

السابعة و الأربعون: غُررٌ في البحثِ عن الغايةِ
الثامنة و الأربعون: غُررٌ في دَفْعِ شُكُوكِ عَنِ الغايةِ
درس يكصد و سى و يكم تا درس يكصد و سى و

ششم

درس يكصد و سى و يكم:

علت غايی

أَعُوذُ بِاللّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

غررٌ في البحثِ عن الغاية:

و كُلُّ شَيْءٍ غَايَةٌ مُسْتَتَبِعٌ *** حَتَّى فَوَاعِلَ هِيَ الطَّبَائِعُ
و الْقَسْرُ لَا يَكُونُ دَائِمًا كَمَا *** لَمْ يَكُنْ بِالْأَكْثَرِ فَلْيَنْحَسِمَا
إِذْ مُقْتَضَى الْحِكْمَةِ وَ الْعَنَاءِ *** إِيصَالُ كُلِّ مُمْكِنٍ لِّغَايَةٍ
عِلَّةٌ فَاعِلٌ بِمَا هِيَ *** مَعْلُولَةٌ لَهُ بِإِنِّيَّتِهَا^١

غررٌ في البحثِ عَنِ الغَايَةِ.
و كُلُّ شَيْءٍ فِي فِعْلِهِ غَايَةٌ مَفْعُولٌ مُقَدَّمٌ مُسْتَتَبِعٌ حَتَّى فَوَاعِلَ هِيَ الطَّبَائِعُ.
فَإِذَا كَانَتْ لِلطَّبَائِعِ وَ هِيَ عَدِيمَةُ الشُّعُورِ غَايَاتٌ كَمَا سَنُشِيرُ إِلَيْهِ فَكَيْفَ لَا تَكُونُ لِمَبَادِي
عَالِيَةٍ وَ الشُّعُورُ عَيْنُ ذَاتِهَا مَا هِيَ أَوْ وَجُودًا.^٢

هر چیزی در فعل خودش غایتی را به دنبال دارد

حتی قوای فاعلی که قوای طبیعی انسان‌ها و

حیوانات هستند هم غایتی دارند. وقتی برای طبایعی

که شعور ندارند غایات و اهدافی باشد - که در تتمه

به آن اشاره می‌کنیم - چگونه برای مبادی عالیه که

علت برای وجود اشیاء هستند، غایتی نباشد؟!

در حالی که شعور عین ذات آن مبادی عالیه است حالا

یا ماهیتاً یا وجوداً.

ماهیتاً به مبدأ اعلیٰ برمی‌گردد که پروردگار است

که در آنجا گفتیم که ماهیت عین وجود است پس

١. منظومه، ج ٢، ص ٤١٩.

٢. منظومه، ج ٢، ص ٤٢٠.

شعور در آنجا برای ماهیت ثابت است که ماهیت
عین وجود است، حالا یا این شعور از نظر وجود
عین ذاتش است مانند عقول مجردة که در آنجا
ماهیاتی وجود دارند ولکن چون وجود بر آنها غلبه
دارد و ماهیات مادی ندارند؛ لذا این از اوصاف وجود
آنها می شود.

تلمیذ: یعنی این نیست که هر موجودی شعوری
دارد؟!

استاد: بله این هست که هر موجودی در وجود
خودش شعور دارد ولی ایشان الآن ظاهراً برای قوای
محرکه اثبات غایت می کنند یعنی می گویند که وقتی
ما در اشیاء خارجی شعور می بینیم، دیگر آن مبادی
اعلیٰ و مبدأ اعلیٰ به طریق اولیٰ یک اهدافی را در این
عالم خلقت دنبال می کنند؛ قیاس اولویت.

آن اشکالی که می تواند به این مسئله در اینجا
مطرح شود این است که - همین طوری که بعداً
می گویند - غایت را به اشتراک لفظی بین آن اهدافی
که از روی قصد و اختیار باشند و مآل یک حرکت -
به عبارت دیگر **ما إلیه الحركة** - مشترک می دانند.

آن موقعیتی که این حرکت از نقطه نظر قوه در آن
موقعیت به فعلیت می رسد به آن هم غایت می گویند،
آن چیزی که شما در اینجا اثبات می کنید قوای طبیعی
است؛ قوای طبیعی عديمة الشعور هستند، غایت در
قوای طبیعی - همان طوری که بعداً می گوید - **ما**
إليه الحركة است به اشتراک لفظی نه به اشتراک
معنوی یعنی آن مکان و آن فعلیت و آن خصوصیتی
که این حرکت به آن خصوصیت دستیابی پیدا
می کند.

سلسله مراتب حرکت یک شیء در عالم

خارج

مثلاً الآن این را برمی دارم و این قوه در عضلات
من این لیوان را از این مکان به آن مکان می برد، در
اینجا قوه محرکه ای وجود دارد، آن قوه محرکه دست
من است، دست من یک قوه محرکه ای دارد، آن قوه
محرکه ای که در دست هست که آن را «منبعث از
عضلات» می گویند یک غایتی در فعل خودش دارد
آیا آن غایت، غایت شعوری و شوقی است یا غایت
عديمة الشعور است؛ شعوری در آن وجود ندارد اگر
شعوری وجود دارد در نفس ناطقه هست که قبلاً یک

تخیلی دارد بعد تخیل به مرحله فکر می‌رسد فکر به مرحله عزم می‌رسد عزم به مرحله اراده می‌رسد و آن اراده می‌آید و آن قوای در عضلات را به طرف یک چیزی و یک مقصدی تحریک می‌کند، این سلسله مراتبی است که در حرکت یک شیء در عالم خارج باید تحقق پیدا کند.

