الگو برای اشیا خارجی.

متن: ثم قال: و أيضاً فلو كانت الصورة عنده [تعالی] أكانت مطابقةً للموجود الخارج أم غير مطابقة؟ فإن كانت مطابقةً فلتتعدد الصورة تعدد [بنحو تعدد] الموجودات، وليكن كليتها [صور] مطابقةً للكليات، و جزئياتها [صور] مطابقةً للجزئيات و تتغير [صور] بتغيرها [موجودات خارجی] كما يتكثر بتكثرها، و كل ذلك محال؛ لأنه ينافي الوحده الخالصه. و إن لم تطابق الموجود الخارج فليست إذن صورة إنما هو شيء آخر.

نحوه علم الهی به ماعدا: خداوند تعالی اولین موجود را بدون الگو آفرید و الگوی سایر اشیا را در آن قرار داد و آنگاه سایر اشیا را از روی الگوی که در عنصر اول قرار دارد آفرید. و از آنجای که الگوی سایر اشیا را هم ابداعاً در عنصر اول قرار داد پس در حقیقت سایر اشیا را هم بدون الگوی که در خودش است آفرید. پس صور همه ی اشیا در عنصر اول قرار دارد نه درذات الهی.

متن: ثم قال لكنّه ابداع العنصر الّذى فيه صور الموجودات و المعلومات كلّها و ابتعث من كلّ صوره موجود فى العالم على المثال الّذى فى العنصر الاوّل فمحلّ الصوره و منبع الموجودات هو ذات العنصر.

و ما من موجود فى العالم العقلى و العالم الحسى الا فى ذات العنصر صوره له.

بطلان تصور عامه: عامه تصور مى کنند که صور علمیه موجودات در ذات الهی قرار دارد. بطلان این قول از بیان فوق روشن شد. چرا که خداوند تعالی عنصر اول را ابداعاً و بدون الگو آفریده است و صور علمیه سایر موجودات در آن قرار دارد نه در ذات الهی، تا به وحدانیت اش آسیب برسد.

متن: قال: و من کمال الأوّل الحقّ أنّه ابداع مثل هذا العنصر، فما يتصوّر العامّه فى ذاته تعالی أنّ فیها: [ذات تعالی] الصوّر _ یعنی صور المعلومات _ فهو فى مُبدعه، ویتعالی بوحدانیتته و هویتته عن أنّ یوصف بما: [محل بودن برای صور] یوصف مبدعه» انتهى.

۳. قول افلاطون: علم الهی به ما عدا از طریق صور علمیه است، اما صور علمیه که نه قائم به ذات الهی است و نه قائم به عقل اول، بلکه قائم به ذات خود اند و جوهر.

ان قلت: صور علمیه علم عالم اند و وصف او چگونه می تواند قائم به ذات باشند؟

قلت: مراد افلاطون از صور علمیه قائم به ذات مُثل اند که جواهر قائم به ذات اند، و رب النوع اشیا. و از آنجای که خداوند تعالی به مُثل علم حضوری دارند و مُثل رب النوع اشیا مادی است و ماهیت مُثل با ماهیت اشیا مادی فرق ندارد می تواند اشیا مادی را نشان دهد و لذا علم الهی به ما عدا محسوب می شوند.

متن: الثالث: المذهب المنسوب إلى أفلاطون، وهو أنّ تلك الصور قائمه بذاتها.

و قد اتفقوا على بطلانها؛ إذ لا معنى لكون الصور العلميه قائمه بذاتها لا في محلّ و لا في موضوع؛ لأنّها [صور علميه] موجودات ظلّيه لا عيّه.

قول چهارم وپنجم در علم الهی به ماعدا ۹۴/۱۲/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قول چهارم وپنجم در علم الهی به ماعدا

بحث در مذاهبی داشتیم که در باب علم الهی به ماعدا وجود دارد. قول سوم نظر افلاطون است که علم الهی به ماعدا را از طریق صور علمیه قائم به ذات می داند.

بررسی قول افلاطون: علما اتفاق نظر دارند بر بطلان قول افلاطون، چرا که صور علمیه موجودات ذهنی است نه عینی، و معنا ندارد که محل و موضوعی نداشته شاند، بلکه قائم بذات باشند.

ابن سینا: ظاهر قول افلاطون باطل است (مثل قول فیثاغورث که اعداد را اصل عالم می داند)، و نیاز به تاویل دارد، بهترین توجیه اش آن است که بگوییم مثل افلاطونی عقول عرضیه و ارباب افراد مادی و طلسمات اند. و از آنجای که خداوند تعالی به مثل علم حضوری دارد و ماهیت مثل با ماهیت افراد مادی یکی است به افراد مادی هم علم دارد، چرا که رب النوع هر نوع ماهیت لا بشرط است و می تواند تمام افراد مادی آن نوع را نشان دهد.

متن: وقد بالغ الشيخ في "الشفاء" في إبطال المثل و التعليمات: [عدد که فیثاغورث اصل همه چیز می داند] بما لا مزيد علیه، بل أوجب أكثرهم تأويلها، وأحسن التوجيهات أنها عبارة عن أرباب الطلسمات و هي الجواهر العقلية العرضية المدبرة كل منها لنوع من الأنواع المادية الجسمانية المسماة عندهم بالطلسمات: [افراد نوع مادی].

مقایسه سه مذهب: سه قول از این جهت که هر سه علم الهی را از طریق صورت می دانند مشترک اند، ولی قول اول علم الهی از طریق صورتی می داند که قائم به ذات الهی اند، قول دوم علم الهی را از طریق صورتی می داند که قائم به معلول اول است و از آنجای که معلول اول معلوم به علم حضوری است صور موجود در آن هم معلوم به علم حضوری است، که حاکی از موجودات خارجی. قول سوم هم علم الهی را از طریق صور علمیه می داند که قائم به ذات اند و حاضر در نزد باری و از آنجای که رب النوع افراد مادی است علم به آنها هم محسوب می شود. مذهب اول را علم حصولی می نامند و مذهب سوم را علم حضوری.

ص: ۱۹۱

متن: وهذه المذاهب الثلاثة مشتركة في كون علمه تعالى بالأشياء بصورها المطابقة لها، وهذا العلم المسمى بالعلم الحضوري،

والأول منها: [سه قول] بالحصولي.

قول چهارم: فروریوس قائل به اتحاد عاقل و معقول است و خداوند تعالی که عاقل است با معقولاتش متحد است، اما با وجود غیره اش نه با وجود لنفسه و نه با ماهیت شان.

متن: الرابع: مذهب فروریوس و من تبعه من المشائين

و هو القول باتّحاده تعالی مع المعقولات، بناءً على مذهبه من القول باتّحاد العاقل و المعقول، على ما مرّ في "مسأله العلم من الأعراض" مستقصي: [بطور کامل].

قول پنجم: شیخ اشراق علم خداوند تعالی به ماعدا را حضوری اشراقی می داند.

متن: الخامس: مذهب صاحب الاشراق

و هو القول بالعلم الحضوری الاشراقی و قد استفاده بزعمه في خلوته الذوقيه عن روحانيه أرسطاطاليس.

حکایت منامیه شیخ اشراق ۹۴/۱۲/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکایت منامیه شیخ اشراق

بحث در علم الهی به ماعدا داشتیم، شیخ اشراق علم الهی به ماعدا را حضوری می داند، و برای آنکه کستره و موارد علم حضوری را بیان کند حکایت منامیه را نقل می کند.

حکایت منامیه: زمانی اشتغال علمی ام زیاد بود و به فکر زیاد و ریاضت علمی مشغول بودم، و حال آنکه مسأله علم برایم سخت شده بود و از کتب چیزی بدست نیاوردم که روشن کند. شبی از شب ها، در بین خواب و بیداری، ناگهان حالتی مرا ربود با لذت فراگیر، جرقه ی درخشان و نور بلند بالا در هیئت و صورت پیرانسانی. وقتی که او را دیدم شناختم که ارسطو است، فریاد رس نفوس و پیشوایی حکمت، باهیتی که خوش آمد و عظمتی که مرا متحیر کرد، ولی او با خوش آمد گویی و سلام دهشتم را زایل کرد و وحشتم را تبدیل به انس، و لذا از صعوبت مسأله ی به او علم شکایت کردم.

ص: ۱۹۲

متن: قال في "التلويحات": «كنت زماناً شديد الاشتغال: [اشتغالات علمی ام زیاد بود]، كثير الفكر و الرياضه: [بلحاظ علمی] و كان يصعب عليّ مسأله العلم، و ما ذكر في الكتب: [درباب علم] لم يتفتح لي، فوعدت ليله من الليالي خلسة: [حالتی که مرا ربود] في شبه نوم لي فإذا أنا بلذّة غاشية: [فرا گیر و پوشنده]، و برقه لامعه: [درخشنده]، و نور شعشعاني: [بلند بالا و نیکو خلقت] مع تمثّل شيخ انساني: [پیرانوع انسانی]، فرأيته فإذا هو غياث النفوس و إمام الحكمه المعلم الأول: [ارسطو] على هيئه أعجبتني، و

أَبْهَةٌ [عظمت و شكوت] [أدهشتنی]: متحیر کرد، فتلقمانی بالترجیب [خوش آمد گوئی] والتسلیم [سلام]: حتی زالت دهشتی و تبدلت بالأنس وحشتی، فشكوت إليه من صعوبه هذه المسألة [مساله علم].

به من گفت: به نفست مراجعه کن مشکل حل می شود.

متن: فقال لی: أرجع إلى نفسك تنحل لك [مشکل حل می شود].

گفتم: چگونه؟

متن: فقلت: و كيف؟

گفت: وقتی که خودت را درک می کنی آیا باخودت خودت را درک می کنی یا با چیز دیگر؟ اگر با چیز دیگر درک کنی از دو حال خارج نیست یا آن چیز قوه ی از قوای نفس است یا ذات دیگر، در هر صورت چه قوه از قوای نفس باشد یا ذات دیگر، درک خودش نیاز به واسطه دارد و درک آن واسطه هم نیاز به واسطه دارد و هکذا، این تسلسل است و محال. اگر با خودت خودت را درک می کنی آیا با صورتی که از خودت می گیری خودت را درک می کنی یا بدون صورت.

متن: قال: إنك تدرک لنفسك، فإدراكك لذاتك بذاتك أو غيرها [قوه ی غیر از نفس]؟ فیکون لك إذن: [که باقوه درک می کنی] قوه أخرى، أو ذات [ذات دیگر] تدرک ذاتك، والكلام عائد و ظاهرٌ استحالة [چون عود کلام منتهی به تسلسل می شود اشکال دارد]، وإذا أدركت ذاتك بذاتك، بأعتبار أثر [صورت علمیه] فی ذاتك؟

ص: ۱۹۳

گفتم: با صورتی که از نفسم می گیرم.

متن: فقلت: بلی[:بله].

گفت: اگر آن صورت مطابق بانفست نباشد، صورت خودت نخواهد. پس چگونه خودت را ادراک می کنی.

متن: قال: فإن لم يطابق الأثر[:صورعلمیه] ذاتک فليس[:اثر] صورتها[:ذات] فما أدركتها[:ذات].

گفتم: آن صورت مطابق نفسم است.

متن: فقلت: فالأثر صورة ذاتي.

گفت: آیا صورتی که از نفست می گیری مطلق است یا خصوصیات دیگری هم دارد؟

متن: قال: صورتک لنفسک مطلقه أو متخصّصه بصفات أُخرى؟

گفتم: صورت نفسم با تمام خصوصیات انسانی از قبیل علم، قدرت و...

متن: فاخترت الثاني.

گفت: صورت نفست کلی است و هر صورت دیگری که به آن ضمیمه می شود هم کلی است و ضم کلی به کلی موجب جزئیت و تشخیص نمی شود، و حال آنکه نفست شخص و جزئی است. بنابراین باید چیز دیگری موجب جزئیت و تشخیص شود، و حال آنکه چیز دیگری وجود ندارد و توهم که نفست را درک می کنی شخص درک می کنی که قابل صدق برکثیرین نیست. پس درک خودت بواسطه ی صورت نیست.

متن: فقال: كل صورة في النفس هي كليّة و إن تركبت أيضاً[:همان طور که خودش کلی است] من کلیات کثیره فهی لا تمنع الشرکة لنفسها، و إن فرض منعها[:صورت] تلک[:شرکت] فلما نعت آخر[:مانع غیر از صورت نه خود صورت] و[:حالیه] أنت تدرك ذاتک و هي[:ذات] مانعه للشرکة بذاتها، فليس هذا[:ادراک خودت] الادراک بالصّوره.

حکایت منامیه شیخ اشراق ۹۴/۱۲/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکایت منامیه شیخ اشراق

بحث در حکایت منامیه شیخ اشراق و گفتگوی های ایشان با ارسطو معلم اول داشتیم. رسیدیم به آنجا که ارسطو گفت درک نفست از طریق صورت نیست.

گفتم: وقتی که خودم را درک می‌کنم مفهوم «آنا» را درک می‌کنم، نه صورت نفسم را.

ص: ۱۹۴

متن: فقلت: أدرك مفهوم أنا: [آن اثری را که درک می‌کنم صورت نفس نیست مفهوم أنا است].

گفت: مفهوم «آنا» هم کلی است و قابل صدق بر کثیرین، چرا که هر مفهوم جزئی از آن حیث که مفهوم جزئی است، بدون لحاظ علمیت و اشاره کلی است. پس مفهوم «هذا»، مفهوم «آنا»، مفهوم «نحن» و مفهوم «هو» همه کلی است وقتی جزئی می‌شود که با اشاره همراه شود.

متن: فقال: مفهوم أنا من حیث هو مفهوم أنا [بدون ضمیمه کردن اشاره] لا يمنع وقوع الشرکه فیه، وقد علمت أن الجزئی _ من حیث هو جزئی لا غیر: [از آن حیث که مفهوم است، نه بلحاظ علمیت یا اشاره] _ کلّی و «هذا»: [مفهوم هذا] و «آنا» و «نحن» و «هو» لها معانٍ کلّیه من حیث مفهوماتها المجرده دون: [بدون ضمیمه] اشاره جزئیّه: [خارجیه].

گفتم: حالا که همه ی راههای که من گفتم باطل نفسم را چگونه درک می‌کنم؟

متن: فقلت: فكيف إذن: [حالا که همه ی راههای که گفتم باطل شد، نفسم را چگونه درک می‌کنم]؟

گفت: از آنجای که ذات خود را با ذات درک می‌کنی، نه بواسطه ی قوه ی ذات، و نه با صورت که مطابق یا غیر مطابق ذات و نه با مفهوم «آنا»، پس ذات هم عقل است هم عاقل و هم معقول.

متن: قال: فلما یکن علمک بذاتک بقوه عن ذاتک: [قوه ی ازخودت]، فإنّک تعلم أنّک أنت المدرك لذاتک لا غیر، و لا بأثر غیر مطابق: [صورت غیر ذات]، و لا بأثر مطابق: [صورت ذات]، فذاتک: [جواب لَمَا] هی العقل و العاقل و المعقول.

گفتم: برایم بیشتر توضیح بده.

متن: فقلت: زدنی.

گفت: بدن وسیله ی فعل نفس و محل افعال نفس است آیا بدن خود را درک می‌کنی، درک مستمر و دائمی؟

ص: ۱۹۵

متن: فقال: ألسنت [استفهام تقریری] تدرك بدنك الذي تتصرف فيه ادراكاً [مفعول مطلق] مستمراً لا تغيب عنه؟

گفتم: بله.

متن: فقلت: بلى.

گفت: بدنت را چگونه درک می کنی، آیا بواسطه ی صورت شخصی بدنت که درذات وجود دارد درک می کنی؟

متن: قال: أبصُول صورهِ شخصيهِ في ذاتك و قد عرفت استحالتَهُ؟

گفتم: نه، با صفات کلی که از آن می گیرم.

متن: فقلت: لا، بل على أخذ صفاتٍ كليِّه.

گفت: تو بدن خاصت را حرکت می دهی، و بدن خاص و جزئیت را می شناسی، نه صورت بدنت را که کلی است و قابل شرکت افراد مختلف در آن. پس ادراک صورت بدن که کلی است ادراک شخص و جزئی بدنت نیست.

متن: قال: و أنت تحرك بدنك الخاص و تعرفه بدنًا خاصًّا جزئياً، وما أخذت من الصورة نفساً لها لا يمنع وقوع الشرکه فيها، فليس إدراکک لها [صورت] إدراکاً لبدنک الذي لا يتصور أن يكون مفهومه [بدن] لغيره [بدن].

حکایت منامیه ۹۴/۱۲/۱۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکایت منامیه

بحث در حکایت منامیه شیخ اشراق و گفتگوی ارسطو با ایشان داشتیم. ارسطو بیان کرد که توذات را باذات را درک می کنی و بدنت را هم با ذات درک می کنی، یعنی شخص نفس و شخص بدن را درک می کنی.

ارسطو گفت: تو، درکت ما خواندی که نفس تفکر می کند با استخدام قوه ی مفکره، که کارش ترکیب و تفصیل جزئیات و ترتیب حد وسط است. (قوه ی متصره وقتی کار حیوانی کند متخیله و زمانیکه کار انسانی کند مفکره نامیده می شود).

همین طور درکت ما خواندی که متخیله جزئی را درک می کند نه کلی را.

متن: ثم إنک قرأت من كتبنا أن النفس تتفكر باستخدام المفكره و هي تفصل وتركب الجزئيات و تُربّت الحدود الوسطی؟

ص: ۱۹۶

والمتخیله لا سبیل لها إلى الکلیات؛ لأنها جزئیه.

باتوجه به دو مطلب فوق سوال های ذیل مطرح می شود:

سوال (۱): اگر نفس ناطقه کلی را درک می کند و کلی از ترکیب جزئیات بدست می آید، نفس که اطلاع بر جزئیات ندارد چگونه جزئیات را ترکیب می کند؟

متن: فإن لم یکن للنفس اطلاع علی الجزئیات، فکیف ترکیب مقدماتها [جزئیة]؟

سوال (۲): نفس چگونه کلیات را از جزئیات انتزاع می کند؟

متن: وکیف تنزع [نفس] الکلیات من الجزئیات؟

سوال (۳): نفس مفکره را در چه چیزی به کار می گیرد؟

متن: وفي أي شیء تستعمل [نفس] المتفکره؟

سوال (۴): نفس چگونه صور جزئی را از خیال می گیرد؟

متن: وکیف تأخذ [نفس] الخیال؟

سوال (۵): متخیله که کارش تفصیل و ترکیب صور جزئی است. نفس چه بهره ی مبرد از این تفصیل؟

متن: و ما یفید تفصیل المتخیله؟

سوال (۶): نفس چگونه با فکر کردن مستعد دریافت علم می شود؟

متن: و کیف تستعد [نفس] بالفکر للعلم بالنتیجه؟

سوال (۷): متخیله که جزئی است چگونه خودش را درک می کند، و حال آنکه صورت متخیله که در نفس است کلی است؟

متن: ثم المتخیله جزئیة کیف تدرک نفسها و [حالیة] الصورة الماخوذة عنها [متخیله] فی النفس کلیة؟

سوال (۸): تو می دانی که متخیله وواهمه ات موجود اند و شخص، و حال آنکه واهمه منکر متخیله وواهمه است؟

متن: وأنت تعلم بتخیلك ووهمك الشخصین الموجودین و دریت أن الوهم ینكرها؟

گفتم: مرا راهنمایی کن. خداوند از جزای که به اهل علم می دهد به توجزای خیر دهد.

متن: قلت: فارشدنی [مرا راهنمایی کن] جزاک اللّهُ عن زمره أهل العلم خیر الجزاء.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: معنای تعقل

بحث در کلام ارسطو درباره ی حقیقت علم داشتیم، که شیخ اشراق را توجه داد به نفس و بدنش...

ص: ۱۹۷

معنای تعقل:

الف) مشاء: تعقل حضور مجرد است برای مجرد.

ب) ارسطو و اشراق: تعقل حضور شی است برای ذات مجرد. بعبارت بهتر تعقل عدم غیبت شی از ذات مجرد است.

طبق معنای مشاء شرط معقول بودن اولاً تجرد است و ثانیاً حضور نزد مجرد، ولی از نظر ارسطو کافی است که شی چه مادی چه مجرد پیش ذات مجرد حاضر است، بلکه همین که شی از ذات مجرد غائب نباشد تعقل محقق می شود.

فرق حضور و عدم غیبت: حضور موهوم دوئیت است ولی عدم غیبت چنین نیست، مثلاً- نمی توانیم بگوییم ذات پیش خود حاضر است اما می توانیم بگوییم ذات از خودش غائب نیست. پس عدم غیبت اعم است از حضور شامل علم ذات بخودش هم می شود.

علم نفس بخودش: نفس مجرد است و شرط عاقل بودن را دارد و از خودش هم غائب نیست پس شرط معقول بودن را هم دارد و لذا نفس خودش را تعقل می کند.

علم نفس بغیر: اموری که از نفس غائب اند یا امکان استحضار خود شان است و یا چنین نیست، مثل آسمان و زمین که فقط بخشی از آسمان و زمین می شود پیش نفس حاضر باشد، اما تمام آسمان و زمین امکان حضور پیش نفس را ندارند، چنین اموری صورت علمی شان پیش نفس حاضر است و نفس به صور علم دارد.

صور علمی یا جزئی است و یا کلی. صور علمی کلیه در خود نفس حاضر می شوند، و صور علمی جزئی در قوای نفس و از آنجای که قوای نفس پیش نفس حاضر اند صور هم بالتبع پیش نفس حاضر اند. وقتی که صور علمی چه جزئی و چه کلی پیش نفس حاضر اند مدرك و معلوم بالذات در حقیقت خود همین صور اند و امور بیرونی مدرك و معلوم بالعرض اند.

ص: ۱۹۸

متن: قال: و إذا دريت أنّها: [نفس] تدرك لا بأثر: [مفهوم أنا و صورت] يطابق و لا بصورة، فاعلم أنّ التعقل حضور الشيء للذات المجزّده عن المادّه.

وإن شئت قلت: عدم غيبته عنها و هذا أتم؛ لأنه يعم إدراك الشيء لذاته و غيره؛ إذ الشيء لا يحضر لنفسه و لكن لا يغيب عنها. أمّا النفس فهي مجزّده غير غائبه عن ذاتها بقدر بتجرّدها أدركت ذاتها. و ما: [شيء] غاب عنها: [نفس] إذا لم يكن [حاصل نشود] لها: [نفس] استحضر عينه: [ما] كالسما و الارض و نحوهما فاستحضرت صورته: [ما يعني شيء].

أمّا الجزئيات: [صورت علميه جزئيات] ففي قوى حاضره لها: [نفس]. و أمّا الكليات: [صور علميه كليّه] ففي ذاتها: [نفس]؛ إذ من: [بعض از] المدركات صورّه كليّه لا ينطبع في الأجرام. و المدرك هو نفس الصوره الحاضرّه لا ما خرج عن التصور، و إن قيل للخارج: إنّهُ: [خارج] مدرك فذلك: [مدرك بودن خارج] بقصد ثانٍ: [يعني ثانيا وبالعرض است].

سه چیز نزد نفس حاضراند ۹۴/۱۲/۱۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: سه چیز نزد نفس حاضراند

ارسطو: سه چیز حاضر برای نفس اند و عبارت بهتر غائب از نفس نیستند، یکی خود نفس، دیگری بدن و سومی قوای بدنی که حال در بدن اند اعم از حواس ظاهره که لامسه، ذائقه، سامعه، باصره و شامه باشند و حواس باطنه که حس مشترک، خیال و... است. و با توجه به ملاک تعقل که حضور شی در نزد مجرد باشد نفس به این سه امر علم حضوری دارد. و از آنجای که صور خیالی هم در پیش نفس حاضر اند نفس به این صور هم علم حضوری دارد، نه اینکه از طریق تمثیل صورت در نفس علم داشته باشد که علم حصولی است.

از آنجای که ملاک ادراک حضور در نزد مجرد است و در بحث ما مراد از مجرد نفس است هر چقدر مجرد نفس بیشتر باشد ادراکش قوی تر است، هم درکش از خودش قوی تر است و هم از قوای بدنی و بدن درک کامل تری دارد و اجزای بیشتری از آن را می داند.

ص: ۱۹۹

متن: و ذاتها: [نفس] غیر غائبه عن ذاتها، و لا بدنها جمله ما: [فی الجملة]، و لا قوی لبدنها: [نفس] جمله ما: [فی الجملة]، و کان الخیال غیر غائب عنها: [نفس]، فکذلک الصور الخیالیّه، فتدرکها: [صور خیالیّه] النفس لحضورها: [صور خیالیّه/خیال] لا لتمثّلها: [صور خیالیّه] فی ذات النفس، و لو کان تجرّدها: [نفس] أكثر لکان الإدراک بذاتها أكثر و أشدّ، و لو کان تسلطها: [نفس] على البدن أشدّ کان حضور قواها و أجزاءها لها: [نفس] أشدّ.

ارسطو: علم صفت ذات الاضافه است، از حیث صفت بودنش کمال است هر چند از حیث اضافه و تعلقش به چیز خاصی کمال نباشد و یا حقیقت علم عبارت است از حضور که حضور بودنش کمال است گرچه از حیث حضور چیز خاص بودن کمال

نباشد. خلاصه: حقیقت و مفهوم علم کمال است و از آن حیث که کمال است تکثر ندارد. پس علم اولاً- کمال است برای موجود عالم و ثانیاً موجب تکثر نمی شود. و لذا برای باری تعالی ممتنع نیست بلکه ممکن است به امکان عام و هر چیزی که برای واجب ممکن به امکان عام باشد واجب است؛ چرا که امکان عام دوتا مصداق دارد، یکی واجب و دیگری ممکن خاص و امکان خاص موجب ترکیب از وجود و ماهیت و یا ترکیب از قوه و فعلیت است و ترکیب و تکثر در واجب و جایز نیست.

متن: ثم قال لی: اعلم أنّ العلم کمال للموجود من حیث مفهومه، و لا یوجب تکثراً، فیجب [متفرع بر کمال بودن و تکثر نداشتن] للواجب وجوده، لأنّه کمال للموجود من حیث هو موجود [نه از آن حیث که فلان ماهیت است] و لا یوجب تکثراً، فلا یمتنع و الممكن العام علی واجب الوجود یجب له، إذ لا- یمكن بالامکان الخاص شیء علیه [واجب]، فیوجب [حتی أن یوجب] فیه جهة امکانیه، فیتکثر.

علم خداوند تعالی به ماعدا ۹۴/۱۲/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: علم خداوند تعالی به ماعدا

ص: ۲۰۰

بحث در حکایت منامیه ی شیخ اشراق از ارسطو داشتیم، ارسطو برای روشن شدن علم حضوری شیخ اشراق را متوجه خودش و بدنش می کند. و بعد با توجه به کمال بودن علم و تکثر نداشتن بیان می کند که واجب است حق تعالی عالم باشد؛ چرا که موجب تکثر نمی شود و لذا ممتنع نیست بلکه ممکن به امکان عام است که دو مصداق دارد یکی واجب و دیگری ممکن به امکان خاص، و امکان خاص موجب ترکیب از ماهیت و وجود می شود که در واجب جایز نیست.

ارسطو: از آنجای که امکان خاص برواجب جایز نیست واجب الوجود مجرد از ماده و وجود بحث است؛ چرا که موجود مادی ممکن است و اگر موجودی ممکن نباشد مادی هم نیست. پس واجب الوجود وجود صرف است.

خداوند تعالی علت وجودی یا مبدأ محیط و مسلط ماسوی الله است و معلول لازم ذات علت است و از آن غائب نیست و هر چیزی که غائب از موجود مجرد نباشد معلوم آن است. پس همه ماسوی الله معلوم باری تعالی است.

متن: ثم قال: [متفرع بر لایمکن بالامکان الخاص...]: فواجب الوجود ذاته مجردة عن المادّة و هو الوجود البحت و الأشياء حاضرة له علی إضافة بمبدئیّه تسلّطیه؛ لأنّ الكلّ لازم ذاته، فلا تغیب عنه [حق تعالی] ذاته [حق تعالی]، و لا لازم ذاته، و عدم غیبته [حق تعالی] عن ذاته أو لوازمه مع التجرد عن المادّة هو إدراکه كما قرّناه فی النفس [ص ۱۴۳].

از آنچه بیان کردیم روشن که علم چه حضوری باشد چه حصولی بمعنای عدم غیبت معلوم از عالم است و عبارت دیگر ظهور معلوم نزد عالم است و ظهور اضافه است بین دو چیز یا بشر پس علم الله تعالی به ماعدا اضافه است یعنی حق تعالی مسلط است بر ماعدا و احاطه علمی دارد و کل ماسوی الله ظاهر اند برای باری تعالی، ولی از آنجای که این اضافه خارج از ذات است

موجب تکثر ذات الهی نمی شود. هم چنین اگر گفتیم علم عدم غیبت معلوم است از عالم، علم باری تعالی به ماعدا عدم غیبت ماسوی است از باری تعالی و از آنجای که این سلوب خارج از ذات اند مخل وحدانیت ذات نیستند.

ص: ۲۰۱

اگر غیر بدن ما مثل بدن پیش نفس حاضر باشد همان گونه که علم به بدن حضوری است برای درک غیر بدن هم نیاز به صورت علمی نداشتیم. پس ملاک علم حضور برای مجرد است و از آنجای که باری تعالی مبدأ ماسوی الله است احاطه دارد به آنها و همه ی اشیا حاضر اند برای باری تعالی.

متن: ورجع الحاصل فی العلم کله إلى عدم غیبه الشیء عن المجرد عن الماده صوراً كانت أو غیرها: [غیرصورت مثل خود شیء، افعال و...]، فالإضافة: [متفرع برعلی اضافه مبد...] جائزه فی حقه تعالی، و كذلك السلوب و لا یُخلّ بوحدايته تکثر أسمائه بهذه السلوب و الإضافات و لو كان لنا علی غیر بدننا سلطنه كما علی بدننا، أدركناه إدراك البدن كما سبق من غیر حاجه إلى صورته، فتعیّن من هذا أنه بكلّ شیء محیط: [چون سلطنت منشاء احاطه ی علمی است]، و إدراك أعداد: [اشخاص و افراد] الوجود هو نفس الحضور له و التسلط من غیر صورته و مثال. ثم قال: [ارسطو] لی: کفاک فی العلم هذا. انتهى کلام "التلویحات".

علم باری تعالی به ماعدا از نظر شیخ اشراق ۹۴/۱۲/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: علم باری تعالی به ماعدا از نظر شیخ اشراق

بحث در علم باری تعالی به ماعدا داشتیم که پنج مذهب وجود دارد. مذهب پنجم قول شیخ اشراق است ایشان در تلویحات می گوید علم باری تعالی به ماعدا حضوری اشراقی است و در کتاب حکمه الاشراق بیان دیگری دارد.

بیان شیخ در حکمت الاشراق: علم نورالانوار به ماعدا را با ابصار ماعدا یکی است.

ابصار: ابصار عبارت است از ظهور مبصر عند البصره و یا عدم حجاب بین باصره و مبصر. نه اینکه ابصار به انطباع شبح مبصر در باصره باشد، چنانکه طبعیون می گویند، و یا به خروج شعاع از چشم و رسیدن به مرئی باشد، چنانکه ریاضیون می گویند، تا شرط ابصار انطباع شبح مرئی در باصره و یا خروج شعاع از باصره باشد.

ص: ۲۰۲

نورالانوار برای خودش ظاهر است، چرا که مجرد و قائم بذاته است و هر مجردی قائم بذاته برای خودش ظاهر است. و سایر اشیا هم ظاهر اند برای نورالانوار، چرا که هیچ چیزی نمی تواند مانع ظهور اشیا از نورالانوار شود. پس هیچ ذره ی در آسمان و زمین نیست که از حق تعالی مخفی باشد، بلکه همه ی اشیا معلوم حق تعالی است.

متن: و قال فی "حکمه الاشراق":

كما تبین _ یعنی علی قاعده الإشراق _ أنّ الابصار لیس من شرطه انطباع شبح أو خروج شیء [شعاع]، بل یکفی عدم الحجاب بین البصره و المبصر، فنور الأنوار ظاهر لذاته علی ما سبق بیانه فی کلّ مجرد، و غیره [نورالانوار] ظاهر له، ف«لا یُعزّب عنه

مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ»، إذ لا يحجبه شيء عن شيء، فعلمه [نور الانوار] و بصره واحد.

بیان دگر شیخ اشراق: علم نور الانوار به ذاتش ظهور ذات او است برای ذاتش و علمش به ماعدا ظهور ماعدا است برای ذاتش، حال ماعدا یا خودشان حاضر است مثل موجودات مجرد، موجودات مادی در وقت وجود شان و صور موجودات مادی قبل و بعد از وجود موجودات مادی. و یا متعلق شان حاضراست و نور الانوار از طریق صور موجودات مادی که در متعلق شان وجود دارد به موجودات مادی هم علم دارد.

توضیح آنکه صور موجودات مادی قبل و بعد از وجودشان در متعلقات شان که مواضع شعور مدبرات عقلی است وجود دارد، و نور الانوار که علم به متعلقات موجودات مادی علم دارد از طریق صور به موجودات مادی هم علم دارد.

تعدد اضافات: گفتیم علم ظهور است، علم به ذات ظهور ذات است برای ذات و علم به ماعدا ظهور ماعدا است برای ذات، و ظهور اضافه است بین دو چیز یا بیشتر. پس علم الهی به ماعدا اضافه است یعنی کل ماعدا ظاهر است برای باری تعالی، ولی از آنجای که این اضافات خارج از ذات موجب تکثر در ذات نمی شود.

ص: ۲۰۳

متن: و قال أيضاً: علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته و ظاهراً لذاته، و علمه بالأشياء كونها ظاهره له [باری تعالی] إِمَّا بانفسها أو بمتعلقاتها التي هو مواضع الشعور المستمر [صفت الشعور] للمدبّرات العلويّه. وذلك _ أي علمه بالأشياء _ إضافة، لكونه [علم] عباره عن ظهور (1) الأشياء له، وعدم الحجاب سلبی (2). و العذی يدلّ على أنّ هذا القدر _ أي ظهور الأشياء له _ كافٍ في علمه بها هو أنّ الإبصار إنّما كان بمجرد إضافة ظهور الشيء للمبصّر مع عدم الحجاب، إضافة تعالی إلى كلّ ظاهر له، إبصاراً و إدراك له، و تعدّد الإضافات العقلية [إضافة عقل به اشيا كه همان حضور و ظهور اشيا برای عقل است]، التي له إلى الأشياء الكثيره، لا يوجب تكثرًا في ذاته [چرا كه خارج از ذات اند] انتهى كلام "حكمه الاشراف".

نظرخواجه در علم الهی ۹۴/۱۲/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نظرخواجه در علم الهی

بحث در علم الهی به ماعدا داشتیم پنج مذهب بیان شد شیخ اشراق معتقد است که باری تعالی به ماعدا علم حضوری دارد خواجه این نظر را می پذیرد و در شرح رساله العلم به بیان آن می پردازد.

بیان خواجه در شرح رساله العلم: علم به همه چیز حصولی نیست، بلکه عاقل می تواند صورت و حقیقت خودش را بعلم حضوری درک کند. همین طور صور ذهنیه خودش مدرک عاقل است، درک شان احتیاج صورت ذهنی دیگری ندارد، تا اولاً تسلسل لازم آید، چرا که اگر هر صورتی بواسطه ی صورت دیگری درک شود درک صورت دوم هم احتیاج به صورت سوم دارد و هكذا و این تسلسل است و باطل. و ثانیاً لازم آید اجتماع مثلین و بلکه امثال در محل واحد، چرا که صور ذهنیکه واسطه درک هم می شوند بلحاظ ماهیت واحد اند و اختلاف شان در عدد و فرد است و این اجتماع افراد یک ماهیت در محل واحد است و باطل.

ص: ۲۰۴

۱- [۱]. لأنها لا تكون إلّا بين شيئين أو أكثر. شهرزوری.

۲- [۲]. ولا يفتقر اليه في علم الهی. شهرزوری.

متن: و مختار المصنّف هو هذا المذهب [مذهب پنجم] كما أشرنا إليه.

قال [مصنّف] في "شرح رساله العلم": «والحقّ أنّه ليس من شرط كلّ إدراك أن يكون بصورة ذهنيّه، و ذلك لأنّ ذات العاقل إنّما تعقل نفسه بعين صورته التي بها [صورت] هي هي.

و أيضاً المدرك للصورة الذهنيّه إنّما يدرکها بعين تلك الصوره لا بصوره أخرى، و إلّا: اگر صورت ذهنيّه را بواسطه صورت دیگری درک کند [تسلسل و لازم مع ذلك] تسلسل [أن يجتمع في المحلّ والواحد صور متساويه في الماهيّه] یعنی امثال [مختلفه بالعدد] بالشخص [فقط، و ذلك] اجتماع مثليين و امثال [محال].

