المرحله السابعه فی العله و المعلول

نکات مقدماتی ورود بحث:

۱. این مباحث تقسیم وجود است که می گوییم وجود یا موجود یا علت است یا معلول.

۲. این بحث از بحث های قدیمی فلسفه است اما در فضای اسلامی به لحاظ تناسب هایی که این بحث با عقائد ما داشت بسیار مورد توجه و بسط قرار گرفت. چون این بحث در نهایت منجر به اثبات واجب تعالی می وشد و فهم بسیاری از صفات واجب تعالی ذیل تاملاتی شکل می گیرد که ما در این مرحله انجام می دهیم. لذا این بحث بسیار گسترده و شاید به تعبیری چاق شده است. شاید بتوان گفت استخوان بندی فلسفه اسلامی با مباحث علت و معلول بسته شده.

اگر ما بخواهیم یک بسته مختصر از فلسفه را به کسی ارائه کنیم این بحث بسیار خوب است. اگر اندیشه علت و معلول و قواعد پیرامونی در کسی درست شکل بگیرد از یک جهت می توان گفت اسکلت اندیشه فلسفی شکل گرفته است.

رک: شرح تجرید فصل سوم از مقصد ثانی ص ۱۱۴ تا ۱۳۵. اسفار ج ۲ ص ۱۲۶ تا آخر ج ۲ بحث بسیار مفصل با تعمیق های بسیار خوب. شرح منظومه ج ۲ ص ۴۰۶ تا ۴۵۶. در نهایه مرحله ۸ است. شرح مبسوط شهید مطهری این بحث را ندارد. اما در شرح مختصر از ص ۲۲۳ تا ۲۹۰. در این کتاب شهید مطهری بحث مفصلی راجع به علت غایی دارد.

۳. مباحث علیت بویژه علت غایی بسیار پر اثر است. در این بحث ها می توان دنبال امتداد های فلسفه در تمام شریان های حیات گشت. که خصوصا علت غایی بسیار موثر است و بسطی که این بحث می تواند در حوزه علوم انسانی و فلسفه های مضاف داشته باشد.

الفصل الاول

این فصل دو مطلب را پی گیری کرده:

۱. اثبات نظام علی و معلولی در خارج. نه تبیین معنای علیت و معلولیت که این قبلا گذشته (کجا؟)

۲. سیستم و نظام علی و معلولی، ساختار علی و معلولی در حوزه وجود جریان دارد نه در چیزهای دیگر. که این بحث معروف شده به جعل.

۱. اثبات نظام علیت و معلولیت در خارج:

ایشان این مطلب را با طرح مشائی پیش می برد نه با نگاه صدرا در این بحث. باتوجه به نگاه های متعارف ما و با توجه به بحث های سابق ایشان مناسب تر و راحت تر دیده که با طرح مشائی وارد بحث شود. لذا اشاره به سابق می کند.

اشیائی که دارای ماهیت اند وقتی به لحاظ ماهیتشان نظر می کنیم می بینیم استواء نسبت به وجود و عدم دارند از سوی دیگر رجحان یافتن یک طرف بر دیگری به حسب نفس ذات خودش ترجح بلامرجح است. و قطعا محال است. پس قطعا در چنین بستری اگر یک طرف بر دیگری رحجان یافت، زیر سر عاملی خارج از ذات ماهیت است. یک عامل خارجی باید بیاید ترجیح دهد جانب وجود را بر عدم و برعکس که علامه در عبارت بیشتر به سمت جانب وجود رفته است.

پس وقتی شیئی موجود است چون به حسب ذاتش نمی تواند موجود باشد بخاطر ترجح بلامرجح، پس قطعا عامل دیگری در کار است که این نقش را دارد ایفا می کند. آن عامل دیگر آیا می تواند معدوم باشد؟خیر چون معدوم بما هو معدوم شیئیتی ندارد که بخواهد مرجح جانب وجود بر عدم در شیئ دیگر باشد. پس آن غیر باید خودش موجود باشد.

آن امر موجودی که این ماهیت رجحان وجود بر عدمش را متوقف بر او است، ما علت می نامیم. به این ماهیتی که وجودش بر عدمش رجحان یافته بخاطر آن غیر می گوییم معلول. متوقَف علیه علت است و متوقِف علت.

با این توضیح نظام علت و معلول در خارج اثبات می شود.

۲. بحث جعل:

این بحثی است که خالصا در فلسفه اسلامی شکل گرفته است. اینکه عنوان این بحث جعل را هم جعل قرار دادند می تواند انگیزه های مختلفی داشته باشد. چون محتوای این بحث چیزی جز همان هویت علیت و هستی بخشی چیز دیگری نیست. شاید بخاطر یک مساله خاص در حوزه بحث های علیت تغییر عنوان تا روی آن مساله توجه و جلب نظر کرده باشیم. می تواند متاثر از فضای دینی هم باش که در عبارات دینی دارم که خدا جاعل است.

این بحث به طور ویژه بعد از تفکیک وجود از ماهیت در یک شیئ و اثبات مغایرت این دو و دعوا بر سر این که کدام اعتباری است و کدام اصیل است، شکل گرفته است.

بحث جعل را هم در ناحیه جاعل و علت طرح کرده اند هم معلول و مجعول. اما به طور مفصل تر در طرف معلول طرح شده است. حساسیت بیشتر در مساله در جانب معلول است.

وقتی شیئ الف شیئ ب را بوجود آورده. در شیئ ب که دقت کردیم دیدیم این شیئ تحلیل به اموری می شود. بحسب مباحث مرحله اول دیدیم ماهیتی دارد و وجودی. بعد این بحث مطرح شده که اتصاف ماهیت به وجود = صیرورۀ الماهیه موجودۀ.

پس ما این جا سه چیز داریم: وجود ، ماهیت، اتصاف ماهیت به وجود.

این سوال مطرح شد دقیقا در فرایند علیت علت چه چیزی را اعطاء می کند. علت به لحاظ تکوین چه می کند. از بین این سه امر یعنی بعد ماهوی و وجودی و اتصاف ماهیت به وجود، علت با کدام کار دارد؟

اینجا بر اساس مبانی مختلف در مباحث دیگر نظریاتی درست شده. این نظریات در آثار صدرا به طور شفاف و مصرح به کسانی نسبت داده شده و الا در آثار خود پیشا صدرائیان این بحث و نظرات مشخصا طرح نشده است.

یکی از جاهایی که دیدگاه های مختلف در بحث های قبل با هم شاخ به شاخ می شود این جا در بحث جعل است.

۱. عده ای: آنچه حقیقتا در ناحیه معلول در فرایند علیت شکل می گیرد ماهیت است. یعنی علت ماهیت از خودش تراوش می کند.

تذکر:

در فضاهای تبدیل ها و اعطاهای مادی نیست. این تراوشی که در سیستم علیت فلسفی داریم بدون تفره و تجافی است. بدون این که هیچ تغییری و تبدل و کمبودی در علت حاصل شود معلول را از خودش تراوش می کند. تغییر و تحلول هایی که در چرخه های طبیعی رخ می دهد از منظر فیلسوف اصلا علیت نسیت. این ها همه اعداد است. تراوش وجودی و هستی بخشی این جا مطرح نیست. این خود یکی از بستر هایی است که می توانیم با مطالعه اش عوالم تجردی را اثبات کنیم. چنانکه علامه و شهید مطهری در اصول فلسفه و روش رئالیسم، از تمرکز در بحث علم اثبات کرده اند که عالم منحصر در عالم ماده نیست و عوالم تجردی در کار است، یکی دیگر از رخنه گاه هایی که فیلسوف می تواند رخنه کند در اثبات این که عالم منحصر در عالم ماده نیست همین بحث علیت و معلولیت است.

تامل عمیق در علت نشان می دهد که علت نمی تواند با خالی کردن خودش معلولی ایجاد کند و اگر چیزی با خالی کردن خودش، تبدیل به چیزی دیگر می شود، این فرایند علیت حقیقی نیست. اینجا معلوم می شود که بحث تقسیم علت چقدر مهم است. در فضاهای عادی هر توقفی را علیت می نامند اما در تاملات عمیق فلسفی روشن می شود که هر متوقف علیهی برای خودش چه جور تاثیری در متوقِف دارد و کدام یک حقیقتا علت است؟

تم التذکر

مجعول ما ماهیت است. آن چه در فرایند علیت از علت تراوش می کند از سنخ ماهیت است.

۲. اصالت وجودی ها: آن چه در فرایند علیت از علت تراوش می کند از سنخ وجود است.

۳. برخی : نه وجود قائل جعل است نه ماهیت. بلکه اتصاف ماهیت به وجود قائل جعل است. ترکیب کردن وجود با ماهیت در فرایند علیت اتفاق می افتد. وجودی که تا حالا نداشتیم در این ترکیب داریم. ماهیتی که تا حالا نداشتیم در این ترکیب داریم.

نکته:

همه قبول دارند مجموعه و بسته ی معلول بالکل متوقف بر علت است. اما بحث در این است که مجعول بالذات چیست و مجعلول بالعرض چیست؟ اصل آن چیزی که علت می دهد مورد مطالعه ما است. این چیز ممکن است همراه با ماهیت یا خیلی ویژگی های دیگر باشد. این ها احوالات مجعول بالذات است که می شوند مجعول بالعرض. سنخ آن چیزی که علت از خود تراوش می دهد یک چیز است و احوالات آن چیز دیگر. اگر بعدا آمدیم گفتیم ماهیت مجعول نیست، خیال نکنید که وابستگی آن به علت را قطع می کنیم چنانکه خدا به هیچ چیز وابستگی ندارد و مجعول نیست. اگر طرف جعل وجود باشد ماهیت هم که حالت او است، دارد به تبع وجود می آید همچنان که وحدت می آید، فعلیت می آید، اتصاف ماهیت به وجود می آید. این ها همه حقایق تحلیلی وجود است که به دنبال وجود می آید.

پس در این بحث در واقع ما دنبال مجعول بالذاتی و تفکیک آن از مجعول بالغرض هستیم . اگر گفتیم وجود مجعول بالذات است، احوال آن هم به تبع جعل وجود می آید.

مجعول بالعرض یعنی به واسطه وجود ارتباط با علت پیدا می کند نه بی واسطه و خودش. نه این که اصلا علت نداشته باشد. چون حالت وجود است و وجود هم وابسته به علت است پس این هم وابسته به علت است.

رک: شرح منظومه ج۲ ص ۲۲۴ و ۲۲۸ به این بحث جعل پرداخته است. اسفار ج۱ ص ۳۹۶.

جایگاه طبیعی بحث جعل در دل علیت است علامه هم در بدایه و نهایه همین کار را کرده اما سایر کتب مثل اسفار و شرح منظومه این کار را نکرده اند. به تناسب ها در جاهای دیگری آورده اند. این از ابتکارات علامه در تبویب این بحث است که در دل علیت آمده است.

بررسی سه نظر

۱. ماهیت نمی تواند مجعول باشد به دو دلیل:

اولا (اشکال مبنایی)

ماهیت اعتباری است. حال اگر اعتباریت ماهیت را به معنای ذهنی بودن صرف بگیریم که در این بحث خیلی واضح می شود. اما اگر ذهنی صرف ندانیم بلکه حال آن چیزی بدانیم که متن ساز است، باز هم نمی تواند مجعول باشد.

