



# فلسفہ اسلامی

استاد امینی نژاد

# فهرست

دور معی .....	۳
ادامه تسلسل .....	۴
تسلسل تعاقبی .....	۵
تسلسل ترتبی .....	۵
آیا همه انواع تسلسل محال است؟ .....	۶
تسلسل بالقوه؟ .....	۶
تسلسل اعتباری .....	۶
تسلسل تعاقبی .....	۶
نگاه فلاسفه به تسلسل .....	۷
گریزی به بحث تشکیک .....	۹
گریزی به بحث وجود رابط .....	۱۰
براهین استحاله تسلسل .....	۱۱
برهان وسط و طرف .....	۱۱
برهان تطبیق .....	۱۲
آیا عالم ماده محدود است؟ .....	۱۳
اشکال برهان تطبیق .....	۱۳
برهان تضایف .....	۱۴
برهان اسد و اخصر .....	۱۵
کاربردهای ابطال دور و تسلسل .....	۱۶
علت غایی .....	۱۷
علت غایی نظام هستی .....	۱۸
علت غایی و مباحث علوم انسانی .....	۲۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين صلى الله على محمد وآله الطاهرين

## مروری بر جلسه قبل

ما بحثمان راجع به مسأله‌ی علّیت بود. چند تا مطلب مطرح شد. یکی از مطالبی که خواستیم طرح کنیم این است که ساختار دوری و ساختار تسلسلی در ناحیه‌ی علل در ناحیه‌ی فرآیند علّیت، دچار اشکال است. راجع به اینکه دور چیست و تسلسل چیست در جلسه‌ی قبل بحث کردیم. در بحث دور، سر بطلان چرخه‌ی نظام علّیت هم در جلسه قبل ارائه شد. من یک تذکری راجع به دور مطرح می‌کنم. بعد برگردیم به بحث تسلسل.

## دور معی

در بحث دور یک نوع دور وجود دارد که در واقع از نظر عقلی و فلسفی محال نیست و آن معروف شده است به دور معی. دور معی در واقع دور نیست ولی در ظاهر انسان فکر می‌کند که دور اتفاق افتاده. مثلاً چند نمونه دارد یک نمونه شما آجری را به شکل خمیده تکیه می‌دهید به یک آجر دیگر به گونه‌ای که آجر الف احساس می‌کند در این وضعیتش متوقف بر آجر ب است و آجر ب هم فکر می‌کند متوقف بر آجر الف است و شاید احساس شود اینجا دارد یک حالت دوری اتفاق می‌افتد. مثلاً در مسأله‌ی تکیه دادن، حالت دوری نسبت به هم دیگر دارند. این جور مسائل را اینها می‌گویند این در واقع دور نیست. این دور معی است. دور معی واقعیتش این است که هر دو تا متوقف بر علتی هستند که اینها را به این شکل قرار می‌دهد. در واقع توقف اینگونه‌ای که حاصل می‌شود، یک علتی بالاتر وجود دارد که این علت می‌آید این دو تا را به این ترتیب نسبت به هم دیگر تکیه می‌دهد.

مثلاً نمونه‌ی دیگری مثال بزنم. اگر دوستان با این بحث تضایف آشنا شده باشند، تضایف به گونه‌ایست که هم در فضای ذهن هم در فضای خارج هر یک از طرفین متوقف بر دیگری است. مثلاً بحث أبوت و بنوت، مثلاً پدری و فرزندی یا سقفیت و تحتیت. این‌ها جزو مفاهیم تضایفی است. یعنی اگر سقف هست، تحت هم حتماً هست. هم به لحاظ خارج این طور است هم به لحاظ فضای ذهن. یعنی اصلاً در فضای ذهن اگر شما سقفیت را فهم بکنید حتماً تحتیت را فهم کرده‌اید. همین طور اگر تحتیت را فهم بکنید حتماً سقفیت را فهم کرده‌اید. واقعیت در این‌ها این است که در واقع در باب تضایف دو طرف با هم دیگر فهم می‌شوند. نه اینکه فهم یکی متوقف بر دیگری است. اصلاً اگر یکی را در نظر بگیریم یکی را اصلاً بخواهیم در نظر نگیریم، در واقع هیچ کدام را در نظر نگرفته‌ایم. یکسری هویت‌ها و مفاهیمی هستند که با هم فهم می‌شوند. چنانچه در خارج این طور نیست که سقف تحققش وابسته به تحت یا بالعکس باشد. نه، سقف و تحت را یک علت دیگر می‌آید این طور می‌سازد. منتها

امکان ندارد که مثلاً یک علتی بیاید سقف را بسازد بدون اینکه در همان لحظه تحت را هم ساخته باشد. یعنی مسأله‌ی سقفیت و تحتیت در یک لحظه صورت می‌گیرد. شکل‌گیری سقف و تحت در آن واحد متوقف بر علت خودش است. نه اینکه این دو متوقف بر هم باشند. اگر متوقف بر هم باشند، اشکالی که در دور مطرح می‌شود مطرح خواهد شد چون علت باید تقدم داشته باشد بر معلول خودش.

مثلاً اینجا آجری که در این سقف قرار داده می‌شود تقدم ندارد بر آجری که یک شیء کج بر او تکیه داده. هیچ تقدمی وجود ندارد اینها با هم اند. به اینها می‌گویند دور معی یعنی با هم دیگر اتفاق می‌افتند و هر دو تا با همدیگر معلول یک علت دیگر هستند. که علت می‌آید اینها را بر این سقف وصل می‌کند. این دور معی -عرض کردم- نمونه‌های بارزش در این بحث تضایف می‌باشد. هم در مقوله‌ی ذهن اتفاق می‌افتد هم در مسائل خارج از ذهن اتفاق می‌افتد و هیچ اشکالی هم ندارد. یک مدل دیگر از دور هست که در آن هم مانعی نیست به دلیل اینکه اگر خوب در آن دقت کنیم این دور حقیقی اتفاق نمی‌افتد. آنجایی که که طرفینی که ما در نظر گرفته‌ایم -مثلاً الف علت ب و ب علت الف باشد- این طرفین دارای وحدت نوعی باشند نه شخصی.

وحدت نوعی یعنی چه؟ یعنی مثلاً الف و ب درست است که شما یک عنوان واحد بر آن صدق می‌کند ولی شخصشان با هم فرق می‌کند. مثلاً آنجایی که چندتا مثلاً الف ب ج د و بعد دوباره می‌خواهد به الف برگردد اگر این الفی که گفتیم در نوع الف شریک باشند یعنی آدم احساس می‌کند همان است شاید دارد دور اتفاق می‌افتد. ولی وقتی دقت می‌کنیم، نه، این الفی که اول شروع کرد یک فرض از الف است آن الفی که بعداً به آن می‌رسیم یک فرض دیگری از الف است. انگار حقیقتشان در دور این‌گونه است که دقیقاً همان چیزی که مثلاً علت هست در نهایت بخواهد همان چیز معلول باشد، شخص همان چیز. شما ممکن است بگویید الف ب ج د و بعد دوباره بگویید الف ولی این الف وحدت نوعی دارد این اشکال ندارد اگر وحدت شخصی داشت اشکال دارد. دقیقاً ما باید توجه کنیم مشکلی که در دور وجود دارد یک شکل است و إلا دور نیست ما احساس کردیم که دور است. این موارد هم پیش می‌آید که باید مراقب باشیم اشکالی درش نیست. این راجع به دور.

## ادامه تسلسل

بحث تسلسل را که وارد شدیم هم معنای تسلسل را مطرح کردیم هم اقسام تسلسل را مطرح کردیم. مثلاً تسلسل بالقوه، تسلسل بالفعل. مثلاً عدد یک تسلسل بالقوه است. و إلا سلسله‌ی بی‌نهایت بالفعل ندارد. پس تسلسل بالقوه و تسلسل بالفعل. یا اینکه می‌گوییم تسلسل تصاعدی در ناحیه‌ی علل، تصاعد تنازلی در ناحیه‌ی معلول. یا اینکه می‌گوییم تسلسل اعتباری در فضای ساخت ذهنی یا وقتی می‌گوییم تسلسل غیر اعتباری یعنی به حسب اعتبارات ذهن نیست. واقعیت دارد.

## تسلسل تعاقبی

و یک تقسیم مهمی که در جلسه‌ی قبل عرض کردیم بحث تعاقبی است در مقابل تعاقبی ترتبی قرار دارد که در جلسه‌ی قبل عرض نکردم. تعاقبی در بستر زمان است حالا یا زمان ماضی یا زمان آینده. در زمان ماضی مثلاً می‌گوییم این حوادث امروز متوقف بر حوادث دیروز است. دیروز مال پریروز است پریروز مال روز قبلش است همین‌طور می‌رود تا آخر این هم یک تسلسل تعاقبی در جانب ماضی، در جانب گذشته. یک وقتی تسلسل تعاقبی در جانب آیند است. به این سبک که می‌گوییم حوادث امروز علت حوادث فرداست، حوادث فردا علت حوادث پس فرداست، و همین‌طور تا آخر. این هم تسلسل تعاقبی.

در تسلسل تعاقبی نکته‌ای که وجود دارد این است که این حلقاتش مجتمعا بالفعل بر هم دیگر ترتب ندارند. یعنی حلقاتش را همین الان همه را موجود نداریم. مثلاً اگر زمان ماضی باشد قبلی‌ها همه از بین رفته‌است آنچه که دارید وضعیت الان است. وضعیت الان را که می‌گویید متوقف بر وضعیت دیروز است. دیروزی در کار نیست، متحقق نیست. چنان‌که می‌گوییم وضع دیروز متوقف بر پریروز است، پریروزی در کار نیست. در ذهن به این‌ها شکل می‌دهیم. واقعیت بالفعل الان ندارند. چنان‌چه در آینده هم نگاه کنید این حوادث دیروز علت فردایی است که هنوز نیامده است یعنی در تسلسل تعاقبی حقیقتاً شما یک حلقه بیشتر ندارید. حلقات فعلیت ندارند. آن‌چه که الان دارید فقط یک حلقه است. حلقات در ذهن ما شکل می‌گیرد و إلا واقعیت خارجی ندارد.