خلاصه: در هر ادراکی احتیاج به صورت است، حال صورت که حقیقت شی است وقتی که خودش مدرک باشد علم حضوری است و زمانی که واسطه ادراک چیز دیگری باشد علم حصولی است. چنانکه بیان شد در مورد علم حضوری است و در سایر موارد صورت واسطه درک امر دیگر و علم حصولی است، در جای که یا مدرک اصلاً وجود ندارد مثل تمام موجودات مادی قبل و بعد از وجود شان، و یا مدرک وجود دارد ولی و مدرک به آن دست رسی ندارد، و این عدم وصول بخاطر مانع است که یا برای مدرک وجود دارد مثل اینکه مدرک خیلی وجود ضعیف یا قوی داشته باشد؛ یا برای آلت ادراک وجود دارد مثلاً چشم ضعیف باشد و نتواند ببیند و یا هم برای مدرک وجود دارد هم برای آلت ادراک مثل اینکه چیزی بین مدرک و چشم انسان حایل شود و نگذارد مرئی را ببینیم.

متن: فإذن إنما يحتاج في الإدراك إلى صورة المدرک. أما الاحتیاج إلى صورة ذهنيّه، فقد يكون المدرک غير حاضر عند المدرک. وعدم الحضور يكون [a] إما لكون المدرک غير موجود أصلاً، [b] أو لكونه غير موجود عند المدرک، أي يكون بحيث لا يصل إليه الإدراك البتّه، و ذلك [عدم وصول] إنما يكون بسبب شیء من الموانع العائده [١] إما إلى المدرک نفسه، [٢] أو آله الإدراک [٣] أو إليهما جميعاً.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان خواجه در شرح رساله علم

بحث در بیان علم الهی به ما عدا داشتیم که خواجه نظر شیخ را پذیرفته و آنرا در شرح رساله العلم توضیح داده است.

بیان خواجه در شرح رساله العلم: علم یا حضوری است و یا حصولی. و علم باری تعالی به ذات و به معلولات قریبش حضوری است، اما به معلولات بعیدش علم حصولی دارد.

علم باری تعالی به ذات: خداوند تعالی به ذاتش علم حضوری دارد به این معنا که خود ذات مدرک است نه انیکه صورتی از ذات مدرک و علم به ذات از طریق صورت باشد و علم حصولی باشد، بلکه خود ذات الهی هم مدرک است، هم مدرک و هم ادراک به اعتبار مختلف: باعتباری که پیش ذات مجردش ذات حاضر است مدرک، باعتباری که ذاتش پیش ذات مجرد حاضر است مدرک و باعتبار حضور ذاتش پیش ذات مجرد ادراک است.

متن: ثم قال: وإدراك الأول تعالی: أمّا لذاته، فیکون بعین ذاته لا غیر، ویّتحدهناک: [در علم ذات به ذات] المدرک و المدرک و الإدراک و لا تتعدد إلّا بالاعتبارات الّتی تستعملها: [اعتبارات] العقول.

علم باری تعالی به معلولات قریب: معلولات قریب و بی واسطه ی باری تعالی که عقول و مفارقات باشد خود شان پیش باری تعالی موجود و علم به آنها حضوری است؛ چرا که هیچ گونه غیبت و عدم حضور در مفارقات معنا ندارد، عقول از ازل موجودند، و مانع هم از حضور شان وجود ندارد، نه مانع که مربوط به عقول باشد، نه مانعی برای باری تعالی و نه مانعی مربوط به هر دو. پس هیچ یک از معانی چهارگانه که برای عدم حضور بیان شد در این جا وجود ندارد، بلکه عقول همیشه نزد باری حاضر اند و علم به آنها حضوری است.

ص: ۲۰۶

متن: وأمّا للمعلولاته القریبه فیکون بأعیان ذوات تلك المعلولات؛ إذ لا يتصور هناک [در علم به معلولات قریب] عدم حضور بالمعانی المذكوره أصلاً: [قید لای تصور] ویّتحدهناک المدرکات و الإدراکات، ولا يتعدّدان إلّا بالاعتبار و یغایرهما المدرک.

علم باری تعالی به معلولات بعید: معلولات بعید مثل مادیات اعم از نفوس مجردی که مدبر بدن اند و اجسام، و ممکنات معدوم که شأنیست وجود دارند، حال یا مستقل شأن وجود دارند مثل جواهر ممکن که وجود ندارند و یا غیر مستقل مثل اعراض ممکن که وجود ندارد، همه ی این معلولات صور شان در معلولات قریب یعنی عقول مفارق وجود دارند و از آنجای که عقول مفارق که در نزد باری تعالی حاضر اند صور موجود در آن هم معلوم اند به علم حضوری. پس هیچ ذره ی در آسمان و زمین نیست که از حق تعالی مخفی باشد، بلکه همه ی اشیا معلوم حق تعالی است.

بایان فوق علم باری به معلولات بعید از طریق صور مرتسم است در عقول مفارق که حکما عقول فعّاله می نامند و از آنها به کتاب مبین ولوح محفوظ هم تعبیر می شود. و نابراین اشکالات که بر حکمای وارد است بر بیان خواجه وارد نیست.

متن: و أمّا لمعلولاته البعیده كالمادیات و المعدومات الّتی من شأنها إمكان أن توجد فی وقت [جواهرچنین اند] أو يتعلّق بوجود [اعراض این گونه اند]، فيكون بارتسام صورها المعقوله فی المعلولات القریبه الّتی هی [معلولات قریبه] المدركات لها أولاً. و بالذات [بدون واسطه]، و كذلك إلى أن یتتهی إلى إدراكات المحسوسات بارتسامها فی آلات مدرکها، و ذلك لأنّ الموجود فی الحاضر حاضر، و المدرک للحاضر یدرک لما یحضر معه، فإذن «لا یعزّب عنه مثقال ذرّه فی السّماوات ولا فی الأرض ولا أضعف من ذلك ولا أكبر» فيكون ذوات معلولاته [عقول] مرتسمه [منقوشه] بجمیع الصّور، و هی [ذوات معلولات] الّتی یعبر عنها تارة بالکتاب المبین، و تارة باللّوح المحفوظ، و یسمّیها الحكماء بالمعقول الفعّاله، و لا یلزم علی هذا التقدير [که ارتسام صور در عقول فعّاله باشد] شیء من المحالات المذكوره و المذاهب الشیعه» انتهى کلامه. و ستعلم تلك المحالات و الشنائع عن قریب [ص: ۱۷۰].

ص: ۲۰۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان خواجه در شرح اشارات

بحث در کیفیت علم الهی به ماعدا داشتیم. شیخ اشراق علم واجب به غیر را حضوری می داند. خواجه هم این قول را می پذیرد، اما با تفاوت های که از بیانش روشن می شود، بیان خواجه در شرح رساله العلم گذشت حال می پردازیم به بیان ایشان در شرح اشارات.

بیان خواجه در شرح اشارات: همان گونه که علم ما به ذات مان حضوری است علم ما به افعال بی واسطه ی صادر از نفس هم حضوری است، مثلاً وقتی که ما خانه ی را می سازیم اول صورت آن خانه را در ذهن خود ترسیم می کنیم و طبق آن صورت نقشه را رسم می کنیم و بعد خانه را می سازیم. صورت ذهنی خانه فعل بی واسطه ی نفس است و نقشه ی خانه و بعد خود خانه فعل با واسطه ی نفس است. علم نفس به صورت ذهنی خانه علم حضوری است و علمش به نقشه خانه و خانه خارجی علم حصولی است.

متن: و قال فی "شرح الإشارات": «العقل کما لا یحتاج فی إدراک ذاته إلی صوره غیر صوره» [حقیقت] ذاته الّتی بها هو هو، فلا یحتاج أيضاً]؛ همان طور که در ادراک ذات احتیاج نداشت] فی إدراک ما یصدر عن ذاته لذاته]؛ بدون واسطه] إلی صوره غیر صوره ذلك الصادر، الّتی بها]؛ صورت] هو هو،

شاهد: شاهد بر این که نفس افعال بی واسطه اش را با علم حضوری درک می کند آن است که ما اشیا خارجی را بواسطه صورت درک می کنیم، حال یا صورت متصوره که اولین بار از شی خارجی می گیریم و یا صورت مستحضره که صور موجود در خازن را احضار می کنیم. اما درک خود این صورت متصوره یا مستحضره نیاز به صورت دیگر ندارد، والا لازم می آید تسلسل در صور، به این معنا که برای درک یک شی بی نهایت صورت لازم باشد که بالوجدان باطل است، چرا که ما بالوجدان می یابیم که برای درک یک شی بی نهایت صورت لازم نیست علاوه بر این از آنجای که بی نهایت قابل حصول نیست در این صورت اصلاً هیچ شی درک نخواهد. پس درک صورت متصوره و صورت مستحضره با علم حضوری است، و حال آنکه نفس برای درک آنها مشارک دارد، به این معنا که نفس قابل صورت است و مفیض علم فاعل آن و شی خارجی معد حصول صورت. با این وصف اگر درک صورت متصوره و صورت مستحضره به علم حضوری است درک افعال بی واسطه ی نفس بطریق اولی به علم حضوری است.

ص: ۲۰۸

متن: و اعتبر من نفسک أنّک تعقل شیئاً بصوره تتصورها]؛ اولین بار تصور کردی]، أو تستحضرها]؛ صورت موجود در مخزن را حاضر کردی] فهی صادرة عنک لا بانفرادک مطلقاً، بل مشارکة ما من غیرک. ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصوره بغيرها، بل کما تعقل ذلك الشیء]؛ شی خارجی] بها]؛ صورت] كذلك تعقلها]؛ صورت] أيضاً]؛ مثل شی خارجی] بنفسها]؛ صورت] من

غير أن تتضاعف الصور فيك،

حلول درمحل شرط حضور ۹۵/۰۱/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حلول درمحل شرط حضور

بحث در علم الهی به ماعدا داشتیم. وخواجه نظر شیخ اشراق را می پذیرد که علم الهی به ماعدا را حضوری می داند.

بیان خواجه در شرح اشارات: خواجه برای اینکه بیان کند علم الهی به ماعدا حضوری است مقدمه ی بیان می کند وبعد می پردازد بیان واثبات مدعایش.

مقدمه: مقدمه درباب علم نفس است به افعال بی واسطه اش، که خود متشکل از مدعا و دلیل است.

مدعا: نفس همان گونه که بخودش علم حضوری دارد به افعال بی واسطه اش هم حضوری دارد، مثلاً وقتی که ما خانه ی را می سازیم اول صورت آن خانه را در ذهن خود ترسیم می کنیم و طبق آن صورت نقشه را رسم می کنیم وبعد خانه را می سازیم. صورت ذهنی خانه فعل بی واسطه ی نفس است و نقشه ی خانه وبعد خود خانه فعل باواسطه ی نفس است. علم نفس به صورت ذهنی خانه علم حضوری است و علمش به نقشه خانه و خانه خارجی علم حصولی است.

دلیل: الف. افعال بدون واسطه ی نفس صادر از نفس اند بدون مشارکت غیر، اما صورمتصوره _ که اولین بار از شی خارجی می گیریم _ و صورمتسخره _ که صور موجود درخازن را احضار می کنیم _ با مشارک غیر در نفس حاصل می شوند، به این معنا که نفس قابل صورت است و مفیض علم فاعل آن و شی خارجی معد حصول صورت.

ص: ۲۰۹

ب. علم نفس به صورمتصوره و صورمتسخره حضوری است پس علم نفس به افعال بی واسطه اش بطریق اولی حضوری است.

در دلیل فوق مقدمه اول روشن است، فقط مقدمه ی دوم نیاز به بیان دارد.

بیان مقدمه دوم: علم انسان به اشیا خارجی از طریق صورعلمیه ی آنها است، اما صورعلمیه خود شان هم علم اند وهم معلوم، نیاز به وساطت صور دیگر ندارند تا معلوم باشند. پس صورمتضاعف نمی شود، بلکه اعتبارات ما نسبت به ذات و صورمتضاعف می شود، به این صورت که به ذات علم داریم و اعتبار می کنیم علم به ذات را دوباره علم به علم به ذات را و هکذا و یا به صورت علم به آن علم هم علم داریم و هکذا.

متن: بل إنّما يتضاعف اعتباراتك المتعلّقه بذاتك و بتلك الصوره علی سبيل التركيب [متعلق تضاعف]. و إذا كان حالک مع ما

یصدر عنک بمشارکه غیرک هذه الحال [علم حضوری داری]، فما ظنک بحال العاقل مع ما یصدر عنه لذاته [بدون واسطه] من غیر مداخله غیره فیه [بدون مشارکت غیر]؟

ان قلت: نفس به صورعلمیه علم حضوری دارد به این دلیل که صورعلمیه حال درنفس اند و نفس محل صور، اما افعال نفس بیرون از نفس اند. پس فرق است بین صورعلمیه که حال درنفس اند و افعال نفس که بیرون نفس اند، صوربه دلیل اینکه درنفس اند علم نفس به آنها حضوری است و افعال به جهت آنکه بیرون نفس اند می شود علم نفس به آنها حضوری نباشد.

قلت: ملائک علم حضوری حضور معلوم است عند النفس، حال شرط حضور ممکن است حلول درنفس باشد و ممکن است صدور از نفس باشد، و بلکه حضور آنچه که صادر از نفس است قوی تر است از آنچه که حال در نفس است، چرا که نفس نسبت به صورحاله نقش قابل را دارد و نسبت به افعالش نقش فاعل را و حصول فعل برای فاعل اقوی است از حصول مقبول برای قابل، به دلیل آنکه حصول مقبول برای قابل بنحو امکان است و حصول فعل از فاعل بنحو وجوب. وجوب اقوی از مکان است. پس حضور افعال نفس عند النفس اقوی است از حضور صورعلمیه حال درنفس و اگر علم نفس به صورعلمیه حضوری است علم نفس به افعالش بطریق اولی حضوری است.

ص: ۲۱۰

متن: ولا تظنن أن كونك محلاً لتلك الصورة شرط في تعقلك إياها[:صورت]، فإنك تعقل ذاتك مع أنك لست بمحل لها، بل إنما كان كونك محلاً لتلك الصورة شرطاً في حصول تلك الصورة لك، الذي[:صفت حصول] هو شرط في تعقلك إياها، فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك، حصل التعقل من غير حلول فيك. ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره ليس دون[:كمتر] حصول الشيء لفاعله[بلکه حصول شی برای فاعل اقوی است از حصول شی برای قابل]. فإذن المعلومات الذاتيه للعقل لذاته حاصله من غير ان تحل فيه، فهو عاقل إياها من غير أن تكون هي حاله فيه.

بیان خواجه در علم حق به ماعدا ۹۵/۰۱/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان خواجه در علم حق به ماعدا

بحث در علم واجب تعالی به ماعدا داشتیم. خواجه مثل شیخ اشراق علم الهی به ماعدا را حضوری می داند، منتها با تفصیل که می آید.

برای بیان علم حضوری واجب به ماعدا خواجه در شرح اشارات اول مقدمه ی بیان می کند بعد ذی المقدمه را که علم واجب به ماعدا باشد. بیان مقدمه گذشت، حال می پردازیم به بیان ذی المقدمه.

ذی المقدمه: الف. خداوند تعالی علم تعقلی به ذاتش دارد علمی که عین ذاتش است؛

ب. علم واجب تعالی به ذاتش علت علم واجب به عقل اول است، چرا که علم به علت مستلزم علم به معلول است؛

ج. ذات واجب تعالی علت وجود عقل اول است؛

د. باتوجه به سه مقدمه دوتا علت داریم ودوتا معلول. دوتا علت عبارتند از ذات واجب تعالی و علم واجب تعالی ودوتا معلول عبارتند از ذات عقل اول و علم به عقل اول؛

ص: ۲۱۱

ه. اگر دوتا علت که ذات واجب و علم واجب به ذاتش باشد عین هم اند دوتا معلول که عقل اول و علم واجب به عقل اول باشد هم عین اند؛

و. باتوجه به تعریف علم حضوری، علم واجب تعالی به عقل علم حضوری است.

بیان فوق برخلاف نظر مشأ است که علم واجب تعالی به عقل اول را از طریق صور مرتسم در ذات الهی می داند.

متن: ثم قال: قد علمت أن الأول[:اول تعالی] عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته و بين عقله لذاته[:تعلقش خودش را] في الوجود

إلّا: استثنایی منقطع] فی اعتبار المعترین علی ما مرّ [ص ۱۴۱]، حکمت أنّ عقله لذاته علّه لعقله لمعلوله الأوّل، فإذا حکمت بكون العلتین _ أعنی: ذاته وعقله لذاته _ شیئاً واحداً فی الوجود من غیر تغایر فاحکم بكون المعلولین ایضاً _ أعنی: المعلول اول وعقل الأوّل له _ شیئاً واحداً من غیر تغایر یقتضی کون أحدهما [معلولین] مابیناً للأوّل و الثاني متقرراً فیهِ، فکما حکمت بكون التغایر فی العلتین اعتباریاً محضاً، فالحکم بكونه [تغایر] فی المعلولین كذلك، فإذن وجود المعلول الأوّل هو نفس تعقل الأوّل إیاه من غیر احتیاج إلی صورهِ مستأنفه: [مستقل] تحلّ ذات الأوّل تعالی عن ذلك: [ازاینکه صورت در آن حلول کند].

علم الهی به اشیا دیگر از طریق صور مرتسم آنها در عقل اول است، چرا که وقتی عقول در حد توان شان باری تعالی را درک می کند شأنیت او برای ایجاد جمیع اشیا را هم درک می کند و همین درک شأنیت موجب می شود که صور تمام اشیا در عقل اول بیافتند، چه صور کلیه که صور اجناس و انواع باشد و چه صور جزئیه که صور اشخاص باشد با همان نظام و ترتیب که دارند. و از آنجای که باری تعالی عقل اول را به علم حضوری درک می کند صور مرتسم در آن را هم به علم حضوری درک می کند. این علم الهی است قبل از خلق اشیا. بعد از خلق اشیا هم خود اشیا در نزد باری تعالی حضور دارند و معلوم اند به علم حضوری. پس هیچ ذره و مثقالی از باری تعالی مخفی نیست.

این بیان خواجه محذورات پنجگانه بیان مشأ را ندارد.

متن: ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها و هي: [جواهر عقلیه] تعقل الأوّل الواجب، ولا موجود إلّا و هو معلوله للأوّل الواجب كانت: [جواب لّمّا] جميع صور الموجودات الكلّيه و الجزئيه على ما عليه الوجود حاصله فيها: [جواهر عقلیه]، و الأوّل الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها: [جواهر وصور] بل بأعيان تلك الجواهر والصور و كذلك الوجود على ما هو عليه. فإذن «لا- يعزّب عنه مثقال ذره» من غير لزوم محال من المحالآت [پنج محال] المذكوره: [ص ۱۷۰] انتهى كلام "شارح الاشارات".

اشکالات بیان خواجه ۹۵/۰۱/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشکالات بیان خواجه

بحث در علم الهی به ماعدا داشتیم خواجه علم الهی به ماعدا را حضوری می داند و برای اثبات این مطلب دو مقایسه انجام داد: اولاً در مقدمه علم نفس به افعال بی واسطه اش را مقایسه کرد با علم نفس به صور علمیه و ثانیاً علم الهی به ماعدا را با علم ذات به ذات مقایسه کرد.

لاهیجی: هیچ یک از دو مقایسه خواجه تمام نیست هم قیاس علم ذات به ماعدا به علم ذات به ذات قیاس مع الفارق است، هم قیاس علم نفس به افعالش با علم نفس به صور علمیه قیاس مع الفارق است.

قیاس علم الهی به ماعدا با علم الهی به ذاتش و سرایت دادن حکم علم ذات به ذات به علم ذات به ماعدا جامعی ندارد، چرا که در علم ذات به ذات عالم و معلوم متحد، بلکه واحد است، ولی معلول اول مبین از باری تعالی است و چیزی که مبین از ذات عالم است با چیزی که متحد با ذات عالم است مشابهت ندارند.

افعال بی واسطه ی صادر از نفس با صور علمیه قائم به نفس جامع و وجه شبهی ندارند، چرا که صور علمیه که با مشارکت غیر حاصل می شوند قائم به نفس اند، ولی افعال بی واسطه که بدون مشارکت غیر از نفس صادر می شوند قائم به نفس نیستند، و اگر حاصل قائم به نفس پیش نفس حاضر است لازم نیست حاصل مبین از نفس هم پیش نفس حاضر باشد.

ص: ۲۱۳

متن: و فيه: [کلام خواجه] وجوه من البحث: فإنّ قیاس: [اسم ان] الصادر المبین: [عقل اول] عن العاقل لذاته في عدم الحاجة: [جامع] إلى صورة زائده، على: [متعلق قیاس] العاقل لذاته في ذلك: [عدم حاجب] قیاس مع الفارق: [خبران]، فإنّ [تعلیل] برای مع الفارق بودن [العاقل] إنّما لا يحتاج في إدراك ذاته إلى صورة زائده، لمكان الاتحاد. وأمّا الصادر المبین، فليس بهذه المثابه: [حصول ذات لذات]، و كذا: [قیاس مع الفارق است] قیاس الصادر عن العاقل بالاستقلال على: [متعلق قیاس] السوره الحاصله في النفس بالمشاركه، فإنّ الصورة الحاصله إنّما لا تحتاج إلى صورة أخرى، لأنّ الحصول هناك متحقّق بالقیام، وهو

کافی فی العلم، بخلاف الصادق المباین.

خلاصه: حصول انواعی دارد و علم وقتی محقق می شود که حصول بنحو قیام و یا حصول بنحو اتحاد محقق شود. اما مطلق حصول برای تحقق علم کافی نیست و اگر کسی مدعی است که مطلق حصول برای تحقق علم کافی است باید دلیل بیاورد.

متن: و الحاصل: أن الحصول الذي يكفي في تحقق العلم - على ما هو المسلم - إنما هو الحصول المتحقق في ضمن الاتحاد و القيام، و كفايه مطلق الحصول على أي نحو كان في ذلك [تحقق علم] فممنوع، وعلى من يدعيه الإثبات. وسيأتي ما يتضح به حقيقه ذلك.

از فرق حصول بنحو قیام و اتحاد با حصول مطلق اشکالات دیگر بیان خواهد شد.

متن: و مما ذكرنا يظهر ما في قوله: «و لا تظننّ إلى آخره» أيضاً إلى غير ذلك.

علم به ماعدا از نظر ابن سینا ۹۵/۰۱/۱۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: علم به ماعدا از نظر ابن سینا

در علم الهی به ماعدا پنج مذهب بیان شد. مذهب اول علم الهی به ماعدا را از طریق صور مرتسم در ذات الهی می داند. از میان فلاسفه مسلمان فارابی و ابن سینا این قول را پذیرفته اند، بلکه افلاطون از فلاسفه غربی هم مرادش از صور قائم به ذات و یا مثل همین صور مرتسم در ذات الهی است، چنانکه فارابی در کتاب "الجمع بین الرأیین" بیان کرده است.

ص: ۲۱۴

متن: و أما مذهب انكسيمنس فهو من فلاسفه الاسلام [از میان فلاسفه مسلمان] مختار معلّمهم أبو نصر و رئيسهم ابن سینا، وهو مختار أرسطو، بل أفلاطون أيضاً، كما صرح به الفارابی في كتاب "الجمع بين الرأیین" و أول كلامه [افلاطون] في «المثل» إلى [متعلق أول] ذلك [صور مرتسمه].

ابن سنا: علم الهی به ماعدا صورت علمی اشیا است، نه وجود خارجی آنها

متن: أما الشيخ الرئيس، فقال في "إلهيات الشفاء" في فصل نسبه المعقولات إليه تعالى لبيان كون علمه تعالى بالأشياء بصورها العقلية لا بأعيانها الخارجية بهذه [متعلق قال] العبارة:

دلیل اول: علم خداوند تعالی علم عقلی است، نه علم خیالی و حسی، و علم عقلی نمی تواند به وجود یا صورت خارجی اشیا باشد بلکه باید به وجود یا صورت علمی اشیا باشد، چرا که علم عقلی به معقول تعلق می گیرد و معقول امر مجرد از ماده و عقل بالفعل است و اگر وجود یا صورت خارجی اشیا معقول باشد معنایش آن است که همه ی اشیا خارجی عقل بالفعل باشد،

و حال آنکه وجود یا صورت خارجی اشیا حال در ماده است. پس علم باری تعالی به وجود یا صورت علمی اشیا است، نه وجود یا صورت خارجی اشیا.

متن: «ولا تُظَنُّ أَنَّ الإِضَافَةَ الْعَقْلِيَّةَ إِلَيْهَا [اشیا] إِضَافَةٌ إِلَيْهَا [اشیا] كَيْفَ مَا وُجِدَتْ [که چه به وجود علمی باشد چه به وجود خارجی]، و إِلَّا [اگر اضافه عقلی به وجود خارجی اشیا باشد] لَكَانَ كُلُّ [اسم کان] مَبْدَأُ صَوْرَةٍ [اضافه بیانیه] فِي مَادَّةٍ _ مِنْ شَأْنِ تِلْكَ الصَّوْرَةِ أَنْ تُعْقَلَ بِتَدْبِيرٍ مَيَّا مِنْ تَجْرِيدٍ وَ غَيْرِهِ _ يَكُونُ [خبر کان] هُوَ عَقْلًا بِالْفِعْلِ، بَلْ هَذِهِ الإِضَافَةُ [اضافه عقلیه] لَهُ [اله تعالی] إِلَيْهَا [اشیا] وَ هِيَ بِحَالٍ مَعْقُولَةٌ.

دلیل دوم: اگر متعلق علم باری تعالی وجود خارجی اشیا باشد لازم می آید که فقط اشیا موجود معلوم باری تعالی باشد، نه اشیا قبل از وجود خارجی شان، و در نتیجه قبل از خلق واجب تعالی عالم به مخلوقات نباشد، و حال آنکه باری تعالی قبل از خلق به مخلوقات عالم است، به علم عنایی، به این معنا که باری تعالی ذاتش را از این حیث که مبدأ اشیا با نظام خاص است تعقل می کند و این تعقل موجب وجود اشیا و ترتیب آنها می شود. پس علم الهی به همه ی اشیا تعلق می گیرد اعم از اشیا موجود و ممکنات معدوم. روشن است که ممکنات معدوم وجود خارجی ندارد که معلوم الهی باشند پس به صور علمی شان معلوم الهی است و علم الهی به صور علمی ما عدا تعلق می گیرد.

متن: و لو[امتناعیه] كانت من حيث وجودها[اشیا] فی الأعیان، لكان إنما يعقل ما يوجد في كل وقت و لا يعقل المعدوم منها فی الأعیان إلى أن يوجد[معدوم]، فيكون لا- يعقل من نفسه[از جانب خودش] أنه مبدأ ذلك الشيء على ترتيب إلا عند ما يصير مبدأ، فلا- يعقل ذاته، لأن ذاته من شأنها أن يفيض عنها كل وجود، و إدراكها[ذات] من حيث شأنها أنها كذا موجب لإدراك الآخر[ادراك ماعدا] و إن لم يوجد[آخر] فيكون العالم الربوبي محيطاً بالوجود الحاصل والممكن، يكون[ويكون ش] لذاته إضافة إليها[اشیا] من حيث هي مقوله لا من حيث لها وجود في الأعيان».

جایگاه صور علمی ۹۵/۰۱/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جایگاه صور علمی

بحث در علم به ماعدا داشتیم. نظرابن سینا این است که علم الهی صور علمی اشیا است، نه و جو خارجی اشیا، اما جایگاه این صور علمی کجا است؟

چهار فرض برای جایگاه صور علمی متصور است: ۱. صور علمی جز ذات الهی باشند؛ ۲. صور علمی از لوازم ذات الهی باشند؛ ۳. صور علمی امور جوهری قائم به ذات باشند، چنانکه از نظر برخی مثل افلاطونی این گونه است؛ ۴. صور علمی مرتسم باشد در ذات عقل یا نفس. و این صور علمی هم معقول عقل یا نفس اند بلحاظ اینکه در نفس قرار دارند، و هم معقول واجب تعالی است بلحاظ که از او صادر شده اند، و تعقل ذات واجب بلحاظ مبدئیت مبدأ این صور اند.

صور علمی یا عرض اند یا عرض نیستند. چنانچه صور علمی عرض باشد در این صورت عقل یا نفس موضوع اند برای صور به لحاظ که معقول عقل یا نفس اند، و به لحاظ که صور معقول واجب تعالی است عقل یا نفس می شوند کالموضوع. اما اگر صور علمی عرض نباشند، بلکه کالعرض باشند عقل و نفس کالموضوع اند برای صور.

ص: ۲۱۶

متن: ثم أشار إلى اختيار كون علمه تعالى بالأشياء بالصور الحاصله في ذاته، حيث قال ما ملخصه: «فبقي لك النظر في حال وجودها[اشیا] معقوله أنها[اشیا معقوله] تكون موجودة في ذات الأول[اول تعالی] على أنها أجزاء ذاته أو على أنها كالأوزم التي تلحقه[ذات] أو يكون لها[صور علمیه یا اشیا معقوله] وجود مفارق لذاته و ذات غيره[یعنی قائم به ذات اند، نه مرتسم در چیزی]، أو من حيث هي موجودة في عقل أو نفس[نفوس سماوی] إذا عقل الأول[اول تعالی] هذه الصور ارتسمت في أيها كان، فيكون ذلك العقل أو النفس كالموضوع لتلك الصور المعقوله، وتكون معقوله له[عقل یا نفس] على أنها فيه ومعقوله للأول على أنها عنه، و يعقل الأول من ذاته أنه مبدأ لها.

جایگاه صور علمی ۹۵/۰۱/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

بحث در علم واجب به ماعدا از نظر مشأ داشتیم. ابن سینا می گوید: علم الهی به ماعدا به وجود علمی اشیا است نه به وجود خارجی اشیا.

جایگاه صورعلمی اشیا: در باب جایگاه صورعلمی اشیا چهار احتمال وجود دارد:

۱. صورعلمی اشیا جزء ذات الهی باشند؛

۲. صورعلمی اشیا لازم ذات الهی باشند؛

۳. صورعلمی اشیا اموری قائم به ذات باشند؛

۴. صورعلمی در عقل یا نفس وجود داشته باشند.

بررسی احتمالات:

اگر صورعلمی جزء ذات الهی باشند لازم می آید که ذات الهی دارای اجزاء باشد و متکثر و حال آنکه ذاب الهی بسیط از جمیع جهات است.

متن: [۱] فإن جعلت هذه المعقولات أجزاء ذاته، عرض التکثر فی ذاته تعالی؛

اگر صورعلمی لازم و لاحق ذات الهی باشند لازم می آید ذات الهی از جهت علم ممکن باشد، چرا که صورعلمیه صورعلمیه ممکن اند و خود هم ممکن و اگر ملحق به ذات الهی باشند ذات الهی بلحاظ الحاق صورعلمیه می شود ممکن.

ص: ۲۱۷

متن: [۲] وإن جعلتها [معقولات] لواحق ذاته، عرض لذاته أن لا یكون من جهتها واجب الوجود، لملاصقته [ذات] ممکن الوجود؛

اگر صورعلمیه ملحق هیچ ذاتی نباشند بلکه امور قائم به ذات باشند باید مثل افلاطونی باشند، و حال آنکه مثل باطل است.

متن: [۳] وإن جعلتها [معقولات] أموراً مفارقة لكل ذات، عرضت الصور الافلاطونیه؛

اگر صورعلمیه در عقل یا نفس وجود داشته باشند از آنجای که مرتسم در ذات معلول معلول است باید صورعلمیه مرتسم در نفس و عقل هم معلول واجب تعالی باشند و همانند معلولات واجب تعالی با علم فعلی بوجود می آیند، به این معنا که باری تعالی ذاتش را بما أنه مبدأ تعقل کند و با همین تعقل تمام اشیا از جمله و صورعلمیه بوجود بیایند.

سوال: آیا همان گونه که اشیا خارجی حاصل تعقل اند صورعلمیه هم حاصل تعقل اند یا صورعلمیه نفس تعقل اند؟

جواب: اگر صورعلمیه حاصل تعقل باشند معنایش آن است که برای وجود صورعلمیه به صورعلمیه قبلی نیاز است که باتعقل آن صور این صورعلمیه بوجود بیاید و اگر صورعلمیه قبلی هم حاصل تعقل باشند برای وجود آنها هم به صورعلمیه قبل از آن نیاز است و هکذا فیتسلسل. اگر صورعلمیه نفس تعقل باشند، نه حاصل تعقل، در این صورت صورعلمیه از لواحق ذات باری تعالی خواهد بود و ذات باری بلحاظ علمش ممکن خواهد شد.

متن: [۴] و إن جعلتها: [معقولات] موجوده فی عقلٍ ما أو نفسٍ ما، عرض أنه لَمَّا كانت تلك الأشياء المرتسمه فی ذات الشیء من معلولات الأوّل: [اول تعالی]، فتدخل فی جمله ما: [معلولات] الأوّل: [اول تعالی] یعقل ذاته مبدأً له، فیکون صدورها: [معقولات] عنه: [اول تعالی] لا- علی أنه إذا عقله خيراً وُجد؛ لأنها نفس عقله للخیر، أو یتسلسل الأمر؛ لأنه یحتاج أن یعقل أنها عقلت وكذلك إلى ما لا نهاییه له، و ذلك محال، و هی: [معقولات] نفس عقله للخیر.

ان قلت: صورعلمیه حاصل تعقل اند ولی نیاز به صورعلمیه قبل نیست که باری تعالی آنها را تعقل کند و حاصلش صورعلمیه شود، بلکه تعقل همین صورعلمیه بوجود بیاید.

قلت: اگر صورعلمیه نفس تعقل نباشند بلکه حاصل تعقل باشند و درعین حال بدون تعقل صورعلمیه دیگر باتعقل بوجود بیاید از آنجای که صورعلمیه علم واجب است معنایش این است که باتعقل همین صورعلمیه خود شان بوجود بیاید یعنی شی سبب ذاتش شود. و علت شی برای خودش باطل است.

حالا که صورعلمیه نتوانست جزء ذات باشند، یا قائم به ذات باشند و یا درعقل و نفس باشند، باید لازم ذات باشند، اما اشکال امکان که ذات بلحاظ علمش ممکن شود لازم نمی آید، چرا که آنچه واجب است ذات و صفات ذات است، اما صفات فعل لازم نیست واجب باشد و علم به این موجود خاص از صفات فعل است، بله اصل علم از صفات ذات است ولی علم به این موجود خاص از صفات فعل است و صفت فعل لازم نیست واجب باشد. بعبارت دیگر ذات واجب است، اما ذات بعلاوه اضافه ممکن است چرا که اضافه ممکن است.

متن: فإِذَا قُلْنَا: لِمَا عَقَلَهَا: وَوَجَدتْ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهَا عَقْلٌ آخِرٌ وَلَمْ يَكُنْ وَجُودَهَا إِلَّا أَنَّهُا تَعَقَّلَات، فَإِنَّا: [جواب إذا] نَكُونُ كَأَنَّا قُلْنَا: لِأَنَّ عَقْلَهَا عَقْلَهَا، أَوْ لِأَنَّهَا وَوَجَدتْ عَنْهُ وَوَجَدتْ عَنْهُ،

تقسیم علم به فعلی و انفعالی ۹۵/۰۱/۲۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقسیم علم به فعلی و انفعالی

بحث در علم واجب به ماعدا داشتیم. ابن سینا بعد از اینکه بیان کرد علم واجب به ماعدا صورعلمی آنها است نه وجود خارجی شان. به بیان این مطلب پرداخت که جایگاه این صورعلمی کجا است؟ آیا صورعلمی جزء ذات واجب تعالی است یا لازم ذات الهی، یا نیاز به موضوع ندارند بلکه امور جوهری قائم به ذات اند و یا جایگاه شان عقل و نفس اند؟

ص: ۲۱۹

اگر صورعلمیه جزء ذات الهی باشند تکرر در ذات لازم می آید که درست نیست، همین طور صورعلمیه قائم به ذات که باطل است و بودن صورعلمیه در عقل و نفس هم محذور دارد. پس باید صورعلمیه لازم ذات الهی و مرتسم در ذات الهی باشند و محذور امکان ذات الهی هم لازم نمی آید، چرا که صورعلمیه بیرون از ذات اند و آنچه که واجب است ذات و صفات ذات است نه صفات فعل، مثلا ذات واجب است ذات بما أنه قادر هم واجب است ولی قدرت نسبت به این وجود خاص از صفات فعل است و لازم نیست واجب باشد، همین طور ذات واجب است و ذات بما أنه عالم واجب است و علم نسبت به این موجود خاص از صفات فعل است و لازم نیست واجب باشد پس صورعلمیه هر چند ممکن اند ولی موجب امکان ذات الهی نمی شوند، چرا که بیرون و لاحق ذات اند و اشکال ندارد که امر بیرون و لاحق ذات ممکن باشد.

متن: فینبغی أن تجتهد جهدك [تمام کوشش ات را به کاربگیری] فی التخلّص عن هذه الشبهه، و تحفّظ أن لا يتکثر ذاته، ولا نبالی بأن تكون ذاته [اسم تكون] مأخوذة مع إضافه ما ممکنه الوجود؛ فإنّها من حیث هی علّه لوجود زید لیست بواجبه الوجود، بل من حیث ذاتها، و تعلم أن العالم الربوبی عظیم جدّاً انتهى.

لاهیجی: از بیان فوق روشن می شود که شیخ در علم واجب به ماعد قائل به صور مرتسم در ذات یا ملحق به ذات است و متحیر نیست، چنانکه برخی گمان کرده اند.