چون ما در فرایند علیت الان در نظام واقع و متن ها یک متن یافته ایم که تا حالا وجود نداشت. یعنی دنبال یک چیز اصیل مشت پر کن که بالذات طرد عدم می کند، به عنوان محصول فرایند علیت هستیم. و ماهیت چون اعتباری است نمی تواند این امر مشت پر کن باشد.

ما قبلا اثبات کرده ایم که وجود اصیل است و ماهیت اعتباری. پس مجعول وجود است که اصیل و مشت پر کن است.

ثانیا:

این دلیل را می توان به دو نحو تقریر کرد: عمیق و سطحی.

سطح دم دستی:

شما که می گویید ماهیت طرف فرایند علیت است و مجعول است، در چه چیزش محتاج علت است؟

خودتان هم می گویید ماهیت در رجحان وجودش بر عدم محتاج علت است. تا پای وجود به میان نیاید ارتباط با علت معنا ندارد. ماهیت من حیث هی هی با علت مرتبط نمی شود از این جهت که وجودش بر عدمش رجحان یابد با علت مرتبط می شود.

در بطن این استدلال که برویم همان استدلال اول و اشاره به اصالت وجود است.

بیان عمیق تری که این عبارت هم تحملش را دارد هرچند ممکن است بستر های محتوایی در بدایه درش شکل نگرفته باشد:

اساسا وقتی ما در ماهیت مطالعه کنیم در ماهیت ربط به علت نهفته نیست. قبلا گذشت که الماهیه من حیث هی لیست الاهی لاموجوده و لا معدومه و لا..... و لا ..... و لا محتاج به علت و لا لامحتاج به علت. این ها دقت هایی است که در کار صدرا شکل گرفته است.

بر همین اساس است که صدرا می گوید سر نیازمندی معلول به علت در بنیادش امکان ماهوی نیست.

متکلم می گفت سر نیاز معلول به علت حدوث است. فیلسوف مشائی می گفت امکان ماهوی است اما صدرا گفت: اگر در امکان ماهوی دقت کنیم به معنای ارتباط داشتن با علت نیست. حرف امکان ماهوی این است که من خودم خودم هستم با هیچ کسی کار ندارم. آقای علت من با تو هم کاری ندارم. اگر تو بیایی منم می آیم اگر نیایی من نمی آیم. در ذات و بنیاد ماهیت فقر و نیاز به علت وجود ندارد. ماهیت به حسب ذات، یعنی پای وجود را به میان باز نکنیم، هیچ درش نیست. حتی نیازمندی به علت درش نیست. بی نیازی به علت هم درش نیست.

آن چه به حسب ذاتش فقر و نیاز به علت است، وجود فی غیره است. وجود فقری است که نیاز به علت دارد. وجود فقری حالت علی السویه به علت و عدم علت ندارد بکله چسبیده به علت است. ذاتش همین چسبندگی به علت است. بنیادش را فی غیره بودن تشکیل می دهد.

این دقت و موشکافی به ما نشان می دهد که معلول حقیقی آنی است که وابستگی به علت در بنیاد او نهفته است. یعنی وجود ربطی بل عین الربط که همان وجود فی غیره است.

۲. صیرورۀ نمی تواند مجعول باشد.

چون اتصاف و صیرورت یک نسبت مقولی قائم به طرفین است. تا ما وجود و ماهیت نداشته باشیم، اتصاف ماهیت به وجود نداریم. پس شکل گیری اتصاف رتبا پس از شکل گیری وجود و ماهیت برای یک ممکن معلول هست. در حالیکه در این مدعا چون خود صیرورت مجعول پس رتبتا تقدم دارد. بر طرفین خود. این بیان استاد بود.

اما ظاهرا بیان کتاب فرق دارد که استاد در تطبیق با یک دو تکمله آنرا تقریر فرمود:

۱. صیرورت اضافه مقولی قائم به طرفین است.

۲. گفته شد مجعول یک امر اصیل است.

۳. مجعول صیرورۀ الماهیه موجوده است

۴. قبلا گذشته که امر اصیل یک چیز بیشتر نیست. پس اگر از یک شیئ سه چیز می فهمیم: وجود ماهیت و صیرورۀ الماهیه موجوده. صیرورت اصیل است و وجود و ماهیت اعتباری اند.

۵. صیرورت که یک اضافه مقولی قائم به طرفین است قائم به وجود و ماهیت است.

۶. یک امر اصیل قائم است به دو امر اعتباری و هذا محال.

۶۷ سوم ۹۶ جامع

الفصل الثانی انواع تقسیمات علت

متوقف علیه اشیاء گونه های مختلفی دارد. این بحث بسیار مهم است از جهت روشن شدن نوع توقف، متوقف علیه و متوقف.

علامه در ایجا ۶ تقسیم را می آورد:

۱. علت یا تامه است یا ناقصه:

معنای ظاهری این بحث روشن است اما دقت هایی باید درش اعمال شود.

علت تامه: علتی که جمیع آن چه که متوقف در تحققش نیاز دارد دارا باشد. یعنی در ناحیه قبل از متوقف که ما بررسی کنیم، تمام آن چه که شکل گیری متوقف به آن نیاز دارد، هست. به مجموعه تمام این امور می گوییم علت تامه.

ملاکی که برای تشخیص علت تامه هست بدست می آید: علت تامه آن چیزی است که با آمدنش معلول محقق خواهد شد و با نیامدش معلول محقق نمی شود.

علت ناقصه: اگر جمیع ما یتوقف علیه المتوقف نباشد بلکه بخشی از آن ها باشد این علت ناقصه است. یعنی ما به بخشی از ما یتوقف علیه المتوقف توجه می کنیم.

ملاک علت ناقصه این است که علتی است که با آمدنش تحقق متوقف ضروری نیست. ولی با نیامدنش قطعا متوقف و معلول نمی آید. اگر علت ناقصه بیاید معلول ضروری نیست بله معلول می تواند محقق شود اگر بقیه اجزاء علت تامه هم به این علت ناقصه ضمیمه شود. اگر هم بقیه اجزاء نیاید معلول محقق نمی شود.

نکته:

در بحث های الاهیات بالمعنی الاخص این مساله مطرح است. آیا خداوند متعال علت تامه است یا علت ناقصه؟ اگر از منظر دقیقی نگاه کنیم می توانیم بگوییم خداوند متعال هم علت تامه است هم علت ناقصه.

از منظر این که خدا علت فاعلی کل است و برای این که برخی اشیاء محقق شود باید اشیاء فراوان دیگری هم باشد تا در نهایت آن فعل و معلول از حق تعالی صادر شود، وقتی ما به مجموعه این عوامل نگاه می کنیم می توانیم بگویم حق تعالی علت ناقصه است. وقتی می گوییم خدا علت ناقصه برخی تابی دارند که یعنی چه؟ یعنی خدا ناقص است؟

اگر در عالم ماده خداوند بخواهد چیزی را ایجاد کند، درست است که باید عالم عقل و مثال و ماده ایجاد شود و در خود عالم ماده خیلی چیزها ایجاد شود تا زمان و نوبت تحقق این شیئ برسد و بعد به این شیئ هستی ببخشد. از این منظر به حق تعالی می گوییم علت ناقصه و به مجموعه می گوییم علت تامه.

ولی باید توجه داشته باشیم که چون تمام این وسائط هم زیر دست باری تعالی است از این منظر به او می گوییم علت تامه. ازاین منظر هر شیئی را در نظر بگیریم علت تامه اش فقط خدا است. یعنی خداوند متعال است که او را اگر بخواهد محقق می کند و اگر نخواهد محقق نمی کند. اما اگر بخواهد محقق کند از طریق مقدمات و وسائطی که می آورد آن را محقق می کند. از آن جا که وسائط و شرایط و معدات همه در دست خدا است، لذا به خدا می گوییم علت تامه اشیاء.

خلط بین این دو مطلب مشکلاتی را در الاهیات بالمعنی الاخص درست کرده است. گفته اند اگر خدا علت تامه اشیاء است پس چرا نوه من محقق نیست الان؟!

معنای اینکه خدای متعال علت تامه نوه شماست این است که او اگر بخواهد نوه را محقق کند خلق همه اسباب و معدات او هم بدست اوست. او را تو خلق میکند. برایت او زن فراهم می کند. او به تو فرزند می دهد. او را بزرگ می کند و ... یعنی در این بین نفی اسباب و وسائط نمی شود فقط تاکید می کنیم که همه این اسباب هم بدست خدا است. تحقق این شیئ توقف دارد بر این که خداوند متعال خودش پیش از این کار ها را انجام دهد تا نوبت به این

شیئ برسد. چون خود خدا تمام این معدات را فراهم می آورد پس این شیئ معلول به امری خارج از خدا احتیاج ندارد پس خدا علت تامه است.

کما این که وقتی می گوییم خدا علت ناقصه است تمام شرایط دیگر را هم خود خدای متعال محقق می کند. و این تنقیصی برای خدا نیست.

تمت النکته

۲. علت یک شیئ یا واحده است یا کثیره:

یک شیئ را که در نظر بگیری یا تنها یک شیئ او را محقق می کند یا علل کثیره ای آن شیئ را محقق می کند.

نکته هامه:

اولا منظور ما از علت علت تامه است.

ثانیا در قسمت دوم که می گوییم علل کثیره یک شیئ را محقق می کند منظور ما از شیئ، شیئ نوعی است نه شخصی. چون شیئ شخصی نمی تواند چند علت داشته باشد. که اصطلاح فلسفی آن استحاله توارد علتین مختلفتین بر معلول واحد است. وقتی علت تامه آمد معلول را محقق کرد دیگر محقق شد. معنا ندارد که علت تامه دیگر همان شیئ را دوباره محقق کند. این تحصیل حاصل است که مستلزم اجتماع نقیضین و سلب شیئ از نفس است.

پس وقتی یک چیز می تواند علل تامه کثیره داشته باشد، منظور ما از یک چیز یک چیز نوعی است. مثلا می گوییم گرما، علل تامه کثیره دارد. اما ما از نوع گرما صحبت می کنیم نه یک گرمای شخصی واحد.

نوعی هم که می گوییم یعنی کلی حالا جنسی باشد یا نوعی در باب کلیات خمس. یک امر کلی که می تواند مصادیق متعدد داشته باشد، به لحاظ ۱۰ مصداق مختلفش می تواند ۱۰ علت تامه مختلف داشته باشد.

اقول: استاد راجع به این که منظور از شیئ در قسمت اول شیئ شخصی واحد است یا کلی ذو مصادیق، دیگر حرفی نزدند. اما به نظر باید شیئ در قسمت اول را هم کلی گرفت زیرا شیئ شخصی که روشن است علت واحد دارد و الا محال لازم می آید. پس منظور از شیئ در این جا هم امر کلی است.

پس عبارت اخرای این تقسم دوم این است که گاه علت تامه یک شیئ نوعی واحد منحصر در امر واحدی است و گاه علت تامه شیئ نوعی واحدی علی البدل امور متعدد است.

۳. علت یا بسیطه (بدون اجزاء) است یا مرکبه ذو اجزاء) :

این جا علامه یک بهانه پیدا کرده که گونه های بساطت و ترکیب و از جهتی مراتب بساطت و ترکیب را بیان کند. چون فرق است بین گونه ها و مراتب. این ذو اجزاء بودن یا نبودن چند مدل است:

الف: بساطت فقط در خارج و ترکیب مقابل آن:

گاه مرکب، مرکب به حسب خارج است. در مقابلش بسیط خارجی است که یعنی بحسب خارج این اجزاء را ندارد. این مدل علت مرکب خارجی یا علت بسیط خارجی را می دهد.