## تسلسل ترتبی

ولی تسلسل ترتبی آن جایی هست که حلقات همه‌اش بالفعل است. حلقاتش همه بالفعل است. مثل آن نگاهی که ما به علت واقعی و فعل مطرح کردیم علت حقیقی فاعلی نسبت به فعلش که فعل می‌شود یک حالتی در علتش. اگر آن‌جا را خوب لحاظ کنید که اصلاً این معلول بدون علت واقعیت ندارد. در علتش معنا دارد. اگر این‌جا را بخواهید تسلسل مطرح کنید یک تسلسل ترتبی واقعی با حلقات بالفعل شکل می‌گیرد. چرا چون این معلول فعل آن علت است. فعل آن علت است یعنی چه؟ یعنی حالتی در آن علت است. این علت فعل علت قبل از خودش است. قبل از خودش که می‌گوییم یعنی این حالتی است در او. نمی‌شود الان آن یکی نباشد. در علت حقیقی معلول حالتی از علت است. دقت کردید در بحث فرآیند علت حقیقی. در فرآیند علت حقیقی ایجاد و وجود با هم دیگر فرقی ندارد. ما با تحقیقی که کردیم به این نکته رسیدیم که حقیقت فرآیند علت چیزی جز همان فعالیت فاعل نیست. چیزی جز همان کار و فعل فاعل نیست. و کار و فعل و فعالیت فاعل همان یک حالتی در علت است نه اینکه یک حقیقت جدا و منفعل باشد. ما اشتباه فکر می‌کنیم که آنها افعال ما هستند. آنها حقیقتاً فعل ما نیستند فعل ما همین است که مثلاً در مملکت وجود ما معنا دارد در قلمرو وجود ما معنا دارد. اگر این را در نظر بگیرید آن وقت تسلسل را بر همین اساس پی بگیرید، بگویید مثلاً الف معلول ب است یعنی فعل ب است، ب فعل ج است، ج فعل د است. اگر دقت

کنید در این فضا همه‌ی علل باید باشند همه‌ی معلول‌ها هم باید باشند این را می‌گویند تسلسل ترتبی. یعنی تمام اجزای سلسله بالفعل موجود هستند.

## آیا همه انواع تسلسل محال است؟

حالا که نکته‌ها روشن شد ببینیم که از نظر عقلی و فلسفی کدام یک از اینها ممکن و کدام یک از اینها محال است. ابتدا من تسلسل بالقوه را می‌گویم بعد کم‌کم جلو می‌رویم.

### تسلسل بالقوه؟

تسلسل بالقوه از نظر فلسفی هیچ اشکالی ندارد. تسلسل بالقوه یعنی الان متناهی است یعنی حلقاتش الان متناهی است. می‌شود تا بینهایت پیش رود اما همیشه وضعیت وجودش متناهی است مثل خود عدد یا محدودهایی را که از باب ارتباط با عدد این وضعیت را پیدا کرده‌اند. اینجا هیچ اشکالی وجود ندارد. اعداد از لحاظ فلسفی تا بینهایت پیش نمی‌روند به جایی هم ختم نمی‌شود. به جایی هم ضربه نمی‌خورد. مشکلی ایجاد نمی‌کند. پس تسلسل بالقوه از نظر عقلی و فلسفی مشکل ندارد. این تا اینجا به دلیلی که ما واقعا الان سلسله بینهایت اصلا نداریم.

### تسلسل اعتباری

قسم دوم تسلسل، تسلسل اعتباری. می‌دانید که تسلسل اعتباری به حقیقت معتبر وابسته است. یعنی آن کسی که در ذهن خودش اعتبار می‌کند. تسلسل اعتباری هم دائما اگر شنیده باشید می‌گویند به انقطاع اعتبار معتبر منقطع می‌شود. این تسلسل واقعا تا بینهایت پیش نمی‌رود چون تسلسل اعتباری حلقه‌هایش وابسته به اعتبار انسان است. هر وقت اعتبار کرد حلقه‌ها ساخته می‌شود می‌رود جلو می‌رود جلو می‌رود تا هر وقت خسته شد رهايش کرد یا خوابید یا از دنیا رفت. ما باز هم با یک حلقات بینهایت روبه‌رو نمی‌شویم حلقه‌ها تمام می‌شود. متناهی است. حلقه‌های متناهی ایرادی ندارد یعنی ته دارد آخر دارد. پس تسلسل اعتباری هم مشکلی نیست. راجع به اینکه تسلسل تنازلی و تصاعدی چه نکته‌ای دارد ان شاء الله عرض خواهم کرد.

### تسلسل تعاقبی

می‌رسیم به تسلسل تعاقبی در تسلسل تعاقبی که بیشترین دعوایها هم سر تسلسل تعاقبی است که در جانب ماضی و در جانب گذشته پیاده می‌شود. اینجا بین متکلمین و فلاسفه از قدیم الایام تا کنون اختلاف وجود دارد. یعنی متکلمین معتقد هستند که تسلسل تعاقبی محال است. یعنی متکلمین این‌ها می‌گویند که وقتی شما می‌گویید حوادث امروز نوعی توقف بر حوادث دیروز دارد آن هم نوعی توقف بر حوادث پریروز دارد باید به یک جایی برسید که اول کار باشد. می‌شود این سلسله‌ی تعاقبی همین‌طور تا بینهایت پیش رود در امتداد زمان ازل همین‌طور پیش رود. نه باید یک جایی مسأله قطع شود. سر این مسأله و پشت پرده‌ی این فضا بر می‌گردد به نوع نگاهی که اینها به عالم ماده دارند. چون متکلمین عالم ماده را حادث زمانی می‌دانند. این که اصلا تسلسل تعاقبی در بستر عالم ماده پیاده می‌شود. امروز، دیروز، پریروز، روز قبلش، روز قبلش در امتداد زمان است این در

عالم ماده است. ماده که در آن بحث حرکت و زمان و امثال این‌ها هم مطرح می‌باشد. و متکلمین چون عالم ماده را حادث زمانی می‌دانند. می‌خواهند بگویند یک جایی که مسائل حوادث مادی از آنجا شروع می‌شود نه اینکه خود آن هم متوقف باشد بر حوادث زمانی پیش از خود. متکلمین نگاهشان این است. ما هنوز براهین ابطال تسلسل را نگفته‌ایم. متکلمین به حسب براهین ابطال تسلسل، قائل‌اند که تسلسل تعاقبی هم محال است. یعنی ما باید به یک جایی برسیم که دیگر زمان قبلش نباشد

## نگاه فلاسفه به تسلسل

این برخلاف نگاهی است که در فلسفه مطرح است. فلاسفه معتقد هستند همین‌طور که تسلسل بالقوه‌ای محال نیست، تسلسل اعتباری هم محال نیست، تسلسل تعاقبی هم محال نیست و براهینی که ما برای ابطال تسلسل می‌آوریم اساساً این براهین در ارتباط با تسلسل تعاقبی جریان پیدا نمی‌کند. یعنی محل و موردش را ندارد. یعنی دیدگاه آقایان حکما و فلاسفه این است که در امتداد زمان خصوصاً در ارتباط با گذشته، در امتداد زمان، این معنا به نحو تسلسل تا بینهایت ادامه دارد. بحث مهمی است که الان اگر دقت کنید در نگاه‌های متعارف معمولی مثلاً فرض کنید که اصل حرف نگاه کلامی که می‌گویید نگاه عمومی هم همین‌طور است. حتی اندیشه‌ی امروزی هم همین فضا است.

بارها این نکته را عرض کرده‌ام ما در این سطح از اندیشه وقتی می‌خواهیم دنبال مبدأ همه‌ی اشیا بگردیم در بستر زمان تعقیب می‌کنیم. متوجه اید؟ اصلاً می‌خواهیم به یکجایی برسیم بگوییم که اینجا را دیگر خدا انجام داده یعنی آن مبدأ اول انجام داده. از نظر فلسفی این راه عقیم است. تأثیر فراوانی دارد اگر این نگاه فلسفی را اندیشمندان ما متوجه شوند متکلمین ما توجه کنند فضای عمومی توجه کند احساس می‌کنند که نگاه فلسفی و حکمی با این اندیشه‌ای که دارد اینها دیگر چه‌طور می‌خواهند واجب الوجود را اثبات بکنند.

تا‌ز این‌ها معتقد‌اند تسلسل تعاقبی همین‌طور تا بینهایت می‌تواند پیش رود و اصلاً دلیل می‌آورند که نمی‌تواند منقطع باشد. یعنی در جانب ازل همین‌طور حوادث پشت‌سر هم می‌آید و می‌رود. حالا این چیزی که ما الان از سوی حکما می‌خواهیم مطرح کنیم این است که تسلسل تعاقبی - من وقتی این شرایط را بعداً بگویم برگردید به اینجا می‌بینید که چرا اینها می‌گویند ادله‌ی اثبات تسلسل این نوع تسلسل را نمی‌گیرد. یعنی این تسلسل را باطل نمی‌کند - از نظر حکمی هیچ اشکالی ندارد. آنجایی را که این آقایان حکمت و حکما و فلاسفه می‌خواهند اثبات واجب الوجود بکنند نه در امتداد زمان است. در علیت‌های حقیقی است. علیت حقیقی چه بود؟ علیت حقیقی این است که معلول، فعل فاعل باشد. وقتی فعل فاعل باشد یعنی حالتی در اوست. اصلاً این نگاه در ارتباط با حوادث امروز نسبت به حوادث دیروز، اینجا اصلاً حوادث دیروز وجود ندارد که این بخواهد حالتی از آن باشد. همیشه حوادث در بستر زمان نابود می‌شوند. حوادث جدید جدید جدید.

فیلسوف حرفش این است که آنچه ما الان داریم نمی‌تواند معلول حقیقی حوادث دیروز باشد. آنها می‌توانند معدات باشد. علل اعدادی باشد. بستر ساز باشد. شرایط را فراهم کند. اما این فهم یعنی در فرآیند نفس ایجاد، بخواهد دخالت بکند نه

این حوادث نیست. در فرآیند نفس ایجاد آن علتی را که همین الان بالا سر معلول است و معلول حالتی از اوست، او دارد انجام می‌دهد. لذا نگاه فلسفی در بستر طبقات شکل می‌گیرد. یعنی ما می‌گوییم به نحو عمودی نه به نحو افقی. معمولاً نگاه‌ها دنبال خدا می‌گردد به نحو افقی دنبال خدا می‌گردد. می‌خواهد مبدء اول را پیدا کند این نگاه کلامی است. چون که علت را یک جور خاص می‌فهمد و درک می‌کند و تسلسل را هم همینجا می‌خواهد حذف کند، اگر بگوید تسلسل همین طور پیش می‌رود احساس می‌کند خداوند دیگر قابل اثبات نیست.

ولی در نگاه فلسفی و حکمی اگر مسأله‌ی تسلسل مطرح می‌شود و بعد می‌خواهد با ابطال تسلسل اثبات مبدء بکند منظور ایشان از تسلسل در تسلسل ترتبی است. یعنی در فعل و فاعل حقیقی این مسأله پی‌گیری می‌شود. یعنی این فعلی که ما الان داریم علت باید داشته باشد. علتش چیست؟ می‌گوییم حقیقت برتری که اشراف دارد وجوداً بر همین معلول همین الان و این معلول حالتی از او هست. این معلول تنزل اوست. حالا بگویید او هم چه کسی است؟ معلول یک چیز بالادست است او هم حالتی در اوست. او هم معلول یک چیز بالا دست است او هم حالتی از اوست. این سیستم می‌شود ترتبی یعنی همه‌اش بالفعل همین الان موجود است.