متن: فقوله: «ولا نبالی» صریح فی اختیار هذا الشق [صور مرتسم در ذات باشند بعنوان لازم]. و أما بیان عدم المبالاة بلزوم كون ذاته تعالی من هذه الجهه ممکنه الوجود فسیأتی. فتأمل لیظهر لك أن ما قیل نظراً إلى هذا الكلام _ من أن الشیخ فی "الشفاف" متحیر شاكّ فی أمر هذه الصور [صور مرتسم] _ توهم محض.

ابن سینا: علم دو قسم است:

۱. علم انفعالی: علمی است که از اشیاء خارجی گرفته شده مثل علم ما به آسمان وزمین.

۲. علم فعلی: علمی است که منشاء اشیاء خارجی است مثل علم مهندس و بنا به بنایی خارجی، که بنا خارجی برطبق آن ساخته می شود، به این صورت که تصور بنا موجب شوق و تحریک عضلات و... و در نهایت ایجاد بنا در خارج برطبق صورت علمی می شود.

متن: و قال أيضاً: «علم: أن المعنى المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود، كما عرض أن أخذ من الفلك بالرصد و: [عطف بررصد] الحسن صورته المعقوله، و قد تكون الصورة المعقوله غير مأخوذه من الموجوده، بل بالعكس كما أنا نعقل صورته بنائيه نخترعها، ثم يكون تلك الصورة المعقوله محرّكه لأعضائنا إلى أن نوجدها، فلا تكون وجدت [صورت خارجی] فَعَقَلْنَاهَا، و لكن عقلاها [صورت معقوله] فَوُجِدَتْ [صورت خارجی]،

علم عنایی ۹۵/۰۱/۲۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: علم عنایی

بحث در علم واجب به ماعدا داشتیم ابن سینا علم را تقسیم کرد به فعلی و انفعالی و علم واجب به ما عدا را فعلی و عنایی می داند.

علم عنایی: خدواند تعالی به سه چیز علم دارد: ۱. اشیا و اعراض شان؛ ۲. نظام که بین اشیا وجود دارد، برخی علت و برخی دیگر معلول اند؛ ۳. مبدأ بودن خودش برای اشیا، و همین سبب علم به اشیا است، بعبارت دیگر خودش را بما أنه مبدأ درک می کند و همین علم به اشیا و نظام شان هم است. و از آنجایی که علم واجب تعالی فعلی است سبب وجود اشیا در خارج می شود با همان نظام که دارند. به این سه علم که موجب وجود اشیا در جهان خارج می شود علم عنایی می گویند.

نکته: شاید مراد ابن سینا این است که صور علمیه در یک مرتبه عین ذات اند، و ذات آنها را بنحو اندماجی دارد. و در مرتبه ی دیگر لازم ذات اند. با این فرض حرف ابن سینا همان حرف صدرا می شود که می گوید علم الهی به ماعدا اجمالی است در عین کشف تفصیلی، با این بیان که اجمال همان مرتبه اندماج و تفصیل همان لازم ذات است.

ص: ۲۲۱

متن: و نسبة الكلّ [کل موجودات با نظام که بین شان است] إلى العقل الأوّل الواجب الوجود هو هذا؛ فإنّه يعقل ذاته و ما يوجبه [ما] ذاته، و يعلم من ذاته [بدون معلم] كيفيّة كون الخير في الكلّ، و تتبع [تبعیت می کند] صورة المعقوله صورته الموجودات على النظام المعقول عنده، لا أنّها [صور موجودات] تابعه اتّباع الضوء للمضى و الإسخان للحار: [که اتباع بدون علم

است]، بل هو[واجب الوجود] عالم بکلیفیه نظام الخیر فی الوجود، وأنه عنه، وعالم بأن هذه العالمیه یفیض عنها الوجود علی الترتیب الذی یعقله خیراً و نظاماً.

صور مرتسم موجب تکثر در ذات نمی شوند ۹۵/۰۱/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: صور مرتسم موجب تکثر در ذات نمی شوند

بحث در علم واجب تعالی به ماعدا داشتیم. ابن سینا علم واجب به ماعدا صور مرتسم در ذات می داند. سوال: از آنجای که برای تمام موجودات صوری وجود دارند که شخص را با تمام جزئیات نشان می دهند، آیا ارتسام این صور در ذات موجب تکثر ذات نمی شود؟

جواب: ارتسام صور علمیه یا معقولات در ذات موجب تکثر ذات نمی شود، چرا که:

اولاً همان گونه که بیان شد تعقل ذات بما أنه مبدأ موجب تعقل تمام موجودات با نظام شان می شود، چرا که ذات واجب علت و ماعدا معلول است و علم به علت مستلزم علم به معلول است. پس تعقل تمام موجودات با نظام شان، که بنحو صور علمیه است، بعد از تعقل ذات و لازم است و امر بعد از ذات باعث تکثر ذات نمی شود.

ثانیاً، صور علمیه یا معقولات با صور نفسیه فرق دارد. صور نفسیه اولاً حال در نفس اند و نفس محل آنها است و ثانیاً صور نفسیه با تدریج و انتقال حاصل می شود، برخی صورت مقدمه می شوند برای حصول صورت دیگر. اما صور عقلیه که صور علمیه مجردات تمام باشند اولاً حال در عقل نیستند، بلکه صادر از عقل و فعل عقل اند و عقل به آنها اضافه دارد.

ص: ۲۲۲

متن: ثم قال: ولا تُظنُّ أنه لو كانت للمعقولات [موجودات که صور عقلی دارند] عنده صور و کثره، کانت کثره الصور التي تعقلها أجزاء لذاته، وكيف؟ و هي تكون بعد ذاته؛ لأنَّ عقله لذاته ذاته، ومنه يعقل كل ما بعده، فعقله لذاته عله عقله ما بعد ذاته، فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته.

و ثانیاً تدریج و انتقال در آنها نیست بلکه همه یکجا حاصل اند، هر چند همه در یک مرتبه نیستند مثلاً صورت علمیه عقل اول رتبه اش مقدم بر صورت علمیه عقل دوم است و هکذا، و همین ترتیب نشان دهنده ترتیب و نظام بیرون است و موجب ترتیب و نظام بیرون. با توجه به این دوفرق روشن می شود که صور علمیه یا معقولات حاصل و مضافه الیه واجب تعالی اند و تکثر حاصل و مضافه الیه باعث تکثر مصدر و ذات مضاف نمی شود، بلکه فقط باعث تکثر اضافه می شود که امر بیرون ذات است.

متن: علی أن المعقولات و الصور _ التي بعد ذاته _ إنما هي معقوله له علی نحو المعقولات العقلية لا النفسانية، و إنما له إليها إضافة المبدأ الذي يكون عنه لا فيه، بل إضافات علی الترتیب بعضها قبل بعض، وإن كانت معاً لا بتقدم و تأخر فی الزمان، فلا

يكون هناك[:درباب علم الهی] انتقال فی المعقولات[:که از معقولی به معقولی منتقل شود].».

علم خداوند فعلی است ۹۵/۰۱/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: علم خداوند فعلی است

بحث در علم الهی به ماعدا داشتیم. ابن سینا علم الهی به ماعدا را صور مرتسم در ذات الهی می داند. و این علم فعلی است نه انفعالی. برای اینکه علم الهی است شاهد از کتب دیگر ایشان می آوریم.

ص: ۲۲۳

کلام شیخ در تعلیقات: علم انسان گاهی انفعالی است و گاهی فعلی. علم انسان به آسمان انفعالی است به این معنا که وجود خارجی آسمان سبب شده که ما علم به آسمان داشته باشیم. و علم بنا به خانه که می سازد فعلی است، اول صورتی از بیت پیش بنا حاضر می شود و بر طبق آن خانه ی خارجی ساخته می شود. پس صورت علمی بنا علت وجود خارجی خانه است، نه اینکه خانه ی خارجی سبب صورت علمی باشد. اما علم الهی فقط فعلی است و سازنده خارج نه گرفته شده از خارج.

تفاوت علم فعلی حق تعالی با علم فعلی انسان: علم فعلی انسان برای اینکه سبب مثلا خانه در خارج شود باید مراحل را طی کند، اول باید شوق به ساخت خانه بوجود بیاید بعد انسان تصمیم بگیرد که آنرا بسازد و در آخر باید آلاتی را به کار گیرد تا بتواند خانه را بوجود بیاورد. اما باری تعالی به هیچ یک از این امور نیاز ندارد بمحض علم اشیا خارجی را بوجود می آورد، بدون نیاز به شوق و طلب و به کاری گیری آلات.

متن: و قال فی "التعلیقات":

«تعلیق: الأول[:اول تعالی] يعرف کلّ شیء من ذاته[:از علم که به ذاتش دارد، نه از شی خارجی] لا علی أن تكون الموجودات علیه لعلمه، بل علمه علیه لها مثل أن يكون البناء يُبدع في الذهن صورة بيت، فيبينه[:بیت] علی ما[:نحو] هو[:بیت] في الذهن، فلولا تلك الصورة المصوّره[:تصویر شده] من البيت في الذهن، لم يكن للبيت وجود، فلم تكن صورة البيت علیه لعلم البناء، بل الأمر بالعكس[:علم بنا علت بیت است]، و ما كان بخلاف ذلك[:علم که از موجود خارجی حاصل می شود] فإنه كالسما التي هي علیه لعلمنا بها؛ فإن وجودها علیه لعلمنا بها. وقياس الموجودات إلى علتها كقياس الموجودات التي نستنبطها بأفكارنا، ثم نوجدها؛ فإن الصور الموجودة من خارجٍ علتها الصور المبدعة في أذهاننا، ولكن الباري لم يكن يحتاج إلى استعمال آله وإصلاح مادّه، بل كما[:بمحض اینکه] يتصوّر يجب وجود الشيء بحسب التصوّر، وأمّا نحن فنحتاج _ مع التصوّر _ إلى استعمال آلات، ونحتاج إلى شوق إلى تحصيل ذلك المتصوّر وطلب لتحصيلها. فالأول غنى عن كل هذا[:استعمال آلات، شوق به تحصيل وطلب تحصيل].»

ص: ۲۲۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: علم فعلی سازنده خارج

بحث در علم الهی به ماعدا داشتیم. ابن سینا بیان کرد که علم الهی به ماعدا صور مرتسم در ذات الهی است و این صور مرتسم که علم الهی است بنحو علم فعلی، نه علم انفعالی.

تعلیق: سوال: علم فعلی سازنده خارج است نه بدست آمده از خارج، اما ساختن خارج چه گونه است.

جواب: اطاعت موجودات از علم الهی شبیه اطاعت آلات از قوای تحریکی ماست همان گونه که قوای موجودات در عضلات ما بمحض تصمیم آلت را به کار می گیرد بدون نیاز به آلت دیگر، باری تعالی هم با تعقل موجودات را به وجود می آورد بدون به کار گیری آلت، یعنی بمحض تعقل صورت موجودی آن موجود در خارج وجود می گیرد.

متن: تعلیق: شَبَّه طاعه المَوَادِّ: مواد که موجود می شوند] و المَوَجُودَاتِ: موجود که کمال می گیرند] لتصوِّره: متعلق طاعت] سبحانه بأن نتصوِّر شيئاً، فإذا حصل منَّا الإجماع: تصمیم پُر] لطلبه، انبعثت القوَّة الَّتِي فِي العَضَلَاتِ إِلَى تحريك تلك الآلات من دون استعمال آله أخرى فِي تحريك تلك الآلات. و هذا معنى قوله جل و علا «كُنْ فَيَكُون».

تعلیق: در انسان علم عبارت است از حصول صورت موجودات در نفس، به این معنا که بنحو انفعالی اثرورسمی از موجودات خارجی در ذهن موجود می شوند نه خود آنها. در باری تعالی علم عبارت است از ارتسام صور موجودات در ذات باری، اما نه بنحو انفعالی که حق تعالی از موجودات خارجی صوری بگیرد بلکه بنحو فعلی، به این معنا که صور موجودات اولاً معلول علم ذات به ذات اند و ثانیاً سازنده موجودات در خارجی است نه بدست آمده از آنها.

ص: ۲۲۵

متن: تعلیق: «العلم هو حصول صور المعلومات في النفس، وليس نعتي به» [حصول] أن تلك الذوات تتحصل في النفس، بل آثار منها و رسوم. و صور الموجودات مرتسمه في الباري؛ إذ هي [موجودات] معلولات، و علمه [باری] بها سبب وجودها».

رساله ی منسوب به ابن سینا: علم به صور خارجی اشیا تعلق نمی گیرد بلکه به صور علمی اشیا تعلق می گیرد، به دودلیل:

دلیل اول: اگر معلوم صور خارجی اشیا باشد، اولاً باید به همه ی اشیا موجود علم داشته باشیم؛ و ثانیاً باید به معدومات علم نداشته باشیم، و حال آنکه ما هم به موجوداتی که دور از دست رس ما است علم نداریم و هم به برخی معدومات علم داریم مثلاً می گوئیم خلاء وجود ندارد و می دانیم که حکم بر چیزی متوقف است بر علم به آن.

متن: وقال في "رساله منسوبه إليه": «اعلم: أن المعلوم ليس هو الصورة الموجودة في الخارج وجوداً عيِّتاً؛ لأنَّه لو كان [علم] كذلك: صورت خارجی باشد» [۱] لكان كل موجود وجوداً عيِّتاً معلوماً لنا، [۲] و لكننا لا نعلم المعدوم؛ لكننا: یعنی تالی باطل

است [نحکم علیه]: معدوم] حکماً تصدیقاً، کما: [دلیل بطلان تالی] نحکم علی الخلاء بآنه غیر موجود، فلو: [دلیل کما نحکم علی...] لم یکن متصوّراً لنا، لم نحکم علیه بشیء.

معلوم امر خارجی نیست ۹۵/۰۱/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: معلوم امر خارجی نیست

کلام ابن سینا از رساله منسوب به ایشان را نقل کردیم که گفت معلوم وجود خارجی شی نیست بلکه صورتی از آن می گیریم و این صورت معلوم ماست، به دو دلیل. دلیل اول بیان شد.

دلیل دوم: اگر معلوم شی خارجی باشد باید چیزی که در خارج نیست معلوم نباشد و در نتیجه هیچ خبری کاذب نباشد، بلکه همه ی اخبار صادق باشند، چرا که همه ی اخبار مطابق با واقع اند.

ص: ۲۲۶

به عبارت دیگر: اگر معلوم امر خارجی باشد هیچ خبری کاذب نیست، و حال آنکه خبر هم صادق است و هم کاذب پس باید معلوم امر خارجی نباشد بلکه صورت علمی باشد.

بیان ملازمه: اگر معلوم امر خارجی باشد، نه صورت علمی، در این صورت حاکی و محکی نخواهیم داشت، بلکه امر خارجی خود معلوم بالذات است نه محکی معلوم بالذات و عبارت دیگر امر خارجی هم حاکی است و هم محکی. و صدق کذب درجایی است که حاکی غیر از محکی باشد، در این فرض وقتی که حاکی مطابقت با محکی باشد خبر صادق و زمانیکه حاکی با محکی مطابق نباشد خبر کاذب است.

متن: وأيضاً: علاوه بر دلیل قبل [لو كان المعدوم غير متصوّر لم يتحقّق الكذب في الأقوال؛ لأنّ قولنا: هذا الكلام كذب، معناه أنّه ليس له في الوجود الخارجيّ مطابق، فلو كان كلّ متصوّر في الذهن معبر عنه بعبارته أمراً موجوداً في الأعيان، لما كان لقولنا: هذا الكلام كذب، معنی، بل كانت الأقوال كلّها صادقه، إذ لها مطابق في الوجود الخارجيّ.

از بیان فوق آشکار شد که معلوم بالذات امر خارجی نیست بلکه صورت علمی است، همین طور محسوس بالذات شی خارجی نیست، بلکه صورت علمی است.

سوال: حال که روشن شد معلوم شی خارجی نیست، بلکه صورت علمی است آیا علم اثر حاصل از صورت علمی است یا خود صورت علمی است؟

جواب: علم که وصف عالم است همان صورت علمی است، نه اثر حاصل از صورت علمی.

متن: فقد تبين بياناً واضحاً أنّ المعلوم ليس هو الموجود في الأعيان، بل ذلك [معلوم] معلوم [صورت علميه] بالضروره. والقول في المحسوس [درمقابل معقول] أيضاً [مثل معقول] هكذا [يعنى شى خارجى محسوس نيست، بلکه محسوس صورت علمى محسوس است]. ولا أيضاً [همان طورکه وجود خارجى اشيا نيست] أثر يحصل من حصول المعلوم [صورت علميه] في الأذهان بل هو نفس حصوله [معلوم] في الأذهان.

ص: ۲۲۷

دلیل: اگر علم اثر حاصل از صورت علمی باشد، نه خود صورت علمی، یا این اثر حصول مستقل دارد یا حصول مستقل ندارد.

در صورت دوم که اثر حصول مستقل نداشته باشد یعنی صرف نظر از صورت علمی اثر حصول نداشته باشد علم حاصل نخواهد شد، چرا که طبق فرض علم اثر حاصل از صورت علمیه است و اثر حصول مستقل ندارد، بلکه حصول بالعرض یا بالتبع صورت علمیه دارد و لذا علم بودن آن تابع علم بودن صورت علمیه است و اگر صورت علمیه علم نیست تابع آن هم علم نیست.

در فرض اول که اثر حصول مستقل داشته باشد در حقیقت دو حصول داریم یکی حصول صورت علمیه و دیگری حصول اثر. سوال: چه فرق است بین حصول اول و حصول دوم که حصول اول علم نباشد و حصول دوم علم باشد؟ اگر نفس حصول صورت علمیه علم نیست نفس حصول اثر هم علم نیست، چرا که علم بنحو صورت علمی است و اگر نفس حصول صورت اول علم نیست نفس حصول صورت دوم هم علم نیست، بلکه باید اثر حاصل از آن علم باشد و سوال فوق تکرار می شود که چه فرق است بین این حصول و حصول قبل اگر حصول قبل علم نیست این حصول هم علم نیست و باید اثر آن علم باشد و این اثر هم حصول دارد و هکذا فیتسلسل. و از آنجای که تسلسل باطل است باید نفس حصول صورت علمیه علم باشد، چه در واجب تعالی که قدیم است چه در ممکنات که حادث اند.

نکته: از بیان فوق روشن شد که صورت علمیه علم است و در جای خودش هم بیان شده است که صورت علمیه معلوم بالذات است. بنابراین صورت علمیه هم باید علم باشد و هم معلوم بالذات، با این بیان که صورت علمیه دو اعتبار دارد: به لحاظی که وجود للغير دارد یا وصف عالم است هم علم است و هم وجود خارجی دارد، چرا که وصف وجود خارجی است. و به اعتباری که صورت ذهنی شی خارجی است هم معلوم بالذات است و هم وجود ذهنی دارد.

متن: والدلیل علیه: [علم اثر حصول معلوم نیست، بلکه خود حصول معلوم است] آنه لو كان [علم] أثراً يحصل منه [حصول معلوم] لم يخل الأمر: [۱] إما أن يكون لهذا الأثر حصول بنفسه [حصول مستقل یعنی حصول با قطع نظر از صورت علمیه] [۲] أو لا؛ فإن كان الثاني لم يحصل العلم ألبتة، بل كان الذهن كما كان قبل حصول صورته المعلوم. وإن كان الأول فأى فرق بين الحصول الأول والثاني؟ فإن لم يكن العلم هو حصول الصورة الأولى، بل أثر يحصل منه [حصول] ولهذا الأثر أيضاً حصول، فيجب أن لا يكون العلم هو نفس حصول الصورة الثانية ويتسلسل، فبقي أن العلم هو حصول الصورة المعلومه وهو مثال [نمونه، كپی] مطابق للأمر الموجود [امر خارجي] دون [غير] الذهن. وهذا [علم] عبارت از صورت علمیه است [أمر مطرد في العلم القديم] [حق تعالی] و العلوم الحادثه.

جایگاه صور علمیه ۹۵/۰۲/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: جایگاه صور علمیه

بحث در علم الهی به ماعدا داشتیم. ابن سینا علم الهی به ماعدا را صور مرتسم در ذات می داند.

ابن سینا: علم دو قسم است: ۱. علم انفعالی که منشأ آن شی خارجی است، مثل علم ما به افلاک؛

۲. علم فعلی که منشأ اشیا خارجی است، مثل علم بنا به بنا که سبب نبای خارجی می شود.

علم باری تعالی به اشیا علم فعلی است که مقدم بر وجود اشیا خارجی و سبب آنها است.

متن: ثم قال: و اعلم: أن العلم ينقسم قسمين:

أحدهما: ما [علم] هو حادث من وجود الشيء، مثل علمنا بالفلک؛

وثانيهما: علم حادث منه [علم] وجود الشيء، مثل علم الباني بالبناء قبل وجود البناء. و علم الباري تعالی من قبيل القسم الثاني لأنه متقدم على وجود المعلولات.

ص: ۲۲۹

سوال: اگر علم باری تعالی به ماعدا نفس صورت علمیه است نه اثر حاصل و این علم فعلی است پس باید صور علمیه قبل از وجود موجودات وجود داشته باشد. حال سوال این است که جایگاه این صور کجا است؟

جواب: صور مرتسم در ذات باری تعالی است و از لوازم آن.

دلیل: قبلا- بیان شد که معلوم همان نفس وجودات خارجی نیست بلکه صور علمیه آنهاست. این صور به لحاظ تصور چهار

حالت دارند: ۱. صورعلمیه امرجوهری قائم به ذات باشند؛ ۲. صورعلمیه قائم به نفس یا عقل باشند؛ ۳. صورعلمیه درذات الهی و جزء ذات باشند؛ ۴. صورعلمیه مرتسم درذات الهی و لوازم ذات باشند.

صورعلمیه قائم به ذات همان مُثُل افلاطونی است که درجای خودش باطل شده است.

به دودلیل صورعلمیه نمی توانند درنفس و عقل باشند:

دلیل اول: اگر صورعلمیه درنفس و عقل باشند لازم می آید تسلسل، چرا که صورعلمیه علم فعلی است و لذا قبل از نفس و عقل وجود دارند و سبب آن ذات باری است پس حق تعالی قبل از وجود صور درنفس و عقل آنها را دارد، حال سوال این است که جایگاه این صور کجا است اگر ذات الهی باشد مطلوب ثابت است و اگر غیر از ذات باری باشند صور که علم فعلی است قبل از آن موضوع وجود دارد و از آنجای که سبب صور ذات باری تعالی است برایش وجود دارند، حال اگر جایگاه شان ذات باری باشد مطلوب ثابت است و اگر موضع دیگر باشد قبل از آن موضوع وجود دارند و هکذا فیتسلسل، که باطل است پس صورعلمیه نمی توانند درعقل و نفس باشند.

متن: وقد قلنا [ص ۱۶۶، س ۳]: انّ العلم هو نفس مُثُل المعلومات و [عطف بر مثل] صورها لا أثر يحصل منها [معلومات]، و إذا كان كذلك [حالاً که معلوم شد علم باری تعالی هم مثل است نه اثر آن و این علم فعلی است] فصور المعلومات حاصله عنده [نه عند شی آخر] قبل أن أبدعها [معلومات] و أوجدها؛ إذ [دلیل برای حاصله عنده] لما ثبت تقدّمها [صور] علی المعلومات، [۱] ولم یکن هی [صور] نفس الموجودات الخارجیه، [۲] ولم یجز أن یكون [صور] فی موضوع مفارق [جدا] لذات الباری عزّ اسمه؛ لأنّه یحتاج إلى سبب لکونه [صوریا علم] فی ذات ذلك الشیء فإن كان السبب ذات الباری تعالی، كان ذلك المسبّب _ العذی هو صورته تلك الموجودات _ قبل کونه فی ذلك الموضوع موجوداً؛ إذ قلنا: إنّ مثل ذلك العلم [علم فعلی] متقدّم علی ذوات الموجودات الخارجیه [و از جمله عقل]، فإن كان ذلك العلم [صور] المتقدّم علیه فی موضوع مفارق [جدا] أيضاً [مثل نفس و عقل] لذات الباری، كان الكلام باقیاً [یعنی سوال قبل تکرار می شود]، و هکذا إلى غیر النهایه، فلیتسلسل الأمر [عقول].

Your browser does not support the audio tag

موضوع: صور مرتسم لازم ذات باری تعالی

بحث در جایگاه صور علمیه داشتیم. ابن سینا مدعی است که جایگاه صور علمیه عقل و نفس نیست به دودلیل. دلیل اول بیان شد.

دلیل دوم: اگر جایگاه صور علمیه عقل یا نفس باشند از جهت خود صور علمیه هم تسلسل لازم می آید، به این بیان که وجود صور در عقل و نفس مرتبه اش بعد از وجود خود صور است و یا متوقف بر صور دیگر است، چرا که علم فعلی سازنده آنها است، حال اگر وجود خود صور یا صور قبلی هم طبق فرض در عقل نفس باشند باید به صور قبلی متوقف باشند و آن صور هم بر صور قبلی و هکذا فیتسلسل و از آنجای که تسلسل محال است لازم می آید که حق تعالی علم نداشته باشد. اما حق تعالی عالم است پس جایگاه صور علمیه عقل یا نفس نیست.

متن: و يلزم التسلسل من وجه آخر أيضاً، وهو أنّ العلم المتقدم على كون هذه الصور في موضوع هو [علم] وجود تلك الصور، فيلزم أن يكون علم فَعْلَم أو وُجِد فَوُجِد و هذا محال؛ لأنه يؤدي إلى أن لا يكون الشيء معلوماً ألبته.

اگر صور علمیه جزء ذات الهی باشند لازم تکثر در ذات الهی و ذات الهی بسیط از تمام جهات است پس صور علمیه جزء ذات الهی نیستند.

متن: و أمّا [إمّا ظ] أن يكون صور تلك الأشياء أجزاء ذاته تعالى وهذا يؤدي إلى تكثر في ذات الأحد [بسيط] الحقّ تعالى عن ذلك [تكثر].

حالا- که ثابت شد اولاً- صور علمیه غیر از موجودات خارجی اند و ثانیاً مقدم بر موجودات خارجی اند، و ثالثاً در عقل و نفس نیستند و رابعاً جوهر مفارق یا مثل افلاطونی هم نیستند که در موضوع دیگر یا در ذات باری تعالی نباشد چرا که مثل باطل اند و خامساً جزء ذات الهی نیستند پس از لوازم ذات الهی اند.

ص: ۲۳۱

متن: فلم [جواب لَمّا] يبق قسم إلّا أن يكون لوازم الذات؛ إذ لَمّا [۱] ثبت وجود تلك الصور [صور علمیه] و تقدّمها، [۲] و ثبت أنّها غير الموجودات الخارجيه، [۳] و غير موجوده في موضوع آخر، [۴] و بطل أن تكون موجوده مفارقه للموجودات الخارجيه و للموضوع الآخر و لذات الباري عزّ اسمه، فيكون في صقع من الربوبيه على ما عني من المثل الافلاطونيه المزيه [باطل شده] في موضعها، [۵] و ثبت أنّها ليست عين الذات الأحد الحقّ، بل هي غيره، فبقي [جواب لَمّا] أنّه لازم الذات؛ إذ بطل سائر الأقسام فلا بدّ من تعيين هذا الباقي.

ابن سینا: علم الهی به ماعدا صور مرتسم در ذات الهی است اگر حقیقت این مطلب را درک نکردی اشکال ندارد، چرا که بهره ی علم انسان خیلی محدود تر از آن است که در آستانه الهی راه داشته باشد و حقیقت علم الهی را بفهمد، بالاخص وقتی که در دار غربت یعنی مُلکک به سر می برد. پس از خودت درخواست نکن چیزی را که ملائکه مقربین و انبیا مرسلین از رسیدن به حقیقت آن عاجز اند.

خلاصه: می دانیم که علم الهی به ماعدا صور مرتسم در ذات الهی است، اما اینکه حقیقت این صور مرتسم یا علم الهی چیست نمی دانیم، چرا که ما انسان های عادی محدودیم و باری تعالی بسیار بلند مرتبه، به نحوی که ملائکه مقربین و انبیا مرسلین هم از رسیدن به حقیقت علم او محروم اند.

متن: و أنت إن لم تدرك حقيقه هذا [مطلب] فلا بأس لأن حظو العلم أضيق من أن يكون له [علم] إلى مثل ذلك الجناب [آستانه] العالی مطمح النظر [چشم انداز] لا سيما في دار الغربه، فلا تلتمس [درخواست نکن] من نفسك شيئاً عجز عنه الملائكة المقربون و الأنبياء المرسلون» انتهى ملخصاً.

بیان شیخ در اشارات ۹۵/۰۲/۰۵

ص: ۲۳۲

موضوع: بیان شیخ در اشارات

بحث در علم واجب به ماعدا داشتیم. کلا شیخ را از کتاب های مختلفش نقل می کنیم تا نظر او در علم واجب به ماعدا روشن شود.

کلا شیخ در اشارات: ادراک یا با آلت مثل ادراک حسی که به سامعه و... نیاز دارد و یا بدون آلت مثل ادراک تعقلی.

ادراک چه با آلت باشد و چه بدون آلت حقیقتش تمثّل و صاف ایستادن حقیقت شی است نزد مدرک یا مابه الادراک که اعم از ذات مدرک و آلت آن باشد.

سوال: آیا حقیقت شی که نزد مدرک و آلتش حاضر می شود حقیقت خارجی شی است یا مثال و صورت علمی آن؟

جواب: حقیقت حاضر پیش مدرک و آلتش اثر و صورت علمی شی است، نه وجود خارجی آن، چرا که اگر حضور وجود خارجی ادراک باشد بسیار از امور هندسی که وجود خارجی ندارند و همین طور امور ممتنع نمی توانند پیش مدرک حاضر باشند، و حال آنکه ما به آنها علم داریم و از آنها صحبت می کنیم پس حاضر پیش مدرک وجود خارجی شی نیست، اثر و صورت علمی آن است که مرتسم می شود در ذات مدرک.

متن: و قال فی "الاشارات" ما محصوله:

«إن إدراك الشيء مطلقاً سواء كان بالهـ: [مثل احساس] أو لا: [مثل تعقل] — هو أن تكون حقيقته: [شی] متمثلةً: [صاف ایستادن] عند المدرک، حاضره عند ما به الإدراک، سواء كان ذاته أو آله، فإن كان تلك الحقيقه نفس حقيقه الشيء الخارج عن المدرک و آله كان حقيقه ما لا — وجود له بالفعل في الأعيان — مثل كثير من الأشكال الهندسيه — بل كثير مما لا يمكن وجوده من الأمور الفرضيه — غير متحققه أصلاً: [يعني خارجا وذهنا]، فيمتنع تعلق الإدراک بها، هذا خلف، فبقي أن يكون مثال حقيقه مرتسماً في ذات المدرک و آله غير مبين لهما».

ص: ۲۳۳

ابن سینا: در مساله علم بیان شد که اتحاد عاقل با معقول باطل است. واز بیان فوق هم روشن شد که معقول مرتسم می شود در ذات عاقل، چنانکه مجردی در مجردی قرار می گیرد و یا مظلوف مجرد در ظرف مجرد قرار می گیرد.

متن: و قال أيضاً — بعد إبطال اتحاد العاقل مع المعقول على ما مرّ في مسأله العلم — «فيظهر لك من هذا أن كل ما يعقل فإنه ذات موجوده تتقرّر فيها الجلايا العقلية تقرّر شیء في شیء آخر».

اشکال (لعلک تقول): اگر صور علمیه باهم متحد نشوند و یا صوراً ذات عاقل متحد نشوند لازم می آید تكثر در ذات الهی، چرا

که به نظر شما صور مرتسم می شوند در ذات باری و ارتسام صور متکثر در ذات الهی ذات را متکثر می کند، و حال آنکه ذات الهی بسیط محض است. پس باید یا صور علمیه با هم متحد شوند و یا با ذات الهی.

متن: ثم قال: ولعلک تقول: «إن كانت المعقولات لا تتحد بالعقل ولا بعضها مع بعض، ثم قد سلمت أن واجب الوجود يعقل كل شئ، فليس واحداً حقاً، بل هناك كثره.

جواب (فبقول): خداوند درازل ذاتش را تعقل می کند و از آنجای که ذات الهی مقیم و برپا دارنده ی غیر است لازم تعقل ذات تعقل غیر است. پس اولاً- تعقل غیر لازم تعقل ذات و متاخر از آن است و در نتیجه نمی تواند داخل در ذات و مقوم آن باشد. و ثانیاً به دلیل اینکه در تعقل هم رابطه ی علی معلولی برقرار است تعقل غیر هم به ترتیب انجام می شوند. و روشن است که کثرت چنین لوازمی نمی تواند به وحدت ذات آسیب وارد کند.

متن: فنقول: إنه لما كان يعقل ذاته بذاته [بدون صورت] ثم يلزم قیومیته عقلاً بذاته لذاته أن يعقل الكثرة، جاءت الكثرة لازمة متأخرة، لا داخله في الذات مقومه، و جاءت أيضاً [همان طور که جائت لازمه] علی ترتیب [پس قاعده الواحد نقض نمی شود]. و كثره اللوازم من الذات _ مباینه أو غير مباینه _ لا تثلم الوحده.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ترتیب طولی صور علمیه

بحث در این داشتیم که علم الهی به ماعدا صور مرتسم در ذات اوست. و در عین مرتسم بودن در ذات الهی موجب کثرت ذات الهی نمی شود. چرا که کثرت صور وقتی می تواند موجب کثرت ذات باشند که یا حال در ذات باشند و یا واگر صادر از ذات اند همه در عرض هم از ذات صادر شوند و هر کدام مبدأ جداگانه در ذات الهی داشته باشند، ولی صور مرتسم اولاً حال در ذات الهی نیستند و ثانیاً مبدأ متکثر در ذات الهی هم ندارند، چرا که صور مرتسم لازم علم به ذات و یا صادر از علم به ذات و متاخر از ذات الهی اند پس حال در ذات نیستند تا موجب تکثر در ذات شوند و از آنجای که در طول هم و به ترتیب از علم به ذات صادر می شوند مبدأ متکثر در ذات الهی هم ندارند. پس صور مرتسم لازم ذات الهی اند و کثرت لوازم موجب کثرت در ذات الهی نمی شوند، حال چه لوازم اضافی باشند، مثل خالق زید بودن، خالق عمرو بودن و... و چه غیر اضافی مثل علم و قدرت و... و چه سلبی مثل جسم نداشتن، محل و مکان نداشتن و...، چرا که لوازم اضافی به قیومیت الهی بر می گردد و صفات اضافی به سلب امکان.

متن: والأول تعرض له كثرة لوازم إضافية أو غير إضافية و كثرة سيلوب، وبسبب ذلك [عروض كثر] كثره أسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانيته ذاته» انتهى.

بیان ترتیب در صور علمیه: خداوند تعالی علم به ذات دارد و این علم مستلزم علم به معلومات است اما به ترتیب یعنی علوم رابطه طولی دارند برخی از علوم مقدم و سبب اند برای برخی علوم دیگر اما از آنجای که علم الهی به ذات مسبب الاسباب است در حقیقت اسباب تمام این مراتب طولی علمی هم است. پس همان طور که موجودات در خارجی رابطه ی طولی دارند و وجود الهی مسبب الاسباب و سبب وجود خارجی همه ی موجودات است، صور علمی موجودات هم رابطه ی طولی دارند و علم الهی به ذاتش هم مسبب الاسباب است و سبب تمام علوم.

ص: ۲۳۵

متن: و المراد من الترتیب ما بینہ فی "التعلیقات" حیث قال: «الأول [أول تعالی] هو سبب فی لزوم المعلومات له [أول تعالی] و وجوبها [معلومات] عنه، لكن علی ترتیب و هو ترتیب السبب و المسبب؛ فإنه [أول تعالی] مسبب الأسباب [یعنی اسباب را هم خودش درست می کند] و هو [أول تعالی] سبب معلوماته، فیکون بعض الشیء [بعض صور] مقدماً علمیه [بعنوان علم بودن] له [أول تعالی] علی بعض [بعض صور دیگر]، فیکون [صور علمیه اول] بوجه ما علّه لأنّ عرف الأول معلولها [صور علمیه بعدی را] و بالحقیقه فإنه [أول تعالی] علّه کلّ معلوم و سبب لأنّ علم کلّ شیء.

مثال: علم به ذات الهی سبب علم به عقل اول یا صورت علمیه عقل اول سبب و علم به عقل اول سبب علم به عقل دوم یا صورت علمیه به عقل دوم است همین طور سبب علم به نفس فلک اول و علم به جرم فلک اول، و علم به عقل دوم یا صورت

علمیه عقل دوم سبب است برای علم به عقل سوم یا صورعلمیه عقل سوم وهمین طور سبب علم به فلک دوم و علم به جرم فلک دوم و هکذا علم به عقل سوم موجب علم به عقل بعدی و لوازم آن می شود و هکذا، اما از آنجای که علم به ذات الهی مسبب الاسباب است درحقیقت علم الهی به ذات سبب تمام علوم به ماعدا است اما با ترتیب که بین علوم است.

متن: مثال ذلك أنه [صورت علمیه عقل اول] عله لأن عُرِفَ العقل الأوّل، ثمّ إنّ العقل الأوّل هو عله لأنّ عرف لازم العقل الأوّل فهو [اول تعالی] و إن كان سبباً لأنّ عرف الأوّل و لوازمها [صورت عقل اول]، فبوجه ما صار العقل الأوّل عله لأنّ عرف لوازم العقل الأوّل [یعنی صورت های بعدی را] انتهى.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال خواجه برابن سینا

نظربین سینا را درباب علم الهی به ماعدا از کتب مختلف خواندیم، حال می پردازیم به اشکالات خواجه برنظرایشان.