بسیط خارجی که می تواند علت باشد مثل اعراض که بسیط خارجی و مرکب ذهنی است. یک مورد دیگر هم که از فحوای مطالب قبل بدست می آید این است که جواهر مجرد است. چون ما قبلا گفتیم جوهری که مرکب خارجی است، جوهر مادی است. این نشان می دهد که جواهر مجرد در خارج بسیط اند.

منظور ما از بسیط و مرکب خارجی، بساطت و ترکیب فلسفی است. یعنی ترکیب از ماده و صورت است. نه ترکیب شیمایی و فیزیکی و ترکیب از اعضاء. پس علت بسیط یعنی ماده و صورت خارجی ندارد و علت مرکب یعنی علتی که مرکب از ماده و صورت است.

ب. بساطت در خارج و ذهن و ترکیب در مقابل آن.

یک شیئی که علت است هم خارجا بسیط است هم عقلا. یعنی هم در خارج مرکب از ماده و صورت نیست هم به لحاظ ذهن واقعا بسیط است و اجزاء ذهنی هم ندارد. مثل خداوند متعال. جنس الاجناس ها یعنی مقولات عشر را اگر بتوان علیتی برایش فرض کرد. مثال سوم: ماهیاتی که خارج از چارچوب مقولات هستند. ۱۰ مقوله و رده بندی های ذیل آن ها در خصوص ماهیت هایی است که در این نظام قرار می گیرند. برخی ماهیت ها داریم که اصلا در آن مقولات نمی آید. مثل نقطه. خودش یک ماهیت بسیطه است وقتی در آن رده ها نمی آید یعنی بسیط است. حال اگر برای نقطه علیتی فرض شود می شود یک علت بسیط هم خارجا هم ذهنا.

در مقابلش علتی است که در خارج بسیط است اما در ذهن مرکب است.

ج: بساطت نسبت به ترکیب از وجود و ماهیت.

عالی ترین نوع بساطت این است که علت ما بسیط باشد نسبت به ترکیب از وجود و ماهیت که منحصر است در خدای متعال. خدا که انیت محض است. این بساطت از منظر نوع اول و دوم بساطت هم بسیط است.

اقول: طبق مبنای علامه وجود رابط هم وجود صرف است و ماهیتی ندارد با این فرق با خدا که اضعف مراتب وجود است.

مرکب در مقابل آن مرکب از وجود و ماهیت است. هر چند انواع قبلی از بساطت را داشته باشد. به عبارتی این ترکیب یعنی در مقابل باری تعالی بودن. چون ماسوی الله مرکب است از وجود و ماهیت (مگر وجود رابط که گفتم) هر چند بساطت های قبلی را داشته باشد.

توجه:

۱. این که ما بفهمیم آیا این علت بسیط است یا مرکب و بساطت و ترکیبش از کدام نوع است در مباحث علیت مثل سنخیت و قاعده الواحد و فرایند علیت، اثر گذار است.

۲. این که جزء چجور جزئی باشد گونه های مختلفی از بساطت را شکل می دهد. این گونه های بساطت در ترتیبی که ذکر شد، مرابت بساطت هم است. یعنی بسیط و ابسط و ابسط البسائط. پس معلوم می شود بسیط امری تشکیکی ذو مراتب است.

لذا خدا که مثال انحصاری اعلی مراتب بساطت است قطعا مثال برای دو مربته قبل هم هست. چون بسیطی که اعلی مراتب بساطت را دارد مراتب قبل از عالی ترین مرتبه را به طریق اولی دارد.

علت این که این گونه سوم ابسط البسائط است، این است که در این گونه خبری از ماهیت نیست و در دو گونه قبلی، ترکیب زیر سر ماهیت بود.

در مورد ترکیب هم این سیر شدید به ضعیف هست و بر عکس است. یعنی ترکیب خارجی از ماده و صورت خیلی شدید است. بعد ترکیب ذهنی از ماده و صورت ضعیف تر است و ترکیب از وجود و عدم خیلی ترکیب ضعیفی است و به بساطت نزدیک تر است.

۳. هر یک از انواع علت بسیط یا مرکب و مثال هایی که دارند فعلا کار نداریم که چجور علتی است. آیا علت صوری است؟ آیا علت مادی است؟ آیا علت فاعلی است؟ فعلا به این ها کار نداریم.

۴. این جا بحث های خیلی خوبی می شود طرح کرد. مثلا اینجا گفتیم خدا ابسط البسائط است و هیچ ترکیبی ندارد. از سوی دیگر می گوییم خدا مستجمع جمیع کمالات است. از این حیث خدا مرکب ترین مرکب است. چون مراد ما از ترکیب در این جا حیازت کمالات است. هرچه در مراتب وجود پایین رویم این ترکیب درش کم می شود چون کمالاتش کمتر می شود. اما انباشتگی کمالات در خدا بی نهایت است. و به این تصریح شده است که خدا مرکب ترین مرکبات است.

ما از بحث های کلامی عادت کرده ایم که ترکیب مستلزم احتیاج است و خدا محتاج نیست پس مرکب نیست. اما باید دانست هر بار مرکب در چه فضایی و به چه معنا دارد استفاده می شود. هر نوع ترکیبی احتیاج نمی آورد. ترکیب خدا از بی نهایت کمال از سر غنا است نه احتیاج.

۴. علت یا قریب است یا بعید:

علتی قریب علتی است که بین او و معلولش واسطه نیست. مثل خدا برای صادر اول. علتی بعید علتی است که بین او و معلولش واسطه هست. حال یک واسطه یا چند واسطه.

اینجا بحث های مهمی در گرفته است. آیا خداوند متعال برای ما علت قریبه است یا بعیده. تلقی غالبی که مطابق تلقی مشاء است این است که واسطه های زیادی بین ما و خدا هست لذا خدا برای ما علت بعید است. اما وقتی به آیات و روایات مراجعه چیز دیگری می بینیم. و مارمیت اذ رمیت ولکن الله رمی می بینیم.

لذا این آموزه های دینی در قالب همین تقسیم ذهن فلاسفه را تحریک می کند که این مساله حلش چگونه نیست. این آموزه ها با نگاه مشائی جمع نمی شود. نگاه مشائی نمی تواند این آموزه ها را توضیح دهد. این جا ها است که

فلاسفه مسلمان کاملا با در نظر داشتن این آموزه ها اما با همان نگاه های عقلی محض شروع به تحقیق مجدد می کنند. فیلسوف مسلمان به هیچ وجه نسبت به آموزه دین بی تفاوت نیست و کاملا آن را پیش چشم نصب العین دارد. اما این به معنای وارد کرده متن دین در سیر تحقیق و استدلال نیست که کار به کلام تبدیل شود بکله سیر عقلانی محض کاملا محفوظ است.

حال ما دیدگاه های فراوانی که در فضای فلسفی هست را بررسی می کنیم، می خواهیم ببینیم کدام دیدگاه می تواند فاعلیت قریب باری تعالی را تامین کند که توحید افعالی قشنگ معنا شود. و این آیات و روایات درست معنا شود؟

مثلا صدرا می گوید بر اساس دیدگاه من که من معالیل را وجود ربطی به واجب تعالی می دانم خیلی عالی می توانم فاعلیت قریب خدا را توضیح بدهم. ما سوی الله معدات اند اما فاعل خدا است در هر حرکتی.

در فضای کلامی اصلا نیم شود فاعل قریب را توضیح داد. در این فضا طبق برداشت عامیانه خدا موجودی است که ما را با دهها واسطه درست کرد و الان هیچ کاری با ما ندارد وکلا منقطع از ما است.

فاعلیت قریب در فضای مشائی و کلامی اصلا قابل توضیح نیست. لذا فلسفه ها از این منظر متنوع می شوند.

۵. علت خارجی و داخلی

این تقسم بسیار پر اثر در مباحث فلسفی است. این تقسیم در فلسفه های قبلی هم بوده اما در فلسفه صدرا باید با توضیحات خاصی همراه شود.

این داخیلیت و خارجیت در مقایسه با ماهیت های معالیل مطرح می شود. یعنی هر وقت علت را با ماهیت های معالیل مقایسه می کنیم، علت تقسیم می شود به علت داخلی و خارجی

نکته ای پرانتزی:

ضمن بیان این تقسیم آن تقسیم بسیار مهم فلسفی راجع به اقسام چهار گانه علت هم دارد مطرح می شود: علت فاعلی و مادی و غایی و صوری. التبه در همه اشیاء عالم ما به این ۴ علت نیاز نداریم. فقط در موجودات مادی ما

به این ۴ علت نیاز داریم. در موجودات مفارق از ماده فقط به دو تا از این ۴ تا احتیاج داریم: علت فاعلی و علت غایی. علت فاعلی یعنی علت هستی بخش. اونی که حقیقتا سنخ وجود ازش شکل می گیرد.

علت غایی آن چیزی است که فاعل را فاعل می کند (بسیار مهم است) یعنی انگیزه ای که فاعل را به فاعلیت وادار می کند.

علت مادی یعنی آن چه ماده این شیئ را تشکیل می دهد.

یک مثال معروفی است که شهید مطهری هم زده که برای تقریب به ذهن اشکال ندارد اما با نگاه فلسفی به این ۴ علت باید دقیقتر نگریست. همان مثال نجار و صندلی.

حالا فلاسفه آمده اند این ۴ علت را یک تقسیم کرده اند به علت داخلی و خارجی.

علت داخلی آن است که مقومات درون ماهوی را می سازد. یعنی علت مادی و صوری. که همان ماده و صورت است در موجودات مادی ای که ماده و صورت دارند.

ماده و صورت در مقایسه با نوع علت مادی و علت صوری حساب می شود. ماده برای صورت ماده است. صورت برای ماده صورت است. نه علت مادی و صوری.

علل خارجی مقومات درون ماهوی نیستند، از بیرون شیئ معلول دارند آن را سامان دهی می کنند که همان علت فاعلی و علت غایی اند. این دو علت نه تنها از ماهیت بلکه از وجود معلول هم خارج اند. ولی علت مادی و صوری علتی است که درون شیئ معلول است. اصلا شیئ معلول از این ها تشکیل می شود. اصلا علت فاعلی و غایی می آید علت مادی و صوری را جفت وجور میکند (با یک تسامح) و این شیئ را پدید می آورد.

اقول: به نظرم در این بیان پیچ و مهره کردن مبانی وجودی صدرایی به نگاه های پیشاصدرایی مشحون از تمرکز بر ماهیت، مشهود است. ماده و صورت تشکیل دهنده ماهیت اند. در نگاه صدرایی مجعول بالذات وجود است و ماهیت مجعول بالعرض است. علت فاعلی از خودش وجود می تراود که ماهیتی هم دارد نه با جفت وجور کردن ماهیت شیئ را درست کند.

۶. علت حقیقی و علت اعدادی:

این تقسیم هم بسیار مهم است که در فضاهای عادی مثل علوم تجربی به آن توجه نمی شود.

علت حقیقی همان ۴ قسم است. علت فاعلی و غایی و صوری و مادی. که در نهایت علت حقیقی حقیقی حقیقی به همان علت فاعلی بر می گردد. علت غایی هم عین او هست از یک جهاتی که در بحث های مفصل تر باید مطرح شود. برخی از چیزها گونه ای از سببیت در معلول دارند ولی واقعا در فرایند وجود بخشی تاثیر ندارند. بلکه صرفا بستر را فراهم می کند تا علل حقیقی کار خودش را انجام دهد.