الان آن چه را که در فضای حکمت و فلسفه ادله‌ی ابطال تسلسل مطرح می‌شود در خصوص ابطال این تسلسل است. یعنی این تسلسل تا بی‌نهایت نمی‌تواند پیش رود یک جایی باید قطع شود. یک جایی ما باید برسیم به علتی که معلول نباشد در این سلسله نگاه کنید شما یک معلول دارید و می‌گویید علتی بالای سرش است. آن چی؟ آن هم خودش معلول است و علت بالاسر دارد. آن چی؟ حالا آن اولی که شروع می‌کنید چه وصفی دارد؟ معلول است ولی علت نیست. حالا اگر از این طرف قطع شده در نظر بگیریم. اگر معلول را از این طرف قطع شده بگیریم، معلول‌های بعدی چه؟ هر دو عنوان را می‌پذیرد، علیت و معلولیت. علیت از یک جانب معلولیت از یک جانب و همین طور حلقه‌ها ادامه پیدا می‌کند. از یک جهت علت است برای پایین‌تر، معلول است برای قبل خودش یعنی علت خودش، بالاتر.

این کلمه‌ی قبل و بعد در این بحثی که الان مطرح می‌کنیم خوب است که بگوییم بالاتر و پایین‌تر. آن قبل و بعد حالت زمانی به ما می‌دهد و در بستر تعاقبی می‌رود. همین کلمه قبل و بعد می‌گویند. ولی منظور قبل و بعد رتبی است نه قبل و بعد زمانی. فلذا ما می‌گوییم بالاتر و پایین‌تر. هر حلقه‌ای علت است برای پایین‌تر و معلول است برای بالاتر. علت پایین‌تر معلول بالاتر. همین طور. فیلسوف می‌گوید که این سلسله همین طور تا بی‌نهایت نمی‌تواند پیش رود. اگر بخواهید توجیه نظام هستی بکنید بر اساس مدل تسلسلی این امکان‌پذیر نیست. باید برسیم - این باید را در پله‌ها باید نشان بدهیم - به جایی که فقط علت است. دیگر معلول قبل رتبی خودش یا بالاتر از خودش نیست. باید به اینجا برسیم.



پس ببینید نگاه فلسفی متوجه چه فضایی از تسلسل می‌باشد. حالا اینجا که رسیدیم بینیم ادله‌ی ابطال تسلسل چیست. از بحث‌های سابق ما تا کنون دو بحث را پشت سر گذاشته‌ایم که اگر در آنها تعمق صورت گیرد، آنها مبطل تسلسل است. یعنی نشان می‌دهد تسلسل باطل است. باید به دیدگاهی برسیم که آن علت است و دیگر وصف معلولیت ندارد.

### گریزی به بحث تشکیک

از بحث‌های سابق، من فقط گزارش می‌کنم. اما ما معیارمان این است که این بحث‌ها را کرده‌ایم. یکی در بحث تشکیک است. این را خود صدرالمآلهین هم تذکر داده‌است. ببینید اگر نظام هستی بر اساس نظام تشکیک در وجود است، که از شدت به ضعف می‌آید، فضای بحثی که مطرح کرده، علامه هم در آثارش آورده‌است، انسان فکر می‌کند این برهان درستی است. ولی بعضی‌ها - ما چندبار تحقیق کردیم - نخواستند این را بپذیرند. حالا شما هم راجع به آن تفکر و تأمل بکنید.

صدرالمآلهین می‌گوید طبیعت تشکیکی، طبیعتی که مرتبه قوی دارد، ضعیف‌تر ضعیف‌تر ضعیف‌تر ضعیف‌تر ضعیف‌تر، این جوری است که از یک طرف رو به ضعف و از یک طرف رو به شدت پیش می‌رود، اصلاً مطالعه‌ی چنین طبیعتی ما را از جانب ضعف به جایی می‌رساند که دیگر نهایت ضعف است و بعدش عدم محض است. چنانچه در نقطه‌ی تکامل هم ما را به جایی می‌رساند که بی‌نهایت شدید است. نه اینکه تا بی‌نهایت این ازدیاد صورت بگیرد. توجه کنید نکته را. این را بر اساس حرکت در نظر نفهمید. نمی‌خواهیم بگوییم کم کم دارد شدید می‌شود، نه. این‌ها باید موجود باشند چون سلسله‌ی علل و معلول است. یعنی این‌ها کیپ در کیپ وجود یافته هستند وقتی ما داریم بحث می‌کنیم. فقط نظام تشکیک می‌گوید مثلاً هر پائینی از بالاتر ضعیف‌تر است و هر بالایی از پایین‌تر قوی‌تر است. در فضای تشکیک صدرالمآلهین - علامه هم این را قبول کرده - تعبیر اینها این است که اصلاً نفس طبیعت تشکیکی از دو طرف انتها می‌پذیرد. یعنی از دو طرف پایانه دارد. پایانه‌ای از طرف ضعف، پایانه‌ای از طرف شدت. یعنی نمی‌شود تا بی‌نهایت بگویید این مرحله قبلی قوی‌تر قوی‌تر قوی‌تر، نه، به جایی می‌رسیم که بی‌نهایت قوی است. این بیان را دارند. حالا عرض کردم ممکن است کسی از این طریق توجه به پایان‌پذیری سلسله پیدا نکند. ولی این‌ها را مطرح کرده‌اند خود صدرا در جلد شش هم آورده. به نظر من صحیح هم هست. ممکن است که ادبیات لازم برای تبیین و توضیحش کم‌تر مطرح شود ولی در نظر اینها طبیعت تشکیکی این معنا را دارد.

یکی از دانشجوها: استاد ببخشید اینهایی که قبول نمی‌کنند منظورشان این است که ما هر چقدر هم که بالاتر برویم باز مرحله‌ی قوی‌تر و شدیدتر از این هست.

استاد: قابل تصویر هست. می‌دانید چیست؟ گاهی اوقات این را که مطرح کردند این را در فضای حرکت معنا می‌کنند. اشتداد. می‌گویند اشتداد به دلیل اینکه هر چیزی که شما بگویید، شما یک مقطع از حرکت را بخواهید تقسیم کنید به بی‌نهایت قسمت‌پذیر است. پس وقتی شما از این نقطه به این نقطه می‌خواهید برسید بی‌نهایت راه ممکن است قابل تصویر باشد. این خودش از دو جهت قابل حل است. من حالا یک بحثش را ان شاء الله در حرکت اگر رسیدیم مطرح می‌کنم. ولی مسأله‌ی ما که

می‌گوییم از جانب اشتداد بحث ما این نیست که حرکت می‌کند. نه، بالفعل شده است. یعنی ما کیپ در کیپ الآن داریم مسأله را. نه اینکه الآن می‌خواهد به طرف شدت رود. این طور نیست. این وضعیت عالم بسته شده است. به لحاظ مراحل خودش کیپ در کیپ پر شده است. این امتدادی که مثلاً الآن ما مطالعه می‌کنیم در عالم ماده این به لحاظ بستر زمان است و إلا کار از منظر طبقات تمام شده است. نه یک طبقه می‌تواند بیشتر شود، نه یک طبقه می‌تواند کم‌تر شود. توجه داشته باشید. یعنی ما مثلاً به لحاظ طبقات اصلی، اگر بر اساس نظام الهیاتی بحث کنیم وجود بی‌نهایت که خداوند متعال باشد بعد عالم عقل بعد عالم مثال بعد عالم ماده است. بعد خود عالم ماده تا می‌رسد به هیولای نخستین، ماده‌ی نخستین این‌جا این طبقات دیگر پایین‌تر ندارد. تمام شد یعنی تمام عالم هستی از یک منظر پر است.

این امتدادی که ما احساس می‌کنیم در بستر زمان است. یعنی ما این را در عالم افقی می‌گوییم. هستی در عالم عمودی بسته شده است. در حالت افقی این مسأله استمرار دارد. این بحث دوام فیض که مطرح می‌کنند، یکی از معانیش همین است، دوام فیض در بستر زمان. و إلا از یک منظر کل عالم مملو از هستی است. فراخ و فرجه معنا ندارد. حالا در آن بحث فقط آن‌هایی که قبول کردند احساس می‌کردند این روند حالت اشتدادی دارد. بحث اشتداد نیست. یعنی الآن بالفعل شده و تمام است. اگر بالفعل شده و تمام است و ما هم شدت و ضعف را در مراتبی قبول کردیم، در این فضا احساس می‌شود که از سوی تلازم دیگر به یک حدی می‌رسیم که قبل از صفر است و از آن طرف جایی هست که می‌رسد به بی‌نهایت شدید. حالا شما هم تأمل کنید این چه سبکی قابل حل و فصل است. این یکی از بیاناتی که از بحث تشکیکی استفاده می‌شود.

### گریزی به بحث وجود رابط

یک بیان دیگری که از همین بحث‌هایی که امروز مطرح کردیم استفاده می‌شود و در ادبیات صدرا به شکل برهان وجود رابط است. یعنی ما از تحلیلی که در علل فاعلی داشتیم متوجه شدیم فرآیند علیت چیزی جز همان حالتی در علت نیست. که این را معنا می‌کردیم به «معنای حرفی» در کنار یک «معنای اسمی». بین اگر شما معلول را به شکل معنای حرفی در آوردید، معنای حرفی ذاتا طالب معنای اسمی است. یعنی شما به صرف معنای حرفی کاری نمی‌توانید از پیش ببرید. یعنی شما هیچ چیز در واقع ندارید. تا یک پشتوانه‌ی معنای اسمی نداشته باشید اصلاً معنای حرفی بی‌معنا و بی‌واقعیت است. اگر شما حقیقت معلول را معنای حرفی لحاظ کردید، یک حالت لحاظ کردید، یک تغییر در علت لحاظ کردید، آن تغییر یا حالت یا به تعبیری معنای حرفی یا ربط، اصلاً در درون تحلیل معنای ربطی معنای اسمی نهفته شده. توجه کردید؟

این یکی از واضح ترین استدلال‌ها برای ابطال تسلسل هست که البته خود صدرا از این مبنا استفاده نکرده است ولی علامه طباطبایی در آثار خودش این را آورده. یعنی متوجه شده بر اساس نگاه هویت ربطی و حرفی به معالیل که توضیحش را جلسه قبل گذراندیم اصلاً شما خود معلول را ببینی می‌گویی حتماً باید یک علت استقلالی که خودش معنای حرفی نباشد داشته باشد. خیلی چیز جالبی است. یعنی آن سهولت‌ها و سختی‌هایی که در برخی ادله‌ی دیگر هست در اینجا وجود ندارد. به راحتی شما هویت معلول را تحلیل کردی و می‌گویی معلول حالتی است در علت. اگر اینجوری است نظام هستی به صرف هویت‌های

حرفی نمی‌تواند تأمین شود. اگر شما نظام هستی دارید باید یک معنای اسمی استقلالی داشته باشید که اینها حالات او باشد. یعنی در درون تأمل در هویت معلول ابطال تسلسل نهفته شده. این هم یکی از براهینی که از بحث‌های قبل قابل استفاده است.