اشکال(۱): ارتسام صوردرذات الهی به معنای قبول صورعلمیه است از طرفی این صورصادر ازذات الهی اند. بنابراین قول به ارتسام مستلزم اجتماع فاعل وقابل درذات الهی است واجتماع فاعل با قابل درشی واحد محال است بنابراین قول به ارتسام صورمستلزم محال است وباطل.

اشکال(۲): تمام فلاسفه واكثر متکلمین خداوند تعالی را متصف به صفات اضافی وسلبی می دانند، چرا که معتقداند صفات حقیقی خداوند تعالی عین ذاتش است وچیزی که عین ذات است درحقیقت صفت به حساب نمی آید ندارد. اما قول به ارتسام صوراتصاف واجب تعالی است به صفاتی که نه اضافی است ونه سلبی، واین خلاف قول حکما ومکلمین است.

اشکال(۳): ارتسام صوردرذات الهی به معنای قبول صورعلمیه است از طرفی این صورصادر ازعلم ذات الهی اند ومعلول، بنابراین قول به ارتسام به معنای محل بودن خداوند تعالی است برای معلولات ممکن ومتکثر، ومحل بودن الهی برای ممکنات باطل است پس قول به ارتسام صورعلمیه باطل است.

اشکال(۴): باتوجه به اشکال سوم ارتسام صوربه معنای محل بودن برای معلولات است واز آنجای که حال مباین از محل نیست بنابراین قول به ارتسام مستلزم این است که معلول اول مباین از ذات الهی نباشد، حال معلول اول چه صورعلمیه عقل اول باشد یا تمام صورعلمیه که نسبت به موجودات خارجی معلول اول اند.

اشکال(۵): طبق مبنای شما صورمرتسمه ی حال درذات الهی علم فعلی اند وسازنده خارج. پس باری تعالی دوقسم معلول دارد: یکی معلول که درحال در ذات الهی است ودومی معلول که مباین ذات الهی است ومعلولات مباین بواسطه ی معلولات حاله بوجود می آیند. بنابراین قول به ارتسام صورمستلزم این است که ذات الهی برای خلق موجودات کافی نباشد، بلکه برای خلق موجودات نیاز داشته باشد به ابزار که حال درذات الهی اند. وقول به خالق بالاستقلال بنودن الهی باطل است پس قول به ارتسام صورعلمیه باطل است.

ص: ۲۳۷

برای اینکه اشکالات پنجگانه فوق لازم نیاید قدمای فلاسفه علم الهی به ماعدا را نفی کرده اند. افلاطون قائل به صورقائم بذاته یعنی مُثُل شده است ومشاء اتحاد عاقل ومعقول را پذیرفته اند. وحال آنکه هم نفی علم الهی باطل است هم مُثُل وهم اتحاد عاقل ومعقول. پس وجه ارتکاب این محلات دوری ازاشکالات پنجگانه ی فوق است.

متن: ثم إنَّ المصنّف في "شرح الاشارات" ردّ على الشيخ، فقال: لا شكّ في أنّ القول بتقرّر [ارتسام] لوازم الأوّل في ذاته تعالى [١] قول بكون الشئ قابلاً و فاعلاً معاً، [٢] وقول [خبران] بكون الأوّل موصوفاً بصفات غير إضافيّة و لا سلبية، [٣] وقول بكونه محلماً لمعلولاته الممكنة [صفت توضيحي] المتكثّره تعالى عن ذلك علواً كبيراً، [٤] وقول بأنّ معلوله الأوّل [صوراول/تمام صورمرتسمه] غير مبين لذاته، [٥] وبأنّه تعالى لا يوجد شيئاً ممّا يباينه بذاته [متعلق لا يوجد]، بل بتوسط الأمور الحاله فيه، إلى غير ذلك ممّا [اشكالات] يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء. و القدماء [مبتدا] القائلون بنفي العلم عنه تعالى. و أفلاطون القائل بقيام الصور المعقوله بذاته [متعلق قيام]، والمشائون القائلون باتّحاد العاقل و المعقول إنّما ارتكبوا تلك المحالات حذراً من إلتزام هذه المعاني [اشكالات پنج گانه] انتهى.

جواب اشكال (١): كبرای دلیل شما مخدوش است، چرا که اجتماع قابل و فاعل درشی واحد وقتی محال است که قبول به معنای انفعال و قبول از غیر باشد باشد، اما در این جا قبول به معنای قبول از نفس است، نه قبول از غیر، چرا که صورعلمیه صادر از نفس باری تعالی اند پس اجتماع چنین قابل و فاعلی اشکال ندارد.

بیان مطلب: قابل وقتی که قبول به معنای قبول از غیر باشد بافاعل جمع نمی شود به دودلیل.

دلیل اول: قابل به معنای قبول از غیر به مستلزم نداشتن است و فاعل مستلزم داشتن و داشتن و نداشتن اجتماع نقیضین است و لذا قابل و فاعل بودن شی واحد باطل است.

دلیل دوم: قابل به معنای قبول از غیر مستلزم نداشتن است و لذا قابل نسبت به مقبول امکان دارد، اما فاعل مستلزم داشتن است و نسبت فاعل به مفعول وجوب است. و امکان با وجوب جمع نمی شوند پس قابل با فاعل درشی واحد جمع نمی شوند. بعبارت دیگر فاعل واجب است که مفعول را داشته باشد تا آنرا صادر کند و قابل ممکن است مقبول را قبول کند و اجتماع امکان و وجوب درشی واحد باطل است پس اجتماع فاعل و قابل باطل است.

توجه داریم که در هر دو دلیل محذوری که لازم می آید از ناحیه خالی بودن قابل و نداشتن قابل است، اما وقتی که قبول به معنای قبول از نفس باشد چنین محذوری وجود ندارد پس در مانحن فیه اجتماع فاعل و قابل محذور ندارد.

متن: أقول _ وبالله التوفيق _ قد حَقَّقنا فی ما مرَّ من "مباحث العلّه و المعلول" أنّ المراد من القبول فی قولهم: الواحد لا یكون فاعلاً وقابلاً، هو القبول الانفعالی: [یعنی ندارد و می پذیرد] _ أعنی: القبول من الغیر _ فإنّ القابل هنا القبول: [قبول انفعالی] من الغیر یجب أن یتعرّی فی حدّ ذاته عن المقبول، والفاعل لا یمکن أن یتعرّی: [خالی، برهنه] فی حدّ ذاته عن المفعول؛ ضرورة أنّ المفعول فائض عنه: [فاعل] وصادر عنه: [فاعل] و یمتنع فیضان الشیء عن العاری عن ذلك الشیء، وكذا یمتنع قبول الشیء من الغیر ما: [موجودی] لا یتعرّی فی حدّ ذاته عنه: [شیء].

و هذا: [فاعل باید خالی نباشد و قابل باید خالی باشد] معنی قولهم فی الاستدلال علی هذا المطلب: أنّ نسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب، ونسبه القابل إلى مقبوله بالإمكان، فلو اجتماعا: [فاعل و قابل] فی شیء واحد لزم اجتماع الوجوب و الإمكان فی شیء واحد من جهة واحده.

و أما قبول الشيء المقبول عن نفسه [متعلق قبول]، فلا يستدعي تعريه [شيء] عنه [مقبول] في حد ذاته، بل يمتنع ذلك [تعريه] فيه [شيء]، فلا ينافي كونه [مقبول] مفعولاً لذلك الشيء كما هو مقبول له.

شاهد از کلام شیخ در شفا ۹۵/۰۲/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شاهد از کلام شیخ در شفا

بحث در علم الهی به ماعدا داشتیم. ابن سنیا علم الهی به ماعدا را صور مرتسم در ذات الهی می داند.

اشکال: قول به ارتسام مستلزم اجتماع فاعل وقابل در شی واحد است واجتماع فاعل وقابل در شی واحد محال است وباطل پس قول به ارتسام صور باطل است.

جواب لاهیجی: کبرای قیاس شما مخدوش است، چرا که قابل دوتا معنا دارد: قابل که به معنای قبول از غیر باشد چنین قبولی به معنای خالی بودن قابل از مقبول و نداشتن مقبول است و با فاعل که به معنای داشتن است جمع نمی شود. اما قابل که به معنای قبول از نفس قابل است به معنای نداشتن نیست تا با فاعل جمع نشود، و خداوند تعالی قابل صور علمیه است به معنای دوم، که با فاعل بودن برای صور علمیه جمع می شود.

شاهد از کلام شیخ: حق تعالی عاقل صور علمیه است، چرا که صور علمیه صادر از باری تعالی است، نه به خاطر حصول صور علمیه در باری تعالی تا به معنای نداشتن باشد و همراه با انفعال.

فرق حصول و صدور: معنای متبادر از حصول، حصول از غیر و نداشتن است و مستلزم انفعال، اما معنای متبادر از صدور صدور از غیر نیست، بلکه هم با صدور از غیر سازگار است هم با صدور از نفس. پس باید وجه عاقل بودن حق تعالی صدور صور باشد نه حصول صور.

متن: و هذا معنى قول الشيخ: إن عاقلية تعالی لهذه المعقولات إنما هو لكونها صادراً عنه لا لكونها حاصله فيه، و ذلك [اینکه صادر است نه حاصل] لأن المتبادر من الحصول فى الشيء هو أن يكون حاصلًا فيه من غيره لا من ذاته.

ص: ۲۴۰

کلام شیخ در شفا: علم واجب تعالی انفعالی نیست، والا لازم می آید که حق تعالی واجب الوجود ویا واجب الوجود از جمیع جهات نباشد، چرا که علم یا عین ذات الهی است ویا لازم ذات الهی. در صورتی که علم عین ذات الهی باشد لازم می آید ذات الهی متقوم به غیر باشد و ممکن، و در فرضی که علم لازم ذات الهی باشد لازم می آید ذات الهی در لازمش یا حال از حالاتش محتاج به غیر باشد و از جهت علم یا حال از حالاتش ممکن و محتاج به اشیا خارجی باشد.

متن: قال فى "الشفا" فى فصل سابق على الفصل المذكور: «وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء، و

إِلَّا: اگر اشیا را از اشیا تعقل کند [فذا ته [۱] إِمَّا متقومه بما يعقل، فيكون تقوّمها بالأشياء [۲] أو إِمَّا عارضه لها: ذات] أن يعقل، فلا يكون واجبه الوجود من كل وجه و هذا محال، و: عطف تفسیر بر هذا محال] يكون لو لا- أمور من خارج لم يكن هو بحال، و يكون له حال لا يلزم عن ذاته، بل عن غيره، فيكون لغيره فيه تأثير. و الأصول السابقة تُبطل هذا و ما أشبهه».

قابل و فاعل صور علمی یکی است ۹۵/۰۲/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قابل و فاعل صور علمی یکی است

بحث در علم الهی به ماعدا داشتیم. ابن سینا علم الهی به ماعدا صور مرتسم در ذات الهی می داند. خواه اشکال کرد که قول به ارتسام صور مستلزم اجتماع فاعل و قابل در شی واحد است و باطل. لاهیجی در جواب گفت اجتماع فاعل و قابل وقتی محال است که قابل به معنای قبول از غیر باشد و در مانحن فیه قبول از غیر نیست، بلکه قبول از نفس است و چنین قابلی با فاعل جمع می شود. برای این کلامش شاهد از بیانات ابن سینا می آورد.

ص: ۲۴۱

بیان ابن سینا در تعلیقات: تعلیق: ۱. ذات الهی مبدأ اشیا است؛ ۲. علم الهی به ذاتش عینا علم به مبدئیت اشیا است؛ ۳. از علم به مبدئیت صور علمی اشیا صادر می شوند؛ ۴. صور علمی اشیا همان معقولیت آنهاست. پس صور علمی به موجب صدور از ذات باری تعالی معقول اوست، نه به دلیل حصول در ذات باری تعالی.

تعلیق: ما وقتی اشیا را تعقل می کنیم که صور علمی ی شان در ذهن ما حاصل شده باشد ولی باری تعالی صور علمی اشیا را تعقل می کند، به این دلیل که صور علمی صادر از ذات الهی اند، نه به خاطر اینکه حاصل در ذات الهی باشند.

تعلیق: اگر باری تعالی صور معقوله را از بیرون بگیرد باید ممکن باشد و حال آنکه باری تعالی واجب الوجود است پس صور معقوله را از بیرون نمی گیرد بلکه صور صادر از ذات باری تعالی اند.

بیان ملازم: اگر باری تعالی صور معقوله را از بیرون بگیرد معنایش آن است که اولاً- صور را نداشته است و بعداً آنرا از غیر پذیرفته و تبعاً کامل شده است. وقتی که قابل چیزی را ندارد و آنرا از دیگری می پذیرد اولاً نسبت به مقبول امکان دارد و ثانیاً از غیر متاثر و منفعل می شود و در نتیجه قابل ممکن است و محتاج به غیر. بنابراین اگر باری تعالی صور معقوله را از غیر بی پذیرد باید ممکن باشد.

تعلیق: صور علمی اوصاف و لوازم ذات باری تعالی اند و تبعاً باری تعالی مثل هر معروض و موصوفی مقبول و معروض آنها، اما این قبول با انفعال همراه نیست، چرا که اوصاف دو گونه است: ۱. فاعل آنها شی است و قابل شان شی دیگر در این صورت قبول با انفعال همراه است؛ ۲. فاعل و قابل یا «فیه» و «عنه» آنها یکی اند، در این صورت قبول با انفعال همراه نیست. و صور علمی از نوع دوم اند فاعل و قابل یا فیه و عنه آنها یکی اند و لذا قبول آن با انفعال همراه نیست.

تعليق: صورعلميه صادر از باری تعالی اند، اما از آنجای که مجرد و خالی از ماده اند صدورشان با ترتیب همراه نیست. البته همان گونه که بیان شد صورعلميه ترتیب دارند، صورعلميه عقل اول قبل از صورعلميه عقل دوم است و هکذا، اما صدور این صور از باری تعالی ترتیب ندارند بلکه همه یک جا بدون ترتیب زمانی از باری تعالی صادر می شوند.

همان گونه که وجود واجب تعالی با سایر موجودات فرق دارد، اوصفاتش و از جمله تعقلش هم با اوصاف و تعقل سایر اشیا فرق دارد. پس نباید باری تعالی را به سایر اشیا تشبیه کرد.

و قال فی "التعلیقات": «تعليق: نفسُ تعقله لذاته نفس وجود هذه الأشياء عنه. ونفس وجود هذا الأشياء: [صورعلميه/اشیا خارجی] نفس معقوليتها له علی أنها عنه [لاعلی أنها فيه].»

تعليق: هو يعقل الأشياء [صورعلميه/اشیا خارجی] لا علی أنها تحصل فی ذاته كما نعقلها نحن، بل علی أنها تصدر عن ذاته و أن ذاته سبب لها.

تعليق: «إن وَرَدَ علی ذات الباری شیء [صور] من خارج یكون ثمّة انفعال ویكون هناك قابل له؛ لأنه یكون بعد ما لم یکن. وکلّ ما یفرض أنه یکن له بعد ما لم یکن فإنّه [شیء] یكون ممکناً فيه [ذات باری]، فبطل أن یكون واجب الوجود، فیؤدی ذلك [راه پیدا کردن چیزی از خارج] إلى تغییر فی ذاته و تاثیر من خارج فيه، فإذن یعقل کل شیء من ذاته».

تعليق: «هذه الموجودات [صورعلمی] من لوازم ذاته، ولوازمه فيه بمعنی أنها تصدر عنه لا أن تصدر عن غیره [شیء خارجی] فيه فله قبول انفعال. وقولنا فيه یعتبر علی وجهین: أحدهما أن یكون عن غیره فيه، و الآخر أن یكون فيه لا عن غیره، بل فيه من حیث یصدر عنه».

تعليق: «الأوّل یعقل الأشياء و الصّور علی أنه مبدأ لتلك الصّور الموجوده المعقوله فإنّها [صور] فائضه عنه مجردة غایه التجريد لیس فيه [اول] اختلاف [زفت و آمد] صور مترتبه متخالفه، بل یعقلها بسیطاً و معاً لا باختلاف ترتیب [یعنی صور مراتب دارد اما تعقل مراتب ندارد بلکه همه ی صور یک جا تعقل می کند] و لیس یعقلها من خارج.

و كما أن وجود الأوّل مغاير لوجود الموجودات بأسرها فكذلك تعقله مبين لتعقل الموجودات. و كذلك جميع أحواله: صفات و أفعال [فلا- تقاس حال من أحواله إلى ما سواه. فهكذا يجب أن يعقل]: [این چنین واجب است که تعقل شود] حتّى يسلم من التشبيه، تعالى عن ذلك».

اضافه باری تعالی به معقولات ۹۵/۰۲/۱۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اضافه باری تعالی به معقولات

بحث در این بود که علم باری تعالی به ماعدا صور مرتسم در ذات باری تعالی است. اما ارتسام صور به معنای قبول از غیر نیست تا با فاعل بودن باری تعالی منافات داشته باشد، بلکه ارتسام قبول به معنای قبول ماصدرعنه است که با فاعل بودن سازگار است. بعبارت دیگر قبول دو صورت دارد: یکی قبول ماحصل فیه و دیگری قبول ماصدرعنه. قبول به نحو اول با فاعل بودن جمع نمی شود اما قبول به نحو دوم با فاعل بودن سازگار است.

اضافه به صور معقوله دو گونه است: یکی اضافه به صور از حیثی که معقول محض اند و دیگر اضافه به صور از حیثی که موجود اند، بعبارت دیگر اضافه به صور معقوله یا به لحاظ صدور آنها از ذات عاقل است و یا به لحاظ قبول آن از غیر است.

اضافه باری تعالی به صور معقوله به لحاظ صدور آنها از ذات باری تعالی است نه به لحاظ قبول آن از غیر، چرا که اگر باری تعالی صور را از غیر قبول کند یا لازم می آید که ذاتش را تعقل نکند، و یا لازم می آید که ذات حق تعالی مبدأ این صور نباشد، و حال آنکه باری تعالی هم ذاتش را تعقل می کند و هم ذاتش علت ماعدا است، چنانکه در جایش بیان شده است. و همین تعقل ذاتش از آن حیث که علت ماعدا است سبب صور معقوله می شود. پس این صور لازم علم باری تعالی به ذاتش است و اضافه باری تعالی به آنها از حیث صدور آنها از ذاتش است نه از حیث قبول آن از غیر.

ص: ۲۴۴

بیان ملازمه: اگر باری تعالی ذاتش را تعقل کند و ذاتش هم مبدأ ماعدا باشد از آنجای که علم به علت موجب علم به معلول است به صور معقوله هم عالم است بدون اخذ از غیر. پس اگر از غیر اخذ کند یا ذاتش را تعقل نکرده است و یا ذاتش مبدأ ماعدا نیست.

متن: تعلیق: «إضافة الباری إلى هذه المعقولات إضافة محضه معقوله، لا- إضافة المادة إلى الصّوره _ أی القابل _ أو وجود الصوره فی المادّه، بل الإضافة له [باری] إليها [معقولات] و هی [معقولات] معقوله لائن من حیث هی موجوده؛ لأنّه یعقلها [معقولات] من ذاته لا من خارج، و یعقل من ذاته أنّه مبدأ لها، وإن كان یعقلها [معقولات] من حیث هی موجوده یكون [۱] إماماً أن یكون لا یعقل ذاته و یكون یدرك الشیء عند وجوده، [۲] أو لا یكون مبدأ لها [معقولات]، و هذا [هر دو] محال؛ فإنّه یعقل ذاته، و إدراكه لها [ذات] من حیث من شأنها [ذات] أن یفیض عنها [ذات] کل موجود. و هذا الإدراك للذات [ادراك

ذات از حیث که افاضه ی موجودات می کند [یوجب الإدراک للأمر اللّازم لذاته، وهو:] امر لازم [صدور المفعولات عنه] و تعقل صدور معقولات همان تعقل معقولات است [»].

دومعنا برای قبول ۹۵/۰۲/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دومعنا برای قبول

بحث در این بود که خداوند قابل صور است، اما منفعل نیست، چرا که صور را از غیر قبول نمی کند بلکه صادر از ذات باری تعالی اند.

تعلیق: قبول دونوع است: ۱. قبول شی از بیرون ذات، چنین قبول متفرع بر استعداد و هیولی و همراه با انفعال است؛ ۲. قبول شی از ذات قابل، نه از بیرون، چنین قبولی ملازم با انفعال نیست.

چنانچه قبول به معنای دوم صحیح باشد، که هست، قابل صور بودن باری تعالی از نوع دوم است، به عبارت دیگر قابل عنه است نه قابل فیه.

ص: ۲۴۵

تعلیق: همان طور که ذات اشیا متباین اند تعقل شان هم متباین اند، سایر موجودات تعقل شان به نحو انفعال اند و چیزی را تعقل می کنند که حاصل در آنها باشد ولی باری تعالی تعقلش غیر انفعالی است، عاقل اموری است که صادر از اوست.

تعلیق: مقوم با لازم فرق دارند، مقوم در شی بودن شی دخیل است ولی لازم در شی بودن شی دخالت ندارد بلکه بعد از شی بودن شی است.

لوازم شی نیاز به جعل و عطای غیر ندارند، بلکه چون این شی این شی است این لازم را دارد، مثلاً انسان چون انسان است ضاحک است، ضاحک بودن انسان به موجب عطای غیر نیست.

صور معقوله لازم باری تعالی اند و باری تعالی چون باری تعالی است این صور را دارد، نه اینکه عطای غیر باشند.

متن: تعلیق: «القابل یعتبر فیه و جهان: [۱] أحدهما أن یکون یقبل شیئاً من خارج فیکون ثمّة [آنجا] که شی را از خارج قبول می کند [انفعال فی هیولی تقبل ذلك الشیء الخارج]. [۲] وقابل من ذاته لما: [متعلق قابل] هو فی ذاته لا [عطف بر من ذاته] من خارج، لا یکون ثمّة [در چنین قبولی] انفعال، فإن کان هذا الوجه الثانی صحیحاً، فجائز أن یقال علی الباری.»

تعلیق: «وجوده [تعالی] مباین لسائر الوجودات، و تعقله مباین لسائر التعقلات؛ فإنّه یعقله علی أنّه عنه [لاعلی أنّه فیه].»

تعليق: «اللازم ما يلزم الشىء، لأنه هو ولا يقوّم الشىء، واللوازم كلّها على هذا، أى تلزم ملزومها؛ لأنه هو».

لوازم شىء نیاز به عطای غیر ندارند ۹۵/۰۲/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: لوازم شىء نیاز به عطای غیر ندارند

بحث در علم واجب به ماعدا داشتیم. ابن سینا علم واجب به ماعدا را صور مرتسم در ذات الهی می داند.

ص: ۲۴۶

تعليق: لوازم شىء نیاز به جعل و عطای غیر ندارند، بلکه چون این شىء این شىء است این لازم را دارد، بعبارت دیگر لوازم شىء نیاز به واسطه ی در ثبوت ندارند، مثلاً انسان چون انسان است ضاحک بالقوه است، وقوه ی ضحک نیاز به عطای غیر ندارد.

صور معقوله لازم باری تعالی اند و باری تعالی چون باری تعالی است این صور را دارد، نه اینکه عطای غیر باشد. پس ارتسام صور در ذات باری تعالی موجب کثرت نمی شود، چرا که اگر صور را از غیر دریافت کند باید قوه و استعداد دریافت آنرا داشته باشد و مرکب باشد از فعل وقوه. اما صور صادر اند از باری تعالی و لذا قبول آن همراه انفعال و مسبوق به قوه نیست تا لازم بیاید ترکیب از قوه و فعل.

بعبارت دیگر فاعل و قابل صور معقوله شىء واحد اند و چنین قبول و فعلی حاکی از تکثر نیست. قابل و فاعل شىء وقتی که دو چیز باشند حاکی از تعدد اند.

متن: تعليق: «لوازم الأوّل [اول تعالی] تکون صادره عنه، لا حاصله فيه، فلذلک [صادر از حق نه حاصل در او] لا تتکثر بها [لوازم]؛ لأنه [اول تعالی] مبدأها [لوازم] فلا ترد عليه [اول تعالی] من خارج. و معنى اللزوم أن يلزم شىء شيئاً بلا واسطه. و لوازم الأوّل لما كان هو مبدأها كانت لازمه له صادره عنه، لا لازمه له من غيره حاصله فيه. و صفاته لازمه لذاته على أنها صادره عنه، لا على أنها حاصله فيه، فلذلک لا يتکثر [اول تعالی] بها [لوازم] فهو موجبها. فتلك اللوازم وتلك الصفات تلزم ذاته لأنه هو— أى هوسبها— لا شىء آخر و اللوازم التى تلزم غيره [اول تعالی] لا تلزمه [اول تعالی] لأنه [اول تعالی] هو [اول تعالی] فاللوازم كلّها حقيقتها أنها تلزم الشىء لأنه هو».

تعليق: گفتیم صور علمیه لازم باری تعالی است و صادر از او. در جای خودش هم بیان شده که اول تعالی واحد است و بسیط از جمیع جهات. و از آنجای که از واحد جز واحد صادر نمی شود لازم حق تعالی هم باید واحد باشد و لوازم بعدی به ترتیب از لوازم حق صادر شوند و رابطه طولی داشته باشند.

ص: ۲۴۷

تعليق: «لازم الأول لا يجوز إلا أن يكون واحداً بسيطاً؛ فإنه لا يلزم عن الواحد إلا الواحد. ثم اللازم الآخر يكون لازم لازمه. ثم يكون الأمر على ذلك، و تكون كثيره اللوازم على هذا الوجه».

بساطت واجب تعالی ۹۵/۰۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بساطت واجب تعالی

بحث در علم واجب تعالی به ماعدا داشتیم. ابن سینا علم واجب به ماعدا را صور مرتسم در ذات الهی می داند. اما این ارتسام موجب کثرت در ذات الهی نمی شود.

بساطت واجب تعالی:

مقدمه: مرکب سه جور است: ۱. مرکب انضمامی مثل ترکیب بدن از گوشت، پوست و خون؛ ۲. مرکب اعتباری مثل ترکیب بیت از چوب و گل؛ ۳. مرکب حقیقی مثل ترکیب جسم از ماده و صورت.

واجب الوجود از جمیع جهات بسیط است و هیچ گونه ترکیب در آن راه ندارد، چرا که هر مرکبی نیاز به اجزایش دارد و هر نیازمندی ممکن است، اما واجب الوجود ممکن نیست پس هیچ گونه ترکیبی ندارد.

به بیان دیگر: واجب اولووجود هیچ ترکیبی ندارد، چرا که وجوب وجود هر مرکبی محتاج به وجود اجزایش است و بعبارت خلاصه: مرکب واجب الوجود بالغیر است، اما الله تعالی واجب الوجود بالذات است. پس واجب الوجود هیچ گونه ترکیبی ندارد.

متن: تعلیق: «واجب الوجود لا- یصح أن یکون فیه کثره حتی یکون ذاته مجتمعاً من أجزاء، مثل بدن الإنسان، أو من أجزاء کل واحد منها قائم بذاته، كأجزاء البيت من الخشب و الطین، ولا من أجزاء کل واحد منها غیر قائم بذاته، كالماده و الصورة للأجسام الطبیعیة؛ فإنه لو كان ذاته [واجب] متعلقاً بالأجزاء لكان وجوب وجوده يتعلق بأسباب و کل وجود يتعلق وجوبه [وجودش] بأسباب لا یکون واجب الوجود بذاته».

صفت نداشتن واجب تعالی:

مقدمه: صفات تقسیم می شود به صفات ذات و صفات فعل. صفات فعل مربوط به مقام فعل است و صفات ذات مربوط به مقام ذات. مراد از صفت نداشتن واجب تعالی صفات ذات است.

ص: ۲۴۸

واجب تعالی صفات مختلف ندارد؛ چرا که اگر صفت داشته باشد یا این اوصاف جزء ذات اند و یا عارض ذات و تالی به

هر دو قسمش باطل است پس واجب تعالی صفت ندارد.

ملازمه دلیل فوق روشن است. اما بطلان تالی آن نیاز به بیان دارد.

اگر اوصاف واجب جزء ذات باشند لازم می آید ترکیب واجب از ذات و صفات، اما بیان شد که واجب تعالی بسیط است پس اوصاف جزء ذات نیستند.

چنانچه اوصاف واجب عارض ذات باشند یا از جانب غیر عطا می شوند و یا از طرف خود ذات واجب. در صورتی که وصف از جانب غیر عطا شود معنایش این است که در ذات واجب نبوده و از غیر پذیرفته است و از غیر وقتی می تواند قبول کند که قوه و استعداد مقبول را داشته باشد. پس باید واجب مرکب باشد از قوه و فعل که باطل است. علاوه بر اینکه لازم می آید هم تأثیر واجب از غیر و هم تغییر در ذات واجب که هر دو ملازم اند با امکان واجب و باطل.

در فرضی که وصف از ذات واجب صادر شود و قابل به معنای منفعل هم ذاتش باشد لازم می آید که فاعل و قابل به معنای منفعل یکی باشد و اجتماع فاعل و قابل به معنای منفعل موجب تکثر است و باطل. پس وصف نمی تواند عطای ذات و در ذات باشد.

از بیان فوق روشن شد که اوصاف نمی توانند جزء ذات واجب تعالی باشند و نیز عارض ذات بودن اوصاف باطل است. اما می شود اوصاف لازم ذات باشند، به این معنا که چون واجب تعالی واجب است این اوصاف را دارند، نه اینکه عطای غیر باشند یا عطای ذات و در ذات باشد بلکه لازم ذات است و این موجب تکثر ذات نمی شود و باطل نیست.

متن: و لا یصحّ أيضاً أن یكون فیها: [ذات حق تعالی] صفات مختلفه؛ فإنّه لو كانت تلك الصّیفات أجزاءً لذاته، كان الحکم فیها ما ذکر.

و إن كانت تلك الصِّفات عارضهً لذاته، كان وجود تلك الصِّفات: [١] إمّا عن سبب من خارج، و يكون واجب الوجود قابلاً له: [صفت]، ولا يصحّ أن يكون واجب الوجود بذاته قابلاً لشيء، فإنّ القبول ما فيه معنى ما بالقوه.

[٢] وإمّا أن يكون تلك العوارض توجد فيه: [واجب] عن ذاته، فيكون إذن قابلاً. كما هو فاعل. [٣] اللهم إنا أن يكون تلك الصِّفات و العوارض لوازم ذاته؛ فإنّه حينئذ لا تكون ذاته موضوعه لتلك الصِّفات، لأنّ [تعليل برای تگونه ذاته...] تلك الصِّفات موجوده فيه، بل لأنّها: [صفات] لازمه له، لأنّه هو.

مثال: فرق است بین سپید بودن جسم از آن رو که سفیدی حال در اوست، و سپید بودن جسم از آن جهت که سپیدی از لوازم اوست. در فرض اول لازم می آید که در جسم قوه ی قبول سفیدی وجود داشته باشد و از غیر منفعل شود، اما در صورت دوم انفعال جسم از غیر قوه داشتن آن لازم نیست.

اوصاف واجب تعالی از قبیل دوم است، یعنی چون واجب تعالی واجب است این اوصاف را دارد، نه اینکه قابل اوصاف باشد تا لازم بیاید اجتماع فاعل و قابل به معنای منفعل بلکه حیث فاعل بودنش همان حیث فاعل بودنش است. و بعبارتی از همان حیث که قابل است فاعل است و از همان حیث که فاعل است قابل است و بعبارت سوم عنه و فیه واجب یکی است.

متن: و فرق بین أن یوصف جسم بآنّه أبيض، لأنّ البیاض توجد فیه من خارج و بین أن یوصف بآنّه أبيض، لأنّ البیاض من لوازمه، و إنّما وُجد فیه لأنّه هو، لو كان نحو ذلك [چنین لازمی] فی الجسم. و إذا أخذت حقیقه الأول علی هذا الوجه، و لوازمه علی هذه الجبهه، یستمرّ هذا المعنی: [معنای دوم] فیه، و هو: [معنی] أنّه لا- کثره فیه، و لیس هناک قابل و فاعل، بل هو _ من حیث هو قابل _ فاعل.

واحد بودن فیه وعنه بسایط:

تمام بسایط به جهت آنکه بسیط اند فیه به معنای قبول انفعالی ندارند، بلکه اوصاف لازم بسایط اند، یعنی بسایط چون بسایط اند اوصاف را دارند، نه اینکه اوصاف عطای غیر باشند تا لازم آید قبول به معنای انفعال و تکرر از قوه و فعل، بلکه بسایط قبول شان عین فعل شان است و بعبارتی فاعل و قابل بودن شان یکی است و بعبارت سوم عنه و فیه شان یکی است.

مثال: وصف وحدت از لوازم اول تعالی و بسایط است، به این معنا که چون بسایط بسیط اند واحد اند، نه اینکه عطای غیر باشد، اما مرکبات واحد اند به این معنا که قابل وحدت اند و وحدت عطای غیر است همان طور که خود صورت ترکیبی عطای غیر است. پس در بسایط فیه وعنه تمام اوصاف از جمله وحدت واحد است، اما در مرکبات فیه شان غیر از عنه شان است.

متن: و هذا الحكم مطرد في جميع البسائط فانّ حقائقها هي أنّه تلزم عنها اللوازم و في ذواتها تلك اللوازم على أنّها من حيث هي قابلة فاعله فانّ البسيط عنه و فیه شیء واحد اذ لا کثره فیه و لا یصحّ فیه غیر ذلك و المركب یكون ما عنه غیر ما فیه اذ هناک کثره و ثمه وحده و حقیقته أنّه یلزم ذلك فیکون عنه و فیه شیئا واحدا و کل اللوازم هذا حکمها فانّ الوحده فی الاوّل هی عنه و فیه لانّها من لوازمها و الوحده فی غیره وارده علیه من خارج فهی فیه لا عنه و هو هناک قابل و فی الاوّل القابل و الفاعل شیء واحد.

جواب اشکال اول و دوم ۹۵/۰۲/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: جواب اشکال اول و دوم

تعليق: نفس انسانی معقولات ندارد و بعد قبول می کند و هر چیزی که امری را ندارد و بعد قبول می کند ابتدا قوه ی آن امر را دارد پس نفس انسانی ابتدا قوه ی معقولات را دارد و لذا نمی تواند فاعل معقولات باشد، چرا که فاعل هر چیزی آن چیز را بالفعل دارد. بنابراین چنانچه نفس هم فاعل معقولات باشد و هم قابل معقولات معنایش آن است که هم نسبت به معقولات هم بالفعل باشد و هم بالقوه، یعنی هم معقولات را داشته باشد و هم نداشته باشد که تناقض است و باطل.

ص: ۲۵۱

اگر معقولات لازم موجودی است معنایش این است که آن موجود همیشه آن معقولات را دارد و هیچ وقت نسبت به آنها بالقوه نبوده است.

تعليق: هر موجودی که معقولات را ندارد و بعد واجد می شود، یعنی تعقلش حادث است، نمی تواند فاعل معقولات هم باشد، زیرا که فاعل چیزی نسبت به آن بالفعل و قابل چیزی نسبت به آن بالقوه، و بالفعل و بالقوه نمی تواند شیء واحد باشد. پس فاعل و قابل معقولات نمی تواند شیء واحد باشد.

بهمینار: واجب الوجود ذات و نیز لوازم ذاتش را تعقل می کند، چرا که اگر ذاتش را تعقل کند و لوازم ذاتش را تعقل نکند معنایش آن است که ذاتش را به درستی تعقل نکرده است.

لوازم ذات الهی و از جمله صور معقوله عرض اند، اما ذات الهی به آنها متصف یا از آنها منفعل و یا با آنها کامل نمی شود، بلکه چون ذات الهی کامل است صور از او صادر می شود و به همین لحاظ صدور به آنها متصف می شود، نه به لحاظ محل بودن.

بعبارت دیگر اعراض دو قسم اند: ۱. اعراض مفارق؛ ۲. اعراض لازم. معروض اعراض مفارق اولاً محل آنها است، ثانیاً منفعل از آنها، ثالثاً با آنها کامل می شود و رابعاً متصف به آنها. اما معروض اعراض لازم نه محل آنهاست، نه منفعل از آنها نه با آنها کامل می شود و نه به آنها متصف، بلکه چون معروض کامل است این لازم را دارد و به همین لحاظ صدور هم متصف می شود به آنها نه به لحاظ محل و منفعل بودن.

صور مرتسم یا صور معقوله یا صور الهی اعراض لازم یا لازم ذات الهی اند. معقول بودن صور بعد از صدور آنها نیست بلکه معقول بودن صور همان صدور آنهاست.

باتوجه به تحقیق که گذشت جواب اشکال اول دوم روشن شد.

توضیح مطلب: اشکال اول این بود که اگر صور مرتسم در ذات الهی باشد لازم می آید اجتماع فاعل و قابل. تحقیق نشان داد که ذات الهی فاعل صوراند، اما قابل به معنای منفعل و قبول از غیر نیست تا متفرع بر نداشتن باشد و با فاعل بودن که متفرع برداشتن است متناقض باشد.

اشکال دوم هم این بود که اگر صور مرتسم در ذات الهی باشد لازم می آید که ذات الهی متصف به صفت حقیقی شود و حال آنکه اله تعالی فقط صفات سلبی اضافی دارد. از تحقیق گذشته روشن شد که چون ذات الهی کامل است این صور را لازم دارد، نه اینکه با اتصاف به این صور ذات الهی کامل شود پس صور مرتسم صفاتی نیستند که ذات الهی با آنها کامل شود و صفات حقیقی آن است که به موصوف کمال دهند.

متن: تعلیق: «النفس الإنسانیة لا یصحّ أن یکون فاعله للمعقولات؛ لأنّها: [نفس] قابله لها: [معقولات]، بعد أن لم تکن: [بعد از اینکه معقولات نبوده]، و مثل ذلك: [قابل چیزی است که نبوده] يجب أن یسبقة معنی ما بالقوه: [معنای که عبارت است از ما بالقوه]، فأما الشیء الذی حقیقته أنّه تلزمه المعقولات، فلا یجب أن یکون فیه معنی ما بالقوه.

ولما كانت النفس الإنسانیة تعقل المعقولات بعد أن لم تکن تعقل، كان فیه معنی ما بالقوه»

تعلیق: «الذی یعقل المعقولات: [تعقل معقولات حادث است] لا یصحّ أن یکون فاعلاً للمعقولات، لأنّه لا یصحّ أن یکون شیءٌ واحدٌ فاعلاً و قابلاً بعد أن لم یکن فاعلاً و قابلاً، لأنه: [شیء] یسبقة معنی ما بالقوه» انتهى کلام التعلیقات.

و قال تلمیذه بهمنیار فی "التحصیل": و إذا كان واجب الوجود یعقل ذاته فیعقل أيضاً لوازم ذاته، و إلّا: [اگر خودش را تعقل کند ولی لوازمش را تعقل کند] لیس یعقل ذاته بالتمام. و اللوازم الّتی معقولاته و إن كانت أعراضاً موجودة فیه، فلیس: [اعراض] ممّا یتصف: [ذات] بها: [اعراض] أو ینفعل عنها؛ فإنّ كونه واجب الوجود هو بعینه كونه مبدأً للوازمه، أى معقولاته، بل ما صدر عنه إنّما یصدر عنه بعد وجوده و جوداً تاماً، و إنّما یمتنع أن یکون ذاته محلاً لأعراض تنفعل عنها، أو یتکمل بها، أو یتصف بها، بل کماله فی أنّه بحیث یصدر عنه هذه اللوازم لا فی أنّها: [لوازم] توجد له، فإذا وصف بأنه یعقل هذه الأمور فإنّه یوصف به: [تعقل هذه الامور]، لأنّها تصدر عنه هذه لا لأنه محلّها و لوازم ذاته هی: [لوازم] صور معقولاته: [صور که عبارت است از معقولات] لا علی أنّ تلك الصّور تصدر عنه فیتعلّقها بل نفس تلك الصور لكونها مجردة عن الموادّ ینفیس عنه و هی معقوله فنفس وجودها عنه نفس معقولیتها فمعقولاته اذن فعلیه: [بالفعل است]» انتهى کلام "التحصیل".

فيهذا التحقيق اندفع الأوّل و الثّاني من تلك المفاسد.

جواب اشكال سوم ۹۵/۰۲/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواب اشكال سوم

جواب اشكال سوم: اشكال سوم اين بود كه اگر صور علميه مرتسم در ذات الهى باشند لازم مى آيد كه حق محل باشد براى معلولات متكثر. اين اشكال در حقيقت منحل مى شود به سه اشكال:

۱. اگر صور علميه مرتسم باشند در ذات الهى و ذات الهى قابل صور باشد لازم مى آيد كه ذات الهى محل باشد و صور حال در آن، چرا كه قابل بودن همان محل بودن است؛

جواب: از جواب اشكال اول و دوم روشن شد كه حق تعالى قابل صور است، اما نه قابل به معنای منفعل نيست و محل قابل به معنای منفعل است

۲. اگر صور علميه مرتسم در ذات الهى باشند و ذات الهى قابل صور از آنجاى صور علميه كثير اند لازم مى آيد كه ذات الهى محل كثير باشد از آن حيث كه كثير است، چرا كه صور علميه به لحاظ وجود همه وجود عقلى دارند و از اين جهت واحد اند، اما علم بودن صور به لحاظ ماهيت شان است كه متكثر اند و ذات الهى محل صور است به لحاظ علم بودن صور كه متكثر است؛

جواب: صور مرتسم يا صور معقوله يا صور الهى به ترتيب از ذات الهى صادر مى شوند و به ترتيب هم در ذات الهى مرتسم مى شود پس نه لازم مى آيد صدور كثير از واحد و نه لازم مى آيد كه ذات الهى محل كثير باشد.

۲. اگر صور علميه مرتسم باشند در ذات الهى از آنجاى كه صور صادر از ذات الهى اند لازم مى آيد كه ذات الهى محل باشد براى معلولاتش از آن حيث كه معلول اند، چرا كه صور علميه به لحاظ وجود همه وجود عقلى دارند و واحد اند، اما معلول اند و اگر مرتسم در ذات الهى باشند ذات الهى محل مى شود براى معلولاتش از آن حيث كه معلول اند .

ص: ۲۵۴

متن: و أما الثالث منها _ و هو كونه محلّاً لمعلولاته المتكثّره _ فينحلّ إلى ثلاثة مفاسد:

أحدها: كونه محلّاً. و هذا أيضاً: [مثل اشكال اول و دوم] قد اندفع به: [هذا التحقيق]، إذ لا فرق بينه: [كونه محللاً] و بين كونه قابلاً.

و ثانيها: كونه محلّاً للكثرة من حيث هي كثره. و هذا مندفع بكون تلك الكثرة على الترتيب.

وثالثها: كونه محلاً للمعلول من حيث هو معلول لأن الظاهر من مذاهب الحكماء هو اتفاقهم على امتناع كونه تعالى محلاً لشيء من معلولاته.

جواب اشكال سوم، چهارم و پنجم ۹۵/۰۲/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: جواب اشكال سوم، چهارم و پنجم

خواجه بر صورتسم پنج اشكال وارد كرد. جواب اشكال اول دوم بيان شد. حال مي پردازيم به پاسخ باقي اشكالات.

جواب اشكال سوم، چهارم و پنجم:

اشكال سوم كه سوم اين بود كه اگر صورتسم در ذات الهي باشد لازم مي آيد كه ذات الهي محل شود براي معلولش كه باطل است. اشكال چهارم اين بود كه اگر صورتسم در ذات الهي باشند لازم مي آيد كه ذات الهي محل باشد براي معلولش و در نتيجه معلول مبين و جدای از وجود علت نباشد و حال آنكه علت و معلول وجوداً مبين اند. اشكال پنجم هم اين بود كه اگر صورتسم در ذات الهي باشند لازم مي آيد كه ذات الهي محل باشد و واسطه شوند براي ايجاد ماعدا لازم مي آيد كه ذات الهي نتواند معلول مبين را بدون واسطه ايجاد كند.

جواب: اولاً- ارتسام صور در ذات الهي به معنای محل بودن ذات الهي نيست؛ ثانياً بر فرض محل هم باشد محل شدن علت براي معلول خارجي و مبين باطل است و صورتسم معلول عقلي و متصل به ذات الهي است نه خارجي و مبين. هم چنين مراد از مبينت معلول با علت كه حكما اتفاق دارند مبينت معلول خارجي با علت است نه معلول علمي و عقلي با علت، و صورتسم معلول عقلي است. و نيز واسطه شدن صورتسم براي ايجاد اشيا اشكال ندارد، چرا كه صورتسم علم فعلي است و علم فعلي سازنده ي خارج.

ص: ۲۵۵

متن: وهذا [ثالثها] مع الوجهين الباقيين من تلك المفاسد مندفعه، بأنه على تقدير التسليم، فالمراد من المعلول: [كه در اشكال سوم گفته شد] و كذا من الإيجاد: [كه در اشكال پنجم گفته شد] ما [معلولي است] يكون بحسب الوجود العيني، فلا ينافي [اتفاق حكما] كونه [حق تعالى] محلاً للمعلول بحسب الوجود العقلي، ولا [ولاينافي] كونه غير مبين له، ولا كونه غير موجب لشيء من معلولاته يحسب الوجود الخارجى إلا بتوسط ما هو حال فيه معلول له بحسب الوجود العقلي [چون موجود علم فعلي اوست].

جواب دوم از اشكال چهارم ۹۵/۰۲/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: جواب دوم از اشكال چهارم

در اشکال چهارم گفته شد که اگر صورتسم در ذات الهی باشند لازم می آید که معلول اول مابین با ذات الهی نباشد و این با قانون علیت که معلول باید مابین علت باشد سازگاری ندارد. در جواب این اشکال گفتیم که قانون علیت در باب علت و معلول خارجی است و صورتسم معلول عقلی و علمی است نه معلول خارجی و لذا اشکال ندارد که مابین با ذات الهی نباشد.

جواب دوم: مراد از عدم مابینت معلول اول با ذات الهی چیست؟ آیا مراد این که صور قائم به ذات الهی خواهد شد و یا مراد این است که صور عین ذات الهی خواهد شد.

اگر مراد از عدم مابینت معلول اول با ذات الهی این است که لازم می آید صور معقوله قائم به ذات الهی باشد، و قیام صور در ذات الهی منافات با قانون علیت و اتفاق حکما دارد. این اخذ مدعا در دلیل است. بعبارت دیگر جواز و عدم جواز قیام صور در ذات الهی محل نزاع است. ابن سینا معقد است که صور علمیه می تواند قائم به ذات الهی باشند و مخالفین قیام صور معقوله در ذات الهی را قبول ندارند و لذا نمی توانند با عدم جواز قیام صور علمیه در ذات الهی ارسام صور را رد کنند.

ص: ۲۵۶

اگر مراد از عدم مابینت عین صور با ذات الهی باشد، با این استدلال که اگر صور معقوله عین ذات الهی نباشد باید بواسطه ی صور قبلی صادر شود و آن صور هم باید توسط صور قبل از خود صادر شود و هکذا و این تسلسل است و باطل. پس باید صور عین ذات الهی باشند. جوابش این است که صدور و ایجاد چیزی که غیر علم است نیاز به صور علمیه سابق دارند، اما صور معقوله که معقول بالفعل اند و معقولیت عین وجود آن است نیاز به علم سابق ندارد، بلکه تعقل آن صدور آن است و صدور آن تعقل آن. پس حق تعالی با تعقل صور معقوله آنها را صادر می کند بدون وساطت صور قبلی.

بعبارت دیگر امور که ایجاد می شوند دو قسم اند: ۱. امور که معقول بالقوه اند، چنین اموری ایجاد شان نیاز به علم تفصیلی قبلی دارد؛ ۲. اموری که معقول بالفعل اند و معقولیت عین ذات آنهاست. این امور ایجاد شان نیاز به علم تفصیلی قبلی ندارد، بلکه علم اجمالی کافی است برای ایجاد شان. و علم اجمالی که همان علم به مبدئیت است عین علم الهی به ذاتش است. پس برای ایجاد اموری که معقول بالفعل اند علم الهی به ذاتش کافی است.

و قد یجاب أيضاً عن لزوم كون المعلول الأوّل [صور علمیه عقل اول] غیر مابین لذاته تعالی: بآنّه إن أراد [خواجه] بعدم المبیانه قیام صورته بذاته تعالی، فهو عین محلّ النزاع.

وإن أراد [خواجه] به [عدم مابینت] كون صورته عین ذاته تعالی _ بناءً علی أنّ صدور كلّ معلول إذا كان بتوسیط صورته السّابقه علیه، فلو لم یکن صورته المعلول الأوّل عین الواجب، لزم التسلسل _ فجوابه أنّ هذه الصوره نفس وجودها عنه نفس عقله لها، فهی من حیث هی موجوده معقوله، و من حیث هی معقوله موجوده، فنفس ایجاد تعالی ایها عین علمه تعالی بها، و كلّ ایجاد لا یكون نفس العلم یحتاج إلى علم سابق و أمّا إذا كان الإيجاد والعلم واحداً و كانت الصوره العلمیه نفس الموجود، فلا یحتاج إلى علم سابق؛ فإنّ الإيجاد یجب أن یكون من علم، و لا یجب أن یكون العلم أيضاً من علم، هذا.

ص: ۲۵۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجه حصولی بودن علم الهی

به نظر ابن سینا علم الهی به ماعدا صور مرتسم در ذات الهی است. طبق این تفسیر علم الهی به ماعدا حصولی است و از طریق صور.

علم الهی به ماعدا: علم واجب تعالی به ماعدا حصولی است، با این دو ویژگی که: اولاً- فعلی است و سازنده ی کل عالم با بهترین نظام و ترتیب که دارد، و ثانیاً ساختن این عالم با نظم و ترتیب که دارد نمی تواند بدون اراده و اختیار، و بلکه اتفاقی باشد.

وجه حصولی بودن علم الهی به ماعدا: علم پیشین الهی به ماعدا که سازنده ی جهان است، اولاً نمی تواند حضوری باشد، چرا که علم حضوری به اشیا عین وجود اشیاست، و حال آنکه علم الهی سازنده ی خارج است. و ثانیاً نمی تواند اجمالی باشد، چنانکه بیان خواهد شد. پس چنین علمی حصولی، تفصیلی و سازنده خارج است.

علم عنایی: علم حصولی پیشین که سازنده ی خارج است با تمام نظم و ترتیب آن علم عنایی نام دارد.

متن: وینبغی أن یعلم أن بناء العلم الحصولی علی [۱] و جوب کون هذه الموجودات عن علم متعلق بهذا النظام[: کل موجودات] والترتیب الواقعی[: صفت نظام و ترتیب] علی أكمل وجوه الخیریه و أتمها، [۲] و امتناع صدور مثل ذلك النظام لا عن علم به، بل بمحض اتفاقٍ أو طبعٍ[: طبیعت شان اقتضا کرده است].

و هذا العلم يجب أن یكون متقدماً علی الصدور متعلقاً بتفاصيل النظام، فلا یجوز کونه عین تلك الأشياء ولا کونه إجمالياً كما سیأتی. فثبت وجوب کون هذا النظام معقولاً له تعالی سابقاً علی صدور الأشياء و[: عطف بر سابقاً] سبباً له

و هذا معنی قول الشیخ: «إن هذه العالمیه یفیض عنها الوجود علی الترتیب الذی یعقله خیراً و نظاماً. و أن الأشياء لما عقلت هكذا وجدت لا أنها وجدت ثم عقلت. و هذا[: علم که سابق بر وجود اشیا و سبب آنهاست] هو مرادهم من العنايه».

ص: ۲۵۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: علم عنایی

ابن سینا علم الهی به ماعدا را صور مرتسم در ذات الهی می داند و آنرا علم عنایی می نامد، و در کتبش به تبیین علم عنایی می

بیان ابن سینا در اشارات: علم عنایی یا عنایت عبارت است از علم الهی به کل موجودات اعم از مجرد و مادی و جوهر و عرض، و علم به نظم و ترتیب به آنها به نحوی که بهترین نظام باشد و از آنجای که این علم فعلی است کل موجودات با بهترین نظام موافق علم بوجود می آید، بدون نیاز به قصد و انبعاث (برخلاف علم فعلی انسان که برای خلق موجود خارجی نیاز به قصد و بعد انبعاث عضلات و علاوه بر آن نیاز به آلت و معین دارد).

بعبارت دیگر علم عنایی مشتمل است بر دو علم، یکی علم به کل موجودات اعم از مادی و مجرد و جوهر و عرض، و دیگری علم به کیفیت وجود و ترتیب شان به نحوی که بهترین نظام را داشته باشند. و از آن رو که این علم فعلی است موجب کل موجودات با بهترین نظام می شود، بدون نیاز به قصد و انبعاث. برخلاف علم فعلی انسان که برای ایجاد امور درخاج علاوه بر علم نیاز به قصد، انبعاث و آلات دارد.

متن: قال: فی "الإشارات": «فالعناية هو إحاطه علم الأول: [اول تعالی] بالکل: [کل موجودات اعم از مجرد و مادی و جوهر و عرض] و بالواجب أن يكون عليه الكل حتى: [مربوط الواجب] يكون على أحسن النظام، ولأن: [تعلیل برای بعد: فیکون] ذلك: [نظام] واجب عنه و عن إحاطته به، فیکون الموجود: [اسم فیکون] وفقّ المعلوم على: [خبر فیکون] أحسن النظام، من غير انبعاث قصد و طلب من الأول الحقّ.

فَعِلْمُ الْأَوَّلِ بِكَيْفِيَّةِ الصَّوَابِ فِي تَرْتِيبِ وَجُودِ الْكُلِّ، مُنْبَعٌ لَفَيْضَانِ الْخَيْرِ فِي الْكُلِّ».

بیان ابن سینا در مبدا و معاد: علم عنایی در سلسله علل هم وجود دارد، به این صورت که علل عالی موجودات مادون را با نظام شان تعقل می کند و مطابق این تعقل موجودات مادون با نظام شان به وجود می آیند.

ص: ۲۵۹

متن: و قال فی کتاب "المبدأ و المعاد": «و أمّا وجود العناية من العلل العالیة فی العلل السافله، فهی أن کلّ علّه عالیة فإنّها تعقل نظام الخیر الذی یجب أن یكون عنه: [کل علت] فی کلّ ما یكون [یتحقق]، فیتبع: [پیروی می کند] معقوله وجود ذلك النظام.

علم عنایی در سلسله علل ۹۵/۰۲/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: علم عنایی در سلسله علل

علم عنایی منحصر در حق تعالی نیست، بلکه در سلسله ی علل هر عالی نسبت به مادون علم عنایی دارد و سازنده مادون است.

سوال: می دانیم که در اعضای حیوان تدبیر وجود دارد همین طور در نبات و در ترتیب طبیعت، حال آیا مدبر آن علل عالیه است یا امر دیگر؟

متکلمین: مبادی عالیہ مدبر مادون اند و قصد می کنند کمال مادون را، وجه تدبیر در اعضای حیوان و نبات و ترتیب طبیعت
همن قصد مبادی عالیہ است.

فلاسفہ: اگر مبادی عالیہ قصد است کمال مادون را داشته باشد لازم می آید کہ عالی قصد کند کمال مادون را، و حال آنکہ
عالی بہ مادون قصدی ندارد. برای رفع چنین محذوری باید بگویم مبادی عالیہ ذات شان را تعقل می کنند و همین طور تعقل
می کنند مبدئیت ذات شان را و از آنجای کہ این علم فعلی است منشأ می شود برای نظام موجود در موجودات کائن و فاسد.

حالا کہ علم عنایی در سلسلہ علل وجود دارد، و سلسلہ ی علل از حق تعالی شروع می شود و تا مراتب مادی نفسانی و مادی ادامه
دارد، باید بگویم تعقل نظام بہ نحو کلی بہ الله تعالی نسبت دارد، اما جزئیات و تغایر بہ حق نسبت ندارد، بلکہ منسوب است بہ
علل مادون، کہ ہمگی در تسخیر حق تعالی اند.

اگر هر یک از مبادی عالیہ تعقل می کنند نظام خیر را و همین تعقل نظام موجب وجود نظام خیر می شود، پس همه ی آنچه کہ
بہ ما دون می رسد افاضہ از بالا است، حتی صور معقولہ ی کہ مادون دارد بہ تعلیم و افاضہ مافوق است.

ص: ۲۶۰

شاید مراد افلاطون از صور همین صور مرتسم باشد، اما ظاهر کلامش صور قائم بہ ذات است و لذا کلامش ایراد دارد، چنانکہ
ابن سینا در کتبش بیان کرده است.

باتوجہ بہ اینکه علم عنایی الهی منشأ مادون است و علم الهی منشأ علم مادون پس عنایت الهی شامل تمام موجودات است اعم
از مجرد و مادی و جوهر و عرض.

متن: و لیس یمكننا أن ننکر التدبیر فی أعضاء الحيوان و النبات، و الزنيه الطبيعيه، ولا- یمكننا أن نجعل القوى العالیة بحیث
تعمد: [تقصد] تَكُونُ هذه الفاسداتُ أو ما دونها، فقد بینا هذا.

بل الوجه المتخلص عن الباطل أن كل واحدٍ منها: [قوای عالیہ] تعقل ذاته، و هو: [کل واحد] تعقله: [ذات] مبدأ النظام الذي يجب
أن يكون عنه، و ذلك: [تعقل مبدئیت ذات] صورہ ذاته: [یعنی تصور نظام است]، فيجوز أن يكون ذلك [تعقل نظام/ اسم يكون]
بالكليه: [بہ نحو کلی/ خبر يكون] للمبدأ الأول، و أما الجزئيات و التغایر فلا يجوز أن ينسب إليه: [مبدأ اول].

فإذا كان: [کل واحد] كذلك: [تعقل می کند صورت نظام را] فإن تعقل كل واحدٍ منها: [قوای عالیہ] لصوره نظام الخیر _ الذي
يمكن أن يكون عنه _ مبدأ لوجود ما يوجد عنه: [کل واحد] على نظمه. فالصور المعقول عند المبدأ: [مبدأ اول] مبدأ للصور
الموجوده للتوانی: [علل بعدی].

و يُشبهُ أن يكون أفلاطون يعنى بالصور هذه الصور: [صور مرتسم]، و لكن ظاهر كلامه منتقض فاسد، قد فرغ الفيلسوف من
بیانه: [نقض و فساد] فی عدّه کتبه.

وإذا كانت كذلك[:علم الهی منشأ مادون است و علم الهی منشأ علم مادون]، كانت عنايه الله مشتملةً على الجميع[:تمام موجودات].» انتهى.

صور علمیه باید قائم به ذات حق باشند ۹۵/۰۲/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: صور علمیه باید قائم به ذات حق باشند

روشن شد که حق تعالی علم عنایی یا عنایت دارد، که فعلی و سازنده عالم است، چنین علمی باید از طریق صورت باشد و این صور باید قائم به ذات الهی یا اصطلاحاً مرتسم در ذات الهی باشند، چرا که:

ص: ۲۶۱

اولاً، احتمالات دیگر که صور قائم به ذات باشند یا قائم باشند به موجود دیگر محال اند، چنانکه در رساله ی منسوب به شیخ بیان شد.

ثانیاً، مناط معقولیت یا عنیت معقول با عاقل است و یا قیام معقول به عاقل، اما مطلق حصول و حضور کافی نیست. پس صور معقوله یا باید عین ذات الهی باشند و یا قائم به ذات الهی، و عنیت موجب تکثر در ذات الهی می شود که باطل است در نتیجه صور معقوله قائم به ذات الهی است.

با توجه به بیان فوق کلام خواجه باطل است که گفت: نیاز نیست صور قائم به ذات الهی باشند، بلکه صدور صور از حق تعالی کافی است برای معقولیت، به این دلیل که حصول معلول از علت اشد است از حصول مقبول برای قابل؛ چرا که حصول معلول از علت به نحو وجوب است و حصول مقبول برای قابل به نحو امکان و وجوب اشد از امکان است. پس وقتی که حصول مقبول للقابل برای معقولیت کافی باشد حصول معلول از علت به طریق اولی برای معقولیت کافی است.

وجه بطلان: بیان شد که مطلق حصول برای معقولیت کافی نیست، شی وقتی معقول است که حصول برای عاقل داشته باشد و معلول رابطه ی وجوبی با علت دارد، اما حصول برای علت ندارد، بعبارت دیگر ملاک معقولیت حصول للغير یعنی عاقل است و معلول حصول عن علت دارد، نه حصول للعلت. پس رابطه وجوبی معلول و علت آکد بودن رابطه را بیان می کند، نه حصول للغير را، که ملاک تعقل است. به همین جهت حصول مقبول للقابل برای تعقل کافی است اما حصول معلول عن علت برای تعقل کافی نیست.

مثال: سواد با فاعلش رابطه ی وجوبی دارد و با قابلش رابطه ی امکانی، اما نسبت دوم منشأ اتصاف است ولی نسبت اول منشأ اتصاف نیست، و اگر کسی بگوید نسبت اولی هم منشأ اتصاف است عقل نمی پذیرد.

ص: ۲۶۲

متن: فظهر أنّ وجود العناية: [علم عنایبی] ممّا لا بدّ منه فی وجود الموجودات، وهو: [وجود عنایت] لا- یكون إلّا بتقدّم العلم الصّوری [علم از طریق صورت] بها [موجودات] علیه [متعلق تقدم/موجودات]، فأما وجوب كون هذه الصور المعقوله قائمه بذاته تعالى، فإنّما لزم: [وجوب] [۱] لاستحاله سائر الاحتمالات، علی ما مرّ: [ص: ۱۶۵] فی ما نقلناه عن الشيخ فی "رساله منسوبه إليه". [۲] و أيضاً يكون مناط المعقولیه _ علی ما هو المعلوم المتحقّق _ إمّا العینیه أو القیام بالعاقل. وأمّا كفايه مطلق الحضور و الحصول فی التعقل فغير معلوم، بل فی محلّ المنع؛ فإنّ كون حصول المعلول للعلّه أشدّ من حصول المقبول للقابل فی كونه حصولاً لا للغير ممنوع و إن كان الرّبط أكدّ.

و كونُ الأول [حصول معلول للعلت] بالوجوب و الثانی [حصول مقبول للقابل] بالإمكان لا يقتضی إلّا ذلك: [أكد بودن را]، و ما هذا: [ارتباط شدید] إلّا كما يقال: نسبة السواد إلى فاعله بالوجوب و إلى قابله بالإمكان و النسبه الثانيه منشأ للاتصاف لا الأولى. و هذا: [که اولی منشأ اتصاف شود یا آكد بودن موجب علم شود] مما لا يمكن للعقل تصديقه،

مطلق حصول کافی نست برای علم ۹۵/۰۲/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مطلق حصول کافی نست برای علم

بحث در این بود که مناط معقولیت حصول للعاقل است، نه مطلق حصول. و حصول معلول از علت مطلق حصول است اما حصول للعاقل نیست پس حصول معلول از علت برای تعقل کافی نیست، چنانکه فاعلیت سواد برای اتصاف به سواد کافی نیست، چگونه حصول معلول از علت کافی باشد برای تعقل و حال آنکه برای حصول تعقل حصول معقول للعاقل یعنی نسبت خاص لازم است و وجود نسبت دیگر یعنی نسبت علیت فائده ندارد هر چند آن نسبت شدید باشد.

ثالثاً، برفرض مطلق حصول برای مطلق تعقل کافی باشد، اما در مانحن فیه بحث در علم قبل از ایجاد است. چنین علمی قبل از هر معلول و از جمله عقل اول باید باشد. بنابراین مبنای خواجه و شیخ اشراق _ که حصول صور در عقل اول و علم حضوری اشراقی باشد _ هر دو ضعیف اند.

ص: ۲۶۳

بطلان نظر طالس ملطی: طالس معقد است که خداوند تعالی عقل اول را با جمیع صور موجودات آفریده است و از طریق صور علم به موجودات دارد. باتوجه به بیانات فوق و منحصر بودن علم حضوری در علم ذات به ذات، نظر ثالث هم باطل است؛ چرا که:

اولاً عقل اول فعل حق تعالی است و بیان شد که فعل برای فاعل حاصل نیست، اما مناط معقولیت حصول للعاقل است. پس عقل اول معقول حق تعالی نیست. بدیهی است که اگر خود عقل معقول حق نیست صور قائم به عقل هم نمی تواند حق تعالی باشند.

متن: کیف: [چه گونه ارتباط شدید علم باشد]؟ و العلم بالشیء یقتضی نسبة مخصوصه، فلا یجدی تحقّق نسبة آخری: نسبت علیت] و إن كانت آكد من الأولى: [نسبت تعقل] علی ما قیل.

[۳] وعلی تقدیر تسلیم کفایتہ: [مطلق حضور] فی مطلق التعلّل، فلا یکفی فی ما نحن بصددہ: [علم قبل از ایجاد]؛ لما عرفت من وجوب تقدّم هذا التعلّل علی الوجود، فظهر ضعف مختار صاحب الإشراق فی علمه تعالی.

و هذا وارد علی مذهب ثالث أيضاً؛ [۱] فإنّه إذا كان حضور المعلولات بذواتها: [درمقابل صورها] للعقل غیر کافیه فی کونها معقولات، كان: [جواب إذا] قیام: [اسم كان] صورها: [معقولات] بما: [عقل اول] لا- یکفی حضوره بذاته فی کونه معقولاً كذلك: [خبر كان]، كما لا یخفی.

رد نظر طالس ۹۵/۰۳/۰۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: رد نظر طالس

بحث در ردّ نظر طالس ملطی داشتیم. براین نظر سه اشکال وارد است اشکال اولش بیان شد.

ثانیا، اگر زید چیزی را تصور کند وزید پیش ما حاضر باشد لازم نیست که صورت زهنی زید هم پیش ما حاضر باشد، مگر اینکه زید ذهن از آلائ ادراکی ما باشد. روشن است که حق تعالی آلت ندارد تا عقل اول آلت حق باشد و صور موجود در عقل اول هم معلوم او.

ص: ۲۶۴

ثالثا، لازمه کلام ثالث این است که حق تعالی عقل اول را بدون علم خلق کرده باشد، چرا که اگر علم به ماعدا از طریق صورقائم به عقل اول باشد خود عقل اول باید بدون صورت آفریده شده باشد، و حال آنکه حق تعالی فاعل علمی است. و چنانکه شیخ بیان کرد علم حق تعالی عنایی و فعلی است یعنی نظام خیر را تعقل می کند و همین تعقل نظام خیر موجد نظام خیر است.

پنج اشکال که کلام شیخ بیان شد همه ردّ شد پس کلام شیخ تا حالا از اشکال خالی است، ممکن است در آینده اشکال بی جواب بر آن وارد شود. پس تا حالا بهترین مذهب در علم حق به ماعدا نظر شیخ است.

متن: [۲] و یرد علیه أيضاً، صحّه کون زید عالماً بالأشیاء بصور قائمه بذهن عمرو إلّا أن یكون محلّ [یعنی عقل اول] لتلك المعقولات مرتبطة به تعالی ارتباط الآله بذی الآله، و ذلك شنیع.

[۳] و أيضاً أن یكون صدور ذلك العقل الذی هو محلّ لتلك الصور من غیر علم، فلا یصدق فی شأنه أنّه لما عقل خیراً [بعنوان خیر تعقل شد] وُجد كما مرّ فی کلام الشیخ.

فأحرى المذاهب بالقبول هو مختار الشيخ لسلامته عن المفاسد المذكوره إلى الآن[قول اشكالاتی دارد که بعدا بیان می کند] كما عرفت.

خالی نبودن ذات الهی از علم به غیر ۹۵/۰۳/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: خالی نبودن ذات الهی از علم به غیر

مرحوم لاهیجی بعد از ردّ قول شیخ اشراق، قول تالس وخواجه، گفت: تا این جا قول ابن سینا خالی از اشکال است، اما اشکالاتی دیگری بر این قول وارد است.

اشکال بر قول شیخ: صور مرتسم لازم ذات الهی اند. پس طبق این قول ذات الهی خالی از علم است و حال آنکه علم صفت کمالی است و صفات کمالی عین ذات الهی است.

ص: ۲۶۵

جواب لاهیجی: ابن سینا معتقد است که ذات الهی منشاء صور مرتسم است. پس ذات الهی صور را به نحو اعلی و اشرف دارد و آنها صادر می کند. بعبارت دیگر ذات الهی با صور مرتسم کامل نمی شود، بلکه چون ذات الهی کامل است این صور را صادر می کند. پس قول به صور مرتسم منافات با کمال ذات الهی دارد.

متن: وأمّا وجوب كون صفاته الكماليه عين ذاته تعالى، فلا ينافية[قول به صور مرتسم را] أيضاً؛ چنانکه اشکالات دیگری نکرده، یعنی وارد نبود؛ لأنّ الشيخ قد صرح غير مرّه بأنّ كماله و مجده تعالى ليس بهذه الصور، بل بأن يفيض عنه تلك الصور معقوله.

بیان شیخ در شفا: حق تعالی عقل بسیط است به این معنا که صور همه ی اشیا است اولاً به نحو بسیط و مندمج، و ثانیاً دفعی، یعنی صور نه اختلاف در مرتبه دارند و نه تدریج. پس صور کثیر در ذات الهی راه ندارد که موجب تکثیر در ذات الهی شود، بلکه ذات الهی مفیض صور معقوله ی اشیاست، به این نحو که حق تعالی مبدئیت ذاتش را تعقل می کند و این تعقل مفیض صور معقوله اشیاست.

متن: قال في "الشفاء" في صدر فصل نسبة المعقولات إليه تعالى:

«ثمّ يجب لنا أن نعلم أنّه إذا قيل للأوّل: عقل، قيل على المعنى البسيط المّدى عرفته في كتاب "النفس" و أنّه ليس فيه اختلاف صور مرتبه متخالفه[که یکی بشود اول دیگری بشود دوم و...] كما يكون في النفس، فهو[اول تعالی] كذلك[همان طور که صور جمیع اشیاست بدون مرتبه] يعقل الأشياء دفعه واحدة من غير أن يتكثّر بها[صور] في جوهره[اول تعالی]، أو[عطف بریتکثر] يتصور في حقيقه ذاته بصورها، بل تفيض عنه صورها[اشیا] معقوله، و هو أولى بأن يكون عقلاً من تلك الصور

الفائضه عن عقليته، لأنه يعقل ذاته و أنها:ذات] مبدأ كل شيء فيعقل من ذاته كل شيء ء.

ص: ٢٦٦

بیان شیخ در تعلیقات: علو و مجد باری تعالی به تعقل اشیا یا صور مرتسم نیست بلکه علو و مجدش به افاضه اشیا معقوله یا صور مرتسم است. پس حق تعالی با خلق اشیا کامل نشده است، بلکه چون کامل بوده اشیا را خلق کرده است. پس مجد و عظمت باری تعالی به ذاتش است نه به لوازم ذاتش که معقولات یا صور مرتسم باشند.

متن: و قال فی "التعلیقات":

تعلیق: «لیس علو الأوّل و مجده هو تعقله للأشیاء بل علوه و مجده بان یفیض عنه الأشیاء معقوله فیکون بالحقیقه علوه و مجده بحیث یخلق، لا- بأنّ الأشیاء خلّقه»؛ نه اینکه خلق اشیا کاملش کرده باشد، فعلوه و مجده إذن بذاته لا- بلوازمه الّتی هی المعقولات».

بیان شیخ در رساله الفصول: علو و مجد باری تعالی به تعقل اشیا نیست بلکه به افاضه ی اشیا معقوله است. پس علو و مجد باری تعالی در حقیقت به ذاتش است نه به لوازم ذاتش که صور معقوله باشد. همین طور در مرحله ی خلق اشیا، علو و مجد باری تعالی به خالق اشیا بودن و به خلق اشیا است نه اینکه با خلق اشیا علو و مجد پیدا کند. پس علو و مجد باری تعالی به ذاتش است نه به لوازم ذاتش که مخلوقات باشد.

متن: و قال فی "رساله الفصول":

«فصل لیس علو الأوّل و مجده بأن یعقل الأشیاء بل بأن یفیض عنه الأشیاء معقوله، فیکون بالحقیقه علوه و مجده بذاته لا بلوازمه الّتی هی المعقولات. و كذلك الأمر فی الخلق؛ فإنّ علوه و مجده بأنّه بحیث یخلق لا بأنّ الأشیاء خلقها، فعلوه و مجده إذن بذاته».

بیان شاگرد ابن سینا در "التحصیل": مجد و عظمت باری تعالی به حصول معقولات برای او نیست، بلکه به صدور معقولات از اوست. بعبارت دیگر عالم بودن باری تعالی به حصول معقولات یعنی صور مرتسم نیست بلکه چون عالم است معقولات یا صور مرتسم حاصل می شود.

ص: ۲۶۷

متن: و قال التلميذ في "التحصيل":

«و ليس مجده بحيث [به این صورت] يحصل له تلك المعقولات، بل مجده بحيث يصدر عنه تلك المعلومات و ليس هو عالماً، لأنّ له تلك الصور، بل هو عالم بمعنى أنّه يصدر عنه تلك الصور انتهى».

بیان خواجه در "شرح رساله العلم": همان طور که کاتب هم به مباشر کتابت اطلاق می شود وهم به کسی که قدرت و تمکن کتابت دارد، چه مشغول کتابت باشد چه نباشد. عالم هم دواطلاق دارد: گاهی به عالم بالفعل اطلاق می شود و گاهی به کسی که توانایی علم را دارد، چه بالفعل هم عالم باشد یعنی در معلوم برایش حاضر باشد و چه بالفعل عالم نباشد یعنی معلوم برایش حاضر نباشد.

اطلاق عالم برحق تعالی به اعتبار تمکن از علم است که در ذاتش دارد و البته بالفعل هم عالم است و همه معلومات برایش حاضر هم است. پس ذات حق تعالی خالی از علم نیست.

متن: و هذا هو ما قاله المصنّف في "شرح الرساله:

«كما أنّ الكاتب يطلق [۱] علی من يتمكن من الكتابه _ سواء كان مباشراً للكتابه أو لم يكن _ [۲] و علی من باشرها [کتابت] حال المباشره باعتبارین [متعلق يطلق]. كذلك العالم يطلق علی من يتمكن أن يعلم _ سواء كان في حال استحضار المعلومات أو لم يكن _ و علی من يكون مستحضراً لها [معلومات] حال الاستحضار باعتبارین [متعلق يطلق]. و العالم الذي يكون علمه ذاتياً فهو بالاعتبار الأوّل، كأنه بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالماً ألی شیء غیر ذاته» انتهى.