مثال: فاعل تکلم منِ استادم اما اگر طلاب هم سر کلاس نمی آمدند استاد تکلم نمی کرد. پس حضور طلاب بستر را برای فعل فاعل هموار کرده است.

هر جور تاثیر گذاری را نباید یک سان حساب کرد.

اقول: در این که ما داریم علت حقیقی را این ۴ نوع معرفی می کنیم باز هم به نظرم در این بیان پیچ و مهره کردن مبانی وجودی صدرایی به نگاه های پیشاصدرایی مشحون از تمرکز بر ماهیت، مشهود است. ماده و صورت تشکیل دهنده ماهیت اند. در نگاه صدرایی مجعول بالذات وجود است و ماهیت مجعول بالعرض است. علت فاعلی از خودش وجود می تراود که ماهیتی هم دارد نه با جفت وجور کردن ماهیت شیئ را درست کند. پس ماهیت دخلی در شکل گیری وجود معلول که مجعول بالذات است ندارد.

۶۸ دور دوم ۹۷ جامع.

الفصل الثالث

این فصل در جریان وجوب بالقیاس الی الغیر میان علت و معلول است.

در وجوب بالقیاس الی الغیر آشنا شدیم که بیشتر ناظر است به فضای تلازم ذهنی. یعنی می خواهیم در فضای ذهن تلازم علت و معلول را تبیین کنیم.

اقول: این تعبیر ذهنی برایم روشن نیست. چون ما در مرحله مواد ثلاث همان اول که مرحله را شروع کردیم گفتیم که مقسم این مواد مفهوم به لحاظ محکی است. ثانیا در توضیح خود بالقیاس الی الغیر این تعبیر استاد است که من آن جا نوشتم و اینجا عینا کپی می کنم:« وجوب بالقیاس الی الغیر بیان کننده یک تلازم وجودی است» در مقابل این دو تعبیر یک تعبیر آن جا داشتیم که گفتیم هر جا در منطق داریم دنبال ملازمه می گردیم از نظر فلسفی همین وجوب بالقیاس الی الغیر است. و فضای منطق فضای ذهن است.

اما به نظرم این بیان جامع تر باشد که بگوییم اگر متلازمان در خارج هستند در همان خارج وجوب بالقیاس نسبت به هم دارند. اگر در ذهن اند در ذهن وجوب بالقیاس نسبت به هم دارند. می توانیم اصلا راجع به متلازمان خاص محقق در ذهن یا خارج صحبت نکنیم بکله به شکل قضیه حقیقیه راجع به هر متلازمینی را طرح کنیم.

این بحث در این فصل ذیل دو مساله آمده است:

۱. وجوب بالقیاس الی الغیر معلول در مقایسه با وجود علت تامه: اگر علت تامه باشد ضرورتا معلول متحقق خواهد بود. اگر در جایی علت تامه باشد به نحو ضروری ذهن منتقل می شود که پس معلول هم باید متحقق باشد.

۲. وجوب بالقیاس الی الغیر علت در مقایسه با معلول: اگر معلول متحقق است ضرورتا باید بگوییم علت هم متحقق است. اعم از تامه یا ناقصه. چون وقتی معلول باشد، علت تامه بوده و علت ناقصه هم در ضمن علت تامه وجود دارد.

اگر بخواهیم این بحث را از جهت دیگری یک پردازش دیگر کنیم، باید بگوییم ریشه دو نوع برهان لمی و انی این جا دارد بررسی می شود.

برهان لمی که در آن داریم از علت به سمت معلول حرکت می کنیم، همان قسمت اول از بحث است. یعنی اگر این بحث فلسفی وجوب وجود المعلول عند وجود العله التامه سامان پیدا نکند ما نمی توانیم از برهان لمی استفاده کنیم. چنانچه اگر مساله دوم این فصل قبول نشود و پی ریزی فلسفی اش شکل نگیرد، یعنی این مساله برای ما روشن نشده باشد که اگر معلول هست حتما باید علتش باشد، بنیاد براهین انی که در آن از معلول به علت می رسیم به هم خواهد خورد.

پس این فصل از مباحث فلسفه منطقی است در حوزه برهان لمی و برهان های انی.

بررسی مساله اول:

۱. فرض کنیم که ممکن باشد که با وجود علت تامه معلول محقق نباشد.

۲. قبلا گذشت که عدم معلول خودش یک معلول است و علتی دارد. وجود علت، علت وجود معلول است و عدم علت، علت عدم معلول است.

۳. معنای جمع دو مورد اول این است که در فرض مذکور، عدم معلول بدون شکل گیری علتش محقق شده باشد. که این علت، عدم علت تامه است.

این در حالی است که طبق فرض ما عدم علت تامه نداریم بلکه وجود علت تامه داریم. پس معنای این سخن این است که معلولی بدون تحقق علت خود محقق شود.

اینجا بیان نشده که این بحث یکی از محل نزاع های فیلسوف و متکلم است. اما این جا یک محل نزاع است که باید به ریشه اختلاف فلاسفه و متکلمین منتقل شد:

متکلم می گوید: در فرض وجود علت تامه، می شود معلول باشد می شود معلول نباشد. اما حکیم می گوید: وقتی علت تامه وجود دارد معلول نمی شود نباشد و حتما وجود دارد.

دلیل هم این است که اگر وجود معلول عند وجود علته التامه ضروری نباشد، یعنی می شود که باشد و می شود که نباشد. این که می شود که نباشد یعنی چه؟ یعنی می توان عدم وجود معلول داشت بدون این که علت عدم وجود معلول تحقق داشته باشد. علت عدم وجود معلول، عدم وجود علت تامه است. در حالیکه ما این جا عدم وجود علت تامه نداریم و وجود علت تامه داریم. پس یک معلولی محقق شده بدون این که علتش محقق باشد و این محال است.

بسیاری از متکلمین که می گویند با آمدن علت تامه ضرورتی ندارد که معلول بیاید، فلاسفه در مقابل آن ها می گویند حواستان باشد، شما در ابتدا قانون علیت را قبول کرده بودید. که هیچ معلولی بدون علت نیست و از همین راه

هم وجود خدا را اثبات می کنید. اگر در ادامه و بعد از چند مرحله از بحث ضرورت معلول بالقیاس الی العله را قبول نکنید انگار برگشته اید و اصل قانون علیت را خراب کرده اید. چون نفی این قاعده که از قواعد پیرامونی قانون علیت است، یعنی قبول کنید که معلولی بدون علت تحقق دارد که این نفی اصل قانون علیت است. پایگاه اصلی فضای علیت که اصل قانون علیت است و زیربنای چندین قانون پیرامونی است فرو می ریزد.

سوال:

مگر ما قبلا نگفتیم که علیت عدم علت برای عدم معلول و توقف عدم معلول بر عدم علت یک تعبیر تسامحی و مجازی است؟ اما الان این جا داریم یک استفاده حقیقی از آن می کنیم و واقعا داریم رابطه علیت بین عدم علت و عدم معلول برقرار می کنیم و با استفاده از این رابطه علیت پاسخ اشکال را می دهیم!

جواب:

ما در طرف ایجابی می گوییم وجود معلول متوقف بر وجود. نتیجه این است که اگر وجود علت نباشد وجود معلول هم نخواهد بود. پس آن حرفی که گفته می شود توقف عدم معلول بر عدم علت یک تعبیر تسامحی است، این تسامح به معنای گتره ای بودن و از سر ذوق حالا یک حرفی زدن نیست. بلکه منشا نفس الامری دارد. واقعا اگر می خواهیم معلول نباشد این زیر سر عدم علت است. بله توقفی ایجابی که در طرف وجود هست این جا نیست. توقف دو امر مشت پر کن بر هم نیست. یعنی این که نبود معلول به خاطر نبودن علت است یک قرائتی از واقع است.

حال اگر بخواهیم بگوییم در حالی که معلول نیست اما علت هست این قرائت ما از واقع بهم می خورد زیار قرائت ما از واقع این بود که علت عدم معلول، عدم علت است. این را باید بهم بزنیم.

بیان دیگری از استاد: (کلمه به کمله) شما یک وجود علت دارید و یک وجود معلول. این را یک بازگردانی دارد: عدم علت و عدم معلول. درست است که می گوییم واقع، ترتب های وجودی است اما این ترتب های عدمی هم واقعا نفس الامری است. بله یک واقعیت اصیل متن ساز نیست. اما کاملا انتزاع شده از واقعیت است. اگر این امر نفس الامری انتزاعی را تخریب کنیم معناش این است که آن امر واقعی اصیل متن ساز هم تخریب خواهد شد.

اقول: ما یک بار گفتیم این که عدم علت علت عدم معلول است یک تعبیر مجازی است اما این جا می گوییم این تعبیر برگرفته از واقع است. آیا مجاز در این جا مجاز فلسفی است که از نظر ادبی و عرفی حقیقت حساب می شود؟ خلاصه جمع این دو بیان به چیست و حل فنی مساله چگونه است؟

اما دغدغه پشت صحنه متکلمین چه بوده؟

اگر ما بگوییم با وجود علت تام حتما معلول باید محقق شود، از سویی خدای متعال علت تامه هست، پس معلول او باید ضرورتا شکل بگیرد و این مفاسدی دارد:

۱. خداوند متعال دیگر اختیار نخواهد داشت چون وقتی خدا علت تامه شد، دیگر معالیلش خود به خود می آیند و دیگر دست خدا نیست که بیایند یا نیایند. اراده و اختیار از خداوند متعال سلب می شود.

۲. اگر خدا علت تامه است و با بودن علت تامه معلول حتما باید باشد، خوب باید نوه من هم الان اینجا باشد. باید تمام معالیل خدا الان موجود باشند در حالیکه این طور نیست.

در پاسخ به این دو اشکال نکته ای را که در جلسه قبل ذیل اولین تقسیم از تقسیمات علت طرح کردیم یاداوری می کنیم. که خداوند به لحاظ این که خالق کل مجموعه هستی است و تمام معدات و شرایط هم به دست خود او است علت تامه هر پدیده است. اما به لحاظ این که برای بسیاری از پدیده ها بجز خود ذات باری تعالی معدات و شرایط و نظم ها و فرایند هایی مورد نیاز است با صرف نظر از این نکته که تمام این شرایط و معدات هم بدست خود خدا است، خدا می شود یک بخشی از کل این مجموعه علل و می شود علت ناقصه. و اصلا هم نباید ترسید از این که این تعبیر به کار رود. خداوند متعال در درون سیستم فعل خودش باید مراتبی از مسائل را مراعات کند تا مراحل و مراتب یکی بعد از دیگری شکل بگیرد، از این جهت گفته می شود که خداوند متعال علت ناقصه است.

در این فضا روشن می شود که:

اولا وجود ذات الهی کافی نیست که هر پدیده ای رخ دهد بلکه باید مراحلش به لحاظ معدات و شرایط طی شود. این با علت تامه بودن خدا از منظر دیگر هم هیچ منافاتی ندارد زیرا تمام این مجموعه شرایط هم به عنوان نظام احسن بدست خدا است. او است که این مجموعه قوانین و نظم ها و روند ها را بر اساس حکمت بالغه اش و در

قالب بهترین نظام حاکم کرده است. با توجه به احدیت ذات خداوند، نسبت خدا با تمام پدیده ها تکمیل شده هست. اراده خدا نسبت به پدیده ها اراده ای ذاتی است که ازلی و ابدی است. اما خود این اراده در قالب نظام های احسنی که خدا خلق و تدبیر می کند، خورد می شود و مرحله مرحله می شود. به مشیت های جزئیه تقسیم می شود.