حالا ما کاری به آن اولی‌ها نداریم بلکه به همین قوه‌ی اخیر کار داریم، قوه‌ی اخیر که همین قوه‌ی منبعث در عضلات است چه غایتی را در حرکتش پیگیری می‌کند؟ اگر غایت فکری است که این اصلاً عديمة الشعور است اگر شوقی است که شوق ندارد پس فقط یک فعلیتی را که این حرکت از این قوه به این فعلیت [برسد و] آن فعلیت را حاصل کند یعنی رسیدن به مقصد [غایت آن است] درست شد؟! مثلاً برداشتن و آب خوردن یعنی این لیوان را به دهان نزدیک کردن، فقط رسیدن به این مرحله برای او غایت است. وقتی که شما غایت را به این معنا بگیرید بنابراین هیچ‌گونه وجه اشتراک و مشابهتی بین این قوایی که در طبایع هستند و قوایی که از روی

قصد و اراده و شوق عملی را انجام می دهند وجود ندارد. من باب مثال اگر لیوانی را در نظر بگیرید که آب در آن هست، قوه شوقیه و محرکه تفکری و متخیله و عقل انسان، این لیوان را به داعی آب خوردن برمی دارند در حالی که قوه ای که در عضلات هست لیوان را فقط برای به دهان رساندن برمی دارد یعنی منظور و غایت برای این قوه این است که این لیوان به دهان برسد، حالا آب خوردن انجام بگیرد یا انجام نگیرد مسئله دیگر است.

تعریف غایت

پس چگونه اشتراکی بین این قوه طبیعی و قوای دیگر از نظر غایت وجود دارد؟! لذا غایت از این نظر اشتراک لفظی می شود. غایت یعنی آن مآلی که این قوه فاعله خود را به آن مآل می رساند. آن مآل یا مادی است یا تخیلی و غیرمادی است. مثلاً نجاری که تختی را می سازد، یک وقت منظورش از ساختن این تخت رسیدن به مطلوب است که نشستن روی سریر و جلوس بر سریر باشد، این یک غایتی است که نجار در ترکیب این احجار، اشجار، حدیدها و امثال ذلک به کار می گیرد مسئله دیگر قوایی است که

این قوا وجود خارجی سریر را تشکیل می دهند مانند حرکت دست، حرکت پا، حرکت سر، گرفتن چکش و امثال ذلک. اینها قوایی در عضلات نجار هستند که این قوا سریر را می سازند و بدون این قوا هرچه هم نجار بخواهد فکر کند سریری ساخته نمی شود و باید این قوا وجود داشته باشند. غایت برای این قوا چیست؟! آیا نشستن و جلوس بر سریر است؟! یا این قوایی که عذیمۃ الشّعور هستند تخیلِ جلوس بر سریر برای اینها پیدا نمی شود؟ پس غایت برای این فعل چیست؟ غایت فقط تحقق آن امر خارجی و رسیدن به یک امر خارجی است. اصلاً بین وجود سریر در خارج و استفاده از سریر هیچ وجه مشابهتی نیست.

بنابراین چگونه شما استفاده اولویت از اینجا می کنید؟! وقتی که برای طبایع که قوای طبیعی هستند غایاتی هست درحالی که اینها عذیمۃ الشّعور هستند چرا برای مبدأ مبادی [نباشد]؟! این چه ربطی به آن دارد؟! مثل ماست و دروازه می ماند!^۱ مثلاً زید

^۱. ضرب المثل «ماست و دروازه را یکی کردن» در مواردی به کار می رود

فلان کار را انجام داده است شما چرا روزه نمی‌گیری؟! زید به خانه‌اش نرفته است شما چرا غذا نمی‌خورید؟! اینها هیچ ربطی به همدیگر ندارند بلکه این یک قضیه‌ای است و آن قضیه دیگر است.

یک وقت می‌گویند که زید با سی و پنج کیلو وزن درحالی‌که [پوست] و استخوان است ماه رمضان تابستان را روزه می‌گیرد چرا تو که نود کیلو هستی روزه نمی‌گیری؟! این یک حرفی است چون تشابه هست؛ تشابه بین این قضیه و قضیه دیگر، وقتی که این آدم لاغر‌مردنی کدایی روزه می‌گیرد تو نود کیلویی یا صد و بیست کیلویی چرا نمی‌گیری؟! این یک حرفی است ولی یک وقت می‌گویند که وقتی زید روزه می‌گیرد تو چرا حج نمی‌روی؟! این قضیه یک چیز است و آن قضیه چیز دیگر است. بله، بنا بر نظریه آقای سروش درست است چون هر قضیه‌ای به همدیگر می‌خورد؛ دروتخته و امثال ذلک؛ مثلاً درحالی‌که گربه زاییده است تو چرا صله‌رحم نمی‌کنی؟! طبق این نظریه حرفی در آن نیست.

که شخصی دو مطلب متضاد را که هیچ ارتباطی به هم ندارند در کلام به هم ربط می‌دهد.

ولی اگر بخواهیم هر شیئی را از مقوله خودش
به حساب بیاوریم در این صورت اشکال پیدا می کند،
وقتی که شیئی مشترک لفظی و معنوی است، غایت
یعنی مآل یک شیء ولی این مآل به حسب ظروف و
به حسب موارد استعمالش با همدیگر اختلاف
ماهوی دارند، آن مآل خارجی است مکان است
رسیدن است گردش خارجی است یک حرکت
مادی است و آن یک هدف شوقی و فکری است، آیا
به آن هدف فکری می رسد یا نمی رسد؟ یک حرفی
است. یک وقت شما بلند می شوید و بدون هیچ
جهتی می روید آنجا می نشینید در اینجا صرف
حرکت کردن و در آنجا نشستن برای شما هدف
است؛ بلند شدن و به آنجا رفتن اما یک وقت شما از
اینجا بلند می شوید و در آنجا می روید که پیش
رفیقتان بنشینید، وقتی به آنجا رفتید می بینید که
رفیقتان نیست، خیال می کردید مثلاً تازه از خواب
بیدار شده بودید و فکر می کردید که رفیقتان آنجا
هست.

بس که در جان فگار و چشم بیدارم تویی *** هر که پیدا می‌شود از دور پندارم تویی! ^۱

خیال می‌کند رفیقش آنجا نشسته است، چشمش خواب‌آلود است بلند می‌شود و می‌بیند که شب‌چی بوده است و به ذهنش آمده است این‌طور خیال کرده است لذا این دو غایت است؛ آن غایت اوّل فقط مآل حرکت است غایت دوم مآل شوقی است مآل فکری است مآل تخیلی است و ارتباط این قضیه به آن قضیه خالی از نظر نیست که البته بحثش در آن مسئله بعدی می‌آید.

تلمیذ: ... اشتراک لفظی ...

استاد: کجا؟

تلمیذ: آیا مهم نیست که یک سنخیتی ...

استاد: اشکال این است که چرا شما از دو چیزی

که به همدیگر ربطی ندارند استفاده اولویت می‌کنید، مسئله این است.

«و القسرُ لا یكونُ دائماً لم یکُ بالأکثرِ

فَلینَحسما؛ قسر دائمی نیست همان‌طور که در اکثر

موارد نیست پس قسر دائمی و اکثری باید از بین

بروند» ایشان اشکالی را مطرح می‌کند که در این

^۱ . دیوان اشعار جامی، فاتحة الشباب، غزل ۱۰۱۰.

قوایی که اینها یک اهدافی را استتباع می کنند، گاهی اوقات می بینیم که به نتیجه نمی رسند یا فرض کنید که موانعی بر سر راه آنها پیدا می شود، آیا آن موانع جلوی آن نظام اکمل و اتمّ را می گیرند که آن شیئی که برای یک هدفی درست شده است و برای منظوری خلق شده است [به آن نرسد؟] آیا موانعی که می آیند و جلوی او را می گیرند از رسیدن به غایت جلوگیری می کنند؟ ایشان می فرمایند که نه، نمی شود قسر دائمی باشد، اگر قسر دائمی باشد بنابراین همان طوری که ممکن است قسر از حرکت یک شیء جلوگیری کند ممکن است از وجود یک شیء هم جلوگیری کند به خاطر اینکه قسر دائمی است. وقتی که این نطفه می خواهد بسته شود و تبدیل به یک انسان شود، آن قسر دائمی می آید و به طور کلی اصلاً جلوی بسته شدن نطفه و تحقّق جنین و به صورت یک بچه درآمدن را می گیرد یعنی به عبارت دیگر از وجود یک بچه جلوگیری می کند. این خلاف است در حالی که ما می بینیم این شیء در خارج تحقّق پیدا کرده است. یا اینکه قسر اکثری هم نمی تواند باشد

چون وقتی قسر اکثری شد دیگر در این صورت همان طوری که حرکت یک شیء مختل می شود خود اصل تحقق آن شیء هم مختل خواهد شد به خاطر اینکه اکثریت حدّ و مرتبه ای ندارد.

بله، ممکن است قسر، موقت بیاید و حرکت آن شیء را سد کند و اجازه ندهد که این یک روند طبیعی برای رسیدن به آن غایت داشته باشد که البته در بحث بعدی می گوئیم که خود همین مانع شدن این هم در نظام روند این، تحقق دارد یعنی وجود داشته است. این طور نیست که بر حسب صدفه و اتفاق حرکتی انجام می گیرد و یک مرتبه مانعی بر سر راهش می آید که آن متحرک را از حرکت می اندازد بعد مانع کنار می رود و دوباره این شروع به حرکت کردن می کند یعنی در نظام احسن خلقت حتی نفس آن مانع هم برای این شیء مقدّر بوده است که این باید بیاید اینجا بایستد، توقفی کند، سکته ای در آن پیدا شود و دوباره حرکت کند، سکتۀ دیگر پیدا شود تا اینکه برود و به آن مطلوب برسد. البته اینها هم دوباره در بحث بعدی مطرح می شود و ما پی می بریم به اینکه - یعنی وقتی به این قضیه رسیدیم -

به‌طور کلی اصلاً یک موجود جدای از موجودات دیگر نمی‌توانیم فرض کنیم یعنی آن‌طور سلسله علل به‌هم پیچیده است که تصور و تحقق یک موضوع جدا عقلاً محال است، حرکتش عقلاً محال است و اگر موضوعی بخواهد از تحت کلیت این سلسله علل خارج شود تمام این سلسله به‌هم می‌ریزد و ماسوی‌الله همه از بین می‌روند.

روی این حساب وقتی که ما بحث آن سلسله علل را مطرح کنیم دیگر اصلاً بحث قسر دائمی و قسر اکثری و قسر اقلی هم در این صورت مطرح نخواهد شد.

تلمیذ: یعنی دیگر قسری نیست؟

استاد: اصلاً دیگر قسری وجود ندارد و اصلاً در آنجا قسر را معنا می‌کنیم که قسر یعنی چه، قسر به آن معنای حقیقی وجود ندارد. بله، قسر عرفی و عادی وجود دارد، قسر ذهنی وجود دارد، قسر تصویری وجود دارد و تمام اینها به‌خاطر جهل ما نسبت به مفهوم قسر و نظام اتم و احسن است، ما قسر می‌پنداریم در حالی که چیزی نیست.

و لِيَرْتَفَعَا إِذْ مَقْتَضَى الْحِكْمَةُ الْإِلَهِيَّةُ وَالْعِنَايَةُ الرَّبَّانِيَّةُ الْعِنَايَةَ كَمَا سَيَأْتِي فِي مَبْحَثِ الْعِلْمِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ هِيَ الْعِلْمُ الْفَعْلِيُّ بِالنِّظَامِ الْأَحْسَنِ وَ قَدْ يُطْلَقُ عَلَى الْأَحْكَامِ وَالْإِتْقَانِ

فِي الْفَعْلِ بِحَيْثُ يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ مَصَالِحٌ شَتَّى كَمَا يَقُولُونَ عَنَائُهُ تَعَالَى فِي خَلْقِ الشَّيْءِ
الْفُلَانِي كَذَا وَ هِيَ بِهَذَا الْمَعْنَى مِنْ شُعَبِ الْقُدْرَةِ كَمَا أَنَّهَا بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ مِنْ أَعْلَى مَرَاتِبِ
الْعِلْمِ.^۱

«این دوتا باید از بین بروند»، چرا؟ زیرا مقتضای

حکمت، - هر کدام از حکمت و عنایت به دو معنا

هستند یعنی هم به معنای علم به نظام احسن و هم به

اعتبار اتقان در کار و محکم کاری در کار، آن وقت در

این صورت بهتر است همان طوری که فرمودند ما

یکی را به یک معنا بگیریم و دیگری را به معنای دیگر

بگیریم. «مقتضای علم به نظام احسن و مقتضای

عنایت» یعنی فعلیت اشیاء نزد فاعل در مرحله اتقان.