عقل بسیط ۹۵/۰۳/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: عقل بسیط

عقل بسیط همان است که متاخرین علم اجمالی می نامند.

مراد از عقل بسیط:

بیان شیخ در نفس شفا: انواع تصور معقولات به لحاظ اجمال و تفصیل:

ص: ۲۶۸

۱. تصور تفصیلی که نفس اعراض نکرده: گاهی معقولات مفصلاً و منظماً در نفس حاضر اند و نفس هم مشغول مطالعه ی آنها ست. در چنین تصویری هم تفصیل است و هم نظم ولی نه تفصیل و نظم خاص؛ مثلاً- «کل انسان حیوان ناطق» یک نوع نظم است. و «الحیوان محمول علی کل انسان» که نظم دیگری است. در هر صورت نفس ناطقه هریک از انسان، حیوان و ناطق را که

کلی اند با نظم که دارند تصور می کند و در نفس ناطقه که مجرد است حاضر دارد.

انواع نظم و ترتیب: نظم و ترتیب یا عقلی و یا حسی است. وقتی که تصورات ما کلی است و جایگاه آن عقل مثل انسان و حیوان و ناطق که هر کدام کلی است و جایگاه آنها عقل نظم و ترتیب شان هم عقلی است. زمانی که تصورات ما جزئی است نظم و ترتیب شان هم جزئی است و از طریق حس بدست می آید، مثلاً گاهی انسان طوری می شنود و گاهی نحو دیگر در هر حالت همان نظمی وجود دارد که از طریق سمع بدست آمده است.

۲. تصور تفصیلی که نفس اعراض کرده: گاهی صورت معقوله وارده نفس شده است و اما نفس از آن اعراض می کند و مشغول مطالعه ی صورت دیگر. در این حالت نفس بالفعل فقط مشغول مطالعه ی یک صورت است، چرا که نفس انسانی در آن واحد نمی تواند چند صورت را کسب کند.

۳. تصور اجمالی: گاهی وقتی که از انسان سوال می شود جواب در ذهن خطوط می کند، در چنین حالتی انسان یقین دارد که جواب را می داند، اما تا زمانی که شروع به جواب نکرده علم اجمالی به جواب دارد هنگام که شروع به جواب کرد علم تفصیلی به جواب پیدا می کند.

فرق قسم اول دوم: فرق قسم اول دوم در اعراض و عدم اعراض است در قسم اول نفس آنچه را که در خزانه بوده حاضر کرده و مشغول مطالعه ی آنها است. در قسم دوم صورت در خزانه است و نفس مشغول مطالعه نیست.

فرق قسم اول وسوم: قسم اول وسوم در مشغول بودن مشترک اند، فرق شان در این است که در قسم اول نفس امور مرتب را در اختیار دارد ولی در قسم سوم نفس مبدأ امور مرتب را در اختیار دارد.

فرق قسم دوم وسوم: در قسم دوم نفس اعراض کرده است ولی در قسم سوم نفس مشغول چیزی است که گویا مخزون است.

متن: و اعلم: أن هذا العقل البسيط هو الذي سمّاه المتأخرون العلم الجمالی.

و بیانه ما قاله الشيخ فی "كتاب النفس من طبيعيات الشفا" حيث قال: «تصور المعقولات علی وجوه ثلاثه:

أحدها: التصور الذي يكون في النفس مفضيلاً منظماً: ونفس هم مشغول تعقل است واعراض نکرده] و ربّما كان ذلك التفصيل والنظام غير واجب [يعني اصل تفصيل ونظام لازم است ولی تفصيل ونظام خاص لازم است]، بل يصحّ أن يعيّر، مثاله: أنك إذا فضيت في نفسك معاني الألفاظ التي يدلّ عليها قولك: «كلّ انسان حيوان» وجدت كلّ معنى منها كلياً لا يتصور إلّا في جوهر غير بدنيّ [يعني عقل]، و وجدت لتصورها [معاني] فيه [جوهر غير بدنيّ] تقدماً و تأخيراً، فإن غيرت ذلك [تقديم و تاخير] — حتّى كان ترتيب [اسم كان] المعاني المتصوره في الترتيب [خبر كان] المحاذي لقولك: «الحيوان محمول على كلّ إنسان» — لم تشكّ أنّ هذا الترتيب من حيث هو ترتيب معاني كليته لم يترتب إلّا في جوهر غير بدنيّ و إن كان أيضاً [علاوه بر ترتيب در عقل] يترتب [معاني] من وجه ما [من وجه الجزئيه] في الخيال، فمن [جواب ان] حيث المسموع لا من حيث المعقول، و كان الترتيبان مختلفين و المعقول الصّرف [قطع نظراز ترتيب] منه واحد.

و الثاني: أن يكون قد حصل التصور و اكتسبت لكنّ النفس مُعرضه عنه فليست تلتفت إلى ذلك المعقول، بل قد انتقلت عنه مثلاً إلى معقول آخر؛ فإنه ليس في وسع أنفسنا أن نعقل الأشياء معاً دفعه واحده.

و نوع آخر [قسم سوم] من التصور و هو مثل ما يكون عندك من مسأله تُسأل عنها ممّا علمته أو ممّا هو قريبٌ أن تعلمه، فحضركَ جوابها في الوقت، و أنت متيقنٌ بأنك تُجيب عنها ممّا علمته من غير أن يكون هناك تفصيل البتّه، بل إنّما تأخذ في التفصيل و الترتيب في نفسك مع أخذك [شروع ات] في الجواب الصادر عن يقينٍ منك بالعلم [متعلق أخذك] به [جواب] قبل التفصيل و الترتيب.

فيكون الفرق بين التصور الأوّل و الثاني ظاهراً؛ فإنّ الأوّل كأنه شيءٌ قد أخرجته من الخزانة و أنت تستعمله، و الثاني كأنه شيءٌ لك مخزون متى شئت استعملته.

و الثالث يخالف الأوّل: بأنّه ليس شيئاً مرتباً في الفكر البتّه، بل هو مبدأ لذلك [ترتيب] مع مقارنته لليقين. و يخالف [ثالث] الثاني بأنّه لا يكون شيئاً معرضاً عنه، بل منظور إليه نظراً ما بالفعل يقيناً؛ إذ [تعليل برای منظور...] يتخصّص معه [ثالث] النسبه إلى بعض ما هو كالمخزون.

بالفعل بودن علم اجمالی ۹۵/۰۳/۰۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بالفعل بودن علم اجمالی

اشكال (فان قيل قائل): علم یا تصور اجمالی علم بالقوه است نه بالفعل، منتها قوه ی نزدیک به فعلیت، چرا که علم وقتی فعلی است که معلوم نزد نفس حاضر باشد ولی در علم اجمالی چنین نیست بلکه معلوم یا صور علمیه به تدریج حاصل می شوند.

جواب: علم اجمالی علم بالفعل است نه بالقوه، چرا که صاحب علم یقین بالفعل دارد که جواب را می داند، نه یقین بالقوه قریبه یا بعیده. و از آنجای که یقین بالفعل است متعلق یقین که دانستن جواب باشد هم بالفعل است. بعبارت دیگر یقین مطلق نیست یقین به دانستن جواب است و چون یقین بالفعل است علم به جواب هم بالفعل است، نمی شود که یقین بالفعل باشد اما متعلق این یقین که علم به جواب است بالفعل نباشد؛ چرا که اگر علم به جواب بالفعل نباشد، بالقوه باشد جهل به جواب بالفعل خواهد بود و معنای یقین به علم به جواب این می شود که یقین دارد که مجهول در نزد او معلوم است و این تناقض است و محال. پس علم اجمالی به جواب دارد، بلکه تفصیل به ترتیب حاصل می شود.

ص: ۲۷۱

از عجائب است که وقتی مجیب شروع به جواب می کند همان طور که سائل را تعلیم می دهد خودش را هم به نحو تفصیلی تعلیم می دهد. پس درعین اینکه بالاجمال عالم است بالتفصیل به تدریج عالم می شود با ترتیب صور و الفاظ که در جواب می آورد.

ویژگی علم اجمالی و تفصیلی: علم تفصیلی یا علم حین الجواب که علم فکری است اولاً وقتی کامل می شود که صور علمیه مرتب شود و ثانیاً جایگاه این علم نفس است یعنی نفس انسانی به لحاظ ارتباطش با خیال است نه عقل یا عاقله ای انسانی. اما

علم اجمالی یا علم قبل الجواب ویا علم بسیط که فاعل و منشأ علم تفصیلی است اولاً صورت واحد است، نه صور متعدد و ثانیاً جایگاه آن عاقله است نه نفس انسانی. پس عقل انسانی از جهت بساطت و اجمال مثل عقول عالیه است، همان طور که در عقول صور متعدد نیست بلکه صور واحد علم به معلوم است عاقله انسانی هم با صور واحد عالم به معلوم است. پس علم تفصیلی در جای است که نفس باشد و موجودی که نفس ندارد علم تفصیلی یا علم فکری ندارد.

متن: فإن قال قائل: إن ذلك [علم اجمالی] علم أيضاً [مثل هر علم اجمالی دیگر] بالقوه و لكن قوه قریبه من الفعل، فذلك [قول قائل] باطل؛ لأنه لصاحبه یقیناً بالفعل حاصل لا یحتاج إلى تحصیله بقوه بعیده أو قریبه. فذلك الیقین إما لأنه متیقن أن هذا حاصل عنده إذا شاء علمه، فیکون یتقنه بالفعل بأن هذا حاصل بالفعل تیقناً به بالفعل؛ فإن الحصول حصول لشیء، فیکون هذا الشیء [شیء که مضاف الیه حصول است] الذی یشیر إلیه حاصلًا بالفعل؛ لأنه من المحال أن یتیقن أن المجہول بالفعل معلوم عنده مخزون، فهو بهذا النوع البسیط [به نحو اجمال] معلوم عنده، ثم یرید أن یجعله معلوماً بنوع آخر [به نحو تفصیلی].

و من العجائب أنّ هذا المجيب [اسم أن] حين يأخذ [شروع می کند] فی تعلیم غیره [مخاطب/مفعول اول تعلیم] تفصیل [مفعول دوم تعلیم] ما هجس [خطور کرده] فی نفسه دفعهً يكون [خبر أن] مع ما علمه [غير] يتعلم [مجيب] العلم بالوجه الثاني [يعنى علم تفصیلی]، فيترتب [توضیح بالوجه الثاني] تلك الصور فيه [نفس] مع ترتب الفاظه.

فأحد [علم حين جواب یا علم تفصیلی] هذين [علم اجمالی و علم تفصیلی] هو العلم الفكري الذي إنما يستكمل تمام الاستكمال إذا ترتب و ترتب. و الثاني [علم قبل جواب یا علم اجمالی] هو العلم البسيط الذي ليس من شأنه أن يكون له [علم بسيط] في نفسه [يعنى بدون ورد به تفصیل] صورته بعد صورته لكن [بلکه] هو واحد [يك صورت است] عنه تفيض الصور في قابل الصور [نفس]، فذلك [علم اجمالی] علم فاعل للشئ الذي تسميه علماً فكرياً و مبدأ له [علم فكري]، و ذلك [علم اجمالی یا فاعل] هو القوه العقلية المطلقة من النفس [که مرتبه از نفس است] المشاكلة للعقول الفعالة. و أما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فما [موجودی] لم يكن له ذلك [نفس] لم يكن له علم نفساني. انتهى»

علم اجمالی و تفصیلی معلوم واحد دارند ۹۵/۰۳/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: علم اجمالی و تفصیلی معلوم واحد دارند

لاهیجی: از بیان فوق روشن شد که علم اجمالی و تفصیلی تفاوت شان در معلوم نیست بلکه در نحوه ی ادراک معلوم است، چرا که در علم اجمالی صورت واحد است که معلوم را نشان می دهد و در علم تفصیلی صور متعدد همان معلوم را نشان می دهد، مثلاً وقتی از مجتهد سوال می شود جواب در ذهن خطور می کند به نحوی که جمیع مقدمات جواب را بالاجمال در خود دارد اما وقتی شروع به جواب می کند تک تک مقدمات صورت شان در ذهن حاضر می شود و در هر دو حالت معلوم مجتهد پاسخ سوال است، منتها در ابتدا با یک صورت و در ادامه با صور متعدد.

ص: ۲۷۳

مثال: وقتی که از فیلسوف سوال شود که عالم حادث است یا قدیم، فیلسوف در پاسخ اجمالی می گوید: عالم حادث است. و در پاسخ تفصیلی می گوید: عالم متغیر است و هر متغیری حادث است پس عالم حادث است. در هر دو پاسخ معلوم حدوث عالم است که در اول با یک صورت در ذهن فیلسوف حاضر است و در ادامه همان یک صورت را تفصیل می هد و مقدمات هر کدام با صورت جدا گانه در ذهن فیلسوف حاضر می شود.

در تصورات این مساله روشن تراست مثلاً- انسان که محدود است با حیوان ناطق که حد است هر دو تصور حقیقت انسان اند، منتها محدود تصور انسان است با صورت واحد و حد تصور انسان است با صور متعدد.

شیخ هم در فرق علم اجمالی و علم تفصیلی به وحدت معلوم و تعدد صور تصریح کرده آنجای که می گوید: معلوم، صرف نظر از اجمال و تفصیل واحد است، اما ترتیب و نحوه بیان آن مختلف است.

متن: ثم اعلم: أنه قد ظهر من هذا البيان أن التفاوت بين المعلوم بالعلم الاجمالي البسيط، و بين المعلوم بالعلم التفصيلي ليس إلا في نحو الإدراك لا في نفس المدرك؛ فإن المعلوم بالحاله الثالثه [ازسه حالتي كه بيان شد: ص ١٨٧] المسماه بالعلم الاجمالي هو أن جميع ما له مدخل في الجواب عن هذه المسأله حاصل لي، و هذه: [چنين معلومي] صورهُ علميّه واحده مطابقه لجمله: [مجموع] المقدمات التي لها مدخل في الجواب من حيث الجملة: [قيد جملة المقدمات]، وليست صورهُ كل واحده من تلك المقدمات ملحوظه بهذه الملاحظه: [لحاظ اجمالي]، فإذا أخذ: [شروع كرد] في الجواب و الاستنباط يحصل كل مقدمه بصورتها المخصوصه المطابقه إياها بخصوصها: [صورت]، فيترتب في النفس تلك المقدمات و يتكثّر تلك الصور، فيحصل الحاله الأولى المسماه بالعلم التفصيلي الفكري، فالمعلوم بكلتا الحالتين: [حال اجمال و تفصيل] ليس إلا ما هو جواب عن المسأله لكن في إحداهما: [حال اجمال] بصورهِ واحده و في الأخرى: [حال تفصيل] بصورهِ متكثّره.

و نظیر ذلك [اجمال و تفصیل] فی التصوّرات تصوّر المحدود كالإنسان؛ فإنّه يكون بصورة واحده، و تصوّر الحدّ كالحيوان الناطق؛ فإنّه بصور متعدده. فالأوّل علم إجماليّ بحقيقه الانسان. والثاني علم تفصيليّ بها [حقيقت انسان]. و المعلوم في كلا الحالتين ليس إلّا حقيقه الإنسان.

يدلّ على ذلك صريحاً قول الشيخ: «وكان الترتيبان مختلفين، و المعقول الصرف واحد». هذا.

گمان برخی در باب علم اجمالی ۹۵/۰۳/۰۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: گمان برخی در باب علم اجمالی

بحث در علم اجمالی یا علم بسیط داشتیم و گفتیم که در علم جمالی با علم تفصیلی معلوم واحد است تفاوت شان در نحوه ای ادراک است به این معنا که در علم اجمالی صورت واحد علم به معلوم است و در علم تفصیلی صور متعدد علم به معلوم است.

گمان برخی: برخی گمان کرده اند که علم اجمالی حالتی است بین فعلیت محض و قوه ی محض. با توجه به این مدعا علم سه حالت دارد: ۱. علم بالفعل محض که معلومات مفصل و هم از متمیز اند و نفس مشغول مطالعه ی آنهاست؛ ۲. علم بالقوه ی محض که معلومات در خزانه نفس اند و نفس مشغول مطالعه ی آنها نیست؛ ۳. علم اجمالی که از جهتی بالفعل و از جهتی بالقوه است.

دلیل این مدعا یا گمان: علم اجمالی دو حیث دارد از طرفی علم است به مجموعه ی از معلومات به نحو اجمال نه نحو تفصیل و از طرفی مبدأ تفصیل است برای معلومات خاص و متعدد، از حیث علم بودن به مجموع معلومات بالفعل است و از حیث مبدأ بودن به خصوصیات معلومات بالقوه است. پس علم اجمالی متوسط است بین بالفعل محض و بالقوه ی محض.

دفع گمان: چنانکه بیان شد علم اجمالی صورت واحد است که معلوم را نشان می دهد. و از این جهت هیچ گونه قوه ی در آن نیست. بله این صورت واحد قابل تحلیل است به صور متعدد و مبدأ علم تفصیلی است، که نحو دیگر از علم است. پس ما دو تا علم داریم، یکی اجمالی و دیگری تفصیلی که هر کدام علم مستقل اند، جایگاه علم اجمالی عقل است و جایگاه علم تفصیلی نفس. پس علم اجمالی تبدیل به علم تفصیلی نمی شود که اول حالت بالقوه داشته باشد بعد بالفعل شود

ص: ۲۷۵

بعبارت دیگر علم اجمالی و علم تفصیلی دو علم مستقل اند، و هر کدام جایگاه خاص دارد، بله علم اجمالی مبدأ علم تفصیلی است، اما علم اجمالی تبدیل به علم تفصیلی نمی شود تا دو حالت داشته باشد یکی حالت بالقوه و دیگری حالت بالفعل. پس علم اجمالی متوسط بین قوه و فعل نیست، بلکه علم اجمالی بالفعل است و مبدأ علم دیگری است که آنهم بالفعل است.

متن: فما أبعَدَ عن الحقِّ مَنْ زعم أنّ العلمَ الإجماليَّ بهذا المعنى حاله متوسِّطه بين الفعل المحض المذی هو العلم بالمعلومات

مفصّله ممیّزه بعضها عن بعض و بین القوّه المحضه الّتی هی حاله اختزان المعقولات و حصول الأمر المسمّی بالملکه؛ فإنّه: [علم اجمالی] [۱] علم بجمله: [مجموعه] مخصوصه من معلومات متعدّده من حیث الجملة: [قید بجمله]، [۲] و مبدأ التفصیل [لتفصیل ظ] علوم متعلّقه بخصوصیات تلك المعلومات، فهو: [علم اجمالی] بالفعل من حیث إنه علم بجمله تلك المعلومات و بالقوّه من حیث العلم بخصوصیات تلك المعلومات. و ذلك: [ابعد از حق بودن] لأنّه لیس فی المثال قوّه من حیث كونه علماً بحقیقه الجواب، بل من حیث أنّ هذه الصورة الواحده قابله للتحلیل إلى صور كثيره كلّ واحدٍ من هذه الصور الواحده و تلك الصوّر الكثيره نحو علی حده من العلم بحقیقه الجواب. و العالم بالجواب الأوّل لیس قابلاً للعلم به بالنحو الآخر؛ فإنّ أحدهما للقوّه العقلیه الصّرفه، و الآخر للقوّه النفسائیه، فلیتفطن.

اتحاد عاقل و معقول ۹۵/۰۳/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اتحاد عاقل و معقول

عقل بسیط بودن خداوند تعالی: خداوند تعالی عقل بسیط است به این معنا که صورتی واحدی است که تمام اشیا را نشان می دهد با تمام ویژگی هایش.

اتحاد عاقل و معقول: اکثر قریب به اتفاق حکما معتقد اند که علم و معلوم بالذات یک واقعیت اند، اما در اتحاد عالم با علم اختلاف است. لاهیجی تفصیل داده است در حق تعالی و عقول مفارق اتحاد عاقل و معقول را می پذیرد ولی در انسان ها اتحاد عاقل و معقول را باطل می داند.

ص: ۲۷۶

اتحاد عاقل و معقول در حق تعالی: با توجه به عقل بسیط بودن حق تعالی اتحاد عاقل و معقول روشن است؛ چرا که حق تعالی خود عقل بسیط است یعنی صورت واحدی است که تمام اشیا را نشان می دهد. این صورت واحد هم عاقل است و هم معقول بالذات و حاکی از تمام اشیا خارجی.

اتحاد عاقل و معقول در عقول مفارق: عقول مفارق هم عقل بسیط اند، هر کدام صورتی اند که تمام معقولات را نشان می دهد. پس هر کدام از عقول صورتی اند که هم عاقل است و هم معقول بالذات.

نفوس انسانی: نفوس انسانی خود عقل بسیط یعنی صورتی نیستند که حق تعالی، مبادی عالیّه و معلولاتش را نشان دهند، بلکه از طریق صور معقوله به حق تعالی، مبادی عالیّه و معلولاتش علم دارند.

شاهد از کلام شیخ: شیخ هم در موارد مختلف به اتحاد عاقل و معقول در حق تعالی تصریح می کند.

کلمات شیخ در تعلیقات:

تعلیق: علم حق تعالی به ذاتش عین ذاتش است یعنی ذات هم عاقل است وهم معقول، از طرفی مبدأ بودن هم عین ذات الهی است. پس علم حق تعالی به ذاتش عین علم به مبدأ بودن ذاتش است و علم به مبدأ بودن ذاتش علم به غیر است بنابراین علم به غیر هم عین علم به ذات الهی است. و علم به ذات الهی عین ذات الهی است یعنی ذات الهی هم عاقل است وهم معقول. پس حق تعالی چه در علم ذات به ذات و چه در علم ذات به غیر عاقل و معقول یکی است، چرا که معقول ذات الهی است، اما در ماسوی الله در علم به غیر معقول ذات شان نسبت در نتیجه عاقل با معقول متحد نیست.

تعلیق: هر موجودی که تعقل می کند از ذات خودش، نه از بیرون، هم عقل است هم عاقل وهم معقول. و چنین موجودی فقط حق تعالی است.

محال بودن اتحاد عاقل و معقول در نفوس انسانی: نفوس انسانی معقول شان از بیرون ذات شان می آیند و لذا نمی توانند با معقول شان متحد باشند؛ مثلاً وقتی نفوس انسانی حق تعالی را تعقل می کنند با حق تعالی یکی نمی شوند. (درمقابل معقول ذات الهی که ذات الهی و مبدئیت ذات الهی است، و مبدأیت ذات هم عین ذات الهی است عاقل با معقول متحد اند).

متن: فإذا عرفت ما ذكرناه فمعنى كونه تعالى عقلاً بسيطاً بالأشياء هو كون ذاته تعالى نفس العلم بالموجودات بلا تكثر صور فى ذاته، وهذا يمكن أن يكون مراد من قال باتحاد العاقل و المعقول، فالإتحاد [١] معقول فى علمه تعالى بالأشياء، وبالجملة فى كلِّ عقلٍ مفارق بالقياس إلى معقولاته. [١] وغير معقول فى عقلنا الأوّل تعالى و: [عطف برالأوّل] بالمبادئ المفارقة ومعلولاتها. وهذا: [تفصيل كه دراتحاد عاقل و معقول دادم] ما وعدناك سابقاً فى «مبحث ابطال الاتحاد» من «مسأله العلم». وأمّا أنّه كيف يمكن ذلك _ أعنى: كون ذاته تعالى علماً بالأشياء المستلزم لمطابقتها [أشياء] إياها [ذات] _ فسيأتى مّنا بيانهُ إن شاء الله.

و الشيخ أيضاً غير غافل عن ذلك _ أعنى: عن اتحاد العاقل و المعقول بالمعنى المذكور _ بل صرّح به فى "التعليقات" حيث قال:

تعليق: «لامحاله أنه تعالى يعقل ذاته و يعقلها [ذات] مبدأً للمحواد، فالموجودات معقولات و هى: [موجودات معقوله] غير خارجة عن ذاته؛ لأن ذاته مبدأ لها: [معقولات] فهو: [حق تعالی] العاقل و المعقول. و يصحّ هذا الحكم: [عاقل و معقول بودن] فيه: [حق تعالی]، و لا يصحّ فى ما سواه: [حق تعالی] فإنّ ما سواه يعقل ما هو خارج عن ذاته.

تعليق: كلّ ما يعقل عن ذاته [درمقابل خارج عن ذاته] فإنّه هو العقل و العاقل و المعقول. وهذا الحكم: [عقل و عاقل و معقول بودن] لا يصحّ إلّا فى الأوّل: [اول تعالی].

و أمّا ما يقال _ إنّنا إذا عقلنا شيئاً فإنّنا نصير ذلك المعقول _ فهو محال؛ فإنّه [تعليل محال بودن] يلزم أن يكون إذا عقلنا الباري نتحد معه و نكون هو. فهذا الحكم [اتحاد عاقل و معقول] لا- يصحّ إلّا في الأوّل [اول تعالی]؛ فإنّه يعقل ذاته، وذاتّه مبدأ المعقولات، فهو يعقل الأشياء من ذاته، فكلّ شيء حاصل له حاضر عنده، معقول له بالفعل».

خداوند تعالی فاعل بالطبع نیست ۹۵/۰۳/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: خداوند تعالی فاعل بالطبع نیست

خداوند تعالی فاعل بالطبع نیست که بدون علم و رضایت جهان را خلق کرده باشد، بلکه جهان را از روی علم و رضایت خلق کرده است؛ چرا که :

اولاً، حق تعالی عقل محض است و عقل محض ذاتش عین تعقل است از طرفی مبدأیت برای غیرهم عین ذات حق تعالی است پس تعقل ذات حق تعالی عین تعقل مبدأیت ذاتش برای غیر است، و از آنجای که در مرتبه ذات عقل و عاقل و معقول واحد است بنابراین حق تعالی تعقل می کند که ذاتش مبدأ غیر است نه غیر ذات او. روشن است که باری تعالی به مبدأیت ذاتش برای غیر راضی هم است.

ثانیاً، از آنجای که ذات الهی مبدأ نظام خیر است، لازمه تعقل مبدأیت ذات الهی تعقل نظام خیر است. پس حق تعالی عاقل نظام خیر است؛

ثالثاً، تعقل نظام خیر برای ذات الهی بالفعل است، نه بالقوه، و دفعی است نه تدریجی؛ چرا که حق تعالی بری از قوه است و فعلیت محض. پس این گونه نیست که تعقل نظام خیر برای ذات الهی بالقوه باشد بعد بالفعل شود و این گونه هم نیست که تعقل مبدأیت ذات مقدمه شود برای تعقل نظام خیر تا حق تعالی از تعقل ذات منتقل شود به تعقل نظام خیر و در علم الهی انتقال و تدریج باشد، بلکه همان تعقل مبدأیت ذات الهی که عین تعقل ذات الهی است لازمه اش تعقل نظام خیر است؛

ص: ۲۷۹

رابعاً، موجودی که فعلیت محض است و بری از قوه و تدریج علم و قدرت و اراده اش عین هم اند؛

خامساً، موجودی که علم و قدرت و اراده اش عین هم اند علمش فعلی است. پس تعقل نظام خیر علم فعلی است و علم فعلی موجب وجود نظام خیر است.

در مقابل موجوداتی که در آن قوه و تدریج است علم و قدرت و اراده آنها عین هم نیستند پس صرف علم برای تحقق معلوم شان کافی نیست بلکه علاوه بر علم باید قصد کنند بعد اراده و در آخر حرکت تا معلوم شان محقق شود.

متن: و قال فی "المبدأ والمعاد": «ولیس کون [وجود] الكلّ عنه عن سبیل الطبع، بأن [تفسیر قبل] یكون وجود الكلّ عنه لا

بمعرفةٍ ولا- رضىً منه، وكيف يصحّ هذا[:وجود كل صادر از طبع باشد] و هو عقلٌ محضٌ يعقل ذاته؟ فيجب أن يعقل أنه يلزم وجود الكلّ عنه، لأنّه لا يعقل ذاته إلّا عقلاً محضاً و مبدأً أولاً. و يعقل وجود الكلّ عنه على أنه[:شان/حق تعالى] مبدأه[:كل]، هو ذاته لا- غير ذاته؛ فإنّ العقل و العاقل و المعقول فيه واحد، وذاته راضيه لا محاله بما عليه ذاته[:يعنى مبدأ بودن ذات برای غير]. ولكن تعقله الأوّل وبالذات أنه يعقل ذاته التي هي لذاتها مبدأ نظام الخير في الوجود، فهو عاقل لنظام الخير في الوجود كيف ينبغي أن يكون[:اي يتحقق]، لا- عقلاً- خارجاً عن القوّه إلى الفعل، و لا عقلاً منتقلاً من معقولٍ إلى معقولٍ؛ فإنّ ذاته بريئه عمياً بالقوّه من كلّ وجه، على ما أوضحنا قبل، بل عقلاً واحداً معاً، ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود أنه[:بيان نظام خير] كيف يمكنه وكيف يكون، وجود الكلّ[:فاعل يلزم] على مقتضى معقوله؛ فإنّ الحقيقة المعقوله عنده هو بعينها _ على ما علمت _ علم و قدره و إرادته، و أمّا نحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصوّره إلى قصد و إلى حركة و إلى إرادته، وهذا لا نحس فيه، ولا يصحّ؛ لبرائته عن الاثنيّه. انتهى»

Your browser does not support the audio tag

موضوع: لزوم علم تفصیلی علاوه بر علم اجمالی

شیخ برای حق تعالی نسبت به ماعدا دو علم قائل است؛ یکی علم اجمالی که همان عقل بسیط یا ذات حق تعالی است، چنانکه بیان شد، و دیگری علم تفصیلی که صور مرتسم در ذات الهی است.

سوال: با قبول علم اجمالی حق تعالی به ماعدا پذیرش علم تفصیلی چه لزومی دارد؟

جواب: پذیرش علم تفصیلی برای حق تعالی علاوه بر علم اجمالی سه عامل دارد:

عامل اول: علم اجمالی حق تعالی به ماعدا که عین علم ذات به ذات است علم به مجموع ماعداست، نه علم به تک تک موجودات، و حال آنکه حق تعالی علم به تک تک موجودات هم دارد، ولذا علم عنایی را مطرح کرد که علم به تک تک موجودات است.

عامل دوم: علم اجمالی حق تعالی علم حضوی است و علم حضوری علم فعلی نیست، و حق تعالی با علم فعلی که علم حصولی است موجودات و نظام عالم را خلق می کند. پس علاوه بر علم اجمالی علم تفصیلی هم دارد.

عامل سوم: غزالی اشکال می کند که قدمای فلاسفه علم الهی را نفی می کنند، برای اینکه این اشکال بر شیخ لازم نیاید علاوه بر علم اجمالی علم تفصیلی را هم طرح می کند.

مراد قدمای فلاسفه از نفی علم:

ابن رشد: قدمای فلاسفه علم الهی به غیر ذات را نفی می کنند، اما مرادشان این است که علم الهی به ماعدا از بیرون ذات نیست، نه اینکه اصلاً علم به ماعدا نداشته باشد.

ابن سینا: جمع بین حرف قدما و عالم بودن حق تعالی این است که بگوییم: حق تعالی به همه ی اشیا از ذاتش علم دارد نه از خارج.

ص: ۲۸۱

متن: فالشیخ مع تفظنه لذلك [علم اجمالی] ذهب إلى القول بالعلم الصوري [يعني صور مرتسم]، [۱] تحقيقاً لأمر العناية [۲] وتحصيلاً للعلم الّذی هو سبب النظام و مقدم عليه؛ فإنّ العلم بالنظام و أمر العناية إنّما يتمّ بالعلم التفصیليّ، و لا يكفي الإجماليّ فقط، [۳] وأيضاً فراراً من الشناعة الواردة على القدماء في نفیهم علمه تعالی بما سوی ذاته، كما شنع الغزالي في كتاب "التهافت" على الفلاسفة بذلك [نفی علم حق] وقال: «إنّ جميعهم [فلاسفه] قائلون به [نفی علم حق] إلّا ابن سینا».

وصدقه: [غزالی] الحکیم ابن رشید فی ذلک [که فلاسفه منکر علم حق اند] لکن قال: إن مرادهم: [فلاسفه] أنه لا يعلم ما هو خارج عن ذاته، وأنهم: [فلاسفه] لا يقولون: إنه يعلم غير ذاته لئلا يتوهم أنه يعلمه من خارج ذاته، وأن ابن سينا أراد الجمع بين القول بأنه لا يعلم غير ذاته، وأنه يعلم الأشياء كلها بأنه يعلمها: [اشيا] من ذاته لا من خارج ذاته».

فرق حق تعالی با سایر اشیا ۹۵/۰۳/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: فرق حق تعالی با سایر اشیا

کلام فارابی در "الجمع بین الرأین": وجود وذات باری تعالی با وجود وذات جمیع ماسوی الله فرق دارد، ذات وجود باری تعالی اشرف وافضل از ذات وجود جمیع ماسوی است و هیچ موجودی شبیه او نیست. از طرفی می دانیم که اوصافی بر باری تعالی اطلاق می شود که بر سایر موجودات هم اطلاق می شود. بنابراین باید اوصاف والفاظی را که بر باری تعالی اطلاق می کنیم اعلی و اشرف باشد از اوصاف والفاظی که بر سایر موجودات اطلاق می شود. مثلاً وقتی که می گویم حق تعالی موجود است معنایش است که موجود است به وجود اعلی و اشرف. و یا وقتی که می گوئیم خداوند تعالی حی است، یعنی حی است به حیات اعلی و اشرف از حیات سایر موجودات.

ص: ۲۸۲

باتوجه به مطلب فوق وقتی می گوئیم: «حق تعالی خلق عالم را اراده کرده است»، باید اولاً، صور عالم نزد حق تعالی موجود باشد و ثانیاً، این صور و علم از ناحیه ای ذاتش باشد؛ چرا که اراده کردن بدون علم معنا ندارد. (وروشن است که قبل از خلق عالم باید علم از ناحیه ذات حق باشد). و اگر کسی بگوید: «حق تعالی فاعل مرید است ولی بدون اراده عالم را آفریده» معنایش این است که خلق عالم جزافی است. و نسبت دادن فعل جزافی به حق تعالی از شنیع ترین شناعات است.

کلام فارابی در فصوص:

فص: واجب الوجود، اولاً: موضوع ندارد تا عرض باشد و عارض هم ندارد تا جوهر باشد. بنابراین واجب الوجود نه جوهر است و نه عرض بلکه وجود محض است؛ یعنی مجرد است از هر شوب و کثرتی. و ثانیاً: ظاهر است.

لاهیجی: مراد فارابی از ظاهر بودن واجب الوجود ظاهر بودن ذات واجب برای ذات اوست؛ یعنی عالم بذاته است، هم به این معنا که علمش از ناحیه معلم نیست و هم به این معنا که علمش به ذات از طریق صورت نیست، بلکه خود ذات واجب برای ذاتش ظاهر است؛ چرا که واجب الوجود مجرد است و موجود مجرد علم به ذاتش از ناحیه صورت نیست.

فص: واجب الوجود مبدأ تمام فیوضات یعنی موجودات عالم است، و از آنجای که افاضه ی موجودات از روی علم است حق تعالی به موجودات علم دارد، به این صورت که ذات حق تعالی برای ذاتش ظاهر است، یعنی حق تعالی به ذاتش علم دارد و از آنجای که ذات حق مبدأ موجودات است پس علم به ذات حق علم به مبدأیت ذاتش است؛ یعنی در مرتبه ذاتش به همه

موجودات علم دارد اجمالاً، اما علم اجمالی برای افاضه موجودات کافی نیست فقط برای افاضه صورعلمی موجودات کفایت می‌کند و لذا علم به مبدأیت موجب صورعلمی می‌شود که مرتسم در ذات الهی است. پس واجب الوجود به موجودات هم علم اجمالی دارد در مرتبه ی ذات وهم علم تفصیلی در مرتبه بعد از ذات، وهمین علم تفصیلی که فعلی است سبب وجود تمام موجودات عالم است.

ص: ۲۸۳

فص: حق تعالی به موجودات دو علم دارد: علم اول و علم ثانی. علم اول حق تعالی که اجمالی است کثرت ندارد؛ چرا که عین ذاتش است. و علم ثانی حق تعالی که تفصیلی است کثرت دارد، اما موجب کثرت ذات الهی نمی شود؛ چرا که لازم ذات الهی است و مرتبه اش بعد از ذات است، هم چنین موجب انفعال الهی نمی شود بدلیل اینکه از صادر از ذات الهی است، نه گرفته شده از بیرون.

متن: و أمّا المعلم الثّانی: فقال فی کتاب "الجمع بین الرأین" ما ملخصه: «إنّه لما كان الباری _ جلّ جلاله _ بإیّته و ذاته مبیناً لجميع ما سواه، و ذلك بمعنی أشرف و أفضل و أعلى بحيث لا یناسبه شیء فی ایّته و لا یشاکله و لا یشبهه حقیقه و لا مجازاً، ثمّ مع ذلك لم یکن بدّ من وصفه و إطلاق اللفظه فی هذه الألفاظ المتواطئه علیه؛ فإنّ الواجب الضروری أن یعلم أنّ مع کلّ لفظه نقولها فی شیء من أوصافه معنی لذاته: [حق تعالی] بعيداً من المعنی الذی نتصوّره من تلك اللفظه أشرف و أعلى حتّى إذا قلنا: إنّه موجود، علمنا مع ذلك: [الله تعالی موجود است] أنّ وجوده لیس کوجود سائر ما هو دونه. و إذا قلنا: «حیّ» علمنا أنّه حیّ بمعنی أشرف ممّا نعلمه من الحیّ الذی هو دونه، و كذلك الأمر فی سائرها: [الفاظ].

فحینئذ نقول: لما كان الله تعالی حیاً مریداً لهذا العالم بجميع ما فیهِ، فواجب أن یكون عنده صُور ما یرید ایجاده فی ذاته: [متعلق یكون]، و لو لم یکن للموجودات صُور و آثار فی ذات الموجد الحیّ، فما العذی كان یوجده؟ و علی أیّ مثال ینحو: [رومی آورد] بما یفعله و یبدعه؟ أما علمت أنّ من نفی هذا المعنی عن الفاعل الحیّ المرید، لزمه القول بأنّ ما یوجده إنّما یوجده جزافاً و: [تفسیر جزافاً] علی غیر قصد، و لا ینحو: [میل نکرده] نحو غرض مقصود بإرادته: [متعلق لا ینحو]، و هذا من أشنع الشناعات».

و قال في "فصوصه":

«فصّ: واجب الوجود لا- موضوع له و لا- عوارض له و هو:[واجب الوجود] ظاهر»؛ یعنی آنّه ظاهر بذاته علی ذاته، و المراد:[مراد فارابی] اثبات كونه عالما بذاته؛ لكونه مجرداً.

ثمّ قال: فصّ: «واجب الوجود مبدأ كل فيض، و ظاهر بذاته:[لابصورتته] علی ذاته، فله الكلّ من حيث كثره فيه:[كل]، فهو _ من حيث هو ظاهر_ فهو ينال الكلّ من ذاته:[نه ازخارج]، فعلمّه بالكلّ بعد ذاته و علمه بذاته و يتحد الكلّ بالنسبه إلى ذاته، فهو:[حق تعالی] الكلّ فی وحدّه:[بدون تكثر]».

فصّ: «علمه الأوّل لذاته لا- ينقسم _ لأنّه عين ذاته _ و علمه الثانی عن ذاته:[ازبیرون گرفته نشده] إذا تكثّر لم تكن الكثره فی ذاته:[حق تعالی]، بل بعد ذاته، «وما يسقط من ورقه الا يعلمها»».

علم خداوند به جزئیات ۹۵/۰۳/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: علم خداوند به جزئیات

بحث در این بود که مشاء علم الهی به ماعدا را صور مرتسم در ذات الهی می داند. و این صور علم به تک تک موجودات است.

شاهد از کلام فارابی:

فصّ: خداوند تعالی به تمام جزئیات علم به نحو کلی دارد، که قابل تغییر و تبدیل نیست، بلکه ثابت است، چنین علمی از طریق علت شی است.

بیان مطلب:

کبرای کلی: به این بیان که اگر شی علت داشته باشد و علت آن از حیث که علت است، نه از حیث ذات خاص بودن و... شناخته شود معلول هم شناخته می شود. حال اگر آن علت هم علت داشته باشد و علتش از آن حیث که علت است شناخته شود خودش شناخته می شود. پس اگر شی اسباب مترتب داشته باشد و اسبابش از آن حیث که سبب اند شناخته شود آن شی شناخته می شود.

ص: ۲۸۵

همان طور که بیان شد حق تعالی به ذاتش علم دارد و ذات حق تعالی هم علت ماسوی است پس علم حق تعالی به ذاتش علم به ماعداست در مرتبه ی ذات و این علم که اجمالی است موجب صدور صور علمیه تک تک موجودات می شود که مرتسم در ذات اند و فعلی و لذا سبب می شود برای وجود تک تک موجودات در جهان خارج. پس حق تعالی به تک تک موجودات

از طریق ذاتش علم دارد، نه از خارج، ولذا این علم ثابت است و با تغییر موجودات تغییر نمی کند.

متن: فص: «كُلُّ ما عُرِفَ سببُه من حيث يوجبه» [نه از حیث که یک ذات است] فقد عُرِفَ [ما]، و إذا رتبت الأسباب فقد انتهت أواخرها إلى الجزئيات فكلّ كلی و جزئی ظاهر عن ظاهرته الأولى [یعنی از ظاهریت مبدئیت ذات برای ذات]، و لكن ليس يظهر له شیء منها عن ذواتها داخله في الزمان و الآن، بل عن ذاته، والترتيب الذي عنده شخصاً فشخصاً بغير نهاییه، فعالم علمه بالأشیاء بذاته هو الكلّ الثانی». انتهى ما أرادنا منه.

فقوله: «هو الكلّ الثانی» إشاره إلى اعتبار الاجمالي الذي هو عين ذاته، و هو [علم اجمالی] المراد من ظاهرته الأولى.

کلام فارابی در انفعالی نبودن علم حق ۹۵/۰۳/۱۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کلام فارابی در انفعالی نبودن علم حق

بحث در کلام فارابی داشتیم که شاهد است بر کلام شیخ. کلام فارابی بر علم اجمالی و علم تفصیلی داشتن حق را بیان کردیم، حال می پردازیم به بیان فعلی بودن علم حق و انفعالی نبودن آن.

فص: علم انسان به اشیا خارجی انفعالی است؛ انسان وقتی که با شی خارجی مواجه شود صورتی از شی خارجی در حاسه اش می آید و به دنبال آن درک صورت می گیرد. پس اشیا خارجی موثر اند و قوای ادراکی انسان متأثر. اما علم حق به مخلوقات به نحو انفعال نیست، تا اینکه اشیا سبب علم حق باشند، بلکه علم حق تعالی سبب علم او به اشیا است، به این صورت که ذات حق تعالی به لحاظ قدرت سبب اشیا است و حق تعالی به ذاتش علم دارد و علم حق به ذاتش عین علم به ذات است به لحاظ قدرت؛ چرا که قدرت از صفات ذات است و صفات ذات عین ذات اند پس علم به ذات عین علم به صفات ذات است. بنابراین علم حق تعالی به ذاتش عین علم به مبدأیت غیر و عین علم به قادر بودن اوست و علم به مبدأیت یا علم به قادر بودن علم اجمالی به ماعداست، و همین علم سبب صدور صور علمیه اشیا است که مرتسم در ذات الهی اند و علم تفصیلی به ماعدا. پس علم حق تعالی به ذاتش سبب علم به ماعداست.

ص: ۲۸۶

لز بیان فوق روشن شد که علم حق تعالی به ذاتش عین ذات است، اما علم تفصیلی حق به اشیا که همان صور مرتسم در ذات الهی اند عین ذات اشیا نیست بلکه لازم ذات است. ولذا کثرت در صور مرتسم موجب کثرت در ذات نمی شود؛ چرا که صور مرتسم لازم ذات اند و مرتبه ی آن بعد از مرتبه ی ذات است. بله منشأ صور مرتسم ذات الهی است ولی منشأ کثیر بودن موجب کثرت ذات نمی شود، چنانکه در جای خودش بیان شده و شرحش طول می کشد.

اشیا در عین کثرت رابطه ی طولی باهم دارند و نظام واحد را تشکیل می دهند. همان گونه که بیان شد این اشیا قبل از وجود خارجی شان در علم تفصیلی حق تعالی تقرر دارند و بعد از آن مرحله است که لباس خارجی و مادی می پوشند. پس حق تعالی

همه ای اشیا ست به لحاظ صفت و منشأ آن صفت هم ذات است بنابراین ذات احدی شامل همه ی وجودات است؛ یعنی کمال همه وجودات را دارد.

متن: و قال أيضاً:

فصُّ: «لا يجوز أن يقال: إنَّ الحقَّ الأوَّل يدركُ الأمور المبدعه عن قدرته من جهة تلك الأمور كما» [مثال برای منفی] تدركُ الأشياء المحسوسه من جهة حضورها [اشیا محسوسه] و تأثيرها فينا، فيكون هي [امور] الأسباب لعالمية الحق، بل يجب أن يُعلم أنه يدرك الأشياء من ذاته تقدست؛ لأنه [حق] إذا لحظ ذاته لحظ القدره المستقله، فلحظ من القدره المقدور، فلحظ الكل [كل مقدرات] فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره.

ثم قال: ليس علمه بذاتها مفارقاً لذاته، بل هو ذاته، وعلمه بالكل [كه صور مرتسم است] صفة لذاته ليست هي ذاته، بل لازمه لذاته، وفيها [صور مرتسم] الكثره الغير المتناهيه، فلا كثره في الذات، بل بعد الذات؛ فإنَّ الصِّفَه بعد الذات لا بزمان، بل بترتيب الوجود [ترتيب علت و معلول]، لكن تلك الكثره ترتقى به إلى الذات مما يطول شرحه.

ص: ٢٨٧

و الترتیب یجمع اکثره فی نظام، فالنظام وحدهٗ ما، و إذا اعتُبر الحقُّ ذاتاً و صفاتاً كان الكلُّ فی وحده، فإذا كان كلُّ كلٍّ [یعنی همه صور] متمثلاً فی قدرته و علمه، و منهما [قدرت و علم] یحصل حقیقه الكلِّ [کل صور] متقرّرةً، ثم یکتسی الموادّ [لباس مواد می پوشد]، فهو [حق تعالی] كلُّ الكل من حیث صفاته، و قد اشتملت علیها [صفات] أحدیة ذاته. انتهى».

معنای بعدیت صور از ذات ۹۵/۰۳/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: معنای بعدیت صور از ذات

فان قلت: صور مرتسم لازم ذات اند و عرض، روشن است که عرض بعد از معروض است، نباین تصریح شیخ و فارابی بر بعدیت کثرت صور از کثرت ذات به چه معناست؟

علاوه بر این فرض کثرت صور بعد از کثرت ذات باشد از آنجای که منشأ صور در ذات است با لآخره کثرت صور به کثرت ذات بر می گردد. پس فائده ی بعدیت کثرت صور از ذات چیست؟ و حال آنکه شیخ و فارابی می خواستند با بعدیت صور از ذات کثرت در ذات را نفی کنند، حال یا کثرت فعل و قبول در صورتی که ذات حق تعالی هم فاعل صور و هم قابل صور، و یا کثرت اجتماع جهات قبول در صورتی که قابل همه صور ذات حق باشد، و یا کثرت اجتماع جهات صدور اگر همه صور از ذات حق تعالی صادر شوند.

قلت: معنای بعدیت صور مرتسم از ذات این است که صور مرتسم با سایر اعراض فرق دارد، سایر اعراض کمال اند برای قابل شان و لذا فاعل و قابل آنها نمی تواند یک چیز باشد، والا لازم می آید اجتماع فعل و قبول یعنی داشتن و نداشتن که باطل است. پس سایر اعراض بعد از وجود معروض اند اما بعد از کمال معروض نیستند برخلاف صور مرتسم هم بعد از ذات اند و هم بعد از کمال ذات، به این معنا که صور علمیه کمال ذات الهی نیستند، بلکه ناشی از کمال ذات الهی اند، چرا که صور علمیه صادر از حق تعالی است و معلول او و روشن است که معلول تنزل کمال علت است، و در علت وجود دارد به نحو اعلی و اشرف پس صور مرتسم تنزل کمال الهی است و اشکال ندارد که قابل این صور هم ذات الهی باشد، چرا که با قبول آنها کامل نمی شود تا لازم آید اجتماع فاعل و قابل به معنای داشتن و نداشتن که باطل است بنابراین اشکال ندارد که فاعل و قابل این صور ذات الهی باشد. بعبارت دیگر قبول صور مرتسم به معنای انفعال نیست تا فاعل صور جمع نشود.

ص: ۲۸۸

از فرق صور مرتسم با سایر اعراض روشن شد که قبول صور مرتسم با انفعال نیست تا در آن تدریج باشد و لذا کثرت صور مرتسم مثل کثرت صور در نفس نیست، چرا که کثرت صور در نفس همراه با تدریج و زمان است ولی کثرت صور مرتسم دفعی است. پس کثرت صور مرتسم موجب نمی شود که ذات الهی نفس داشته باشد. خلاصه: کثرت صور که در نفس است با فکر حاصل می شود و در آن تدریج است ولی کثرت صور مرتسم کثرت عقلی است و نیاز به فکر ندارد و لذا موجب نمی شود که حق تعالی نفس داشته باشد.

علم تفصیلی که در نفس است قابل و فاعل آن نمی تواند یک چیز باشد والا لازم می آید اجتماع فعل و قبول به معنای داشتن و نداشتن که باطل است. در مقابل علم تفصیلی حق تعالی قابل و فاعل آن ذات الهی است، بدون اینکه اجتماع فعل و قبول به معنای داشتن و نداشتن لازم آید، چرا که قبول صور مرتسم به معنای انفعال نیست تا همراه باقوه و به معنای نداشتن باشد. پس اشکال ندارد که فاعل و قابل آن ذات الهی باشد.

متن: فإن قلت ما معنى قول الفارابی و كذا قول الشيخ الرئيس: «إن كثره الصور كثره بعد الذات» و: [حاليه] ظاهر كون العوض متأخراً عن الموضوع؟

و أيضاً فأى فائده لكون الصور بعد الذات إذا تأدت كثرتها: [صور] إلى كثره الذات؛ فإنّ الظاهر أنّ المقصود من هذا الكلام [بعد ذات قرار دادن صور] هو دفع مفسده لزوم الكثره في الذات باعتبار: [متعلق لزوم] [۱] اجتماع جهتي الفعل و القبول [۲] أو اجتماع جهات القبول [۳] أو جهات الصدور؟

قلت: معناه: [قول فارابی و شيخ] أنّ كثره [۱] تلك الصور وقيامها: [صور] بالذات إنّما هو بعد كمال الذات و تمامها؛ لما مرّ من أنّ كماله تعالى ليس بتلك الصور، بل بأن يفيض عنه تلك الصور وذلك لوجوب كون العله غير عاربه في حدّ ذاتها عن المعلول، و إلما: [اگر علت عاری باشد] لا متنع الافاضه. [۲] بخلاف سائر الصور و الأعراض؛ فإنّ قيامها [صور و اعراض] بمحالتها ليس بعد كمال محالتها، لكون محالتها مستكمله لا محاله بها، فيكون في ذات تلك المحالّ قوه القبول لها: [صور و اعراض]، فلو كان صدورها: [صور و اعراض] أيضاً: [همان طور که قبول شان از جانب محالّ شان بود] عن محالتها لزم تحقّق الكثره في ذوات تلك المحالّ لا محاله.

و من هذا التحقق ظهر أنّ كثره صور معقولاته تعالى ليست ككثرة الصور في النفس _ أعنى: التفصيل الذي لا يكون إلّا للنفس _ ليرد أنّ هذا التفصيل لا- يكون لما ليس له نفس، كما مرّ في كلام الشيخ، فكيف حكموا بكونه [تفصيل] ثابتاً له تعالى و لو بعد ذاته؟ وذلك [كثرت صور مرتسم مثل كثرت صور نفساني نيست] لأنّ كثره معقولاته تعالى ليست كثره متجدّده زمانيه فكريه ليلزم من ثبوتها لشيء ثبوت النفس له. والتفصيل _ الذي قد مرّ في كلام الشيخ أنّه لا يكون إلّا لماله نفس _ إنّما هو الكثره التفضيليّه الفكريّه.

و بالجمله، قابل العلم التفضيلي الفكري _ الذي لا بدّ أن يفيض عن الغير _ لا يكون إلّا النفس من حيث هي نفس.

و أمّا قبول التفصيل الفاض عن ذات العاقل فلا- يستلزم وجود النفس، بل يكون من شأن العقل _ من حيث هو عقل _ قبول ذلك، وهذا [قبول كه شان عقل است] هو القبول بمعنى مطلق الموصوفيه لا القبول المستدعي للانفعال بخلاف القبول الذي ليس إلّا للنفس [قبول كه همراه انفعال است]، فليتدبر.

معناى عالم بودن و عالم نبودن حق تعالى به اشياء ۹۵/۰۳/۲۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: معناى عالم بودن و عالم نبودن حق تعالى به اشياء

ابن سينا در علم الهی به ماعدا را صور مرتسم در ذات الهی می داند. برای توضیح بیشتر و روشن تر شدن مساله علم الهی به ماعدا می پردازیم به بیان کلام فلاسفه که می گویند: حق تعالى علم به غیر ندارد و در جای دیگر می گویند خداوند تعالى عالم به جميع موجودات است.

بیان ابن رشد در کتاب "جامع الفلسفه": مبادی مفارق یا عقول: اولاً وجود دارد؛ ثانياً منتهی می شوند به واجب تعالى؛ وثالثاً عاقل ذات شان اند.

ص: ۲۹۰

سوال: آیا مبادی مفارق چیز خارج از خود شان را تعقل می کنند یا خیر؟

جواب: در کتاب نفس بیان شد که نفس انسانی اول عقل بالقوه است و با کسب بدیهات عقل بالملکه می شود، وقتی که علاوه بر بدیهات نظریات را هم کسب کند ولی مشغول مطالعه نباشد عقل بالفعل است و زمانیکه مشغول مطالعه معقولات هم باشد عقل بالمستفاد است. پس تا نفس معقولى را کسب نکند عقل بالقوه است و زمانی عقل بالفعل می شود که معقولات بدیهی و نظری را کسب کند یعنی وقتی به نفس می توانیم بگوئیم عاقل که معقولى داشته باشد. بنابراین معقول کمال عاقل و صورت اوست. باتوجه به این مطلب اگر مبادی مفارق چیز خارج از ذات شان را تعقل کنند بواسطه ی آن چیز کامل می شود پس باید آن چیز مقدم بر وجود مبادی و سبب وجود مبادی بماهو عاقل می شود هر چند سبب وجود مبادی بماهو موجود نمی شود.

باتوجه به اینکه معقول کمال عاقل و صورت آن است مبادی مفارق یا عقول نمی تواند معلول شان را تصور کنند والا لازم می آید که معلول عقول علت عقول باشند و اشرف بواسطه احس یا اقل شرفا کامل می شود که باطل است.

حال که مبادی مفارق یا عقول نمی توانند معلول شان را تصور کنند علت مبادی مفارق یعنی حق تعالی به طریق اولی نمی تواند معلولش را تعقل کند والا لازم می آید که اشرف بواسطه ی احس کامل شود. و در گذشته هم بیان شد که حق تعالی ذاتش را تصور می کند نه غیر ذاتش را و در این جهت تفاوتی بین حق تعالی و سایر مبادی عالیه نیست. پس تمام مبادی عالیه ذات شان را تعقل می کنند و غیر ذات شان را تعقل نمی کنند بنابراین تمام مبادی عالیه یا مفارقات درمفعول غیر ذات نداشتن واحد اند، اما از جهت بساطت و عدم بساطت متفاوت اند و ملاک نقص و کمال شان همین بساطت و عدم بساطت است. بنابراین هر کدام که بساطت بیشتری دارد کامل تر است و هر کدام بساطت کمتری دارد ناقص تر است.

ص: ۲۹۱

ملاک بساطت عقول: هر عاقلی که برای تصور ذاتش احتیاج به تصور امور کمتری دارد بسیط تراست و بالعکس هر عاقلی که برای تصور ذاتش احتیاج به تصور امور بیشتری دارد بساطت کمتری دارد.

طبق قاعده ی «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها» تصور حقیقی هر چیزی جز از طریق سبب آن ممکن نیست. بنابراین هر چه موجودی سبب وجودی کمتری داشته باشد برای تصور ذاتش به تصور امور کمتری نیاز دارد و بسیط تراست و بالعکس هر موجودی که سبب وجودی بیشتری داشته باشد برای تصور ذاتش نیاز به تصور امور بیشتری دارد و بساطت کمتری دارد. حق تعالی علت العلل است و بی نیاز از علت برای تصور ذاتش به هیچ چیز غیر ذاتش نیاز ندارد. پس بسیط ترین اشیا است، اما مبادی مفارق دیگر برای تصور ذاتش نیاز به تصور علت شان دارند و لذا بساطت کمتری دارند. روشن است که خود مبادی مفارق یا عقول هم به لحاظ بساطت فرق دارند مثلاً عقل اول بسیط تر از عقل دوم است و همین طور عقل دوم از عقل سوم بسیط تر است و هکذا.

متن: ثم ینبغی لنا أن نرید فی بسط الکلام لیظهر أنّ الفلاسفه من أیّ جهة: [از چه حیث] یقولون: إنّ تعالی لا یعلم غیره؟ و من أیّ جهة: [از چه حیث] یقولون: إنّ تعالی عالم بجمیع الموجودات.

فنقول: قال أبو الولید محمّد بن رشد الأندلسی فی کتاب "جامع الفلسفه" _ بعد ذکر [۱] المبادئ المفارقة [۲] ووجوب انتهائها إلى مبدأ أول [۳] و أنّ کلاً منها عاقل لذاته _ فلننتظر هل یمکن فی واحدٍ واحدٍ منها أن یعقل شیئاً خارجاً من ذاته أم لا؟

فنقول: إنّ قد تبین فی کتاب "النفس" أنّ المعقول کمال العاقل و صورته، فمتی أنزلنا: [تنزل دادیم] واحداً منها: [مبادی] یعقل غیره، فإنّما یعقله: [غیر] علی أنه: [واحد] یمتکمل به: [غیر]، فذلک الغیر متقدّم علیه: [واحد] و سبب فی وجوده [سبب وجود عاقل بما هو عاقل، نه بما هو موجود].

فمن الیّن أنّه لیس یکن أن یتصوّر العله منها[:مبادی] معلولها، و إلاّ أمکن أن یعود العله معلوله و یتکمل الأشرف بالأقلّ شرفاً و ذلك محال.

و من هاهنا یظهر _ کلّ الظهور[:ظهور کامل]- أنّه إن وُضع[:فرض شود] لها[:مبادی] مبدأ أوّل لیس بمعلول الشیء _ علی ما تبین فی ما سلف أنّه لا- یتصور إلما ذاته، و لیس یتصوّر معلولاته و لیس هذا شیء یخصّ المبدأ الأوّل منها[:مبادی]، بل ذلك[:که مبادی فقط ذات شان را تصور می کنند] شیء یعمّ جمعها حتّی عقول الأجرام السماویه _ فإنّنا لا نری أنّها تتصوّر الأشياء الّتی دونها، فإنّه لو کان كذلك لاستکمل الأشرف بالأخسّ، و إذا کان الأمر علی هذا، فکلّ واحدٍ من هذه المبادئ و إن کان واحداً _ بمعنی أنّ العاقل و المعقول فیهِ واحد _ فهی فی ذلك متفاضله، و أحقّها بالوحدانیّه هو الأوّل البسیط، ثمّ الّذی یلیه.

و بالجمله: فکلّ ما احتاج فی تصوّر ذاته إلى مباد أكثر فهو أقلّ بساطه و فیهِ کثره ما و بالعکس، فکلّ ما احتاج فی تصوّر ذاته إلى مبادٍ أقلّ فهو أكثرُ بساطه، حتّی أنّ البسیط الأوّل بالتحقیق إنّما هو الّذی لا یحتاج فی تصوّر ذاته إلى شیء من خارج.

فهذا هو الّذی أدی إليه القول من أمر[:مساله] تصور هذه المبادئ[:مبادی عالیه]. إلاّ أنّه قد یلحق ذلك شناعاتٌ کثیره:

اشکال عدم علم مبادی و جواب آن ۹۵/۰۳/۲۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال عدم علم مبادی و جواب آن

بیان کردیم که مبادی عالیه ذات شان را تعقل می کنند و غیر ذات شان را تعقل نمی کنند. براین مساله اشکالاتی زیادی وارد شده است.

اشکال اول: اگر مبادی عالیه جز ذات شان چیزی را تعقل نکنند لازم می آید که صدور اشیا از آنها از روی طبیعت شان باشد نه از روی علم، چنانکه حرارت از آتش صادر می شود یا برودت از آب، و حال آنکه عقول موجودات علمی است و موجودات علمی کار شان از روی علم است. حتی نفسانی هم کار های قصدی شان از روی علم است.

ص: ۲۹۳

اشکال دوم: اگر مبادی عالیه جز ذات شان چیزی را تعقل نکنند لازم می آید که نسبت به ماعدا جهل داشته باشند، و حال آنکه جهل نقص است و مبادی عالیه بالاخص مبدأ اول خالی از نقص اند.

جواب اشکال اول: فعل هر فاعلی دو ویژگی دارد اولاً- شبیه فاعل است و ثانیاً غیر فاعل است. بعبارت دیگر هر فعلی به لحاظ جوهر شبیه فاعل خود است و به لحاظ عدد و شخص غیر از فاعل خود است. بنابراین:

الف. یا مغایرت مفعول با فاعل در هیولی است، در صورتی که فاعل و مفعول یک نوع باشند و تفاضل میان آنها نباشد؛

ب. ویا مغایرت مفعول با فاعل به تفاضل است، وقتی که فاعل و مفعول یک نواع باشند و تفاضل داشته باشند. روشن است که در این صورت فاعل اشرف و مفعول اخس است و عکس آن ممکن نیست.

باتوجه به بیان فوق تفاوت مبادی عالیه با مفعول شان به تفاضل است؛ یعنی مبادی عالیه آنچه را که دارند به نحو اعلی و اشرف است و مفعول شان همان امر را به نحو اخس دارند.

متن: أحدها: أن تكون هذه المبادئ جاهله بالأشياء التي هي [مبادی] لها [اشیا] مبادٍ، فيكون صدورها [اشیا] عنها [مبادی] كما تصدر الأشياء الطبيعيه بعضها عن بعض، مثل الإحراق الصادر عن النار والتبريد عن الثلج، فلا يكون صدورها [اشیا] من جهة العلم. [۱] و [حالیه] محال أن يصدر عن العالم _ من جهة ما هو عالم _ شيء لا يعلمه.

و إلى هذا [محال بودن] أشار بقوله جل و علا: «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ».

[۲] و أيضاً فإنّ الجهل نقص، والشیء الذي في غايه الفضيله ليس يمكن أن يوجد فيه نقص، فهذا [که از احدها شروع می شود] أقوى الشكوك التي تلحق هذا الموضع و نحن نحلّها.

فنقول: إنه لَمَّا كان الفاعل إنما يعطى المفعول [مفعول اول يعطى] شبيهة [مفعول دوم يعطى] ما فى جوهره، وكان المفعول يلزم فيه أن يكون غيراً و ثانياً بالعدد وجب [جواب لَمَّا] ضرورةً أحد أمرين:

إمّا أن يكون [مفعول] مغايراً له [فاعل] بالهيولى و ذلك [چنين مغايرتى] لازم [۱] متى كان المفعول هو الفاعل بالنوع [۲] من غير تفاضل بينهما بالصورة.

و إمّا أن تكون المغايره التى بينهما فى التفاضل فى النوع الواحد، وذلك بأن يكون الفاعل فى ذلك النوع أشرف من المفعول؛ فان [تعليل برای اشرف بودن] المفعول ليس يمكن فيه أن يكون فيه أشرف من الفاعل بالذات [قيد اشرف]، إذا كانت ماهيته [مفعول] إنما يحصل عن الفاعل.

و إذا كان ذلك كذلك [که ضع چنين است يعنى تفاوت به يکى از دو صورت است] فهذه المبادئ التى ليست فى هيولى إنما يغير فيها الفاعل المفعول و العله المعلول بالتفاضل فى الشرف فى النوع الواحد لا باختلاف النوعيه.

تفاوت عقل بالفعل ما با عقل فعال ۹۵/۰۳/۲۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفاوت عقل بالفعل ما با عقل فعال

در مراتب چهارگانه ی عقل، عقل بالفعل همه ی معقولات را دارد ولذا به تمام نظام عالم وما فيها عالم است وبعبارت دیگر هم به نظام عالم علم دارد وهم به اجزای نظام واز آنجای که تفاوت مبادئ عالیه با مفعول شان به تفاضل است مبادئ عالیه هم به تمام نظام عالم ومافیها دارد منتها به نحو اعلى واشرف. به همین خاطر است که گفته اند: مبادئ عالیه که فاعل عقل ما ست همه ی اشیاء را تعقل می کند به نحو اعلى واشرف، وعقل ما همه اشیاء را تعقل می کند به نحو انقص واخس، چرا که عقل ما احتیاج دارد به ابزارحسی. وبه دلیل همین احتیاج:

ص: ۲۹۵

الف. اگر انسان حسی را فاقد باشد علم مبتنی بر آن حس را هم نخواهد داشت؛

ب. اگر کسی فاقد حس هم نباشد ولی به هر دلیلی نتواند چیزى احساس کند نمی تواند آن چیز را تعقل کند وعلم به آن چیز از طریق شهرت خواهد بود؛

ج. اشیاء زیادی برای انسان مجهول است اما عقل فعال به آنها علم دارد؛ چرا که انسان ابزار درک آن اشیا را ندارد ولی عقل فعل که محتاج به ابزار نیست به آنها عالم است. همین جهل انسان دلیل وجود رویا، اخبار غیبی وانذار وتبشیر است؛ کسی که در خواب به عقل فعال متصل می شود رویا می بیند وکسانی مثل ابنیا که در بیداری به عال عقل متصل می شوند اخبار غیبی و انذار وتبشیر دارند.

از بیان فوق روشن شد که تفاوت عقل بالفعل انسانی با مبادی اشیا یا عقول فعاله در اشرفیت و اخسیت معقولات است نه در سعه و ضیق معقولات، اما تفاوت عقل انسانی (نه عقل بالفعل انسانی) مبادی عالیه یا عقول فعاله در نقص هیولانی انسانی است و لذا ست که انسان به امور جاهل است ولی عقول یا مبادی عالیه که ناقص نیست به همه ی اشیا عالم است.

متن: و لَمَّا كَانَ الْعَقْلُ الْمَذِي بِالْفِعْلِ مَنَّا [يعني عقل ما كه بالفعل شده] ليس شيئاً أكثر من تصوّر الترتيب و النظام الموجود في هذا العالم، و في جزء جزء منه، و [عطف بر تصوّر] معرفه شىء شىء مِمَّا فِيهِ بِأَسْبَابِهِ الْبَعِيدَةِ وَ الْقَرِيبَةِ حَتَّى الْعَالَمِ بِأَسْرِهِ، وَجِب [جواب لَمَّا] ضرورةً [بدهتاً] أَنْ لَا تَكُونَ الْعَقْلُ الْفَاعِلُ لِهَذَا الْعَقْلِ مَنَّا [عقل بالفعل ما] غَيْرَ تَصَوُّرِ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ. وَلِذَلِكَ مَا قِيلَ: إِنَّ الْعَقْلَ الْفَاعِلَ يَعْقِلُ الْأَشْيَاءَ الَّتِي هُنَا لَكِنْ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ تَعْقِلُ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ بِجِهَةِ أَشْرَفٍ، وَإِلَّا [اگر شرافت فارق نباشد] لَمْ تَكُنْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُ [عقل فاعل] فَرْقٌ، وَ تَصَوُّرِ الْعَقْلِ الْمَذِي فِينَا اِحْتِاجٌ فِي عَقْلِهِ إِلَى الْحَوَاسِّ. وَلِذَلِكَ [كه عقل ما در تعقلش احتياج به حواس دارد] مَتَى عَدِمْنَا حَاسَّهُ مَا، عَدِمْنَا مَعْقُولَهَا.

و كذلك متى تعذر علينا حسّ شيء ما [به دلیل دوری مثلاً]، فاتنا معقولُهُ، ولم يكن حصوله [معقول] لنا إلّا على جهة الشهرة.

و كذلك يمكن أن تكون هاهنا أشياء مجهولة الأسباب بالإضافة إلينا هي موجودة في ذات العقل الفعّال، و بهذه الجهة [اشياء مجهوله اسباب برای ما] أمکن إعطاء أسباب الرؤيا و غير ذلك من الإنذارات الآتیه و إنّما كان هذا القصور لنا لمكان الهيولى.

موضوع: تفاوت عقل بالفعل ما با عقل فعال

در مراتب چهارگانه ی عقل، عقل بالفعل همه ی معقولات را دارد ولذا به تمام نظام عالم وما فيها عالم است و بعبارت دیگر هم به نظام عالم علم دارد وهم به اجزای نظام واز آنجای که تفاوت مبادی عالیّه با مفعول شان به تفاضل است مبادی عالیّه هم به تمام نظام عالم و مافیها دارد منتها به نحو اعلی و اشرف. به همین خاطر است که گفته اند: مبادی عالیّه که فاعل عقل ما ست همه ی اشياء را تعقل می کند به نحو اعلی و اشرف، و عقل ما همه اشياء را تعقل می کند به نحو انقص و اخس، چرا که عقل ما احتیاج دارد به ابزارحسی. و به دلیل همین احتیاج :

الف. اگر انسان حسی را فاقد باشد علم مبتنی بر آن حس را هم نخواهد داشت؛

ب. اگر کسی فاقد حس هم نباشد ولی به هر دلیلی نتواند چیزی را احساس کند نمی تواند آن چیز را تعقل کند و علم به آن چیز از طریق شهرت خواهد بود؛

ج. اشياء زیادی برای انسان مجهول است اما عقل فعال به آنها علم دارد؛ چرا که انسان ابزار درک آن اشياء را ندارد ولی عقل فعل که محتاج به ابزار نیست به آنها عالم است. همین جهل انسان دلیل وجود رویا، اخبار غیبی و انذار و تبشیر است؛ کسی که در خواب به عقل فعال متصل می شود رویا می بیند و کسانی مثل ابنیا که در بیداری به عال عقل متصل می شوند اخبار غیبی و انذار و تبشیر دارند.

از بیان فوق روشن شد که تفاوت عقل بالفعل انسانی با مبادی اشیا یا عقول فعاله در اشرفیت و اخسیت معقولات است نه در سعه و ضیق معقولات، اما تفاوت عقل انسانی (نه عقل بالفعل انسانی) مبادی عالیه یا عقول فعاله در نقص هیولانی انسانی است و لذا ست که انسان به امور جاهل است ولی عقول یا مبادی عالیه که ناقص نیست به همه ی اشیا عالم است.

متن: و لَمَّا كَانَ الْعَقْلُ الْمَذِي بِالْفِعْلِ مَنَّا [يعني عقل ما که بالفعل شده] ليس شيئاً أكثر من تصوّر الترتيب و النظام الموجود في هذا العالم، و في جزء منه، و [عطف بر تصوّر] معرفه شىء شىء مَمَّا فيه بأسبابه البعيده و القريبه حتّى العالم بأسره، و جب [جواب لَمَّا] ضرورة [بدهتاً] أن لا تكون العقل الفاعل لهذا العقل مَنَّا [عقل بالفعل ما] غير تصوّر هذه الأشياء. ولذلك ما قيل: إنّ العقل الفاعل يعقل الأشياء التي هنا لكن يجب أن يكون تعقل هذه الأشياء بجهه أشرف، وإلّا [اگر شرافت فارق نباشد] لم تكن بيننا و بينه [عقل فاعل] فرق، و تصور العقل المذّي فينا احتاج في عقله إلى الحواس. ولذلك [که عقل ما در تعقلش احتياج به حواس دارد] متى عَدِمْنَا حَاسَةً ما، عدمنا معقولها.

و كذلك متى تعذر علينا حسّ شىء ما [به دليل دورى مثلاً]، فاتنا معقولهُ، ولم يكن حصوله [معقول] لنا إلّا على جهه الشهره. و كذلك يمكن أن تكون هاهنا أشياء مجهولهُ الأسباب بالإضافة إلينا هي موجوده في ذات العقل الفعّال، و بهذه الجهه [اشیا مجهوله اسباب برای ما] امکان إعطاء أسباب الرؤيا و غير ذلك من الإنذارات الآتیه و إنّما كان هذا القصور لنا لمكان الهيولى.

یکسان بودن معقولات عقول مفارق ۹۵/۰۳/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: یکسان بودن معقولات عقول مفارق

ص: ۲۹۸

همان طور که عقل بالفعل انسانی با عقل فعال معقولات یکسان دارند و تفاوت شان در اشرفیت و اخسیت است، عقل فعال هم با عقل فوقش معقولات یکسان دارند و تفاوت شان در اشرفیت و اخسیت است، چرا که هر دو ماهیت عقلی دارند، و لذا به لحاظ داشتن معقولات و نیز سعه و ضیق معقولات یکسان اند، اما چون عقل فوق فاعل است و عقل فعال مفعول تفاوت به شرافت و خست دارند. همین وضع بین عقول و حق تعالی جاری است، بلکه بین حق تعالی و عقل بالفعل انسانی؛ یعنی عقل بالفعل انسانی به تمام موجودات علم دارد به نحو اخس و حق تعالی هم به همه ی موجودات علم دارد به نحو اعلی و اشرف. روشن است که شرافت علم حق نسبت به علم عقل اول درجه اش فرق می کند با شرافت که علم حق نسبت به علم بالفعل انسانی دارد؛ شرافت علم حق و خست علم عقل اول خیلی فاصله ندارند ولی شرافت علم حق تعالی خیل فاصله دارد به خست علم بالفعل انسانی.

اگر موجودی از طریق علت اشیا به اشیا عالم باشد با علم علت اشیا به همان اشیا از طریق ذاتش تفاوت ندارد؛ چرا که همه آنچه را علت از طرق ذاتش می داند موجودی که متصل به علت شده هم می داند. پس همان طور که موجودی دیگری می

تواند از طريق علت به معلولات علم داشته باشد علم هم از طريق ذاتش به معلولات عالم است.