ثانیا اختیار الهی هم در تمام این مراحل محفوظ است، چون او یک بار اراده و اختیار کرده نسبت به کل این مجموعه با همه مراحل و شرایط و معداتی که هر مرحله نسبت به مرحله قبل خودش باید داشته باشد. وقتی تمام ما یتوقف علیه پدیده ای جمع شد، تحقق آن پدیده قطعی است اما این اجتماع جمیع ما یتوقف علیه همه با ارده الهی به عنوان خالق کل این نظام احسن است. یعنی این اراده خداوند بوده است که این شیئ به سر حد وجوب برسد. اصلا این عین اختیار و اراده خدا بوده که این شیئ باشد. لذا اسباب را فراهم کرده تا این شیئ به سرحد وجوب برسد.

بررسی مساله دوم:

اگر معلول موجود بود، به حسب وجوب بالقیاس الی الغیری که بین معلول و علت است، حتما علتش هم محقق باشد.

بنیاد برهان ان همین است. زیرا برهان ان می گوید اگر معلول هست حتما علت هست. بخش های وسیعی از الهیات بالمعنی الاخص با همین مبنا ثابت می وشد که حالا که معلول هست پس علت هست.

لذا این بحث از مباحث فلسفه منطقی است.

نکته:

در این بحث چنانچه فیلسوف می گوید اگر معلول باشد حتما علتش هم باید باشد، متکلم هم این را می گوید. اما درک این دو گروه به لحاظ پشت صحنه ها و مبانی اساسی که در جاهای خود پذیرفته شده است، از این قاعده کاملا متفاوت است.

متکلمین می گفتند که ملاک احتیاج معلول به علت، حدوث است. این لوازمش دیگر همه جا پیش می رود. لازمه این مبنا خودش را در این مساله هم نشان می دهد. یعنی وقتی متکلم می گوید اگر معلول باشد حتما علتش هم هست، منظورش مادام المعلول نیست بلکه منظورش این است که علت یک بار آمده معلول را محقق کرده و حالا

رفته یا هست. دلیلی ندارد که الان هم باشد چون ملاک احتیاج معلول به علت حدوث بود که وقتی علت معلول را حادث کرد این نیاز معلول هم دیگر مرتع شد. لذا این ها می گویند معلول در بقاء نیازمند علت نیست.

اما وقتی فیلسوف می گوید اگر معلول هست علت هم هست یعنی علت دائما با معلول معیت وجودی دارد.

اگر معلول زمانی نیست یعنی مادی نیست و دستخوش تحول و تغییر نیست، همراهی وجود علتش با او روشن است. در عین تقدم رتبی علت بر معلول. اگر معلول زمانی است، در همان زمانی که معلول هست باید علت هم در همان زمان باشد.

صدرا گفته نتیجه این بحث این است که علت با معلول معیت دارد حال یا معیت زمانی یا مافی حکم الزمان. ما فی حکم الزمان مال جایی است که زمانی نباشد، یعنی بالاخره باید چیزی شبیه به معیت زمانی در مواطن دیگر باشد.

در نگاه دقیق فلسفی علت و معلول ترتب وجودی دارند در عین یک نوع معیت وجودی. این که گفته می شود علت بر معلول تقدم دارد این تقدم زمانی یا تقدمی در شکلی شبیه زمانی نیست. این تقدم رتبی است. یعنی وجود علت متوقف علیه است و وجود معلول متوقف است. نفس توقف یعنی تقدم متوقف علیه بر متوقف.

لذا فیلسوف می گوید نسبت علت هستی بخش به معلول معیت وجودی است. بله اگر زمانی است علت معیت زمانی دارد. اگر ما زمانی هستیم علت ما هم الان و هم زمان باما هست.

ببینید این تفاوت تلقی چه شکاف عظیمی بین دو نگاه فلسفی و نگاه های عامیانه و کلامی و حتی نگاه های حاکم بر علم امروز ایجاد می کند.

در نگاه عامیانه حوادث امروز علتی است برای حوادث فراد و حوادث دیرزو علتی اند برای حوادث امروز. این نگاه ، فلسفیا کاملا باطل است زیرا از نظر فلسفی نمی شود چیزی که نیست علت باشد برای چیزی که هست و چیزی که هست نمی تواند علت باشد برای چیزی که الان نیست. این ها در حد علل اعدادی است. علت واقعا آن چیزی است که تقوم وجودی معلول را نگه می دارد

یک مثال: نسبت صورت هایی که در ذهن ما است با حقیقت نفس ما. این ارتباط بین علت و معلول است نه تبدیل ها و تجافی های عالم مادی.

پس بنابرین، خوانش فضای عمومی، کلامی و حتی علمی امروزی از معیت معلول با علت که همین وجوب بالقیاس علت نسبت به معلول است دارد، این است که اگر معلول هست حتما علتی بوده اما خوانش فیلسوف است که علت الان هم با معلول هست و معیت قیومی با او دارد و بنیاد وجود او را نگهش می دارد. معلول هیچ استقلالی در وجود خود از این علت ندارد.

تمت النکته

علامه دو برهان می آورد یکی به حسب فضای متعارف و یکی بر اساس ادبیات حکمت متعالیه که بسیار بحث را ارتقاء می دهد:

۱. بیان متعارف غیر عمیق (مشائی) :

این برهان از مباحث قبل استفاده می کند:

اگر با بودن معلول وجود علت ضروری نباشد، معنایش این است که می شود که معلول باشد اما علتش نباشد.

در حالیکه ما در فصل قبل در بیان شباهت علت تامه و ناقصه گفتیم که اگر علت نباشد معلولش هم نیست.

ممکن است کسی اشکال کند که در این بیان دارد مصادره به مطلوب صورت می گیرد. چون دلیل عین مدعا است که ما باید اثباتش کنیم. لذا از این جهت بهتر است که ما بحث را ادامه دهیم تا تخریب اصل قانون علیت. همانطور که علامه در نهایه چنین کرده است. به این بیان که:

معنای این که با وجود علت می شود معلول نباشد این است که: شیئ بتواند خود به خود محقق شود و ترجح جانب وجود بر عدم در ناحیه معلول محال نباشد. این یعنی نفی قانون علیت. چون قانون علیت می گفت آن چه در نهاد خود متساوی النسبه به وجود و عدم است برای این که جانب وجودش بر عدم ترجیح پیدا کند نیاز به یک عامل بیرونی است. لازمه این حرف این است که ما بدون نیاز به این عامل بیرونی بگوییم خود شیئ ممکن در عین تساوی نسبت به وجود و عدم موجود شده که مستلزم اجتماع نقیضین است.

البته روح بیان علامه در بدایه هم همین است منظورش همین است.

جلسه ۶۹ دور سوم

نکته ای در باره استدلال اول:

گفته شد این استدلال بر اساس فضای عمومی و رایج در فلسفه است. یعنی فضای مشائی. در این نکته می خواهیم بگوییم تلقی مشائی از علیت با تلقی کلامی از علیت هم مختلف است. به خاطر امتداد مبانی دیگرشان در بحث علیت. به طوری که معنایی که از قاعده ضرورت وجود علت بالقیاس الی وجود المعلول هم فهم می کنند مختلف است.

گفته شد که متکلمین از آن جایی که مناط احتیاج معلول به علت را حدوث می دانند، هر چند وجود علت به خاطر وجود معلول را ضروری می دانند اما آن را فقط در آن حدوث معلول ضروری می دانند و بس. لذا ضرورتی در معیت علت با معلول نمی بینند. اما مشائین به خاطر اینکه معیار نیاز معلول به علت را امکان ماهوی می دانند، قاعدتا باید قائل به معیت علت با معلول شوند. زیرا امکان ماهوی حتی پس از وجود یافتن ماهیت هم سرجای خودش هست. چون معلول دارای بعد ماهوی است و بعد ماهوی هم استواء نسبت به وجود و عدم دارد، اگر الان رجحان وجود بر عدم دارد پس الان علت می خواهد. پس هر آن برای بودن که همان رجحان وجود بر عدم است نیاز مند علت است. پس افاضه دائمی است. پس علت با معلول معیت دائمی دارد.

لذا در برهان اول که تمرکز ما بر امکان ماهوی است هم می بینیم که به عنوان نتیجه ای برای اصل ذکر شده، معیت علت با معلول مطرح می شود. این نشان می دهد که طبق مبانی شمائی هم معیت علت با معلول هست.

طبق مبنای مشائین هم حرف متکلمان تخریب قانون علیت است. اگر بگوییم علت آمده و شیئ را حادث کرده و رفته، خوب همین الان که شیئ امکان ماهوی دارد هم به علت نیاز دارد تا یک غیری از بیرون بیاید طرف وجود را برای این ماهیتی که فی ذاته مستوی النسبه به وجود و عدم است، ترجیح دهد. پس اگر علت الانی که شئی موجود است رفته پی کارش، یعنی در خود ذات شیئ در عین استواء نسبت ذات به وجود و عدم، وجود ترجح بر عدم پیدا کرده است. و این تخریب قانون علیت است.

۲. برهان دوم:

بیانی که حاصل تحقیقات صدرا است.

علامه خوب اینجا خلاصه آورده بیانات مفصلی که صدرا در ج۲ اسفار دارد.

در این جا علامه یک نوع پیوندی هم بین نگاه ماهوی و وجودی می خواهد ایجاد بکند.

قدم اول:

ما که می گوییم یک شیئ به حسب ماهیتش محتاج به علت است یعنی چه؟ یعنی در وجود این ماهیت، در موجود شدن این ماهیت محتاج به علت است. مثلا وقتی می گوییم انسان محتاج است به علت یعنی وجودش محتاج علت است.

پس در حقیقت ما ملاک نیاز مندی معلول به علت را باید در ساحت وجود معلول پی بگیریم. نه در ساحت ماهیت.

این قدم اول را صدرا برداشته که به نحوی پیوند دستگاه صدرایی با مشائی هم هست. که علامه هم بخوبی در این جا منعکس کرده است.

قدم دوم: پس ما نگاه را می دوزیم به وجود.

ما در گوشه توجه ذهنمان، این بحث را هم که قبلا خواندیم که مجعول بالذات وجود است داریم.

اگر واقعا این وجود معلول و مجعول است، ما نباید آن را تحلیل کنیم به شیئ ای که ثبت له الاحتاج. چنین برداشتی یعنی در طرف معلول چیزی درایم که بلحاظ بنیاد ذاتش محتاج به علت نیست.

وقتی می گوییم «چیز محتاج» کانه آن چیز را داریم در چیز بودنش مستقل از علت می دانیم.

اگر خوب در مجعولیت بالذات معلول تعمق کنیم که هر چه معلول دارد همه از ناحیه علت است، باید فقر و احتیاج را در ذات و بنیاد این وجود ببینیم نه اینکه ذاتی برای او ببینیم که بنیادی دارد و فقر به آن افزوده شده.
تمام، ذات معلول که هویت وجودی است، خود این ذات تماما حاجت الی العله است. اگر خود این ذات و بنیاد تماما خودش حاجت نباشد، لاجرم چیزی است غیر از خود حاجت که حاجت پیدا کرده است.

وابستگی، تعلق را باید انقدر ببریم به خورد معلول بدهیم که کیپ ذات معلول شود و هیچ مقداری که این وابستگی نباشد باقی نماند چون هر مقدار که وابستگی نباشد باقی نماند یعنی در وجود داشتن یک نفسیتی دارد و با حقیقت معلول بودنش نمی سازد.