## براهین استحاله تسلسل

جدای از اینها از زمان‌های خیلی سابق در فلسفه تعدادی از ادله به عنوان ادله‌ی ابطال تسلسل مطرح بوده. الآن وقتی می‌گوییم ادله‌ی ابطال تسلسل یعنی می‌خواهیم بگوییم سلسله بی‌نهایت پیش نمی‌رود. در یک جایی قطع می‌شود. این سلسله که می‌گوییم یک جایی قطع می‌شود منظور ما تسلسل بالقوه‌ای نیست چون آن اصلاً فی حد نفسه قطع شده است. منظور ما تسلسل اعتباری نیست چون آن با انقطاع معتبر قطع می‌شود. منظور تسلسل تعاقبی نیست چون اصلاً سلسله‌ای نداریم که بگوییم یک جایی قطع می‌شود. تمام می‌شود منظور ما سلسله‌ی ترتبی است. می‌خواهیم بگوییم این به یک جایی قطع می‌شود. از سابق چندتا برهان را مطرح می‌کردند. من حالا این براهین را برای این که به گوشتان بخورد عرض می‌کنم. روی برخی از این‌ها بیشتر تأکید می‌کنیم.

## برهان وسط و طرف

یکی از برهان‌هایی که مطرح شده به اسم ابن سینا هم شهرت یافته. درحالی‌که قبل از ابن سینا هم مطرح بوده، برهان وسط و طرف بوده. تقریر بکنم ببینید به چه شکل است. حالا می‌خواهید قبول بکنید یا نکنید. اصل فضای ایشان تقریر بشود. ایشان می‌گوید اگر شما یک مجموعه‌ی علت و معلول سه حلقه‌ای داشته باشید، حلقه‌ی الف معلول هست ولی علت نیست. حلقه‌ی ب علت الف است و معلول ج است. و حلقه‌ی ج علت است برای قبلی‌ها و معلول چیزی هم نیست. اگر شما یک بسته‌ی سه حلقه‌ای داشته باشید، یک مجموعه سه حلقه‌ای داشته باشید، و در آن متمرکز شوید به حلقه‌ی ب، متوجه می‌شوید که دو تا بحث می‌پذیرد یعنی از یک جهت علت است از یک جهت معلول. دقت بکنید یک حالت وسطیت دارد این در فضای علت و معلول وسط است. این وسطیت بحث حقیقی اوست یعنی چیزی نیست که ما به او اعطا بکنیم. وسطیت در فرآیند علیت یعنی از یک جانب علت باشد از یک جانب معلول باشد. این وضع تکوینی اوست.

خوب هر وسطی اقتضای طرف می‌کند. این‌ها مفاهیم تضاییفی است یعنی اگر یکی در خارج باشد طرف دیگر هم باید در خارج باشد. مثلاً اگر سقف در خارج باشد تحت هم باید در خارج باشد. اگر سقف در ذهن باشد تحت هم در ذهن است ولی اگر سقف در خارج است حتماً بدانید که تحت در خارج است. حالا اینجا شما وسطیت را کشف کردید پس معلوم است طرفیت هم در خارج دارید. این طرف معلول است ولی علت نیست این می‌شود طرف. آن طرف علت است ولی معلول نیست این هم می‌شود طرف.

بعد ابن سینا می‌گوید این مجموعه‌ی سه حلقه‌ای را گسترش دهید. از سه حلقه‌ای به چهار حلقه‌ای پنج حلقه‌ای شش حلقه‌ای مثلاً به صد حلقه‌ای صد و پنجاه حلقه‌ای هزار حلقه‌ای برسد. اگر این بحث را به این سقف داشته باشید، یک چیزی

شما این وسط دارید، این اول دارید، که طرف در ناحیه‌ی معلول است. بقیه همشان وسط اند در این وصف وسطیت شریک اند چرا چون از یک جانب علت اند از یک جانب معلول هستند. وسطیت هستند. طبیعتاً آنکه آخر قرار می گیرد چیست؟ آن هم طرف است. این دو تا طرف، آن ها هم وسط هستند.

حالا اگر این حلقات را بی نهایت کردید یعنی همان سلسله‌ی ترتبی علل و معلولات است. ما معلول اخیر را داریم. این در دست ما هستش و فقط معلول است و علت نیست. می روید به بالاتر می گوید من علت و معلوم، علت و معلولم. همین طور دارد می رود. اگر شما بگویید همین طور تا بی نهایت همین وضعیتش پیش می رود. یعنی چه؟ شما دست بگذارید روی تمام این حلقه ها همشان می گویند ما وسطیم. همشان می گویند ما وسطیم. آیا وسط اقتضای طرف ندارد؟ وسط ذاتا اقتضای طرف دارد. خوب اگر اقتضای طرف دارد. یک طرفش را ما داریم که معلول بلا علت باشد یعنی معلول است ولی علت ندارد، طرف دیگر هم باید داشته باشیم یعنی شما از یک جانب دیگر علتی داشته باشید که دیگر معلول نداشته باشد. اگر نداشته باشد یک وسط دارد ولی طرف ندارد. مثل این که بگویید در خارج سقف داریم ولی تحت نداریم.

این برهان وسط و طرف جناب ابن سینا. صدر المتألهین خیلی پسندیده. علامه هم پسندیده. بعضی ها می خواهند قبول نکنند. من هم هر چه فکر کردم احساس می کنم که خلل به آن وارد نیست. برخی می خواهند بگویند این اوصافی را که ما به این می دهیم بحث تکوینی نیست. ما می خواهیم بگوییم نه این بحث واقعا تکوینی است. آن وسطیت، وسطیت تکوینی است. از یک جانب علت از یک جانب معلول چیزی نیست که ذهن ما اعطا بکند. ویژگی و خصوصیت خودش است. مثل آن مفاهیم اعتباری ذهن ساخته نیست. واقعا وضعیتی در خارج است. مثل بحث سقفیت و تحتیت و امثال اینها. حالا در هر صورت یکی از براهینی که در خصوص ابطال تسلسل آمده همین برهان وسط و طرف است. یعنی با توجه به این برهان اگر ما این حلقات را بی نهایت بگیریم این منجر می شود به پذیرفتن وسط بدون طرف، و وسط بدون طرف در خارج محال است. پس باید حتما در خارج وجود داشته باشد.

## برهان تطبیق

یک برهان دیگری که مطرح شده و تقریرهای مخالفی هم راجع به آن آمده، برهان تطبیق است. خلاصه اش را عرض بکنم. برهان تطبیق می گوید که اگر سلسله‌ی علل و معلولات تا بی نهایت پیش رود، شما اینگونه فرض کنید. سلسله‌ی علل و معلولات تا بی نهایت پیش رود، شما هم اگر دقت کرده باشید همیشه ما این پیش رفتن سلسله‌ی علل و معلولات را در چه جایی در نظر می گیریم؟ در جانب علل یعنی به نحو تصاعدی لحاظ می کنیم. دعوای خیلی در تنازلی نیست. برای ما خیلی فرقی ندارد که در جنبه‌ی تنازلی همین طور تا بی نهایت پیش می روی یا نه. یعنی مشکلاتی ایجاد نمی کند. حالا ممکن است در آنجا هم بحث هایی داشته باشیم. آن بحث که حساس است بحث سلسله‌ی تصاعدی است. که آیا همین طوری است و ما اصلا نیازی به مبدأ نداریم یا نیاز به مبدأ داریم؟ یعنی اثرگذاری الهیاتی اش خیلی شدید است. لذا ما همیشه بیشتر از این جانب در نظر می گیریم.

حالا برهان تطبیق چگونه است. در برهان تطبیق می گوید یعنی اگر شما این سلسله‌ی علل و معلولات را تا بی‌نهایت فرض کردید، خوب حالا می‌آیم یک کاری می‌کنیم، خوب حواس جمع باشد، ما می‌آیم از جانب خودمان یعنی از جانبی که تناهی دارد از آن طرف پنج تا از این حلقه‌ها را کم می‌کنیم. پنج تا از این‌ها را می‌بریم بعد حلقه‌ی جدیدی درست می‌شود که از حلقه‌ی ششم شروع می‌شود تا بی‌نهایت. آن حلقه‌ای که قبلاً داشتیم، آن مجموعه قبلاً چگونه بود؟ آن مجموعه از حلقه‌ی یک شروع می‌شود تا بی‌نهایت. این از کجا شروع می‌شود؟ از شش شروع می‌شود تا بی‌نهایت.

برهان تطبیق می‌گوید شما سلسله‌ای که از حلقه‌ی شش شروع می‌شود تا بی‌نهایت، شما این را بیاور تطبیق بده با آن مجموعه‌ی قبلی. توجه کردید؟ مثل اینکه آن آخرش را شما بکش بکش پایین تطبیق بده بر آن سلسله‌ای که قبلاً داشتی. ما سؤال می‌کنیم آیا این سلسله‌ی جدیدی که درست کرده‌اید که پنج تا از آن سلسله‌ی قبلی کم‌تر دارد اگر شما از این جانبش را بکشید پایین بیاورید از آن جانب نسبت به سلسله‌ی قبلی کوتاه‌تر می‌شود یا نمی‌شود؟ شما یک سلسله‌ای دارید از اینجا شروع شده تا بی‌نهایت. آمدید از یک جانبش پنج تا حلقه کم کردید. و بعد سلسله‌ی جدیدی را که درست می‌شود با سلسله‌ی قبلی مقایسه کردید. حالا به تعبیر من این را می‌کشانید پایین این‌ها را با هم دیگر تطبیق می‌دهید. علی‌القاعده باید بگویید که از اول که یکسان بودند. پنج تا کم شد و شما آوردید پایین. طبیعتاً باید از آن طرف هم چندتا بیاید پایین؟ پنج تا باید کم شود دیگر. وقتی پذیرفتید پنج تا کم می‌شود، یعنی این سلسله‌ی جدید می‌شود متناهی. حالا اگر سلسله‌ای پنج حلقه بیش از یک سلسله‌ی دیگر داشته باشد که آن سلسله متناهی است، خود آن سلسله هم می‌شود متناهی. پس بنابراین این می‌شود برهان تطبیق که مطرح می‌کردند.

### آیا عالم ماده محدود است؟

یک بحثی را داخل پرانتز عرض بکنم. یک بحثی در طبیعیات قدیم مطرح بود و آن این است که آیا عالم ماده که عالم ابعاد است تا بی‌نهایت است یا محدود است؟ عالم ماده را می‌گویم با عوالم دیگر کاری نداریم. آنها از همین برهان استفاده می‌کردند. می‌گفتند شما یک خط از اینجا بکش تا بی‌نهایت پیش رود. یکی از براهینی که می‌آورند همین بود. می‌گفتند ده متر از این خط کم کنید و بعد این خط جدید را با آن خط قدیم تطبیق بدهید آیا ده متر از آن سر از این خط کم می‌آید یا نه؟ علی‌القاعده باید کم‌تر شود. اگر کم‌تر شد پس این خط متناهی است. آن خط هم که ده متر از این خط بیشتر دارد متناهی است. پس عالم ماده متناهی است. عالم ماده غیر متناهی نیست. حالا این خودش اشکالاتی دارد که صدرالمتهلین و دیگران اشکالاتش را مطرح کرده‌اند. اما ما وارد آن بحث نمی‌شویم. پس استدلال دومی که در خصوص ابطال تسلسل تا بی‌نهایت در جانب علت‌ها و معلول‌ها مطرح است این برهان تطبیق است که عرض کردیم.