متن: وكذلك يلزم أيضاً: [همان طور كه معقول عقل ما با معقول عقل فعال يكسان است] أن لا يكون معقول العقل الفاعل للعقل الفعال شيئاً أكثر من معقول العقل الفعّال؛ إذا كان [فاعل عقل فعال] و إياه [عقل فعال] واحداً بالنوع، إلّا أن يكون [فاعل عقل فعال] بجهه أشرف. وهكذا الأمر حتّى يكون المبدأ الأوّل يعقل الوجود بجهه أشرف من جميع الجهات التى يمكن أن تتفاضل فيها العقول البريئه عن المادّه؛ إذا كان معقوله ليس هو غير المعقولات الانسانيه بالنوع [مربوط به غير] فضلاً عن سائر معقولات سائر المفارقات و إن كان [معقوله] مابيناً بالشرف جدّاً للعقل الإنسانى، وأقرب شىء من جوهره هو العقل الذى يليه، ثم هكذا على الترتيب إلى العقل الإنسانى.

ص: ٢٩٩

و لو كان ما يفعل المعلول من هذه المبادئ من [از طریق] علته ما يعقل العله من ذاتها[نه از بیرون]، لم يكن هنالك مغايره بين العله و المعلول، و لما كان كثره لهذه الأمور المفارقة أصلاً.

علم مبادی عالیہ ۹۵/۰۳/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: علم مبادی عالیہ

بیان کردیم کہ اولاً- مبادی عالیہ یا عقول بہ تمام موجودات عالم علم دارد، چرا کہ علم شان از طریق ابزار نیست کہ با فقدان ابزار علم مربوط آنرا ہم فاقد شوند و ثانیاً می شود از طریق علت بہ تمام معلولات عالم شد. باتوجہ بہ این دو مطلب روشن می شود کہ از چہ جهت حکما می گویند مبادی عالیہ عالم بہ ہمہ ی اشیا ست و از چہ حیث قائل اند کہ مبادی عالیہ بہ غیر ذات شان علم ندارند. وقتی کہ می گویند مبادی عالیہ بہ ہمہ ی اشیا عالم است منظورشان علمی است کہ از ناحیہ ی ذات خود بہ اشیا دارند؛ چرا کہ محال است فاعل علمی بدون علم کاری انجام دہد و معلوم است کہ این علم از بیرون نیامدہ است بلکہ از ناحیہ علم بہ ذات عالم بہ اشیا ست. وزمانکہ می گویند مبادی عالیہ بہ غیر ذات شان علم ندارند، مراد شان علم انفعالی است، علم کہ از غیر گرفته شدہ است، چرا کہ چنین علمی ہمراہ انفعال و مستلزم قوہ است، و در شان مبادی عالیہ چنین علمی نیست.

خداوند تعالی ہم بہ اشیا علم دارد و ہم عالم نیست؛ علم دارد بہ اشیا از ناحیہ ذاتش اما علم از بیرون ذات ندارد، چرا کہ ہمراہ با انفعال است و مبتنی بر استعداد، کہ در حق تعالی جایز نیست. پس علم داشتن و علم نداشتن ہر کدام ناظر بہ یک جهت و حیث علم اند و اجتماع آن در حق تعالی اجتماع نقیضین نیست.

ص: ۳۰۰

ان قلت: ہر علمی کمال است و نفی علم انفعالی از حق تعالی نفی کمال است.

قلت: علم انفعالی برای ما کمال است، اما برای حق تعالی کمال نیست، بلکہ نقص است و لذا اشکال ندارد کہ بگوییم حق تعالی علم اتم بہ اشیا دارد و علم انقص و انفعالی ندارد. و بلکہ باید ہم چنین باشد، چرا کہ اگر خلاف این باشد نقص است و در شان حق تعالی نیست.

ظاهر مذهب ارسطو و اصحابش همان بیا فوق است کہ حق بہ اشیا از ناحیہ ذاتش علم دارد و از بیرون ذاتش علم ندارد.

باتوجہ بہ بیان فوق روشن شد کہ مبادی عالیہ چہ گونه بہ ذاتش و بہ خارج ذاتش علم دارد.

متن: فقد ظهر من هذا القول [بیان ما] أنه [۱] علی أي جهة يمكن أن يقال: إنها [مبادی] تعقل الأشياء كلها؛ فإن الأمر في ذلك واحد في جميعها [مبادی] حتى في عقول الأجرام السماوية، [۲] وعلی أي جهة يقال فيها [مبادی]: إنها ليست تعقل ما دونها، و انحلت بهذه [قول] الشكوك المتقدمه؛ فإنها [مبادی] بهذه الجهة [جهت اول] يقال: عالمه بالشيء الذي صدر عنها؛ إذ كان ما

يصدر عن العالم بما هو عالم يلزم ضرورةً _ كما قلنا _ أن يكون معلوماً، وإلّا كان صدوره كصدور الأشياء الطبيعيّة بعضها عن بعض.

و بهذا القول تمسّك القائلون بأنّ الله يعلم الأشياء. و بالقول الثّاني تمسّك القائلون بأنّه لا يعلم ما دونه. و ذلك أنّهم لم يشعروا باشتراك اسم العلم، فأخذوه على أنّه يدلّ على معنى واحد، فلزمهم عن ذلك[:اخذ علم به معنى واحد] قولان متناقضان على جهه ما يلزم في الأقاويل التي تؤخذ أخذاً مهملاً.

و كذلك الشّبهه[:علم كمال است و بانفي علم انفعالي كمال از خداوند تعالی نفی می شود] التي قيلت في ما سلف تنحلّ بهذا، وذلك[:حل شدن شبهه] أنّه ليس النقص في أن نعرف الشىء بمعرفه أتم[:يعنى علم فعلى] و لا نعرفه[:شى] بمعرفه أنقص[:يعنى علم انفعالى]، وإنّما النقص في خلاف هذا؛ فإنّ من فاته أن يبصر الشىء بصراً رديئاً[:مبهم] و قد أبصره بصراً تاماً ليس ذلك نقصاً في حقّه[:من].

ص: ٣٠١

و هذا الذي قلناه هو الظاهر من مذهب أرسطو و أصحابه أو اللازم من مذهبهم. فقد تبين من هذا القول كيف يعقل هذه المبادئ ذواتها و ما هو خارج عن ذواتها» انتهى كلامه في "الجامع" مع أدنى تلخيص.

اتحاد ومعقول ٩٥/٠٣/٢٦

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اتحاد ومعقول

در تعقل اشیا سه امر دخیل است: عاقل، عقل و معقول. همه ی حکما قبول دارند که عقل با معقول متحد است، اما در اتحاد عاقل با معقول اختلاف است. برای روشن شدن اتحاد عقل با معقول باید ببینیم که مراد از عقل و معقول چیست؟

مراد از معقول معقول بالذات است، که همان ماهیت و حقیقت اشیا است، نه معقول بالعرض که شی خارجی است همراه عوارض. و مراد از عقل ادراک معقولات است، نه چیزی دیگر، و ادراک معقولات هم عبارت است از حصول معقول بالذات برای عاقل. پس عقل همان حصول معقول بالذات برای عاقل است و حصول یعنی وجود، بنابراین عقل همان معقول بالذات است و عبارت دیگر عقل همان معقول من حیث هو المعقول یا معقول بالفعل است، نه شی خارجی که معقول بالقوه است.

عقل انسانی قبل از تعقل عقل بالقوه است همان طور که شی خارجی قبل از تعقل معقول بالقوه است، و وقتی که شی خارجی با تجرید از مواد معقول بالفعل شود عقل ما هم عقل بالفعل می شود. پس عقل بودن با معقول بودن اتحاد دارد، زاینکه معقول بالقوه است عقل هم بالقوه است، یعنی در حقیقت قبل از وجود معقول عقل وجود ندارد، فقط قوه ی عقل وجود دارد و زمانی این قوه بالفعل می شود که معقول بالفعل شود. پس عقل انسانی بعد از تعقل همان معقول من حیث معقول یا معقول من جمیع الجهات و یا معقول بالفعل است.

ص: ٣٠٢

عقول مفارق عقل بودن شان بالفعل است و از آنجای که عقل با معقول متحد است. پس عقول مفارق همان معقول من جمیع الجهات یا معقول من حیث هو المعقول یا و معقول بالفعل است. و چنین عقلی باید وجود داشته باشد.

متن: و قال فی کتاب "ردّ التهافت": «و لَمَّا كَانَتْ مَعْقُولَاتِ الْأَشْيَاءِ هِيَ حَقَائِقُ الْأَشْيَاءِ، وَ كَانِ الْعَقْلُ [یعنی عقل صرف] لیس شیئاً أَكْثَرَ مِنْ إِدْرَاكِ الْمَعْقُولَاتِ، كَمَا [جواب لَمَّا] الْعَقْلُ [ای عقل الشی بعینه] هُنَا هُوَ الْمَعْقُولُ بَعِيْنَهُ مِنْ جِهَةٍ مَا هُوَ الْمَعْقُولُ، وَ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ [انجای که معقول را بدست می آوریم] مَغَايِرَهُ بَيْنَ الْعَقْلِ وَ الْمَعْقُولِ إِلَّا مِنْ جِهَةٍ أَنَّ الْمَعْقُولَاتِ هِيَ مَعْقُولَاتِ أَشْيَاءٍ لَيْسَتْ فِي طَبِيعَتِهَا عَقْلًا، وَ إِنَّمَا تَصِيرُ [اشیا] عَقْلًا بِتَجْرِيدِ الْعَقْلِ صَوْرَهَا مِنَ الْمَوَادِّ، وَ مِنْ قَبْلِ هَذَا لَمْ يَكُنِ الْعَقْلُ مِمَّا هُوَ الْمَعْقُولُ مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ [بل بالقوه]، فَإِنْ أَلْقَى [وُجِدَ] شَيْءٌ فِي غَيْرِ مَادَّةٍ فَإِنَّ الْعَقْلَ مِنْهُ هُوَ الْمَعْقُولُ مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ وَ هُوَ عَقْلُ الْمَعْقُولَاتِ وَ لَا بَدَلٍ [و باید چنین عقلی باشد]؛

وجود عقل مفارق ٩٥/٠٣/٢٧

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وجود عقل مفارق

بحث در کلام ابن رشد داشتیم رسیدیم به این جا که عقل بالفعل یا عقل که عبارت است از معقول من جمیع الجهات باید وجود داشته باشد.

دلیل وجود عقل مفارق: اولاً، عقل عبارت است از ادراک نظام و ترتیب اشیا موجود، ثانیاً، ادراک نظام اشیا موجود یا متاخر از اشیا موجود است و یا متاخر نیست؛ ثالثاً، عقلی که ادراکش تابع نظام موجود و متاخر از آن است با ادراکش کامل می شود و نسبت به نظام اشیا ناقص است، مثل عقل بالفعل انسانی که با درک نظام و ترتیب اشیا ناقص کامل می شود، رابعاً چنین عقلی نمی تواند منشأ نظام موجود و ترتیب آن باشد؛

ص: ۳۰۳

متن: لأنّ العقل ليس شيئاً هو أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة و[:عطف بر نظام] ترتیبها، ولكنّه يجب في ما هو عقل مفارق أن لا يستند في عقل الأشياء الموجودة و ترتیبها إلى الأشياء الموجودة، و[:عطف بریستند] يتأخر معقوله[:عقل] عنها[:اشیا]؛ لأنّ كلّ عقل هو بهذه الصّیفة[:تعقلش مستند است به وجود خارجی اشیا و متاخر از اشیا ست] فهو[:عقل] تابع للنظام الموجود في الموجودات، و مستكمل به[:نظام] و هو[:عقل] ضروره يقصر[:كوتاه، ناقص] في ما يعقله من الأشياء، و لذلك[:تابع بودن و مستكمل بودن] كان العقل منّا مقصراً عمّا يقتضيه طباع الموجودات من الترتیب و النظام الموجود فيها،

وجود عقل مفارق ۹۵/۰۳/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وجود عقل مفارق

بحث در دلیل داشتیم که ابن رشد برای وجود عقل مفارق اقامه کرد.

خامساً، نظام موجود یک نظام عقلانی است، هم تک تک موجودات و هم نظام و کلیات عقلانی است، پس: سادساً، چنین نظامی نمی تواند از غیر عقل صادر شود، بلکه منشأ آن موجود عقلانی است، سابعاً، عقل انسانی که با درک نظام موجود عقل بالفعل و کامل می شود نمی تواند منشأ نظام موجود باشد؛ ثامناً، عقلی که منشأ نظام موجود است، ادراک آن تابع نظام موجود نیست، بلکه ادراک نظام موجود ناشی از ادراک ذات شان است، و همین ادراک است که منشأ نظام موجود و ترتیب آن می شود. ثامناً، چنین عقلی تطبیق تعریف عقل مفارق است؛ تاسعاً، ادراک عقل مفارق متصف به کلیت و جزئیت نمی شود، چرا که کلیت و جزئیت وصف ادراکی است که از بیرون گرفته شده باشد، و ادراک عقل مفارق منشأ بیرونی ندارد، بلکه منشأ آن ذاتش است. بنابراین عقلی داریم که ادراکش از بیرون نیست، بلکه ادراکش منشأ بیرون است و لذا متصف به کلیت و جزئیت نمی شود.

متن: فیان كانت طبائع الموجودات جاريةً على حكم العقل، وكان هذا العقل مَنًا مقصِّراً عن إدراك طبائع الموجودات، فواجب أن يكون هاهنا [درجهان وجود] علم بنظام و ترتیب هو السبب في النظام و ترتیب والحكمه الموجه في موجود موجود [فرد فرد موجودات]، وواجب أن يكون هذا العقل [عقل که حکمش در طبایع موجودات جاری است] النظام الذي منه [يعني نظام علمی که دارد] هو السبب في هذا النظام الذي في الموجودات و [عطف بر آن يكون] أن يكون إدراكه لا- يتصف بالكلية فضلاً عن الجزئية؛ لأن الكليات معقولات تابعه للموجودات و متأخره عنها، و ذلك العقل [عقل که علمش سبب نظام است] الموجودات تابعه له، فهو عاقل ضروره بعقله من ذاته النظام [معقول عاقل] و الترتیب الموجود في الموجودات لا بعقله [عطف بر بعقله] شيئاً خارجاً عن ذاته، لأنه كان يكون معلولاً عن الموجود الذي يعقله لا علّة له و كان يكون مقصراً.

عدم اتصاف علم الهی به کلیت و جزئیت ۹۵/۰۴/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: عدم اتصاف علم الهی به کلیت و جزئیت

محققین از فلاسفه علم الهی را متصف به کلیت و جزئیت نمی کنند؛ چرا که جزئیت و کلیت وصف علم انفعالی است و متفرع بر قوه داشتن عالم، اما حق تعالی فعلیت محض است و علم انفعالی ندارد و لذا علم الهی قابل مقایسه نیست با علم انسانی که انفعالی است و کلی یا جزئی. بنابراین می شود بگوییم حق تعالی هم علم به ماعدا ندارد و هم علم به ماعدا دارد، و این تناقض نیست؛ چرا که علم انفعالی به ماعدا ندارد و علم فعلی به ماعدا دارد.

خلاصه مذهب فلاسفه: فلاسفه به دو مطلب عقیده دارند:

الف. حق تعالی فقط ذاتش را تعقل می کند (که هم عین تعقل اجمالی ماعداست، و هم لازم دارد تعقل تفصیلی ماعداراً) و هر عاقلی عقل است. پس حق تعالی عقل است.

دلیل کبرای قیاس فوق اتحاد علم عالم است، که همه قبول دارند. دلیل صغرای قیاس این است که حق تعالی موجود علمی است و هر موجود علمی به ذات خودش علم دارد بنابراین حق تعالی به ذاتش علم دارد و از آنجای که حق تعالی اشرف موجودات است علمش هم باید اشرف علوم باشد که علم تعقلی است.

ب. عقل از جهت عقل بودن؛ یعنی موجود مجرد قائم بذاته بودن (نه از جهت امکان که برخی عقول دارند) عدم در آن راه ندارد و لذا جزیه موجود تعلق نمی گیرد. پس علم حق تعالی باید به موجود تعلق گیرد (۱). و از طرفی برهان داریم که موجودات منحصر اند به همین موجودات که ما می شناسیم (۲). پس باید علم حق تعالی تعلق گیرد به همین موجودات که ما می شناسیم.

تعلق علم به موجودات یا انفعالی است و یا فعلی. تعلق علم انسان به موجودات به نحو انفعالی است ولی جود تعالی شریف ترین موجودات است پس باید علم حق تعالی هم شریف باشد که علم فعلی است و از آنجای که علم باید مطابق معلوم باشد پس باید متعلق علم الهی اشرف موجودات باشد. و از آنجای که متعلق علم الهی همین موجودات است که ما می شناسیم باید بگوییم موجودات اطواروانحا وجودی دارند؛ طور مادی، طور مثالی، طور عقلی و طور الهی، و حق تعالی به طور الهی موجودات که وجود اتم و اشرف است علم دارد. بنابراین بطور کلی موجودات دونحو وجود دارند: وجود اشراف؛ ۲. وجود اخس.

ص: ۳۰۶

۱- [۱]. این حرف هم با متون دینی سازگار نیست که می گویند: درظلمات موجوداتی است که ما از آن بی خبریم، وهم با حرف فلاسفه که می گویند: حق تعالی به معدومات هم علم دارد، وهم با کلام متکلمین که می گویند: معلومات خدا بیش از مخلوقات و مقدورات خداست.

۲- [۲]. شاید مرادش این باشد که انواع موجودات منحصر اند به انواع عقلی، مثالی و مادی. والا روشن است که موجوداتی زیاد درجهان است که ما از آن آگاهی نداریم.

وجود اشرف: وجود اشرف علت وجود اخس است، و هر معلولی به نحو اعلی و اشرف در علت وجود دارد به همین دلیل حکما گفته اند که الله تعالی همه ی موجودات است، یعنی همه ی موجودات است به نحو اعلی و اشرف و عبارت دیگر حقیقت تمام موجودات است. همین است معنای کلام صوفیه که می گویند: لاهو إلّا هو؛ یعنی وجود حقیقی جز حق تعالی نیست، بقیه همه ظهورات وجود اند.

تذکر: مطالب فوق را راسخین در علوم می دانند، نه همه مردم و لذا مکلف نیستند که معتقد به آن شود و شریعت هم برای همه بیان نکرده است و باید هم در غیر موضع و برای غیر اهل هم بیان شود و البته از اهل هم نباید کتمان شود.

شاهد بر اطوار وجود: نفس آدمی اطواری دارد در مرحله عالی عاقله است، در مرحله ی بعد خیال و در مرتبه ی پایین تر حس. بنابراین وجود هم می تواند اطواری داشته باشد.

متن: و قال أيضاً فی موضع آخر: «والمحققون من الفلاسفة لا یصفون علمه تعالی بالموجودات: متعلق علمه] لا- بکلی و لا بجزئی: مربوط به لا یصفون]. و ذلك أنّ العلم الّذی هذه الأمور: جزئیت و کلیت] لازمه له هو عقل منفعل و معلول. والعقل الأوّل: حق تعالی] هو فعل محض و علّه، فلا یقاس علمه علی العلم الإنسانی. فمن جهة: از حیث] ما: زائده] لا یعقل غیره، من حیث هو ذاته: بیان جهة ما]، غیر ما هو علم منفعل، و من جهة: از حیث] ما: زائده] یعقل الغير من حیث هو ذاته هو علم فاعل.

و تلخیص مذهبهم: أنّهم: محققین فلاسفه] لما وقفوا بالبراهین علی أنّه لا یعقل إلّا ذاته، فذاته عقل ضروره. و لما كان العقل بما هو عقل إنّما يتعلّق بالموجود لا بالمعدوم، وقد قام البرهان علی أنّه لا موجود إلّا هذه الموجودات الّتی نعقلها نحن، فلا بدّ أن يتعلّق علمه بها: موجودات]. و إذا وجب أن يتعلّق بهذه الموجودات: فإمّا أن يتعلّق بها علی نحو تعلق علمنا بها: یعنی به نحو انفعال]، و إمّا أن يتعلّق بها علی وجه أشرف من جهة: متمم افعال تفضیل] تعلق علمنا بها. وتعلّق علمه بها علی نحو تعلق علمنا بها مستحیل، فوجب أن یكون تعلقه علمه بها علی نحو أشرف و وجود اتم لها: موجودات] من النحو: متمم أشرف و اتم] الّذی تعلق علمنا بها. لأنّ العلم الصادق هو الّذی یطابق الموجود، فإن كان علمه أشرف من علمنا، فعلم الله سبحانه يتعلّق بالموجود بجهه أشرف من الجهه الّتی يتعلّق علمنا به.

فللموجود إذن وجودان: وجود أشرف و وجود أخس.

والوجود الأشرف: هو عله لوجود الأ-خس. وهذا معنى قول القدماء: إنَّ الباری تعالی هو الموجودات کلُّها، و هو المنعم بها و الفاعل لها. ولذلك قال رؤساء الصوفیه: لا هو إلّا هو، و لكنّ هذا کلّه هو من علم الراسخین فی العلم، و لا یجب [یعنی نباید] أن یکتب هذا و لا- أن یكلف الثّاس اعتقاد هذا، و لذلك لیس هو [بیانات] من التعلیم الشرعی، و من أثبتّه فی غیر موضعه فقد ظلم، كما أنّ من كتّمه أهله فقد ظلم. فأما أنّ الشیء الواحد له أطوار من الوجود، فذلك معلوم من النفس». انتهى ما أردنا من کلماته [ابن رشد] الّتی التقطناها [أی أخذناها] من مواضع متفرقة؛ لكونها [تعلیل برای التقطناها] متلائمة بحسب المرام، و ملائمة جدّاً للمقام.

مباحث دیگر که در توضیح مقصود لازم است ۹۵/۰۴/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مباحث دیگر که در توضیح مقصود لازم است

اشکال فخرازی: حکما معتقد اند که علم تمام مجردات واز جمله علم الهی به ذات شان عین ذات شان است، نه زاید بر ذات شان. اگر چنین است وقتی که ما به ذات مجردات عالم شدیم باید به عالم بودن مجردات هم عالم شویم، و حال آنکه چنین نیست، ما ذات مجردات را با برهان اثبات می کنیم و علم مجردات را با برهان دیگر، چنانکه ذات باری تعالی را با برهان اثبات می کنیم و علم الهی را با برهان دیگر.

جواب صدرا: هر چیزی که پیش موجود مجرد قائم بذاته حاصل شود معقول است. پس شرط عاقل بودن مجرد قائم به ذاته بودن است و شرط معقولیت حصول نزد عاقل. و طبق تعریف موجودات مجرد یا جواهر مفارق موجودات مجرد قائم به ذاته اند و شرط عاقل بودن را دارند و لذا اگر چیزی نزد موجود مجرد حاصل شود معقول است و موجود مجرد عاقل. معلوم است که ذات موجود مجرد پیش او حاصل است بنابراین ذات موجود مجرد هم معقول است و هم عاقل؛ یعنی علم به ذاتش عین ذاتش است. اما ذات عقل به عنوان جوهر قائم به ذاته پیش ما حاضر نمی شود تا علم ما به ذات عقل علم به علم او هم باشد، برای بلکه صورت علمیه عقل پیش ما حاضر می شود که موجود قائم به غیر است و علم به خودش ندارد. و لذا علم ما به او علم به علمش نیست.

ص: ۳۰۸

خلاصه: عالم بودن موجودات مجرد به ذات شان عین وجود شان است، نه عین ماهیت شان، و آنچه که برای ما حاصل می شود ماهیت موجودات مجرد است نه وجود موجودات مجرد و لذا علم ما به موجودات مجرد علم به علم آنها نیست. بلکه حق تعالی که ماهیتش عین وجوهش است اگر ماهیتش برای ما حاصل شود ما عالم به علم او هم می شویم ولی ما ماهیت الهی را درک نمی کنیم تا با درک ماهیت آن به علم الهی هم عالم شویم. و لذا برای علم الهی به ذاتش نیاز به برهان داریم.

متن: مباحث متعلقه بالمقام مما: [مباحثي] يزيد الاطلاع عليها في توضيح المرام:

الأول: «اعترض الإمام الرّازي في "المباحث المشرقيه" على الحكماء _ حيث ذهبوا إلى أنّ علوم المجرّدات بذواتهم: متعلق علوم] هي نفس ذواتهم _ بأنّه: [متعلق اعتراض] لو كان كذلك: [علوم مجردات...] لكان من عَقَلها عقلها عاقله لذواتهم. وليس كذلك؛ [١] إذ: [دليل ليس كذلك] إثبات كونها عاقله لذواتها يحتاج إلى تجشّم: [تكلف] إقامه برهان، وبيان إثبات علمها: [مجردات] غير بيان إثبات وجودها: [مجردات]. [٢] وكذا ليس من أثبت وجود الباري أثبت علمه بذاته، بل يلزمه إقامه حجّه أُخرى له: [علم به ذات].».

و أجاب عنه أستاذنا صدر المتألّهين قدّس سرّه في كتابه الموسوم "بالمبدأ والمعاد": «بأنّ: [متعلق اجاب] معقوليه الشىء عباره عن وجوده لشيء: [عاقل] له فعلية الوجود و الاستقلال، أى: [تفسير استقلال] كونه غير قائم بشىء آخر، فالجوهر المفارق لما كان بحسب الوجود العينى غير موجود لشيء آخر بل موجوداً لذاته، كان معقولاً لذاته، وإذا حصلت ماهيته: [جوهر مفارق] فى عقل آخر، صارت بهذا الاعتبار موجوداً لشيء آخر وجوداً ذهنيّاً لا لذاته: [عطف برلشى آخر]، فلا جرم صارت: [ماهية] معقولةً لذلك الشىء الآخر لا لذاته. وإذا لم تكن ذاته: [مفارق] بهذا الاعتبار _ أى باعتبار وجودها فى ذلك العاقل _ عاقله لذاتها، فكيف يعقلها ذلك العاقل عاقله لذاتها بهذا الاعتبار: [اعتبار وجود ذهنى].».

ص: ٣٠٩

و محصّل القول: أنّ عالمیّه الجواهر المجزّده لذاتها[:متعلق عالمیه] عین وجودها لا- عین ماهیّتها، فلا- یلزم من ذلك [عینیت عالمیت مجردات با وجودشان] أنّ من عقّل ماهیّتها عقلها عاقله لذواتها، إلّا فی ما یكون وجوده عین ماهیّته كالواجب تعالی. لكن لمّا استحال ارتسام حقیقته تعالی فی ذهن من الأذهان بالکنه، لا- یلزم من تعقلنا له تعقلنا أنّه عقل ذاته، بل نحتاج الی استیناف بیان و برهان[:یعنی به برهان مستقل نیاز است].»

اشکال حکمای دیگر ۹۵/۰۴/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال حکمای دیگر

اشکال حکمای دیگر: فلاسفه می گویند علم به ذات عین ذات است، و حال آنکه علم به ذات حال خارجی شی است، نه ذات ذاتی شی. بنابراین مصداق علم به ذات ذات تنها نیست بلکه ذات همراه حالت است؛ چرا که مصداق بالذات هر مشتقی نفس مبدأ است (۱)، مثلاً وقتی می گوئیم: «زید انسان است» مصداق بالذات انسان انسانیت زید است و زمانی که می گوئیم: «زید عالم است» مصداق بالذات عالم علم زید است. پس در ظاهر مفهوم متغایر بر مصداق واحد صدق کرده است ولی در واقع چنین نیست، بلکه مفاهیم متغایر مصادیق متغایر دارند.

بعبارت دیگر اگر علم به ذات عین ذات باشد باید مصداق عالم ذات تنها باشد، و حال آنکه ذات به حیث ینکشف له معلومات مصداق عالم است. بنابراین علم به ذات عین ذات نیست.

جواب: ماقبول نداریم که در علم به ذات علم حال خارجی شی باشد، بلکه علم عین ذات است، و مصداق عالم ذات است، نه ذات به حیث ینکشف له المعلومات. بنابراین تغایر مفاهیم لزوماً حاکی از تغایر مصادیق نیست، بلکه می تواند مفاهیم متغایر بر مصداق واحد صدق کند.

ص: ۳۱۰

۱- [۱]. رک: مجموعه آثار آقاعلی حکم (رساله وجود رابطی، ج ۲، ص ۱۸۱).

سلمنا: بر فرض که علم حال خارجی باشد، نه عین ذات، اولاً در علم شی به ماعدا است، و ثانیاً در موجوداتی است که فی حد ذاته عالم نباشند.

متن: و اعترض بعضهم[:حکما] أيضاً[:علاوه بر فخر]: بآنا نعلم بالضروره أنّ کون الشیء عالمّاً تنکشف[:صفت عالم/تفسیر عالم] له المعلومات حالاً[:خبر کون] خارجيّ مغایر لنفس حقیقه الأشياء، فلا- یكون نفس حقیقه العالم وحدّها مصداقاً لصدق العالم فی علم الشیء بنفسه؛ فإنّ کلّ شیء فی نفسه هو هو، فلو تغیر عمّا هو علیه فی نفسه[:مثلاً حالتی پیدا کند که اسمش علم است] لاحتاج إلی مصداقٍ آخرٍ وراء ذاته، فلا بدّ فی کون الشیء عالمّاً بنفسه _ مثلاً _ من أمرٍ آخرٍ غیر نفس ذاته یكون[:امر] مصداقاً لعالمیّته، فلا یكون العلم بالشیء نفس حصول ذلك الشیء فقط.

و أجيب: بأنَّ كون الشيء عالمًا [عالميت شى] حالاً [خبر كون] خارجياً فى علم الشيء بنفسه ممنوع [خبر أن]، فيجوز أن يكون نفس حقيقه الشيء مصداقاً لكونه عالمًا بنفسه من غير أن يحتاج إلى مصداق مغاير لنفسه، لأنَّ صدق المفهومات المتغايره على ذات واحده لا يستدعى تغاير المصداقات، إلّا إذا استلزم ذلك الصدق تغيّراً خارجياً فى الذات، والتغيّر الخارجى فى ما نحن فيه _ وهو علم الشيء بنفسه _ ممنوع.

و لو سلّم فإنّما يسلم فى علم الشيء بغيره بعد ما لم يكن فى حد ذاته كذلك [بله در علم شى به غير صدق عالم وقتى است که حال شى تغيير کند، البته در موجودات که فى حد ذاته عالم نیستند].

حکما درسه چیز اتفاق دارند ۹۵/۰۴/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکما درسه چیز اتفاق دارند

بحث دوم: بحث دوم که اطلاع از آن در توضیح مقصود لازم است.

حکما: حکما درسه چیز اتفاق دارند: ۱. تعریف علم؛ ۲. شرط معلوم و معقول بودن؛ ۳. شرط عالم و عاقل بودن.

ص: ۳۱۱

تعریف علم: علم عبارت است از حصول شى برای شى دیگر، که شى اول معلوم یا معقول و شى دوم عالم یا عاقل است.

شرط معلوم یا معقول بودن: شرط معقولیت فقط تجرد از ماده است.

شرط عالم یا عاقل بودن: شرط عاقلیت هم تجرد از ماده است و هم قائم به ذاته بودن؛ چرا که اگر چیزی قائم به ذات نباشد برای غیر حاصل است نه برای خودش، و چیزی که برای خودش حاصل نباشد چیزی دیگر نمی تواند برای او حاصل باشد و در نتیجه نمی تواند عاقل باشد.

باتوجه به امور سه گانه ی فوق مطالب ذیل روشن می شود:

۱. اعراض مجرد می توانند معقول باشند، اما عاقل نمی توانند باشند، چه عرض مادی باشد و چه مجرد؛ چرا که شرط عاقلیت علاوه بر تجرد قیام به ذات است و اعراض فاقد این شرط اند.

۲. صور جوهری حاله به دلیل عدم تجرد و عدم قیام به ذات نمی توانند عاقل باشند.

۳. ماده حاله در ماده نیست و قائم به ذات هم است، ولی عالم نیست، چرا که مراد از قائم به ذات که شرط عالم بودن است موجود بالفعلی است که قائم به ذات باشد، ولی ماده موجود بالفعل نیست، فعلیت آن با صورتی مقوم آن است.

اشکال: طبق تعریف علم که حصول ماهیت معلول برای عالم است جمادات باید عالم باشند؛ چرا که ماهیات شان برای شان حاصل است.

جواب: قبلا- بیان شد که عالم یا عاقل بودن دو شرط دارد، یکی مجرد بودن دیگری قیام به ذات بودن. وجمادات اولاً مجرد نیستند، حال در ماده اند؛ و ثانياً قائم به ذات نیستند، بلکه صورجمادی قائم به مواد شان. پس صورجمادی قائم به ذات نیست ماهیات جمادی برایش حاصل باشد بلکه هم صور جمادی وهم ماهیات شان حاصل برای ماده و قبلاً بیان کردیم که ماده عالم نیست.

ص: ۳۱۲

بحث سوم: از بیانات گذشته بدست آمد که علم حصول مجرد است برای مجرد قائم به ذاته. اما حصول یا حصول خود شی است و یا حصول صورت شی و حصول خود شی یا حصول ذات عالم است برای خودش و یا حصول ذات غیرعالم است برای عالم. پس در مجموع حصول سه نحو است:

یک. حصول شی با وجود خارجی اش برای موجود مجرد قائم به ذاته، مثل حصول معلول برای علت.

دو. حصول شی مجرد برای خود مجرد قائم به ذاته، به این معنا که ذات عالم از خودش غایت نیست.

سه: حصول صور و ماهیت شی برای مجرد قائم به ذاته و یا حصول صورت شی در عقل.

از سه قسم حصول، قسم اول دوم آن را علم حضوری می نامند و قسم سوم را علم حصول.

سوال: آیا هر یک از سه نوع حصول برای تحقق علم کافی است؟

جواب: همه حکما قبول دارند که دو قسم اخیر حصول برای تحقق علم کافی است، و لذا گفته اند که علم عاقل به ذاتش عین ذات او است و علمش به غیر به حصول صورت غیر برای اوست. اما در قسم اول حصول اختلاف است؛ برخی می گویند حصول وجود خارجی علم است و برخی چنین حصولی را برای تحقق علم کافی نمی دانند.

الثانی: قد اتفقوا علی أنّ المعبر فی کون الشیء معقولاً تجرّده عن المادّه فقط، و فی کونه عاقلاً تجرّده عن المادّه و کونه قائماً بذاته معاً؛ لأنّ ما لا یكون قائماً بذاته یكون حاصلاً لغيره لا حاصلاً لنفسه، و ما لا یكون حاصلاً لنفسه فکیف یكون شیء آخر حاصلاً له؟ و حقیقه العلم إنّما هو حصول شیء لشیء كما مرّ غیر مرّه، فلا یجوز کون شیء من الصور والأعراض عاقلاً، و لا یلزم کون المادّه لکونها قائمه بذاتها _ عاقله؛ لأنّ مرادهم من القائم بذاته أن یكون موجوداً بالفعل و قائماً بذاته، و وجود المادّه فی حدّ ذاتها [بدون گرفتن صورت] لیس بالفعل، بل بالقوّه؛ فإنّ فعلیه المادّه إنّما هو بالصوره المقیمه لها [ماده] لا بذاتها [ماده].

و ما قيل _ من أنه لو كان حقيقه العلم هو الحصول، لكان كل جماد عالمًا؛ إذ ما من جماد إلّا وقد حصل ماهيته له، والمعلوم من كل شىء إنما هو ماهيته _ [١] فمندفع بأن الصور الجماديه لما كانت قائمه بموادها فمهاياتها كانت حاصله لموادها، لا لأنفسها على ما مرّ.

[٣] و أيضاً ما هو شرط في المعقوليه _ أعنى: التجرد عن الماده _ مفقود في الصور الجماديه؛ لكونها مقارنه لموادها.

الثالث: قد تلخص من تضاعيف ما ذكرنا أنّ حقيقه العلم هي حصول مجرد لمجرد قائم بذاته، وذلك الحصول يتصور على انحاء ثلاثه:

أحدها: حصول الشىء [معلوم] بنفس ذاته العييه [خارجيه] لشىء [عالم] مستقل في الوجود بالفعل قائم بذاته حصولاً حقيقياً كحصول المعلول بحسب وجوده العيني لعلته.

وثانيها: أن يكون ذلك الحصول حصولاً حكماً لا حقيقياً، كحصول ذات المجرد لنفس [متعلق حصول] ذاته و لا شك في كونه [حصول] حكماً راجعاً إلى كون ذات المجرد غير فاقده لذاتها.

و هذان القسمان هما المراد بالعلم الحضورى، وبهذا الاعتبار [حضور كه درعلم است] قيل: العلم هو حضور شىء لمجرد أو عدم عينيه شىء عن مجرد.

وثالثها: حصول شىء بصورته و ماهيته _ لا بنفس حقيقته العييه _ لمجرد قائم بذاته، وهذا هو المسمى بالعلم الحصولى المفسر بحصول صورته الشىء في العقل.

و لا شك عند الحكماء و المحققين في كفايه كل واحد من النحوين الأخيرين من الحصول لتحقيق [متعلق كفايت] العلم، ولذلك [كفايت هردو قسم اخير] اتفقوا على أنّ علم العاقل بذاته إنما هو عين ذاته، و أنّ علمه لغيره هو بحصول صورته في العقل.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



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

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