آن چه بدست می آید وجود تعلقی و فقری است نه وجود متعلق یا فقیر. که می شود همان وجود فی غیره

پس ما با وجودی روبروییم که نفس ذاتش عین حاجت به غیر است. این همان وجود فی غیره است. (این جا بحث یک پله دیگر دارد تعمیق می شود. یعنی حالا که ذات معلول را شناختیم که عین فقر است، حالا با این اصطلاح پای مفتقر الیه هم دارد به بحث باز می شود)

یعنی وجودی است هویت ذاتی اش وابستگی به غیر است. یعنی وابستگی به غیر عارض بر ذاتش نیست، بلکه عین ذاتش است.

اگر وابستگی به علت را امری عارض بر او در نظر بگیریم، یعنی ذات او مستغنی از غیر است. و این تلقی با معلولیت و مجعولیت بالذات او سازگاری ندارد. اگر مجعول است بالذات، یعنی ذاتش مجعول است، پس وابستگی به علت در خورد ذاتش رفته است. ذاتی جز وابستگی به غیر ندارد و این همان وجود فی غیره است.

صدرا می گوید اگر می خواهید حقیقت معلول را درک کنید باید بدانید معلول با هیچ گونه نفسیتی سازگاری ندارد. حتما باید وابستگی به غیر در عمق ذاتش فرو برود. اگر وابستگی در عمق ذاتش فرو برود شما چیزی ندارید جز یک وجود فی غیره.

معلول باید وجوب بالغیر داشته باشد تا محقق شود، جز تحقق در بستر وجودی علت معنایی نمی یابد. وجوب بالغیر از ناحیه علت این نیست که علت چیزی را پرتاب کند یک گوشه ای. امری که ذات و نهادش فقر است وقتی وجوب بالغیر پیدا می کند و هستی پیدا می کند، یعنی در بستر وجود علت تحقق دارد. مثل فعل ما نسبت به ما. فعل ما غیر ما است اما در مملکت وجود ما است.

حالا که معلول دارد در بستر وجود علت شکل می گیرد کسی اشکال نکند که ما فقط علت داریم و دیگر معلولی در کار نیست. چون معلول حاجت وتعلق است و حاجت و تعلق غیر از علت است. معنای حرفی هیچ وقت معنای

اسمی نمی شود و معنای اسمی هیچ وقت معنای حرفی نمی شود. ولی مفارقت معنای حرفی از معنای اسمی بی معنا است. مفارقت وجود فی غیره از وجود فی نفسه بی معنا است.

حالا برگردیم در بحث خودمان:

اگر شما معلول را وجود فی غیره = وجود رابط = معنای حرفی وجود تلقی کنید، خیلی روشن است که معنای حرفی اساسا بدون تحقق معنای اسمی اصلا معنا ندارد. وابستگی به غیر عین ذات اوست. پس تا وقتی این معنای حرفی سر پاست یعنی آن معنای اسمی سرپا بوده. چون بنیاد این معنای اسمی عین وابستگی به آن معنای اسمی است. پس وجود و بقاء معلول بدن علت اصلا معنا ندارد. چون معلول وجود فی غیره است که این غیر همان علت است. معلول در علت محقق است و بدون علت، معلول نیست و نابود است. پس علت مقیم بر معلول است و معیت قیومیه با معلول دارد. علت معنای اسمی است و معلول معنای حرفی است و معنای حرفی بدون معنای اسمی لحظه ای تحقق ندارد.

اصل این معیت معیت قیومی وجود است که در زمانیات معیت زمانی هم می شود

نکته:

علامه در این برهان دوم چند هدف را پی گیر است:

۱. می خواهد سطح بحث علیت را در بدایه بالا ببرد و مبانی صدرا را گوشزد کند. چون شروع علامه با طراز فهم مشائی بود.

۲. تامین قسمت دومی که در همین فصل مطرح شده است.

الفصل الرابع:

قاعده الواحد:

این قاعده یکی از قواعد پیرامونی قانون علیت است. پس اگر این قانون انکار بشود اصل علیت تخریب می شود.

ما گاه یک قانون مادر داریم و قواعدی که زاییده آن هستند. بهترین راه اثبات این قوانین پیرامونی این است که به طور شفاف نشان دهیم، انکار این قانون پیرامونی به تخریب قانون مادر می انجامد. یعنی اگر کسی آن اصل را پذیرفت باید این لوازمش را هم بپذیرد.

قاعده الواحد دو چهره دارد:

چهره اصلی: الواحد لایصدر عنه الا الواحد.

این چهره از ناحیه علت به سمت معلول می آید. علت واحد چیزی جز معلول واحد به بار نمی آورد.

چهره فرعی: الواحد لایصدر الا عن الواحد.

یعنی یک معلول واحد جز از علت واحد سر نمی زند. این چهره فرعی در فلسفه با لفظ دیگری هم می آید: توارد علتین مختلفتین بر معلول واحد محال است.

نکته:

قاعده الواحد جریانش دقیقا در کجاست؟

برخی به اشتباه تصور می کنند که مجرای این قاعده تنها نسبت به حق تعالی است با غیر. در حالیکه این یکی از مصادیق جریانش است. قاعده الواحد در بند بند هر جایی که علیت هست جریان دارد. و اگر این قانون نباشد اصل علیت تخریب می شود. ما در تمام دانش ها ریز به ریز از این قانون داریم استفاده می کنیم.

منظور از این قانون این است که یک شیئ از جهت واحد جز یک جهت د ر یک معلول ازش سر نمی زند.

بله اگر اثبات شد که چیزی اصلا هیچ جهت تکثری ندارد مثل خداوند متعال، داستان خاصی خواهد داشت.

مثال: وقتی دانشمندان خیال می کنند که عامل یک بیماری را کشف کردند. بعد از مدتی یک اثری خلاف روال قبل بروز پیدا می کند. چرا این ها حساس می شوند و شروع می کنند به تحقیق مجدد؟ خوب اگر از علت واحده می تواند معالیل کثیری سر بزند این ها باید بنشینند و بگویند که هر چه هست همان علت قبلی است. اما نه بلکه می

گویند گویا عامل دیگری هست که ما ملتفت آن نبودیم. این بخاطر همان قاعده الواحد است. وقتی چیزی جدیدی درست می شود یعنی یک علت جدید هم دارد.

قاعده الواحد در ناخودآگاه همه ما هست و داریم بر اساس آن زندگی می کنیم لذا ظاهرا بوعلی است که می گوید این قاعده قریب به بداهت است.

یکی از راه های اثبات خدا در روایات که به کلام هم راه یافته وحدت صنع است. از وحدت صنع به وحدت صانع می رسیم. این هم بخاطر قاعده الواحد خصوصا چهره فرعی آن است. لذا این قاعده در فضای روایات امر مسلم دانسته شده است.

۷۰ دور سوم

گفته شد که تامل در اصل قانون علیت به پذیرش قاعده الواحد و نفی قاعده الواحد به تخریب قانون علیت منجر خواهد شد.

قسمت اول: از علت واجد جز معلول واحد سر نمی زند:

در استدلال بر این مطلب ادله زیادی از بوعلی به بعد طرح شده که مفصلش هم کار صدرا درجلد ۷ اسفار است که وقتی می خواهد از فعل باری تعالی صحبت کند، نسبت حق تعالی و فعلش را بر اساس قاعده الواحد پی ریزی می کند و مفصلا بیانات دیگران را هم می آورد.

بیان علامه در اینجا هم متخذ از بیانات سابق است که تمرکز روی قاعده سینخیت بین علت و معلول باشد. این قاعده خودش از قواعد پیرامونی قانون علیت است. ریشه قاعده الواحد به قاعده سنخیت بر می گردد.

قاعده سنخیت در دو سطح عادی و عمیق قابل طرح است:

سطح عادی قاعده سنخیت:

باید بین علت و معلول مناسبت باشد. از هر علتی هر معلولی شکل نمی گیرد، هر معلولی از هر علتی شکل نمی گیرد.

پس سنخیت یعنی وجود مناسبت بین علت و معلول.

مثلا اگر علت فاعلی ما فاعل بالطبع باشد نمی شود از او فعل علمی سر بزند. اگر علت مادی خاصی باشد، معلول ویژه ای هم شکل می گیرد. اگر علت مادی ما چوب باشد محصول آهنی درست نمی شود. در علل اعدادی هم اینجور است. اگر حیوانین متناسلین انسان باشند، همان موجود بدنیا می آید. گندم باشند گندم می شود و جو باشند جو می شود.

اصل مناسبت حاکم بر علت و معلول که متخذ از وجود یک نظم حاکم بر دستگاه علیت است که کاملا هم قابل اثبات است.

سطح دوم و عمیق تر از قاعده سنخیت:

فیلسوف تامل می کند که اصلا چرا بین الف و ب مناسبت وجود دارد. چه چیزی باعث این مناسبت می شود.

در تحلیل عمیق این مناسبت که در نهایت سنخیت مصطلح بین علت و معلول از آن استفاده می شود، به یک قاعده دیگری رسیده اند به نام اینکه فاقد شیئ معطی شیئ نمی تواند باشد.

وقتی ما می بینیم که بین الف و ب مناسبت و سنخیت هست، و لذا الف علت ب می شود، وقتی عمیقا می کاویم که چجور بین الف و ب مناسبتی هست که باعث می شود ب از الف صادر شود، می بینیم سرش به این باز می گردد که ویژگی هایی که در ب هست به نحو متناسب با موجود الف در الف موجود است. بطن هستی شناختی بحث مناسبت و سنخیت بین علت و معلول به این جا بر می گردد.

چی باعث می شود که یک نظمی بر دستگاه علیت و معلولیت حاکم باشد؟ چرا ب از الف سرمی زند اما چ از الف سرنمی زند؟ چرا الف از ب سر نمی زند؟ سر همه بر می گردد به همین نکته که معطی شئی نمی تواند فاقد شیئ باشد.

این قواعد همه بازخوانی های مختلف از یکدیگر اند و به هم کمک می کنند.

اگر شیئی می خواهد موجود دیگری را اعطاء کند باید ظرفیت های موجود این اعطاء را داشته باشد.

یک طرح مادی فیزیکی و شیمیایی در نظر نیاید. بلکه باید نگاه فلسفی روشن می شود و این تلاش لازم دارد. چون معمولا اذهان آغشته به نگاه های مادی است. به عنوان مثال نگاه اصالت وجودی یک نگاه کاملا فلسفی است. از منظر اصالت وجود ممکن نیست در فراخ واقع خلا وجود داشته باشد. در واقع و خارج به هم پیوستگی کامل در خارج تحقق دارد. این بحث های فیزیکی در باره اتم ها و الکترون ها و فضاهای خالی که بین آن ها وجود دارد، همه ذیل این اصل فلسفی باید معنا شود. این اصل فلسفی دست خوردنی نیست. این اصل خودش یک مطالعه عقلی مسلم است. واقع بما هو واقع را نباید از یک نگاه تجربی بدست آورد.

در بحث علت و معلول هم باید نگاه فلسفی حاکم شود. این که کیفیت حیازت معلول در علت به چه نحو است اما بسیار پیچیده ای است که التبه عقل آن را به روشنی در می یابد که اگر الف می خواهد معطی ب باشد باید ب را به نحو متناسب با خودش دارا باشد یعنی ظرفیت صدور ب باید در الف وجود داشته باشد. این ظرفیت های الف که منشا شکل گیری ب می شود همان چیزی است که می گوییم حتما این شیئ را دارد که دارد اعطایش می کند. منظور این نیست که همان شیئ را با همان ویژگی ها و ترکیب در درون خودش دارد. بلکه بحث در ظرفیت های متناسبی است که منشا صدور ب از الف می شود.