مقتضای این دو؛ اوّل علم و دوم اتقان است،

«همان طوری که گفتیم: این عنایت، علم فعلی به

نظام احسن است. علم فعلی یعنی همان اتقان و

فعلیت. حکمت یعنی علم قبلی، علم قبلی به نظام

احسن، علم فعلی یعنی همان وجود اشیاء. «گاهی

عنایت بر احکام و اتقان در فعل اطلاق می شود».

علم فعلی را باید به همان علم قبلی برگردانیم،

من خیال کردم که ایشان اصطلاحشان فرق دارد.

احکام و اتقان یعنی همان محکم کاری کردن، علم

۱. منظومه، ج ۲، ص ۴۲۰.

فعلی هم یعنی همان علم قبلی. عرض کردم که حکمت و عنایت به دو معنا هستند که تقریباً می‌شود گفت که مترادف هستند.

در این صورت علم فعلی را همان علم سابق به نظام احسن گرفته است و احکام و اتقان در فعل را هم که در مرحله فعل قرار داده است. «به حیثی که بر احکام و اتقان مصالح زیادی مترتب می‌شود همان‌گونه که می‌گویند: عنایت خداوند این‌طور است؛ یعنی احکام و اتقان خدا اقتضای چنین اشیایی را می‌کند که چنین مصالحی مترتب شود که در این صورت احکام و اتقان به این معنا از شعب قدرت هستند نه از شعب علم، همان‌طور که در معنای اوّل که علم فعلی به نظام احسن باشد این از اعلیٰ مراتب علم است که همان حکمت است.»

وَلَمَّا كَانَتْ الْحِكْمَةُ أَيْضاً تُطْلَقُ عَلَى الْمَعْنَى الثَّانِي فَالْعِنَايَةُ هُنَا بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ إِيصَالُ كُلِّ مُمْكِنٍ لِغَايَةٍ. وَذَانِكَ مُنَافِيَانِ مُقْتَضِيَانِ هَاتَيْنِ. وَالْغَايَةُ عِلَّةٌ فَاعِلٌ أَيْ مِنْ حَيْثُ هُوَ فَاعِلٌ بِمَاهِيَّتِهَا وَلَكِنْ مَعْلُولَةٌ لَهُ بِإِنِّيَّتِهَا. وَهَذَا كَمَا يُقَالُ أَيْضاً الْعِلَّةُ الْغَايَةُ مُقَدِّمَةٌ عَلَى الْفَعْلِ ذَهْنًا مُؤَخَّرَةٌ عَنْهُ عَيْنًا.^۱

همان‌طوری که حکمت بر معنای دوم هم اطلاق می‌شود همان‌طور بر معنای اوّل هم اطلاق می‌شود

^۱. منظومه، ج ۲، ص ۴۲۱.

که حکمت عبارت از علم به نظام احسن و اتمّ است.
«در اینجا بهتر است ما عنایت را به معنای اوّل
بگیریم» تا که اینها مترادفین نباشند یعنی مقتضای
حکمت، علم فعلی به نظام احسن است و مقتضای
اتقان که قدرت مطلقه پروردگار است این دو
رساندن هر ممکنی به غایت خودش را اقتضاء
می‌کند.

«و این دوتا منافات با مقتضای این دو دارند»؛
یعنی قسر اکثری و قسر دائمی با مقتضای حکمت و
عنایت منافات دارند پس آنها باید پی کارشان بروند.
«وقتی که شما به غایت از نقطه نظر خود ماهیت
غایت نگاه می‌کنید این علت فاعلی است» علت برای
فاعل است یعنی علتی که فاعل را برای یک عمل
وادار می‌کند آن علتش غایت است یعنی غایت
«علت فاعلیت فاعل» است اگر غایت نبود فاعل هم
کاری انجام نمی‌داد. تا پولی در کار نباشد به من
لباس نمی‌فروشد که بروم و کاسبی کنم پس علت
این حرکت‌ها همه غایاتی است که آنها علت تحرک
فاعل هستند که این فعل را انجام دهند ولی از نظر
وجود خارجی معلول برای فاعل است، فاعل می‌رود

و به آن غایت دسترسی پیدا می‌کند و غایت را در خارج تحصیل می‌کند. پس به ماهیت غایت نگاه کنیم علت برای فاعلیت فاعل است، نه علت برای وجود فاعل، علت شوقیه برای فاعلیت فاعل است ولی از نقطه نظر خارج اگر نگاه کنیم و به اینّت نگاه کنیم - اینّی یعنی تحقّق خارجی - معلول می‌شود. «ولکن به اینّت و وجود خارجی‌اش معلول برای فاعل است. آقایان می‌گویند که علت غایی بر فعل ذهناً مقدّم است ولیکن عیناً متأخّر است»؛ اوّل ذهن یک غایت و علت غائی را در خودش می‌آورد بعد به طرف آن فعل می‌رود وقتی که به طرف آن فعل رفت آن غایت را تحصیل می‌کند پس ذهناً بر فعل مقدّم است و عیناً از فعل متأخّر است؛ این بحث از غایت [بود].

حالا ایشان می‌خواهند یک مسائلی را در ارتباط با غایت مطرح کنند؛ چطور در عالم کار عبث پیدا می‌شود؟ کار گزاف پیدا می‌شود؟ غایت برای اینها چیست؟ فرض کنید شما که فاعل قاصد و مختار هستید وقتی این تسبیح را می‌چرخانید چه غایت و

نتیجه‌ای در نظر دارید؟ به چه مسئله‌ای می‌رسید؟
دیده‌اید که بعضی‌ها همین‌طور تسبیح را
می‌گردانند؟! همین‌طوری هستند و به‌خاطر اینکه
بیکار نباشند و امثال‌ذلک.

من از این کار خوشم نمی‌آید و خودم تابه‌حال
[زمانی] نبوده‌ام که تسبیح بردارم و بگردانم. یک
روز دیدم که مرحوم علامه - رضوان الله تعالی علیه
- هم همین‌طور تسبیح می‌گرداند و حرفی هم
نمی‌زند، گفتم که شاید همین‌طوری می‌گرداند بعد
از این قضیه گذشت و یک روز [صحبت راجع به]
همین قضیه تسبیح گرداندن بود، من به مرحوم آقا -
رضوان الله تعالی علیه - گفتم که مرحوم علامه هم
می‌گرداند! بحث عبث و اینها بود، آقا فرمودند که نه!
ایشان از روی قصد و تعمّد این عمل را انجام می‌داد!
به‌جهت اینکه یک‌وقت از خود ایشان شنیدم که
روایت داریم: اگر کسی صبح از خواب بیدار شود و
بگوید: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَدَدَ مَا دَارَتْ سُبْحَتِي»^۱، چنین

۱. الدعوات (راوندی)، ج ۱، ص ۶۱؛ بحارالانوار، ج ۴۵، ص ۲۰۰:

«رُوي أَنَّهُ لَمَّا حُمِلَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى يَزِيدٍ عَلَيْهِ اللَّعْنَةُ هَمَّ بِضَرْبِ عُنُقِهِ فَوَقَّفَهُ بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُوَ يُكَلِّمُهُ لَيْسَتْ نَطْقُهُ بِكَلِمَةٍ يُوجِبُ بِهَا قَتْلَهُ وَ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يُجِيبُهُ حَسَبَ مَا يُكَلِّمُهُ وَ فِي يَدِهِ سُبْحَةٌ صَغِيرَةٌ يُدِيرُهَا

روایتی؛ خدا به اندازه هر تسبیحی که می گرداند
برایش حسنه می نویسد ولو اینکه آن ذکر را نگوید.
آقا به من گفتند که ایشان این روایت را خودشان
برای من خواندند و گفتند که این تسبیحی که من
می گردانم به خاطر همان روایت است. این عبث

بأصابعِهِ وَ هُوَ يَتَكَلَّمُ فَقَالَ لَهُ يَزِيدُ عَلَيْهِ مَا يَسْتَحِقُّهُ: أَنَا أَكَلِمُكَ وَ أَنْتَ
تُجِيبُنِي وَ تُدِيرُ أَصَابِعَكَ بِسُبْحَةٍ فِي يَدِكَ فَكَيْفَ يَجُوزُ ذَلِكَ؟ فَقَالَ
عَلَيْهِ السَّلَامُ: حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ جَدِّي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ: أَنَّهُ كَانَ
إِذَا صَلَّى الْغَدَاةَ وَ انْفَتَلَ لَا يَتَكَلَّمُ حَتَّى يَأْخُذَ سُبْحَةً بَيْنَ يَدَيْهِ فَيَقُولُ: اللَّهُمَّ
إِنِّي أَصْبَحْتُ أُسَبِّحُكَ وَ أُحَمِّدُكَ وَ أَكْبِّرُكَ وَ أُمَجِّدُكَ بِعَدَدِ مَا أُدِيرُ
بِهِ سُبْحَتِي. وَ يَأْخُذُ السُّبْحَةَ فِي يَدِهِ وَ يُدِيرُهَا وَ هُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا يَرِيدُ مِنْ
غَيْرِ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِالتَّسْبِيحِ وَ ذَكَرَ أَنْ ذَلِكَ مُحْتَسَبٌ لَهُ وَ هُوَ حِرْزٌ إِلَى أَنْ
يَأْوِي إِلَى فِرَاشِهِ فَإِذَا أَوَى إِلَى فِرَاشِهِ قَالَ مِثْلَ ذَلِكَ الْقَوْلِ وَ وَضَعَ سُبْحَتَهُ
تَحْتَ رَأْسِهِ فَهِيَ مَحْسُوبَةٌ لَهُ مِنَ الْوَقْتِ إِلَى الْوَقْتِ فَفَعَلْتُ هَذَا اقْتِدَاءً
بِجَدِّي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ.» ترجمه:

«روایت شده هنگامی که علی بن حسین علیهما السّلام را نزد یزید که لعنت
بر او باد، بردند، تصمیم داشت گردنش را بزند، پس او را در برابر خود
ایستاده نگه داشت و با او سخن می گفت تا او سخنی بگوید و به بهانه آن
کشتنش را واجب کند. علی علیه السّلام پاسخ را مطابق پرسش می داد و در
دستش تسبیح کوچکی بود که آن را می چرخاند و سخن می گفت. یزید -
که بر او باد هر چه مستحق آن است - گفت: من با تو سخن می گویم و تو
پاسخم می دهی و تسبیحی در دست می چرخانی؟! چگونه این کار جایز
است؟! او علیه السّلام فرمود: پدرم از جدم صلی الله علیه و آله و سلم برایم
فرمود که هرگاه نماز صبح را می خواند و نافله به جا می آورد، با کسی سخن
نمی گفت تا تسبیح را برمی داشت و می فرمود: "بار خدایا، من صبح کردم و
تو را تسبیح و ثنا و تهلیل و تکبیر و تمجید می گویم به عدد آنچه که تسبیح
را می چرخانم" و تسبیح را در دستش می چرخاند و هرچه می خواست،
سخن می گفت، بدون آنکه با تسبیح ذکر بگوید و می فرمود: همین برایش
[ذکر] حساب می شود و حرزی است تا وقتی که به بستر خود رود. و
هنگامی که به بستر می رفت، مانند همین کلام را می گفت و تسبیح را زیر
سر خود می گذاشت، پس برایش از این وقت تا وقت بعدی [ذکر] حساب
می شد. من هم به پیروی از جدم صلی الله علیه و آله و سلم این کار را کردم.»

نیست و عمل گزاف نیست. یا می گویند: کاری که بچه ها می کنند گزاف است یعنی هدفی را در کارشان دنبال نمی کنند صرف لعب و لهو است، اینها در کارشان چه اهدافی را تعقیب می کنند؟ کاری که یک دیوانه انجام می دهد چه هدفی را تعقیب می کند؟ یا طبایع چه اهدافی دارند؟ طبیعت مزاجیه، جذب، دفع، هضم و امثال ذلک چه غایتی را دنبال می کنند؟ یا حوادث اتفاقیه که انجام می شوند طبعاً مسلّم این است که [کسی] قبلاً چنین حوادثی را پیش بینی نمی کرده است، آیا این حوادث هم از روی غایت انجام گرفته اند یا اینکه دو امری است که اتفاقی بر یک تصادفی در پیش بوده است و آیا تصادف و اتفاق جلوی غایت را نمی گیرد؟ جلوی رسیدن شیء [را نمی گیرد]؟ شخص از منزلش بیرون می آید و همین که به سر کوچه می رسد یک دفعه ماشین به او می زند و مغزش را متلاشی می کند، به این اتفاق می گویند، آیا این تصادف جلوی این غایت را نمی گیرد؟ پس فعل این بدون غایت است؟ درحالی که شما برای غایت جزءالعله مطرح کردید، چگونه می شود این مسئله را مطرح کرد؟

ایشان می‌خواهند از این قضیه جواب دهند که دیگران هم صحبت کرده‌اند و بحث هم شده است و مرحوم آقای مطهری هم در کتاب‌هایشان بحث از غایت و امثال ذلک آورده‌اند، در عدل الهی هست^۱ بنده دیدم که راجع به این قضیه بحث شده است و در کتاب‌های دیگرشان هم هست.

تلمیذ: در شرح مختصر منظومه هم هست.

استاد: بله.

در هر صورت در مقاله نهم روش رئالیسم هم این بحث هست. در آنجا به اصطلاح یک تفاوتی هست. فعلاً فقط همین بحث ظاهری این غایت را می‌خوانیم تا اینکه به آن بحث دیگرش برسیم.

مسئله‌ای که در اینجا هست این است که ایشان در اینجا می‌فرمایند که غایت به حسب اشتراک لفظی به دو معنا اطلاق می‌شود؛ یکی به معنای هدف و یکی هم به معنای نتیجه عمل. در بعضی از اوقات آن دو تا غایت با همدیگر مشترک می‌شوند و غایت قوه شوقیه با غایت قوایی که فاعلیه منبعت از ذات هستند

^۱. عدل الهی، ص ۲۱.

یکی می‌شود، در بعضی از اوقات با همدیگر فرق می‌کنند و اگر آن فعل به غایتش برسد به آن فعل صحیح می‌گویند اگر به غایتش نرسد به آن فعل باطل می‌گویند که باز در همین جا مسئله است که وقتی فعل به غایت نرسد چرا به آن باطل می‌گویند؟! بنابراین جزءالعله انجام نگرفته است درحالی که شما برای فعلتان علل اربعه را واجب شمرده‌اید و بعد تفاوتی که بین فعل‌ها و فاعل‌ها هست که اینها بحث‌هایی است که بعداً باید بیاید.

تلمیذ: این تعبیری که گفتید: «جزءالعله»، غالباً در آنجایی است که علت تامه بیاید ولی در اینجا که منظور علت مُعدّی است بحث نمی‌کنیم.

استاد: ببینید ما یک علت تامه می‌خواهیم که این علت تامه ما در مادیات از چهار جزء تشکیل می‌شود. عرض کردیم که دوتا علت، داخلی هستند و دوتا علت هم خارجی؛ داخلی ماده و صورت هستند و خارجی هم فاعلی و تمامی که غایت باشد. در افعال غیرمادی ما فقط دو علت می‌خواهیم؛ یکی علت فاعلی و یکی هم علت تمامی چون در آنجا ماده و صورت نیست بلکه فقط صورت محض است

لذا ماده از قضیه حذف می‌شود و فقط عنایت فاعل ایجاد صورت می‌کند با علت تمامی؛ یعنی حتی از خلقت جبرئیل و امثال ذلک هم یک اهدافی طبعاً درنظر گرفته شده است، اگر درنظر گرفته نمی‌شد پس چرا کار او را دیگری نمی‌تواند انجام دهد؟ چرا استعدادات او را دیگری ندارد؟ و استعدادات دیگری را او ندارد؟ بنابراین معلوم است یک غایاتی از خلقت اینها درنظر گرفته شده است که این را علت تمامی می‌گوییم.

بدون علتِ تمامی، فعل در خارج تحقق پیدا نمی‌کند چه در مجردات و چه مادیات. حالا می‌خواهیم در این صحبت کنیم که این فعلی که الآن در خارج تحقق پیدا می‌کند، چرا به آن می‌گویند که به غایتش نرسیده است؟ اگر نرسیده است پس فعل باطل است. فعل باطل است یعنی فعلی وجود ندارد، درحالی‌که می‌بینیم فعل در خارج وجود دارد. به غایت نرسیده است درست [است]، اگر به غایت نرسیده است پس جزءالعلتش ناتمام است، جزءالعله که ناتمام بود اصلاً این نباید تحقق پیدا کند به خاطر

اینکه از سه چیز تشکیل شده است: «ماده، صورت، علت فاعلی»، علت تمامی اش چیست؟ علت تمامی ندارد.

پس یا شما باید غایت را جزء علل اربعه به حساب نیاورید و بگویید که جزء مُعدّات است؛ اگر مُعدّات باشد اشکال ندارد، علل و امور خارجی از آن تحقّق فعل، شرایط، مقارنات، شروط و شطری که اینها مسائل و مقدمات آن خارج و قرائن جوانبی را به وجود می آورند، شما می توانید اینها را به حساب بیاورید که بعضی ها را دارد بعضی ها را ندارد، کم دارد یا زیاد دارد اما اینکه شما شیئی را قائم به چهار علت بدانید و از مجموع این چهارتا تحقّق آن شیء را به حساب بیاورید، چگونه ممکن است با فقدان یکی تحقّق پیدا کند؟

غُرِّ فِي دَفْعِ شَكْوَيْ عَنِ الْغَايَةِ:
فَإِنَّ الْعَبَثَ وَالْجَزَافَ وَالطَّبَائِعَ وَاتِّفَاقَاتِ يُظَنُّ أَنَّهَا بِلا غَايَاتٍ. فَقُلْنَا يَلِيقُ أَنْ نَذُبَ
أَيُّ نَدَفَعَ عَنِ أَمْرِ الْعَبَثِ إِذْ دُونَ غَايَةٍ يُظَنُّ أَنْ حَدَثَ. ثُمَّ شَرَعْنَا فِي تَمْهِيدِ مَقْدَمَاتٍ أَوْلاً
و دَفْعِ الشَّكِّ ثَانِياً بِقَوْلِنَا. فَغَايَةٌ فِيمَا إِلَيْهِ الْحَرَكَةُ وَ مَا لِأَجْلِهِ الْحَرَكَةُ عَدَتْ مُشْتَرَكَةً.
فَنُسْتَعْمِلُ بِالْمَعْنِيَيْنِ. فَفَاعِلُ كُلِّ حَرَكَةٍ وَ مَبْدُوهَا كَأَنَّهُ تَنَحَّلُ بِفَوَاعِلٍ وَ مَبَادِي قَرِيبٍ وَ
أَقْرَبَ وَ بَعِيدٍ. وَ لِكُلِّ مِنْهَا حَيْثُ تَحَقَّقَ غَايَةٌ.^۱

«این طور تصور می شود که [عبث و جزاف و

طبايع و اتّفاقيّات] غایاتی ندارند، سزاوار است که ما

۱. منظومه، ج ۲، ص ۴۲۳.

از امر عبث شبهات را دفع کنیم زیرا بدون غایت گمان می‌شود که امر عبث پیدا می‌شود. «[و برای این منظور ابتداء به بیان مقدماتی پرداخته و پس از آن شک و گمان مذکور را دفع نموده‌ایم]». «هم به غایت به اشتراک لفظی **ما إليه الحركة** می‌گویند و هم **ما لأجله الحركة؟**» یعنی هم به آن موقعیتی می‌گویند که این حرکت به آن موقعیت برسد و هم به آن هدفی می‌گویند که به خاطر آن هدف این غایت انجام می‌شود بنابراین «غایت به دو معنا به اشتراک لفظی می‌آید»؛ یکی به هدف مادی و یکی هم به هدف معنوی.

«فاعل و مبدأ هر حرکتی کأنَّ به فاعلها و به یک مبادی منحل و تقطیع می‌شود؛ مبدأ قریب، اقرب، بعید، ابعد. برای هر کدام از این فواعل و مبادی قریب اگر تحقق پیدا کند، غایتی وجود دارد.»

وقتی شیئی می‌خواهد در خارج تحقق پیدا کند مثلاً من می‌خواهم این لیوان را از اینجا بردارم، یک قوه فاعلی قریب قریب هست و آن این است که در همین دست است و باعث می‌شود که این لیوان

برداشته شود بعد یک قوه فاعلی در اعصاب هست که بعید است که آن در مغز و امثال ذلک است، آن باعث می شود که این دست حرکت کند. اگر آنجا تکان بخورد، این دست هم کاری انجام نمی دهد، درست شد؟! یک قوه فاعلی دورتر هست که آن اراده است که آن اراده به سر و مغز می خورد و مغز هم می گوید که این را بردار. دوباره یک قوه فاعلی قبلش هست که آن عزم است که آن در مرحله قبل از فعل است. یک قوه هم قبلش هست که برای تخیل و امثال ذلک است که شوق پیدا می شود. شما این سلسله مراتب را از نزدیک تا به بعید بروید، همه اینها قوای فاعلی هستند و هرکدام از قوای فاعلی یک غایت و هدفی را در این قوه فاعلی تعقیب می کنند. قوه فاعلی که در دست است هدفش هم باید هدف مادی باشد، با آن قوه شوقیه تفاوت پیدا می کند.

فَعَايَةُ الْمُحَرِّكَةِ الْعَامِلَةِ الْمُبَاشِرَةِ لِلتَّحْرِيكِ أَوَّلَاهُمَا أَيْ مَا إِلَيْهِ الْحَرَكَةُ^۱.
و رُبَّمَا هَذَا أَعْنَى مَا إِلَيْهِ الْحَرَكَةُ مُحَرَّكَةً شَوْقِيَّةً غُيِّيَ.

غایت قوه محرکه که عامل است و در دست هست و مباشر تحریک است همان مآل و هدف

۱. منظومه، ج ۲، ص ۴۲۴.

خارجی است، به عبارت دیگر همان مکان خارجی است، آن چیزی است که حرکت به آن می‌رسد و چه بسا **ما إلیه الحركة**، غایت برای محرک شوقیه می‌شود.

مثلاً در وقتی که شما نشسته‌اید و از این‌طور نشستن خسته می‌شوید، می‌گویید که پا را برمی‌داریم و یک مقدار سه‌زانو می‌نشینیم. در این صورت غایت برای حرکت در پا تغییر وضع است که از یک وضعی که نشستن به‌طور تربیع است، شما برمی‌دارید و به سه‌زانو قرار می‌دهید. قوای این حرکت در وضع **ما إلیه الحركة** در پاها است. از آن طرف این حرکتی که انجام گرفته است با یک شوقی بوده است؛ ذهن این حرکت را به وجود آورده است؛ هدف برای ذهن هم سه‌زانو نشستن است.

بنابراین ایشان می‌فرمایند که در بعضی از اوقات هدف قوه عضلات با هدف قوه شوقیه هردو یکی می‌شوند. در اینجا هم نظر هست و یکی نمی‌شوند که بعداً عرض می‌کنیم.

هدف نشستن نیست یعنی هدف قوه شوقیه این

نیست که شما به شکل سه‌زانو دربیایید بلکه هدف در آنجا تغییر وضع است؛ تغییر وضع برای شما مطرح است یعنی از این خستگی خارج شدن برای شما مطرح است نه اینکه سه‌زانو نشستن برای شما مطرح باشد. سه‌زانو نشستن یکی از آن مواردی است که ممکن است شما تغییر وضع دهید. بفرض شما بگویید که شاید به خاطر خستگی هم نباشد مثلاً شخص نشسته است و خسته هم نشده است اما دلش می‌خواهد که سه‌زانو بنشیند. می‌گوییم که بله، همین تغییر برای او مطرح است ولو اینکه برای خستگی هم نباشد، این مآل نیست؛ مآل یک امر مادی است و تغییر وضع یک امر معنوی است، دوباره با همدیگر تفاوت دارند که عرض کردم فعلاً به نحو تیتروار می‌گوییم تا اینکه بعداً دوباره در بحث‌های عبث و امثال ذلک به آن برسیم.

فَاتَّحَدَ الْغَايَتَانِ كَمَا مِنْ حَيِّزٍ بِحَيِّزٍ سَأَمَّا مِنَ الْأَوَّلِ تَرُدُّ أَي تَنْضَجِرُ مِنْ مَوْضِعٍ فَتَنْخَلُّ
 صُورَةَ مَوْضِعٍ آخَرَ فَتَشْتَأِقُ إِلَيْهِ فَتَنْحَرِّكُ نَحْوَهُ وَ يَنْتَهِي حَرَكَتُكَ إِلَيْهِ. فَنَفْسٌ مَا إِلَيْهِ
 الْحَرَكَةُ غَايَةٌ لِلشَّوْقِيَةِ أَيْضاً.^۱

در این صورت غایت‌ها هر دو یکی می‌شود (یعنی غایت قوه محرکه مباشره با غایت قوه شوقیه)

۱. منظومه، ج ۲، ص ۴۲۴.

در این صورت یکی است درحالی که غایت قوه شوقیه باید غایت معنوی باشد) همان طوری که از یک حیّز به حیّزی برمی گردید به خاطر اینکه از آن حیّز و موقعیت اوّل ناراحتی پیدا می کنید و از یک حیّز به حیّز دیگر برمی گردید شما صورت موضع دیگری را در ذهن می آورید و در آن اشتیاق پیدا می کنید و به طرف آن حرکت می کنید و حرکت شما به آن منتهی می شود. نفس آن مآل، نفس آن که حرکت به آن منتهی می شود، می شود که برای شوقیه هم غایت باشد.

و رُبَّمَا غَايَتُهَا لَا تَتَّحِدُ بِغَايَةِ الشَّوْقِيَةِ كَمَا إِذَا تَصَوَّرْتَ مَكَاناً وَ تَحَرَّكَتَ نَحْوَهُ لِتَلْقَى فِيهِ صَدِيقاً وَ حِينَئِذٍ فَعَايَةُ لِقَاةٍ فِي الْعُضْلَةِ مِثْلُ غَايَةِ الطَّبَائِعِ دَوَاماً حَاصِلَةً.^۱

چه بسا غایت این قوا با همدیگر متحد نباشند؛

غایت قوه عامله مباشره با شوقیه متحد نیست مثل اینکه شما یک مکانی را تصور کنید تا اینکه به دوست خود برسید پس غایت قوه عامله **ما إليه الحركة** است و غایت قوه شوقیه لقاء صديق است. و در این موقع غایتی که برای قوه در عضله است مثل غایتی است که برای طبایع همیشه حاصل می شود.

^۱. همان.

بخواهی یا نخواهی قوه قوای عضله فاعلی ما به
غایات خودشان می‌رسند به‌خاطر اینکه **ما** **إلیه**
الحركة در هر حالی پیدا می‌شود بنابراین جزء العله
برای تحقق این فعل انجام گرفته است.

فَلَنَلِكِ الْقُوَّةَ كَأَنَّهَا طَبِيعَةٌ جَمَادِيَّةٌ. وَ الطَّبِيعَةُ كَأَنَّهَا قُوَّةٌ مُحَرِّكَةٌ حَيَوَانِيَّةٌ. فَكَمَا أَنَّ الْمُتَوَقَّعَ
مِنْ تَحْرِيكِ الطَّبِيعَةِ حَامِلُهَا لَيْسَ إِلَّا الْإِصْطِلَاقُ إِلَى مَا إِلَيْهِ الْحَرَكَةُ لَا الْأَشْيَاءَ الْآخَرَ مِنْ
أَعْرَاضِ ذَوِي الشُّعُورِ فَكَذَلِكَ الْمُتَوَقَّعُ مِنَ الْقُوَّةِ الْمُنْبَثَةِ فِي الْعَضَلَاتِ لَيْسَ إِلَّا الْإِصْطِلَاقُ
إِلَى مَا إِلَيْهِ الْحَرَكَةُ. وَ أَمَّا تَرْتُّبُ غَرَضٍ آخَرٍ كَلِقَاءِ صَدِيقٍ فَهُوَ مِنْ أَعْرَاضِ الشُّوْقَةِ.
فلهذه القوة و للطبائع غايات.^۱

«این قوه مثل طبیعت جمادی می‌ماند که از
خودش شعور و اختیار ندارد. حالا طبیعتی که این
قوا را به‌کار می‌گیرد کأنّ که قوه محرکه حیوانیه است
همان‌طوری که آنچه از تحریک طبیعت حاملش را
متوقع است». مثلاً قوای هاضمه، قوای طبیعی ما
هستند که این قوای هاضمه معده را به‌کار می‌گیرند
پس معده حامل قوه طبیعی است. کبد انسان حامل
قوه طبیعی است. آن قوای طبیعی نفس که تعلّق به
بدن دارند کبد را به‌کار می‌گیرند معده را به‌کار
می‌گیرند روده را به‌کار می‌گیرند قلب را به‌کار
می‌گیرند، تمام اینها حامل آن قوه طبیعی حیوانی
هستند که آن قوه در اینها مخفی است و اینها آن قوه
را حمل می‌کنند البته آن قوه مجرد است ولی آن قوه

۱. منظومه، ج ۲، ص ۴۲۵.

مجرد اینها را به کار می گیرد و منظورش هم این است که اینها را به مآل برساند. «اینکه طبیعت حاملش و موضع و آن عضو را تحریک می کند، برای این است که این غذا را هضم کند، این غذا را بچرخاند و از معده وارد روده کند، روده هم وارد جای دیگر کند. «این قوه تحریک طبیعت این است که **إلى ما إليه الحركة** برساند، نه به چیزهای دیگر از اغراض و غرضهای ذوی الشعور»، قوای طبیعی که شعور ندارند، قوایی که در خود عضله هستند، قوایی که در عضلات انسان در دست و پا و امثال ذلک هستند هدفشان این است که دستور مولا را انجام دهند مثل عبدی هستند که دستور انجام می دهند مثلاً پا این بدن را از اینجا به آنجا می رساند پس آن قوایی که در اینجا هست فقط **ما إليه الحركة** در نظر اینها است، دیگر غرض که در پا نیست که خود این پا هم بفهمد که دارد چه کار می کند «اما غرض دیگر مثل لقاء صديق از اغراض قوه شوقیه است و به پا ربطی ندارد. برای این قوه و برای طبایع غایاتی هست که هر کدام از اینها به غایات خودشان می رسند».

اللهم صل على محمد و آل محمد