### اشکال برهان تطبیق

اشکالش را اگر فی‌الجمله عرض کنم اصلاً این کمی و زیادی و مساواة و این‌ها در فضای متناهی‌ها قابل بحث است. اگر شما وارد فضای غیر متناهی شوید مسأله‌ی کم شدن اصلاً معنا ندارد. یک چیز عجیبی است.. یعنی شما در بحث‌های

الهیاتی چیز جالبی است در ارتباط با حق سبحانه و تعالی وقتی بحث مطرح می‌شود، نص روایت است که اصلا در آنجا نمی‌شود زیادت و کمی را مطرح کرد. لا متضایف ولا متناقض. نمی‌شود گفت می‌توان از آن کم کرد یا بر آن اضافه کرد. یعنی هرچه خلقت انجام می‌گیرد چیزی بر او افزوده نمی‌شود. هر چقدر هم که فرض کنیم از آن کم می‌شود، از آن کم نمی‌شود. این مفاهیم در فضای بی‌نهایت تقریبا معنا ندارد. حالا در هر صورت برهان تطبیق را خیلی نمی‌پسندد. من خواستم دوستان با این عنوان آشنا باشند.

## برهان تضایف

برهان دیگری که در اینجا پیاده شده است، برهان تضایف است. برهان تضایف چند مدل تقریر شده است. من یک تقریرش را برای شما عرض می‌کنم. حالا بحث مفهوم تضایف را فی الجمله من عرض کردم. مثل فوقیت و تحتیت، مثل پدریت و فرزندی. اگر پدری در خارج هست، حتما فرزندی هم در خارج هست. و اگر سقفی هست، تحتی هست. این از تضایف. حالا بیاییم در اینجا پیاده کنیم. شما این سلسله‌ی علل و معلولاتی را که می‌گویید تا بی‌نهایت پیش می‌رود، اگر مورد بررسی قرار بدهید، انتهای این سلسله شما یک معلولی دارید که اصلا علت نیست. بعد بالاتر یک حقیقتی دارید که از یک جهت در واقع معلول است از یک جهات علت. همین‌طور می‌روید بالا، می‌روید بالا، می‌روید بالا تا آخر.

اگر شما به لحاظ این دو وصفی - یکی وصف علت بودن یکی وصف معلول بودن - که این حلقه‌های بعدی پیدا می‌کند، اگر این دو وصف را دو سلسله‌ی جدا در نظر بگیرید، یعنی سلسله‌ی علل و سلسله‌ی معلولات. یک چیز است ولی به دو اعتبار با هم فرق می‌کند. اگر شما سلسله‌ی علت‌ها را بیاورید این طرف، سلسله‌ی معلول‌ها را بیاورید این طرف در نظر بگیرید، از باب نظریه‌ی تضایف هر حلقه‌ای از معلول باید یک حلقه از علت داشته باشید. چون نمی‌شود که تضایف وقتی هست در فضای علیت اگر معلول دارید علت هم دارید. اگر علت دارید معلول هم دارید. این‌ها مفاهیم متضایف اند. پس هر حلقه‌ای از معلول یک حلقه از علت دارد.

خوب، با توجه به آن نگاهی که اول مطرح کردیم و آمدیم از این حلقه‌ی دوم، چرا از حلقه‌ی دوم؟ چون حلقه‌ی اول که فقط معلول است علت نیست. حلقه‌ی دوم است که هم وصف علت بودن دارد هم وصف معلول بودن. شما آمدید این دو سلسله را کنار هم قرار دادید. اگر قرار بدهید به لحاظ تضایف اگر حلقه‌ها را بخواهید روبه روی هم قرار دهید، یک معلولیت بدون علیت علت پیدا می‌کند. اگر بخواهد مسأله‌ی تضایف در علیت تأمین بشود، باید در جانب علل هم یک علتی داشته باشید که معلول نباشد.

این یکی از براهین خوب در فضای ابطال تسلسل است. هر معلولیتی یک علیت باید در کنارش باشد. شما وقتی این حلقه‌ها را با هم می‌سنجید متوجه می‌شوید که یک حلقه افزون‌تر جانب معلول‌ها دارد. آن حلقه‌ی افزوده‌تر چیست؟ همانی که معلولیت دارد ولی اصلا علیت ندارد. اگر بخواهد مسأله‌ی تضایف یعنی برابری با هر معلولی یک علت می‌خواهد بخواهد حفظ

شود، باید در آن سلسله یک علتی داشته باشیم که دیگر معلول نباشد. تا تأمین شود. در واقع این سلسله‌ها با هم برابر شود. یعنی سراسر شما سر را بال بیاورید بگویید هر معلولی که من با آن برخورد کردم یک علتی برایش در واقع ترسیم شده. با توجه به برهان تضایف هم مسأله‌ی تسلسل علل تا بی نهایت را ابطال می کنند.

## برهان اسد و اخضر

یک برهان دیگر را فارابی گفته و معروف شده است به برهان اسد و اخضر فارابی. اسد یعنی محکم و اخضر یعنی کوتاه. هم برهانی که فارابی مطرح کرده است هم یک برهان دیگری که اسم خاصی ندارد ولی شبیه به همین است پ فقط نوع تقریرشان با هم فرق می کند، نوع ورود و خروج فرق می کند. هر دو تا متوجه قانون علیت شده اند. یعنی اصل قضیه همین جاست. همین کاری که فارابی انجام می دهد. متوجه قانون علیت شدند. یعنی متوجه شدند که نگاه تسلسل در علل در واقع با اصل قانون علیت در تضاد و تناقض می باشد. یعنی اگر شما قانون علیت را قبول کردید، نمی توانید مسأله‌ی تسلسل را بپذیرید. حالا بیان فارابی به این شکل است. یک تقریر دیگر هم هست نزدیک به همین است. من هر دو تا را می گویم.

ببینید شما اگر این سلسله‌ی علل و معلولات را در نظر بگیرید، شما بیابید و حلقه‌ی وسطش را بردار. آیا حلقات پایین فرو نمی ریزد؟ قطعاً همین طور است. چون سلسله ترتبی است. شما هر حلقه‌ای را بردارید بقیه‌ی حلقات می ریزد. چون ترتب دارد. چون هر معلولی حالت قبلی است. اگر یکی از این حلقات را بردارید تمام حالات بعدی فرو می ریزد. هر کجا شما دست بگذارید و این حالت را انجام دهید همه‌ی زیرمجموعه‌ها فرو می ریزد. خوب حالا اگر شما بگویید تمام این حلقه‌ها یک علتی که خودش حالت چیز دیگری نباشد، خودش معلول یک علت دیگری نباشد، اگر چنین چیزی وجود نداشته باشد معنایش چیست؟ معنایش این است که ما صرفاً معلول داشته باشیم علت نداشته باشیم.

نگاه کنید نکته‌ی اصلی بحث همین جاست. ما ممکن است که وقتی حلقه‌ها زیاد می شود فکر می کنیم که حلقه‌ی قبلی تأمین کننده‌ی حلقه‌ی قبلی است و مسأله تمام می شود. در این برهان اسد و اخضر فارابی یا تقریری که نزدیک به این است می خواهد بگوید معلول چه یکی باشد چه هزارتا باشد، در اصل روح معلولیت با هم تفاوت ندارد. معلول علت می خواهد. شما وقتی می گوید سلسله‌ی بی نهایت که همشان معلول اند و منتهی نمی شود به علتی که آن معلول نباشد، و معنایش این است که سلسله‌ی معلول متحقق شود ولی علتی در کار نباشد. یعنی شما دارید قانون علیت را زیر پای خود می گذارید. یعنی دارید قانون علیت را ابطال می کنید و آن را کنار می گذارید.

حالا خود فارابی به این سبک مطرح کرده یعنی بیانی که فارابی می کند این طور می باشد. می گوید شما روی هر حلقه‌ای دست بگذارید این حلقه حرفش این است نی گوید من بوجود نمی آیم مگر حلقه‌ی قبلی من بوجود آید. یعنی تمام این حلقه‌ها مثل این حلقه‌ی اخیر هستند. حلقه‌ی اخیر که علت نیست فقط معلول صرف است حرفش چیست؟ حرفش این است که من بوجود نمی آیم مگر قبلی من بوجود آید. خوب پس تمام حلقه‌ها حرفشان همین است. وقتی تمام حلقه‌ها حرفشان همین است

معنایش چیست؟ یعنی کل این حلقه‌ها می‌گویند اگر نباشد یک چیزی برای ما که او دیگر نباید معلول هیچ‌کس باشد. او هم اگر معلول چیزی باشد یعنی درون این حلقه‌هاست. با او هم حرفش همین است. اگر نباشد یک حلقه‌ای که علیت محض است و دیگر معلول نیست، اصلاً یکی از این حلقه‌ها متحقق نمی‌شود.

یکی از اساتید وقتی می‌خواهد برای این مثال بزند به این مثال می‌زند. مثلاً فرض کنید کسی هست استشهادی تهیه کرده‌است و می‌خواهد شما امضا کنید. می‌آورد برای شما، شما امضا کنید. می‌گویید من امضا می‌کنم ولی در صورتیکه آن آقای پیش از من بیاید امضا کند. می‌برید پیش آن آقا می‌گوید آن قبلی اگر امضا کرد من امضا می‌کنم. می‌رود قبلی می‌رود قبلی. حالا سؤال این است اگر این سلسله تا بی‌نهایت پیش رود بالاخره آن کاغذ شما امضا می‌شود؟ امضا نمی‌شود که. شما الآن یک چیز موجود در دست دارید. من موجودم. این شیء موجود است. اگر قرار باشد این را به نحو تسلسلی که الآن بحث ماست پیش ببریم، مثل این می‌ماند که شما حال‌ها، حالت‌ها و وضعیت‌های بدون پشتوانه را بخواهید درون نظام هستی قرار دهید. بدون پشتوانه را. یعنی همه‌شان هویت معلولی دارند. هویت‌های معلولی بدون علت بخواهند تحقق پیدا کنند. این در واقع بیانی است که فارابی و امثال فارابی در ابطال تسلسل دارند و حق هم با فارابی است.

در واقع اگر بخواهیم جمع‌بندی بکنیم، وجه ابطال دور این است که دور به تناقض می‌انجامد. ولی وجه ابطال تسلسل این است که به ابطال قانون علیت منجر می‌شود. که البته قانون علیت هم ابطالش به همان تناقض منجر خواهد شد. کسی که اقتضای ذاتی برای موجودیت ندارد، خود به خود بخواهد موجود و متحقق شود. این یکی از بحث‌هایی بود که می‌خواستیم در مسأله‌ی علت و معلول مطرح کنیم.

## کاربردهای ابطال دور و تسلسل

در همین بحث ابطال دور و تسلسل در جاهای مختلفی استفاده می‌شود. یکی از آنها در بحث الهیات بمعنی الأخص می‌باشد. الهیات بمعنی الأخص یکی از جاهای استفاده از دور و تسلسل است. مثلاً یکی از نمونه‌هایی که خدمتان بگویم در مسأله‌ی ابطال دور و تسلسل در بحث معرفت است. حالا فردا ان شاء الله بحث معرفت را بیان خواهیم کرد. آقایان فلاسفه می‌گویند حتماً ما معرفت پایه داریم. اگر معرفت پایه نداشته باشیم، این به نحو تسلسلی ادامه پیدا خواهد کرد. یعنی شما نباید الآن معرفتی داشته باشید. اگر معرفتی الآن دارید قطعاً به معرفت پایه می‌رسد. مثلاً در حوزه‌ی تصور می‌گوید این تصور را از چه گرفته‌ایم از آن تصور. آن تصور را از چه گرفته‌ایم از آن تصور. بالاخره تا کجا؟ باید بگویید یک تصور پایه داریم. اگر تصور پایه نداشته باشید. یعنی اصلاً معرفت و فهم تصویری اتفاق نیافتاده.

این در فضای تصدیقات هم همین است. در فضای تصدیقات اگر شما بگویید که این تصدیق من وابسته به تصدیق قبلی است، تصدیق قبلی وابسته به تصدیق قبلی است، همین‌طور... تا کجا؟ اگر بگویید تا بی‌نهایت پیش می‌رود یعنی واقعاً معرفت تصدیقی اتفاق نیافتاده‌است. قطعاً ما تصدیق پایه داریم. مثل همین اصل استحاله‌ی اجتماع و ارتفاع نقیضین. این می‌شود



تصدیق پایه بقیه تصدیق‌ها روی آن بنا می‌شوند. با پشتوانه‌ی آن بنا می‌شوند. یعنی نعل‌های کاربرد ابطال دور و تسلسل موارد فراوانی است. گرچه اغلب آن وقتی که در سلسله‌ی علل استفاده شود، برای اثبات واجب‌الوجود استفاده می‌شود. ولی اختصاصی به او ندارد در جاهای دیگر هم اگر شرایطش باشد جریان پیدا می‌کند. این راجع به مسأله‌ی دور و تسلسل.

## علت غایی

از بحث‌هایی که در مسأله‌ی علت قابلیت طرح دارد و خیلی هم جای توجه دارد، بحث علت غایی است. حکما خیلی به علت غایی پرداخته‌اند. یعنی در کلمات این آقایان مثل شهید مطهری در آن کتاب شرح مختصر منظومه با این که شرح مختصر است ولی اگر اشتباه نکنم بیش از پنجاه مسأله راجع به علت غایی صحبت کرده‌است. بحث علت غایی خیلی نقش کلیدی در مسأله‌ی علت و در مباحث حکمی، در مباحث معارفی و در مباحث الهیاتی اعمال می‌کند که باید توجه خاصی به آن صورت گیرد. ما یک بخش کوچکی را در این جا خدمتان مطرح می‌کنیم. یک نکته‌ای را من در جلسات قبل عرض کرده‌ام که حکما این جمله را به کار می‌برند. می‌گویند علت غایی علت فاعلی فاعلیت فاعل است. یعنی شما علت فاعلی دارید، علت فاعلی می‌خواهد فعال شود. چه چیزی این تحریک‌کنندگی را انجام می‌دهد تا اینکه علت فاعلی به حرکت درآید؟ او علت غایی است. علت غایی است که این نقش را بازی می‌کند.

پس این بحث‌هایی را که صبح داشتیم اگر توجه بکنید، ترجیح بلا مرجح را اگر ما بخواهیم کنار بگذاریم باید علت فاعلی داشته باشد. ولی اگر ترجیح بلا مرجح را بخواهیم کنار بگذاریم باید علت غایی داشته باشیم. به حسب ادبیاتی که امروز صبح مطرح کردیم شما می‌گویید یک چیزی ذاتا نسبت به موجودیت و معدومیت علی السویه است و الآن می‌خواهد به طرف موجودیت برود. نیاز دارد به یک عامل بیرونی. به این عامل بیرونی علت فاعلی می‌گوییم. علت فاعلی همان عامل بیرونی است که می‌آید وجود داشتن این شیء را ترجیح می‌دهد و این شیء موجود و متحقق می‌شود.

حالا بحث را می‌بریم در این قسمت. یعنی علت فاعلی می‌آید ترجیح می‌دهد موجودیت این شیء را. حالا راجع به این ترجیح سؤال می‌کنیم. این ترجیح هم باید یک مرجح داشته باشد. ترجیح همان علت غایی است. خود علت غایی وقتی مورد توجه قرار گیرد یک وقتی در فواعل علمی قابل طرح است. حالا یک بحثی در اقسام فاعل داریم و ما واردش نشدیم. و گر نه فاعل گونه‌های متعدد دارد. یک وقتی فاعل، فاعل طبیعی است یعنی بدون علم و ادراک عمل می‌کند. مثل انواع فواعل طبیعی که ما داریم. یک وقتی، فاعل علمی است. یعنی وقتی می‌خواهد کاری را انجام دهد از روی آگاهی آن را انجام می‌دهد.

این بحث غایت و علت غایی را ما باید توجه داشته باشیم. غایت و علت غایی هم در فاعل طبیعی مطرح است هم در فاعل علمی. گرچه انسان بعضا فکر می‌کند این باید در فاعل علمی قابل طرح باشد. مثلا در فاعل علمی که می‌آید و از روی علم کاری را انجام می‌دهد، می‌گوییم باید انگیزه‌ای داشته باشد تا این کار را انجام دهد. تعبیر به انگیزه می‌کنیم. مثلا باغبانی که می‌آید درختی را قطع می‌کند، این مثال را مولانا مطرح می‌کند. فاعل قطع درخت یک انگیزه‌ای دارد. آن انگیزه همان علت غایی

است. علت غایی دارد او را تحریک می‌کند و می‌آید این درخت را قطع می‌کند بعد آبیاری می‌کند تا به ثمر بنشیند تا به ثمراتش دست پیدا کند. اما باید توجه داشته باشیم علت غایی حتی در فواعل طبیعی هم مطرح است. منتها در آنجا به شکل علمی نیست بلکه به شکل طبیعی است. یعنی کشش طبیعی در فاعل طبیعی وجود دارد که او را به این فعالیت وادار می‌کند. یعنی به نحو طبیعی چیزهایی در درون او تعبیه شده که این جهت‌دهی را به او انجام می‌دهد. در واقع اگر می‌خواهیم بگوییم فاعل، فاعل می‌شود به علت همین ظرفیت‌هاست. چون یکی از مهم‌ترین ظرفیت‌های فاعل علمی علم است. علم به شیء پیدا می‌کند و گواهی می‌دهد که این برای من مفید است و فایده دارد، بعد شرمع می‌کند به فعالیت کردن. این فرآیند به نحو طبیعی در فواعل طبیعی متحقق است ولی در فواعل علمی به شکل علمی در این فاعل‌ها شکل می‌گیرد. این بحث فی الجمله تا همین جا از این جهت کافی است.

## علت غایی نظام هستی

من یک بحث مفصلی را این‌جا آماده کرده‌ام. برای برخی از عزیزان دیگری که مطرح می‌کردم، این را مفصل طرح کردم. من فقط می‌خواهم یک اشاره‌ی خیلی کوتاهی به این بحث داشته باشم و از این بحث خارج شویم. و آن این است که ما در فواعل علمی و فواعل غیر علمی در هر دو تا مسأله‌ی علت غایی را مطرح کردیم و توضیح دادیم. یک نکته‌ی دیگری که اینجا باید توجه کرد، این است که اگر فاعل علمی ناقص باشد و در مسیر استكمال باشد بحث علت غایی‌اش به یک شکل سامان پیدا می‌کند ولی اگر فاعل علمی فاعل کامل باشد به تعبیر دیگر مستكمل نباشد، در این بحث یکی از پرسش‌هایی که ما در مباحث خودمان داریم این است که علت غایی شکل‌گیری نظام هستی چیست؟ یعنی خداوند اگر فاعلیت دارد و فاعل است و حقایقی را ایجاد کرده‌است، چه چیزی علت غایی و انگیزه‌ی خداوند از این فعالیت می‌باشد؟

سوال:؟؟؟

ادامه حرف استاد: همین، همین. اینجا بحث جالبی است. هر فاعلی می‌خواهد فعالیت کند نیاز به علت غایی دارد. یعنی برای انجام دادن کار نیاز به انگیزه دارد. اگر این‌طور است ما بحثمان را درباره‌ی خداوند متعال چگونه باید پیاده کنیم؟ این بحث را وقتی مطرح می‌کنند می‌گویند اگر یک فاعلی فاعل ناقص باشد، فاعل ناقص مستكمل باشد، در اینجا علت غایی‌اش غیر از ذات خودش است. یعنی مثلاً الآن ذات خودش را در نظر می‌گیرد، یک انگیزه و غایتی را هم ملاحظه می‌کند که آن انگیزه و غایت را ندارد. برای اینکه به آن انگیزه و غایت یعنی آن هدفش برسد، می‌آید و فعل‌هایی را انجام می‌دهد. این را می‌گوییم فاعل مستكمل. یعنی فاعلی که می‌آید و فعالیت را در مسیر کمال انجام می‌دهد. کار می‌کند برای اینکه به کمال برسد.

در اینجا خیلی فضا روشن است. مثل فرض کنید حیوانات، انسان‌ها و امثال اینها همه‌شان همین‌گونه هستند. اما یک مسأله داریم راجع به یک فاعل کامل. مثل خداوند متعال که فرض کنید فاعلی است که بی‌نهایت کمال دارد. در این جا مسأله

به چه شکل است؟ این را خوب توجه بکنید، در اینجا، چون در جاهای دیگر هم استفاده می‌شود و فقط منحصر به خداوند متعال نیست.

یک معنای این در خود انسان هم پیاده می‌شود. در اینجا اگر شما می‌گویید خداوند متعال دارد خلقت می‌کند و فعلی انجام می‌دهد، خوب قطعاً باید علت غایی داشته باشد. برای شکل‌گیری هر فعلی این چهار علت نیاز است. علت مادی، صوری، علت فاعلی و علت غایی. اینجا علت غایی چیست؟ اینجا علت غایی در فرآیند تکمیل، خود علت فاعلی است. یعنی چه؟ یعنی فاعل، این را نگاه بکنید چه منطقی در این نهفته شده، فاعل به دلیل دارایی انجام می‌دهد. یعنی گاهی از اوقات فاعل چون ندارد کاری انجام می‌دهد، گاهی از جهات فاعل چون دارد کاری انجام می‌دهد. یعنی چرا خداوند متعال این فعل را انجام می‌دهد؟ چون این دارایی را دارد و می‌خواهد بروز دهد. این را می‌گوییم فعل‌های تکمیلی.

ما یک فعل‌های استکمالی داریم و یک فعل‌های تکمیلی داریم. در فعل‌های استکمالی همیشه غایت غیر از فاعل است. فاعل برای رسیدن به غایت کار انجام می‌دهد. ولی در فعل‌های تکمیلی به دلیل اینکه فاعل دارد.. این یک منطق خاصی در انجام فعل می‌باشد. که حالا این بحث چقدر بحث مفصلی است. حرف‌های شهید مطهری هم بحث آن هدف از خلقت را که مطرح کرده است این برگرفته از همین فرمایشات صدرالمتألهین می‌باشد که آیا می‌توانیم این سؤال را راجع به خداوند مطرح بکنیم؟ و از یک جهت این جواب غلط است که بگوییم خداوند یک نقص‌هایی دارد می‌خواهد خلقت انجام دهد به این نقص‌ها برسد. یعنی آن علت غایی جدای از فاعل را بخواهید در نظر بگیرید راجع به خدا پیاده نمی‌شود. اما یک معنایش درست است. به هر حال خداوند که دارد کار انجام می‌دهد یک منطقی پشتش نهفته شده است. منطقش چیست؟ منطقش دارایی خودش است. یعنی برخی از اوقات وقتی مثلاً کسی کاری انجام می‌دهد، منطق آن چیزی که او را حل می‌دهد برای انجام آن کار همین نقطه است. یعنی من دارم و می‌خواهم این معنا را بروز بدهم. این یک منطق خاصی است که در فاعل‌های تکمیلی شکل می‌گیرد.

سوال:؟؟؟

پاسخ استاد: ما وقتی که ادله‌ی ابطال تسلسل را در واقع مطرح کردیم، ادله‌ی ابطال تسلسل در نهایت کل سیستم علل را منتهی می‌کند به یک امر واجب.

(یک صدایی از بیرون کلاس از توی کوچه می‌آید و همه می‌خندند)

یکی از دانشجویان: گاهی اوقات ما فکر کردیم این سنگینی...

استاد: تمام این حرکاتی که انجام شد علت فاعلی دارد، علت غایی دارد، علت مادی، علت صوری همه‌شان همین‌طوری هست. یعنی بی‌جهت نیست.

یکی از دانشجویان: استاد تسلسل علل هم هست.

استاد: تسلسل علل هم که محال است. پس به جایی ختم می شود. همین طور هست، بله. یعنی پنجره هم باز شد هدفی داشت و باز شد. پنجره بسته شد هم باز هم یک هدفی داشت و انجام شد.

## علت غایی و مباحث علوم انسانی

بحث علت غایی، من یک نکته ای را مطرح بکنم از بحث علت غایی خارج بشویم. می خواهیم یک مقدار راجع به یک مسأله ای دیگر که بحث حرکت می باشد هم یک توضیح مختصری داده باشیم. یک بحث در علت غایی، بحث علت غایی و ارتباطش با همین بحث های علوم انسانی می باشد که دوستان در آن هستند. یعنی مسأله ای علت غایی در شکل گیری علوم انسانی. در تأثیر این یک بحث پراهمیتی اینجا شکل می گیرد. چون در این هستید می خواستم یک بحثی را خدمتتان عرض کنم.

علوم انسانی یعنی چه؟ بحث های فراوان راجع به آن کرده اند. آن معنای صحیح تری که از یک جهت راجع به آن وجود دارد این است که علوم انسانی راجع به افعال اختیاری انسان سخن می گوید. گاهی اوقات ما در این تعریف امثال فلسفه را جزو علوم انسانی قرار نمی دهیم. گاهی اوقات علوم انسانی به گونه ای مطرح می شوند که فلسفه و امثال آن جزو علوم انسانی قرار می گیرند. مثلاً انسان شناسی جزو علوم انسانی قرار می گیرد. خود فلسفه، هستی شناسی جزو علوم انسانی قرار می گیرد. خداشناسی جزو علوم انسانی قرار می گیرد. ولی یک تعریف شاید دقیق تر درباره ی علوم انسانی این است که آنچه راجع به مطالعه ی واقعیت است این یک سنخ علم است.

در فضای تقسیم بندی جغرافیای دانش همین گونه بوده است. ما می گوئیم حکمت نظری و حکمت عملی. حکمت نظری یعنی هر چیزی که مربوط به عمل اختیاری نیست. این ها را می گفتیم حکمت نظری. یعنی دانش هایی که راجع به آنچه هست یا بعداً ممکن است اتفاق بیافتد حرف می زند. گذشته، آینده، حال. نه در ارتباط با عمل اختیاری انسان. مطابق این بحث همه ی اینها می شود حکمت نظری. یعنی دیگر جزو علم انسانی نیست. علوم انسانی مطابق یک طرحی فقط به حکمت عملی مربوط است. یعنی موضوع حکمت عملی فعل اختیاری انسان است. افعال اختیاری انسان. یعنی حتی گردش خون در انسان جزو اینها نیست، جزو همان علومی است که در فضای غیر علوم انسانی مورد توجه قرار می گیرند. به تعبیر آنها حکمت نظری. ولی حکمت عملی یا علوم انسانی به این معناست، موضوعش فعل اختیاری انسان است. خوب این بحث را شاید دیده باشید. افعال اختیاری انسان به نحو فاعلیت علمی صادر می شود. یعنی ما نسبت به افعال اختیاریمان مبداء علمی هستیم. یعنی با توجه به علمی که پیدا می کنیم، فعل انجام می دهیم.

بخش اعظم این علمی که مطرح می باشد برمی گردد به آن غایت و نهایت و هدفی که ما از کمال خودمان تصویر می کنیم. یعنی مثلاً به حسب داده هایی که در حکمت نظری شکل می گیرد، جهان را چگونه شناخته ایم، هستی را چگونه بررسی کردیم، انسان را چه گونه شناختیم، به حسب این شناخت ها است که بسته های نیازهای خودمان را و در نهایت اهداف خودمان را و در

نهایت آن هدف عالی خودمان را تصویر می‌کنیم. یعنی اهداف ما بر اساس این دست از دانش‌ها توضیح داده می‌شود. ما این دست از دانش‌ها را انجام می‌دهیم. بعد که راجع به این دانش‌ها کار کردیم و شناختیم که انسان چیست و جهان چیست، غایت‌مان تصویر می‌شود که چیست. یعنی علت غایی این‌جا فهم می‌شود. وقتی علت غایی فهم شد، یعنی علت غایی نهایی. وقتی علت غایی نهایی فهم شد، آن وقت ما می‌فهمیم علت‌های غایی متوسط چیست. یعنی ما برای رسیدن به آن غایت چه مقاطعی را باید پشت سر بگذاریم تا به آن غایت نهایی خود برسیم.

هر تصویری که شما برای غایت قصوی انسانی در نظر بگیرید و بعد غایت‌های نسبی را تصویر بکنید، همه‌ی اینها در فاعلیت ما نقش دارد. یعنی ما وقتی می‌گوییم فعل اختیاری انسان یک فعل علمی است، یعنی بر اساس نوع علم ما فعل ما رقم می‌خورد، آن علم در واقع می‌آید و اهداف ما را مشخص می‌کند. وقتی اهداف ما مشخص شد افعال اختیاری ما روشن می‌شود. و علوم انسانی متناسب با این عمل اختیاری شکل می‌گیرد. یعنی مثلاً بحث‌هایی که در جغرافیای دانش در قدیم مطرح بود که اخلاق و آن جامعه‌ی کوچک خانواده که می‌گفتند تدبیر منزل و سیاست مدن یعنی علوم اجتماعی، این سه تقسیم را که داشتند از فرد به طرف اجتماع کلان، یعنی تمام افعال اختیاری ما را فکر می‌کردند در این سه ساحت قابل بررسی است. ساحت فردی، ساحت مجموعه‌ی کوچک ساحت مجموعه‌ی بزرگ. در جهان کتاب‌هایی در این زمینه داریم. کتاب‌های اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن. این سه بخش را ما داریم.

خوب حالا اگر فعل اختیاری ما بر اساس غایات ما تنظیم می‌شود و علوم انسانی علوم‌ی است که راجع به عمل اختیاری بحث می‌کند، این علوم انسانی در واقع می‌آید به حسب آن غایت و هدف نهایی که برای انسان در نظر گرفته می‌شود، پی‌ریزی می‌شود تا در زیردانه‌ی او و تحت این دانش‌ها انسان بیاید به افعال اختیاری سر بزند تا در نهایت به آن هدفش برسد. پس معنای این حرفی که مطرح می‌کنیم چیست؟ معنایش این است که همان علوم انسانی شما براساس تعریفی که از علت غایی دارید شکل می‌گیرد.

اگر علت غایی شما این باشد: مثلاً فلسفه کار کردید، انسان‌شناسی کار کردید، در نهایت به این نتیجه رسیدید که اصل با ماده است تمام شد رفت و آن هدفی را که می‌شود برای زندگی مطرح کرد، مثلاً نهایی‌ترین مرحله‌ی لذت جسمانی و رفاه مادی لست. آخر آخرش این شده‌است. حداکثرش یک آرامش‌های روانی که آن‌ها هم یک تحلیل‌های مادی راجع بهشان بکنیم. بیش از این دیگر معنا نداشته‌باشد. اگر اینگونه باشد، تمام افعال اختیاری ما در این بحث با این نگاه و علت غایی شکل می‌گیرد و تمام علوم انسانی برای همین فعل اختیاری شکل می‌گیرد. علوم انسانی‌ای که شکل می‌گیرد، ارزیابی‌هایی که صورت می‌گیرد، مدیریت‌هایی که انجام می‌گیرد همه‌اش تحت همین غالب است. مثلاً شما بر اساس این فضا می‌خواهید ببینید که آیا یک دانشگاهی یک دانشگاه موفق است یا نه. یعنی برای ارزیابی موفقیت یک دانشگاه چقدر پارامت‌ها عوض می‌شود و تغییر می‌کند.

شما مثلاً می‌خواهی بگویی آیا این جامعه مثلاً در دنیا می‌گویی جامعه‌ی پیشرفته و غیر پیشرفته، خوب بر چه اساسی و چه معیارهایی این حرف را می‌زنیم؟ یعنی شما یک غایاتی را در نظر گرفته‌اید، اهداف انسانی را در نظر گرفته‌اید و آن خودش مبتنی بر این است که جهان‌شناسی شما، انسان‌شناسی شما چه دارد می‌گوید. جهان‌شناسی و انسان‌شناسی شما اقتضائاتی دارد و هدف نهایی شما را مشخص می‌کند و بر اساس هدف نهایی این ارزیابی را دارید. هم علوم انسانی درست می‌کنید، هم افعال اختیاری تنظیم می‌کنید، هم مدیریت می‌کنید، هم اجرا می‌کنید، هم بازخوردها را می‌گیرید، ارزیابی می‌کنید، تصحیح می‌کنید. ولی همه‌اش در راستای رسیدن به آن علت غایی است. علت غایی است که همه‌ی این‌ها را تنظیم می‌کند. علت غایی است که تمام این‌ها را سامان می‌دهد.

حالا اگر علت غایی تغییر بکند، مثلاً فرض کنید که علت غایی ما به این سمت برود که در فضاهای تخیلی و رؤیایی سعادت بشر را به این بینیم که قوای تخیلیشان رشد پیدا کند. مثلاً امثال افسانه‌ها و امثال اینها در مردم خیلی زیاد شود. اگر انسان‌ها در چنین معانی‌ای زندگی کنند، احساس خوشبختی می‌کنند. ما اینگونه تشخیص دادیم. تمام علوم از همین جانب تغییر پیدا می‌کند. به لحاظ برخی از فضا در کشور خودمان آن زمانی را که در همین ایران ما اندیشه‌های مادی‌گرایانه‌ی ماتریالیستی خیلی حاد بود و شرق خیلی جلوه کرده بود برای اندیشمندان ما، روشنفکران ما و امثال اینها، همه‌ی کارها بر این اساس می‌خواست تنظیم شود. آن شعارهایی را که اینها به لحاظ اقتصاد، به لحاظ سعادت انسانی می‌دادند آن می‌شد هدف و همه چیز آن‌گونه تنظیم می‌شد. خوب این هدف بهم خورده‌است، دنیای ماتریالیستی بهم خورده‌است، فضاهای غربی مطرح شده‌است با اهدافی که در غرب مطرح است. گرچه شباهت‌هایی بینشان وجود دارد. ولی تمام چیزها دوباره تغییر کرده‌است. این علوم، علوم انسانی، همه‌ی فضاها متحول شده‌است. تغییر اهداف در نهایت تمام علوم مرتبط با عمل اختیاری انسان را تغییر می‌دهد.

اگر علوم انسانی به معنای پرداختن و مطالعه راجع به عمل اختیاری انسان باشد، عمل اختیاری انسان بر اساس علت غایی او تنظیم می‌شود و شکل می‌گیرد. فلذا با تغییر غایت انسان، عمل اختیاری انسان و علوم می‌که با او مرتبط است تغییر پیدا خواهد کرد. یکی از معانی خیلی زیبا و عال علم دینی که عرض بنده این است که ما می‌گوییم دانش دین بنیان. علم دینی به نظرم تعبیر خیلی رسایی برای این بحث نیست. دانش‌های دین بنیان. یکی از منطق‌های جدی که می‌شود برایش مطرح کرد همین بحث است. یعنی بر اساس علت غایی شما بیایید توضیح دهید. اگر بر اساس علت غایی توضیح دهید متوجه خواهید شد دانش‌های بنیادین مثل فلسفه چه تأثیر عمیقی بر علوم انسانی می‌تواند بگذارد. اگر فلسفه‌ی شما ماتریالیستی محض شود، علت غایی شما را تغییر خواهد داد. و افعال اختیاری شما را در همان مدار قرار می‌دهد. اگر افعال اختیاری شما در همان مدار قرار گیرد طبیعتاً علوم انسانی ویژه‌ی او شکل خواهد گرفت.

سؤال: ???

پاسخ استاد: علت غایی متأثر از جهان‌بینی است. جهان‌بینی یعمی شما می‌خواهید هستی را بشناسید. وقتی هستی را شناختید، انسان خودش را و هستی را شناخت، تازه متوجه می‌شود هدف نهایی او چیست. مثلاً در فضای علم اخلاق، من علم اخلاق فلسفی را می‌گویم. علم اخلاق فلسفی می‌داند غایت انسان‌ها را چه می‌داند. تعادل قوای انسانی. یعنی می‌گوید اگر انسان به یک تعادل در انواع خیزش‌های درونی چون ما چندتا قوه‌ی غضبیه، قوه‌ی شهویه و قوه‌ی علمی در درون خودمان داریم. آن نقطه‌ی تعادلش مطلوب دانش اخلاق فلسفی است. اگر شما غایت انسانی را اخلاق فلسفی گرفتید، طبیعتاً تمام دانش‌ها بر این اساس شکل می‌گیرد. ولی اگر شما بگویید این حرف را نزنید.

مثلاً مثال می‌خواهم بزنم نمی‌گویم حتماً به همین ترتیب مثلاً اگر هدف نهایی بر اساس فرض کنید مباحثی که در عرفان عملی و عرفان مطرح است، مسأله‌ی سماع فی الله باشد لقاء الله باشد. اگر واقعاً بفهمیم آن چیزی را که غایت الغایات سعادت انسانی است، یک چنین مسأله‌ای است، خوب طبیعتاً افعال اختیاری انسان هم دستخوش تغییر می‌شود و طبیعتاً علوم انسانی هم تحول می‌پذیرد. خیلی تأثیر دارد. مثلاً اگر نگاه زاهدانه غالب شود. نگاه زاهدانه یعنی چه؟ نگاه زاهدانه با آن تفسیر غلطش، که غایت نهایی سعادت بشر این است که هیچ از دنیا نداشته باشد و همیشه گرفتار باشد. اتفاقاً این عین سعادتش می‌باشد. تأثیر می‌گذارد. یعنی شاید بتوان گفت یکی از مهم‌ترین چیزهایی که تمدن اسلامی را رو به افول برد، عدم فهم عمیق از غایات اسلامی بود.

الآن مثلاً اگر من به شما القا بکنم شما به این بحث برسید که انسان در افعال خودش هیچ اختیار ندارد، انسان منجمد می‌شود. خلاقیتش می‌خواهد. تمام خلاقیت‌ها از این برمی‌خیزد که ما بگوییم اختیار داریم. اندیشه‌ی سوفسطائیه در واقع هویت خلاقانه را از ما بر می‌دارد. این نکته‌هایی است که ما معتقدیم اندیشه‌های نسبت‌گرایانه‌ی غرب، الآن اگر تمدن غرب دارد یک فضاهایی را پیش می‌رود به لحاظ واقع دارد در بستر واقع‌گرایانه و رئالیستی حرکت می‌کند نه فضای ایدئالیستی. بر خلاف مبانی معرفت. اصلاً مبانی معرفت‌شناسی غرب علی‌القاعده باید تمدن را تخریب کند. آن چه که تمدن غرب را ساخت این هدف مادی‌گرایانه بود، نه آن مبانی معرفت‌شناسانه.

اگر مبانی معرفت‌شناسانه‌ای که در فضای نسبیت مطلق وجود دارد، اگر واقعاً بخواهند بر آن تا آخر متعهد بمانند، ببینید الآن دیگر از این فضاها خارج شدند. گفتند عمل‌گرایی. ببینید چه چیزی مشکلات ما را حل می‌کند. رها کنید ما اصلاً نمی‌توانیم واقع را بشناسیم. یعنی عملاً افتاده‌اند در سیستم واقع‌گرایانه. رها بکنید این بحث‌های معرفت‌شناسانه را. این مسأله را فلج می‌کند. اگر هم ما پیشرفتی در حوزه‌های مادی غرب دیدیم، اگر خوب تاریخ غرب را ببینید از آنجایی بود که آنها مسأله‌ی حل و فصل مشکلات مادی را وجهه‌ی اصلی تمام همت بشر قرار دادند. آن مسأله‌ی اصلی این بوده. نه آن تشکیکی‌هایی که در فرآیند معرفت‌شناسی مطرح کردند. اتفاقاً اگر آن جدی شود، فلاسفه‌ی غرب اکثراً افراد پژمرده و دارای مشکل هستند. چرا؟ به دلیل اینکه اصلاً این مبانی همین‌طور است. یعنی مبانی معرفت‌شناسانه‌ای که وجود دارد. اگر آنها خودشان به یک ترتیبی حل و فصل کردند، متأسفانه گاهی اوقات اینها در دنیای شرق در همین کشور ما برای برخی افراد پیش می‌آید من هم از طلبه دیده‌ام

هم از فضای غیر طلبه دیده‌ام یعنی شخص را تبدیل می‌کند به یک وضعیت کاملاً خنثی. یعنی پوچی محض. اصلاً خاصیت طبیعی معرفت‌شناسی، آن مباحث بنیادین معرفت‌شناسی، اصل اعتبار معرفت، اگر آنها را در نظر بگیرید خاصیتش همی‌جاست. مثلاً دنیای جبرگرا، اشاعره، اگر کسی واقعا اعتقاد به دنیای جبرگرایانه پیدا کند این اصلاً آغاز پاشیده‌شدن یک تمدن است. خلاقیت را از انسان می‌گیرد. ببینید دانش چقدر تأثیر می‌گذارد. آن نوع نگاهی که ما به هستی داریم و به انسان داریم چقدر تأثیر می‌گذارد.

اگر نگاه ما به جهان این باشد هدف ما الف است، همه‌ی علوم انسانی بر اساس این غایت الف شکل می‌گیرد. اگر ب اگر ج اگر چیز دیگر است بر همین اساس. لذا این‌هایی که می‌گویند علوم انسانی یک علوم و دانش‌های جهانی است و اصلاً تغیر و تحول در آنها نیست، من برخی از قسمت‌ها که بر اساس برخی از اندازه‌گیری‌هاست را قبول دارم. این‌ها درست است. آمارهایی که می‌خواهیم بگیریم. خوب یک چیزهایی واضح و روشن است. حالا مثلاً فرض کنید آمار بگیریم چند نفر می‌خندند چند نفر نمی‌خندند. حالا این خیلی مهم نیست. آن چیز که مهم است این است که این برای چه می‌خندد. برای چه گریه می‌کند. این‌ها اهمیت دارد. این که مثلاً ما آمار کسانی را که می‌خندند از کسانی که گریه می‌کنند افزایش دهیم خیلی نمی‌تواند تأثیر.. جمله ناقص.. اگر علوم انسانی ای که در این فضاهاست چندان تغیر و تحول کنند مهم نیست. این‌ها حالت ابزاری دارند. ولی آنهایی که مهم است آن بنیادهای علوم انسانی و امثال آن دستخوش تغیر و تحول می‌شود. نه اینکه فکر کنید بنیاد که می‌گویند فقط مثلاً در مباحث فلسفه‌های علوم شکل می‌گیرد. نه نه. حتی در ارزیابی‌ها، در مقام اجرا، در عملیاتی شدن، در همه‌ی این قسمت‌ها آن علت غایی را که در نظر می‌گیریم اثر گذار است.

این بحث هم در واقع تمام. لذا پایان کار ماست. خوب این بحث تمام. من یک بحث حرکت را هم می‌خواستم یک اشاره‌ای به آن داشته باشم. حالا ان‌شاءالله فردا اول جلسه یک توضیح خیلی مختصری دارد. اینکه این بحث‌های هستی‌شناسانه‌ی ما به یک جایی رسیده‌باشد یک توضیح خیلی مختصری از مسأله‌ی حرکت از نگاه فلسفی می‌دهم و بعد به نحو ویژه وارد مباحث علم خواهیم شد. اگر فرض کنید که دوره‌ی دیگری با همدیگر نداشته باشیم این بحث تمام می‌شود. اگر داشته‌باشیم یک مقدار بحث‌های انسان‌شناسی و بحث‌های الهیات بمعنی الأخص را هم چند تا مسأله‌ی اساسی‌اش را ان‌شاءالله مطرح خواهیم کرد. خیلی خوب. والسلام علیکم ورحمة الله.