پس بنابر این تحلیل عمیق تر از تناسب علت با معلول که با ادبیات سنخیت معنا می شود، یعنی اینکه باید الف که علت است ب را در خود داشته باشد. و این در خود داشتن نباید ساده و فیزیکی انگاشته شود.

این تناسب در همه حیطه های علیت حتی اعدادی و مادی هم هست. یک پدیده مادی به لحاظ مواد و اعداد شدگی ریشه در قبل دارد. اگر یک غذای چلوکباب این جا هست به لحاظ ماده ریشه در برنج و گوشت و ... به لحاظ اعداد ریشه در بذر برنج و کار و قدرت کشاورز و .... دارد. در حیطه هستی بخشی هم این گونه است که هر چه در ناحیه معلول داریم باید به نحو متناسب در حیطه علت باشد.

این بود تبین فلسفی قاعده سنخیت. یعنی گام اولی که ما در تبیین قاعده الواحد به آن نیاز داریم به حسب تاملات فلسفی.

گام دوم:

اولا علت واحده یعنی چه؟ علت واحد یعنی شیئ از یک جهت. حالا این جهت واحد را دو جور می توان لحاظ کرد:

۱. هیچ جهت کثرتی در علت نیست و وحدت حکومت کامل دارد. مثل خداوند متعال که جهات کثرتی که در ممکنات هست در او نیست. او حتی ترکیب از وجود و ماهیت هم ندارد. ابسط البسائط است.

۲. گاه منظور این است که شیئ در خودش جهات کثیره دارد اما فعلا برای ما از یک جهت واحدش منظور است. به عبارت دیگر یک شیئ از جهت واحده می خواهد فرایند علیتی انجام بدهد.

اگر علت واحد را در نظر بگیریم در فرایند علیت چند فرض دارد:

۱. یا دارای معلول واحد است که همان مطلوب ما است و بحثی نداریم.

۲. معلول متکثر دارد.

تذکر: منظور از معالیل متکثر، متکثر عرضی است نه طولی. تکثر طولی معالیل منافاتی با وحدت معلول ندارد زیرا ب معلول الف است که خودش علت ج است و ج خودش علت برای دال است و ... این که در نهایت بگوییم از الف اشیاء متکثری صادر شد، منافاتی با ادعای حکیم در این جا ندارد.

معالیل کثیر عرضی خودش دو مدل دارد:

الف: این معالیل کثیره گاهی به یک جهت واحده ای بر می گردد که از همین جهت واحده با علت ارتباط دارد.

ب: کاملا معالیل کثیره متباین از هم اند.

در فرض الف هم با کلام حکیم تنافی وجود ندارد و مدعای او تامین است. چون در واقع علت واحده است. این علت شیئ دیگری را پدید آورده است که این شیئ، در درون خودش ۱۰ چیز دارد. حتی اگر این ۱۰ چیز به نحو عرضی در کنار هم باشند.

این نشان می دهد ظرفیت قاعده الواحد به گونه ای استکه اگر خواستیم بگوییم علت واحد معلول واحدی دارد که این معلول واحد در درون خود متکثر هایی دارد، این ظرفیت وجود دارد. با قاعده الواحد تصادمی ندارد. چون آن علت واحد این معلول واحد را آورده. بله این معلول واحد در درون خودش تکثرهایی دارد.

به عبارت دیگر اگر معالیل کثیره عرضی به جهت واحدی برگردنند، در یک دقت فلسفی معلول ما واحد است.

اما برسیم به فرض ب که علت واحده است و معلول کثیره است. این معالیل کثیره در عرض هم اند و جهت واحده ای هم ندارد و کاملا از هم متباین اند.

حالا اگر بخواهیم دو امر را کنار هم در نظر داشته باشیم و هر دو را بگیریم: یکی بیان قاعده سنخیت و مناسبت که در گام اول گذشت، و دیگری این فرض این جا که معالیل کثیره متباین به تمام ذات باشند، نتیجه این خواهد بود که علت واحده نباید علت واحده باشد. یا باید علل کثیره ای در کار باشد یعنی ذوات متعددی داشته باشیم که هر کدام دارد یک فرانید علیت جدای از دیگر انجام می دهد یا اگر هم علت از نظر ذاتش واحد است جهات کثیره ای داشته باشد که با هر جهت دارد یک عملیات علیت انجام می دهد. پس به هر حال داریم به خلاف فرض اولیه که علت واحد است می رسیم و این خلف است. چیزی که باعث رسیدن به این خلف شد این فرض بود که معلول علت واحده معالیل کثیره ی متباینه به تمام ذات از هم باشند. پس این فرض باطل است.

کسی اشکل نکند که این مصادره به مطلوب است و شما دارید برای اثبات قاعده الواحد دارید خود قاعده الواحد را طرح می کنید. چون ما داریم از قانون مناسبت و سنخیت استفاده می کنیم. نتیجه قانون سنخیت در فرض معالیل کثیره ای که به جهت واحده بر نمی گردند، این است که علت واحدی در کار نیست و هر معلولی به علت مناسب و مسانخ خودش نیاز دارد.

ففی العله جهه مسانخه لمعلولها

یک تذکر مهم: مسانختی که بین علت و معلول باید باشد باید با دقت های فلسفی فهم شود. اگر خدا علت کل نظام هستی است و از سویی می گوییم علت باید مسانخ با معلول باشد، این به این معنا نیست که چون ما گوشت داریم باید در خدا هم گوشت باشد. اگر ما زمان و مکان داریم آن جا هم باید زمان و مکان باشد. تناسب انواع و اقسام

دارد. گاه تناسب علی و معلولی یک اسم در باری تعالی به این است که متقابلش در حیطه معلولات ایجاد می شود مثلا معلول متناسب با صفت هیبت در باری تعالی خوف در مخلوقات است. یا مثلا نفس تنزل فقر می آورد. حال این به این معنا نیست که فقر در ناحیه علت هست. برخی ویژگی ها اصلا خاصیت ممکن بما هو ممکن است. این خواص هم لازم نیست آن بالا باشد، لذا می گویند ویژگی هایی کمالی در آن نقاط بالا دست هست آن هم متناسب با همان مراتب بالادست. این هم که می گوییم علت اعطا می کند به این معنا نیست که علت دلش خالی می شود و تهی بشود. این ها همه نگاه فلسفی است.

و یتبین ایضا:

یعنی یک معلول از چند علت سر نمی زند. این جا منظور یک شخص معلول است. بخلاف بحث تقسیم علت به واحد و کثیر که در علت کثیره معلول واحد نوعی و جنسی است. جنس گرما می تواند چند جور علت داشته باشد. اما یک شخص گرما که الان دارد باآتش تولید می شود معنا ندارد که همان با برق هم تولید شود.

استدلال:

فرض ما این است که معلول واحدی داریم (واحد بودن معلول یعنی معلول یا اصلا جهت کثرت نداشته باشد یا اگر جهات متکثره داشته باشد ما ارتباط یک جهت خاص آن را با علتش در نظر داریم)

حال اگر علت ما واحد باشد که همان حرف حکیم است و مدعا ثابت است.

اگر علل متکثره طولی هم داشته باشیم باز هم مشکلی نیست و معلول در نهایت تنها از علت قریب خودش صادر شده است.

اگر علل متکثره عرضی داشه باشیم، با خودش دو حالت دارد: یا همه این علل متکثره به یک جهت واحده بر می گردد که در واقع آن جهت واحده است که علت و موثر در جهت واحد معلول است که این هم درست است و مصدور بودن واحد از واحد محفوظ است. و یا علل کثیره متباین به تمام ذات باشند و به جهت واحدی رجوع نکنند، طبق قاعده سنخیت باید از این علل کثیره متباینه به تمام ذات غیر متحد الجهه، از هر کدام معلول مسانخ و

مناسب با خودش تولید شود که در این حالت ما معالیل متکثره به تعداد علت ها داریم که این خلاف فرض ما مبنی بر وحدت معلول است.

پس این فرض که معلول واحد از علل کثیره به تمام ذات صادر شود باطل است و این یعنی اثبات چهره فرعی قاعده الواحد.

جلسه ۷۱ دور سوم

الفصل الخامس

دو بحث استحاله دور و استحاله تسلسل:

نکات ابتدایی:

۱. دور و تسلسل در این جا به عنوان احکام عام وجود مورد بررسی قرار می گیرد اما در الاهیات بالمعنی الاخص با افزودن مقدماتی و جهت دهی به سمت نیات مورد نظر در اثبات باری تعالی مورد استفاده قرار می گیرد.

۲. تسلسل اقسامی دارد:

یکی اش که باید طرح شود تا تیتر بحث روشن شود: تسلسل گاهی در ناحیه علل است، گاه در ناحیه معالیل است و گاه در هر دو ناحیه است.

آنچه الان مورد نظر بحث ما است تسلسل در ناحیه علل است. یعنی شیئ الف علتی دارد. این علت هم علتی دارد. این علت علت هم علتی دارد و ...

بحث در دور و استحاله آن:

اولا دور چیست؟

توقف وجودی یک شیئ بر شیئ دیگری که آن شیئ هم وجودا بر این شیئ متوقف است.

اقول: ظاهرا قید وجودی که استاد دو بار به کار بردند به لحاظ دقت های صدرایی در حیطه فاعل است دقت هایی مثل این که مجعول، وجود است یا برهان دوم بر وجوب علت بالقیاس الی وجود معلول. و الا این دور می تواند در ناحیه علت معد یا مادی هم طرح شود. باید دید عبارت علامه چه طور است مطلق است یا مقید به وجود؟

تقسیم دور به مصرح و مضمر:

مصرح و مضمر صفت خود دور است. یعنی دوری که واضح است و دوری که مخفی است.

دور مصرح بسیار آشکار است چون در آن واسطه ای نیست: الف وجودا بر ب ای توقف دارد که ب خودش وجودا بر الف توقف دارد. دور مضمر پنهان است مخصوصا وقتی وسائط بیشتر شود.

عقل می گوید دور ممکن نیست. چون معنای دور در واقع توقف شیئ بر خودش است. یعنی شیئ معلول خودش باشد. از آن جایی که هر علت وجودی، تقدم وجودی بر معلول خودش دارد، معنای این که شیئی علت وجودی خودش باشد این است که شیئ معلول باید به عنوان علت خودش جلوتر از خودش باشد. و معنای این که شیئ جلوتر از خودش باشد این است که شیئ هم باید باشد هم باید نباشد و این اجتماع نقیضین است.

تسلسل و استحاله آن:

بحث علامه روی علت ها است هر چند که تسلسل در ناحیه معالیل هم محل بحث واقع شده است.

تسلسلی که ما الان در مقام ابطالش هستیم به نحو مشهور گفته می شود که چند شرط دارد: (هر چند که اگر مداقه کنیم یک شرط است و همه به همان یکی بر می گردند)

۱. همه حلقاتش موجود باشند.

۲. همه حلقاتش بالفعل باشند یعنی اجتماع در وجود داشته باشند.

۳. بر یکدیگر مترتب باشند نه مثل دانه های تسبیح صرفا کنار هم باشند. روی هر کدام دست می گذاری وجودا بر قبلی مترتب باشد.

ما این شروط را می گوییم چون تسلسل هایی داریم که محال نیستند. تسلسل هایی که این شرایط را ندارد اشکالی ندارد و خللی با مباحث الاهیاتی پیدا نمی کند.

مثل یک سلسله ای که اعضایش هیچ ترتبی بر هم نداشته باشد بکله کل این مجموعه معلول یک علت بالا دستی باشد. مثلا چه بسا در نگاه فلسفی ما بپذیریم که عالم ماده به لحاظ زمانی از دو طرف یا از یک طرف بی نهایت است. زیرا مشکلی ایجاد نمی کند چون کل این عالم ماده متوقف است بر مرتبه بالاتر از خود.

مثلا برخی از سلسله ها هست که بالفعل نیست بکله بالقوه بی نهایت است. لایقفی است. این هم اشکال ندارد.

این مطلب را استاد در وسط کلاس در تطبق عبارت و هو ترتب العلل لا الی نهایه فرمود که اضافه می کنم: اگر ما به همان سه شرط توجه کنیم می بینیم که آن تلقی هایی که معمولا امروزه از تسلسل وجود دارد کنار خواهد رفت. مثلا این که گفته شود حوادث امروز معلول حوادث دیروز است و حوادث دیروز معلول حوادث روز قبل خودش است و ... این اصلا از فضای علیت حقیقی خارج شده است و در علیت های اعدادی رفته است. تسلسل حقیقی و جدی این است که بگوییم این معلول آن است.یعنی علتی الان موجود است که دارد این را سامان می دهد. بعد می پرسیم آن چیست؟ می گوییم یک علتی الان موجود است ...(این دو سه جمله اخیر خیلی واضح نشد) اگر در ظرف زمان و در بستر اعداد ها بخواهیم برویم، الاهیون هم مشکلی ندارند. خوب تا بی نهیت از یک طرف باشد. التبه متکلیمن به مشکل می خورند. نگاه کلامی دچار چالش می شود.

پس ما بحث ترتبی را داریم که در فضای توقف وجودی باشد یعنی در بستر علیت.

اما دلیل بر استحاله تسلسل:

در این باره براهین متعددی ذکر شده است مثلا صدرا در اسفار ج ۲ ص ۱۴۱ ده برهان آورده است. در نهایه هم سه برهان آورده. یکی برهان وسط و طرف بوعلی و یکی هم اسد و اخصر فارابی و یکی هم برهان برگرفته از مبانی صدرا که خیلی هم مهم و شفاف است. در بدایه از بین این سه برهان اسد و اخصر را نیاورده است. در بدایه ابتدا برهان وسط و طرف بوعلی را می آورد بعدش برهان متخذ از مبانی صدرا. برهان بوعلی را خیلی ها فکر می کنند که مغالطه آمیز است اما به نظر من برهان خیلی خوبی است.

برهان وسط و طرف بوعلی:

ابتدا یه سلسله سه حلقه ای را مورد بررسی قرار می دهیم. یکی که در یک طرف است می بینیم فقط معلول است وعلت نیست. آن یکی که در آن طرف دیگر است می بینیم فقط علت است و معلول نیست. وسطی را می بینیم که از جانبی علت و از جانبی معلول است. بوعلی می گوید ما در این جا به یک وصفی برای این سومی می رسیم : وصف وسطیت.

این نکته را من در تقریر از خودم اضافه می کنم: این وسطیت به لحاظ ذهن ما نیست. بلکه به لحاظ وضعیت تکوینی این شیئ است. یعنی ما به یک وسطیت تکوینی حقیقی رسدیم یعنی یک جانبش معلول قرار دارد یک جانب دیگرش علت قرار دارد. این تاکید برای دفع عده ای از شبهات است.

حالا فرض کنید این سلسله سه حلقه ای را ۴ حلقه کردید، ۵ حلقه کردید. آن دو طرف سرجای خودشان هستند و آن وسط ها هی اضافه می شوند. ما وقتی که یک از سلسله محدود شروع کردیم این وسطیت توجیه دارد. چون دو طرف دارد که یکی علت است بلامعلولیت و یک طرف معلول است بلاعلیت.

اما اگر کسی بگوید این سلسله غیر متناهی است.

توجه داریم که ما چون داریم در نفی تسلسل در علل صحبت می کنیم، این عدم تناهی را در یک طرف از این سلسله که طرف علت باشد طرح می کنیم اما آن طرف معلول را در درست داریم و بسته ایم و اینجا منظورمان عدم تناهی نیست.

پس اگر بگوییم این طرف علل تا بی نهایت ادامه داشه باشد. معنای این سخن این است که ما وسط های حقیقی داشته باشیم بدون این که طرف حقیقی ای داشته باشیم. چون تمام این حلقه ها بجز حلقه اول که تنها معلول است و علت نیست، هم علت اند و هم معلول. پس وسط تکوینی اند، وسط تکوینی هم معنا ندارد مگر این که طرف تکوینی داشته باشد.

پس ما به نتیجه ای رسیدیم که محال است: این که وسط های تکوینی داشته باشیم (حلقه ای که از یک طرف علت است و از یک طرف معلول) بدون این که طرفی تکوینی (فقط علت) داشته باشیم. آن چه باعث شد به این نتیجه

برسیم این فرض بود که این سلسله بی نهایت باشد. پس معلوم می شود که این فرض باطل است و هذا هو المطلوب.

۲تذکر:

۱. اگر این برهان تثبیت شود ما با آن تسلسل در ناحیه معلول را هم می توانیم ابطال کنیم.

۲. اگر ما خودمان می خواستیم برهان را تقریر کنیم در ابتدایش نیازش به طرح سلسله سه حلقه ای نداشتیم. نیاز به طرح جمله محدود اصلا نیست. بکله ما اگر تمرکز کنیم روی این صفت که امری از جانبی علت و از جانبی معلول است. یعنی وسط دو چیز است. این ویژگی وسطیت اگر حقیقی است ناز به طرفین حقیقی هم دارد. طرح جمله محدود فقط این خاصیت را دارد که ما وصف وسطیت حقیقی را بهتر درک کنیم. که وسط حقیقی طرفین می خواهد این را درک کنیم.

بوعلی می خواهد بگوید: طرفین حقیقی خواستن، خاصیت جمله محدود نیست بلکه خاصیت وسطیت است.

اگر سلسله ما دو تا بود ما وسط نداشتیم، در نتیجه طرف هم نداشتیم. پس بوعلی با مثال سه حلقه ای زدن می خواهد بگوید علت وملاک این که شما طرفین حقیقی نیاز دارید، وسط حقیقی داشتن است. نه محدود یا غیر محدود بودن جمله. او نمی خواهد بگوید از آن جا که ما یک سلسله محدود داریم پس طرفین داریم پس وسطیت معنا دارد بلکه می خواهد بگوید علت این که ما دنبال طرفین هستیم شکل گیری وسط حقیقی است.

اصلا ما به این سلسله ها هم نیاز نداریم. اگر ما چیزی را درک کردیم که از یک طرف علت است و از یک طرف معلول یعنی وسطیت حقیقی را درک کرده ایم. این وسطیت حقیقی عطشش به طرف با طرف نسبی تمام نمی شود. باید طرف حقیقی داشته باشد تا وسطیتش ارضاء و معنای حقیقی خودش را پیدا کند.

استاد: این برهان خوبی است. ممکن است مقدمات مطوی ای هم این بین درکار باشد که باحدس به دست بیاید.

و هذا البرهان یجری

این برهان در تمام اقسام علل که در فصل دوم خواندیم جریان دارد –مگر علت معده– التبه به شرطی که آن سه شرط وجود داشته باشد.

علت وجود علت قوام، علت قاعلی، علت غایی، علت مادی، علت صوری، علت تامه، علت ناقصه. به شرط این که ترتب باشد، اجتماع در وجود باشد و همه بالفعل باشند.

این برهان در علل اعدادی جاری نیست زیرا در آن جا شرط ترتب وجود ندارد. لذا در آن جا تسلسل اشکالی ندارد. لذا ما در زمانیات که اموری فقط از باب اعداد یکی بعد از دیگری قرار می گیرد عدم تناهی زمانی را ممکن می دانیم.

برهان دوم:

علامه می گوید این برهان اختصاص به علت تامه دارد اما اگر دقیق تر بخواهیم بیان کنیم اختصاص به علت فاعلی دارد که مغر علت تامه است.

این برهان از مبانی صدرا گرفته شده است. قبل از صدرا چنین برهانی بر ابطال تسلسل اقامه نشده بود. بعد از تحقیقات صدرا در نظام تشکیکی هستی و در نظام علیت کرد و در نهایت به این جا رسید که هویت معلول چیزی جز فی غیره بودن آن نیست، این برهان شکل گرفته است:

صدرا نه در آن جایی که براهین ابطال تسلسل را می آورد بلکه در جای دیگر (اول جلد ۶)گفته است که با توجه به بحث وجود رابط بودن معالیل تسلسل باطل است. ایشان گفته وجود رابط اصلا خودش مبطل تسلسل است. یعنی با این که با مبانی صدرا تسلسل به راحتی و به روشنی ابطال می شود، اما ایشان برهان متخذ از مبانی خودش را در جایی که همه براهین ابطال تسلسل را آورده ، نیاورده. در جای دیگر گوشزد کرد. این کار خوب علامه است که این برهان را گرفته آورده در خود بحث ابطال تسلسل آورده است.

مثلا فرض کنیم از بحث های بی ربط به اصالت وجود ملاصدرا احساس کنیم که عه! این جا دارد یک برهان بر اصالت وجود اقامه می شود این جا باید این برهان را گرفت و آورد در خود اصالت وجود قرار داد. در غیر این صورت این استدلال در لابلای بحث ها گم و ذبح و مغفول می شود.

اما بیان برهان:

اگر ما قبول کردیم هویت معلول چیزی جز وجود فی غیره نیست، نفس نگاه در وجود فی غیره اثبات وجود اسمی و فی نفسه می کند. در غیر این صورت تحقق داشتن وجود فی نفسه و معنای حرفی بی معنا است.

صدرا در ج۶ اسفار می گوید اصلا لازم نیست سلسله علل را دنبال کنی، وقتی گفتید معلول یعنی وجود فی غیره همین که به معلول برخورد کردید می گویید لاجرم یک وجود اسمی این جا هست. براساس نگاه صدرا اگر یک وجود اسمی پیدا شد دیگر نمی شود که معلول باشد حتما باید علتی باشد که معلول نباشد . پس واجب است که سلسله تمام شود.

اقول: به نظرم این بیان صدرا حلقه مفقوده ای دارد که باید اضافه شود: هر علتی هستی بخشی به طور نسبی نسبت به معلول خود وجود فی نفسه حساب می شود. پس این که بگوییم اساسا نظر به معلول یعنی وجود مستقلی در کار است، کافی نیست. بله قطعا یک وجود دیگری که که وجود فی غیره معلول قائم به او است و محقق در او است در کار هست، اما ای بسا این وجود دیگر خودش نسبت به مافوق عین الربط باشد. پس صرف نگاه به معلول ختم کننده سلسله نیست. برای ختم سلسه باید گفت: اگر وجود معلولی وجود فی غیره است و ما موجودات معلولی محققی در دار هستی داریم، پس قطعا یک وجود فی نفسه ای که سرسلسله نظام هستی است در کار است و الا دار هستی یکسره هیچ و پوچ بود.

حالا باید دید بیان خود صدرا در ج۶ چگونه است؟

جلسه ۷۲ دور سوم: