ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

درس گفتار های حضرت استاد فیاضی (زید عزه)

شرح بداية الحكمة

(١٠٤) درس

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی

@mousavitehrani

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۱

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: مقدمه ي ورود به مباحث فلسفي

علامه طباطبايي كتاب بدايه را براي تدريس در حوزه نگاشته است. اين كتاب حاوي نكات بسياري است و بايد به شكل موشكافانه مطالعه و مباحثه شود. علي الخصوص كه موضوع آن كه فلسفه است چيزي است كه غالبا قبل از شروع اين كتاب با آن آشنايي ندارند.

در مقدمه ي كتاب بدايه كه قبل از شروع اصل كتاب توسط مدرسه ي منتظريه نوشته شده آمده است:

مقدمة في تعريف هذا الفن وموضوعه وغايته الحمد لله ، وله الثناء بحقيقته ، والصلاة والسلام على رسوله محمد خير خليقته وآله الطاهرين من أهل بيته وعترته . الحكمة الإلهية علم يبحث فيه عن أحوال الموجود بما هو موجود ، وموضوعها – الذي يبحث فيه عن أعراضه الذاتية – هو الموجود بما هو موجود وغايتها معرفة الموجودات على وجه كلي وتمييزها مما ليس بموجود حقيقي.

مقدمه چيزي است كه خارج از اصل علم است و براي آن ارائه مي شود كه مبتدي، با بصيرت وارد علم شود. در اين مقدمه سه چيز كه عبارت است از تعريف فلسفه، محور بحث آن و فايده ي و علت اينكه چرا بايد فلسفه را خواند ذكر شده است.

قبل از توضيح مقدمه ي فوق مي گوييم: براي فلسفه اصطلحات مختلفي ذكر شده است و بايد هنگام خواندن فلسفه به آنها توجه داشت.

اولين اصطلاح همان گونه كه در تاريخ فلسفه آمده است اين است كه به مجموعه ي علوم و معارف بشري و آنچه بشر مي داند فلسفه مي گفتند. البته حكمت و فلسفه با هم مترادف اند. فيلسوف و حكيم نيز كسي بود كه از همه ي اين معارف اطلاع داشت.

آن معارف به دو دسته ي متمايز تقسيم مي شد كه فلسفه ي نظري و عملي بود. (يا حكمت نظري و عملي)

حكمت نظري عبارت بود از مجموعه اي از معارف كه دانستي، شناختني، نظري و فكري بود. يعني چيزهايي كه بايد شناخت و مي توانست شناخته شود. موضوع آن هم عبارت از حقائق عالم بود.

حكمت نظري خود به سه بخش تقسيم مي شد:

۱. بحث در آن گاهي مربوط به احكام كلي هستي بود. يعني هستي با قطع نظر از حجم، عدد، خط و سطح بودن و با قطع نظر از جسم بودن. به اين شاخه فلسفه ي الهي مي گفتند فلسفه ي اولي مي گفتند. زيرا اين شاخه در مرحله ي اولي و برتر بود و تا اين بحث شكل نمي گرفت نوبت به ساير شاخه ها نمي رسد. در اين شاخه از فلسفه، احكام باري تعالي كه هستي او از خودش است بحث مي شد. با اين حال همان گونه كه گفتيم بحث در اين شاخه اختصاص به خداوند ندارد ولي چون خداوند در سلسله ي هستي جايگاه خاصي داشت به اين شاخه، فلسفه ي الهي گفته مي شد.

۲. بخش ديگري از حكمت نظري عبارت بود از رياضيات كه به آن حكمت يا فلسفه ي رياضي مي گفتند. به اين شاخه از فلسفه، فلسفه ي وسطي مي گفتند زيرا از نظر اهميت در مرحله ي وسط بود زيرا بحث هايي در آن مطرح مي شد كه در عالم ماده و عالم جسماني پيدا نمي شد. زيرا در آن از عدد، سطح، خط و حجم بحث مي شد. معروض آنها هرچند ماده است يعني عارض بر دو كتاب مي شود و مي گوييم دو كتاب وجود دارد ولي عدد في نفسه ماده نيست. مثلا عدد دو ماده نيست بلكه وصف براي دو جسم مادي مي باشد. با اين چون به ديد فلاسفه، ماده نازل ترين مرحله ي هستي است بنا بر اين اين بخش از فلسفه ي نظري را كه هنوز به ماده نرسيده است را مرحله ي وسطي مي ناميدند. حاجي در منظومه مي فرمايد: عالم ماده در نظر دانشمندان مانند سنگ مثانه در وجود انسان است. يعني اگر

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

کل هستي را به انساني تشبيه كنيم ارزش عالم ماده مانند همان سنگ مثانه است. به اين معنا كه عالم هستي فوق آن چيزي است كه ما با حواس خود درک مي كنيم.

۳. بخش ديگري از حكمت نظري مربوط به عالم مادي و طبيعي بود كه به آن حكمت طبيعي مي گفتند. بنا بر اين موضوع حكمت طبيعي، اجسام خارجي بود. به اين بخش فلسفه ي اخري مي گفتند زيرا بحث در آن به نازل ترين مرحله ي عالم هستي اختصاص داشت.

در فلسفه ي عملي از شناختي ها بحث نمي شد بلكه موضوع آن عبارت از چيزها و كارهايي بود كه بايد انجام مي شد. موضوع آن عمل بود و خود به سه بخش تقسيم مي شد:

۱. بخشي از آن به جنبه ي فردي انسان اختصاص داشت يعني انسان في حد نفسه در احكام فردي بايد چه كارهايي را انجام دهد و از چه كارهايي اجتناب كند. اين بخش به اخلاق مشهور بود.

۲. بخشي از آن مربوط به وظيفه ي انسان در خانواده بود. نام آن را تدبير منزل مي گذاشتند.

۳. بخشي از آن مربوط به آن بود كه در حاكم و مردم در رابطه با حكومت چه وظيفه اي داشتند كه نام آن را سياست مُدُن مي گذاشتند. كه در آن از تدبير و اداره ي كشورها بحث مي كردند.

اگر كسي به تقسيمات فوق كه مربوط به فلسفه ي عملي و نظري است توجه كند مي بيند كه هيچ علمي از اين تقسيمات خارج نمي باشد به عنوان نمونه در مباحث طبيعيات، كليه ي مباحثي كه مربوط به عالم طبيعت بود اعم از فيزيک، شيمي، نجوم، زمين شناسي، گياه شناسي و موارد بسيار ديگر وجود داشت و از اين جهت بود كه تمامي معلومات بشر در اين نوع فلسفه گنجانده شده بود و كتب فلسفي قدماء حاوي تمامي معلومات بشر بوده است. بخشي از اين كتب به گونه اي است كه همه ي آن در دسترس ما هست و بخشي از آن كتب نيز به تدريج به فراموشي سپرده شده است. به عنوان نمونه در منظومه و در شفا مباحث طبيعيات وجود دارد.

آنچه تا به حال گفتيم مربوط به اصطلاح اول بود كه در مورد فلسفه وجود داشت.

اصطلاح دوم فلسفه اين است كه علوم به تدريج از فلسفه خارج شد و موضوع مستقلي پيدا كردند. مثلا در سابق كليه ي علوم طبيعي تحت فلسفه ي طبيعي قرار داشت ولي الآن ماده ي بي جان موضوع براي علم فيزيک واقع شده است. اين به سبب آن بود كه بر اثر رواج تجربه و وسعت مسائل، اين علوم به شكل مستقل مورد مطالعه قرار گرفتند. علم به اين گونه رشد مي يابد كه ابتدا يک علم چند مسأله بيشتر ندارد ولي به تدريج به مسائل آن افزوده مي شود. تكامل يک علم فقط به اين معنا است و الا يک مسأله ي علمي كم و زياد نمي شود مثلا عمل ضرب امروزه به همان صورت انجام مي شود كه در گذشته انجام مي شد اين گونه نيست كه امروزه به جاي ضرب به سراغ تقسيم روند و به همان نتيجه برسند. تكامل علوم به معناي اضافه شدن مسائل آن علوم است و الا علم في نفسه حركت ندارد و مانند درخت كه ابتدا دانه است و بعد درخت مي شود نيست.

رياضيات هم در ابتدا محدود بود و مربوط به چهار عمل اصلي و مانند آن مي شد ولي خوارزمي مسأله ي جبر را مطرح كرد و به آن اضافه نمود. موضوع اين مبحث چون عدد بود به مسائل علم رياضي اضافه شد و به شكل جداگانه مطرح نشد.

به هر حال وقتي علوم تجربي به تدريج از فلسفه جدا شدند، در اين اصطلاح، فلسفه به بخشي از فلسفه ي نظري قبلي اطلاق شد. يعني فلسفه ي طبيعي و فلسفه ي رياضي حذف شد و فقط فلسفه ي اول كه فلسفه ي الهي بود باقي ماند. امروزه نيز وقتي از لفظ فلسفه سخن به ميان مي آيد مراد همين اصطلاح است كه در آن از فلسفه ي اولي بحث مي شود.

روش فلسفه ي فوق تعقّلي است (بر خلاف اصطلاح اول كه در آن از روش هاي مختلف استفاده مي شود مثلا در فلسفه ي از تجربه استفاده مي شد و يا در تدبير منزل و اخلاق و سياست مدن از تدبر در شرع و وحي استفاده مي شد.) فقط فلسفه ي اولي بود كه در آن از روش عقلي استفاده مي شد كه در آن از معلوم به مجهول پي مي بردند و از معارف بديهي به معارف نظري منتقل مي شدند. علت آن هم اين است كه در اين فلسفه از احكام كلي هستي به طور مطلق بحث مي شود و چنين فلسفه اي تحت تجربه در نمي آيد زيرا تجربه مربوط

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

به چيزي است كه با تجربه و مشاهده به دست آيد و حال آنكه هستي به معناي مطلق قابل تجربه نيست و جزء مسائل ما وراء طبيعت است. اين مسائل چنان دامنه دار است كه دست تجربه به همه ي آن نمي رسد. بر همين اساس است كه فلسفه را در مقابل علم استعمال مي كنند به اين معنا كه علم به مجموعه علومي اطلاق مي شود كه با روش تجربي قابل اثبات و نفي است ولي فلسفه با عقل قابل اثبات و نفي مي باشد.

البته ما به اين تقسيم راضي نيستيم ولي در غرب اين تقسيم رواج يافته است. به نظر ما علم به معناي تمام چيزهايي است كه انسان آن را شناخته و فهميده است و بر اين اساس فلسفه خود علم است و حتي اساس علم به حساب مي آيد به گونه اي كه اگر فلسفه را حذف كنيم هيچ علمي موضوع پيدا نمي كند.

بر همين اساس است كه در فلسفه، مكاتب مختلف انحرافي جهان بيني نفي مي شود. مثلا مكتب فكري ايده آليسم مي گويد هيچ چيزي در جهان وجود ندارد. حال اگر كسي با فلسفه اين مكتب فلسفي را رد نكند ديگر موضوع براي علم فيزيک هم از بين مي رود زيرا در فيزيک از ماده ي بي جان بحث مي شود و ايده آليست منكر وجود ماده ي بي جان است. ابتدا بايد در فلسفه اين مكتب رد شود و مكتب رئاليسم ثابت شود تا موضوع براي ساير علوم محقق شود.

خلاصه اينكه اين اصطلاح امروز متداول است.

فلسفه به معاني ديگيري هم اطلاق مي شود از جمله فلسفه ي علم، فلسفه ي فيزيک، فلسفه ي حقوق و فلسفه ي روان شناسي. در اين اطلاق، فلسفه گاه به علم و گاه به يكي از شاخه هاي علم متصل مي شود. اين فلسفه به هيچ يک از دو اصطلاح فوق ارتباطي ندارد و معناي آن اين است كه گاه مثلا در فيزيک، از ماده ي بي جان بحث مي شود ولي گاه مي بينيم كه دانشمندي همان فيزيک را مورد موشكافي قرار داده است به گونه اي كه خود علم فيزيک موضوع بحث او مي شود. در اين حال به آن بحث، فلسفه ي فيزيک گفته مي شود. فلسفه ي فيزيک علمي است كه از خود فيزيک گزارش مي دهد مثلا مي گويد: موضوع فيزيک چيست؟ راه استدلال در آن چگونه است؟ بين مسائل آن چه رابطه اي وجود دارد؟ و آخر اينكه آيا قطع آور هست يا نه.

همچنين موضوع حقوق و فقه احكام مكلفين است. اگر خود اين علم تحت موشكافي قرار گيرد به آن فلسفه ي حقوق مي گويند.

اين فلسفه ي اصطلاحي است كه اخيرا مطرح شده است.

فلسفه ي ديگري هم هست كه در عرف استعمال مي شود و آن اينكه مي پرسند فلسفه ي روزه چيست به اين معنا كه چرا روزه در شرع واجب شده است و خداوند به چه منظوري آن حكم را صادر كرده است.

اينک با قطع نظر از اين اصطلاحات به اصطلاح دوم مي پردازيم كه موضوع بحث ما در اين كتاب است.

تعريف فلسفه ي عبارت از علمي است كه از احوال هستي و وجود بحث مي كند. هستي به شكل مطلق موضوع اين بحث است نه هستي خاص كه جسم است و نه جسم خاص مانند جسم بي جان بلكه فوق اين مباحث و از اصل هستي بحث مي كند مثلا اقسام مختلف اين هستي چيست، مراتب آن يكسان است يا متفاوت است و تمام آنهايي كه موجود هستند در يک حد از وجود قرار دارند يا اينكه وجود بين موجودات بالسويه تقسيم نشده است.

بعضي تعبير كرده اند كه فلسفه علمي است كه از احوال موجود يعني چيزي كه داراي وجود است بحث مي كند مثلا از كتاب بحث مي كند. واضح است كه چنين چيزي فلسفه نيست زيرا فلسفه از كل عالم هستي بحث مي كند. كتاب، غير از هستي خصوصيات ديگري هم دارد مانند حجم داشتن، جلد داشتن و سفيد و غيره بودن. بنا بر اين در فلسفه ي قيدي اضافه شده است و آن اينكه فلسفه از احوال موجود بما هو موجود بحث مي كند قيد (بما هو موجود) يعني از حيث هستي و نه چيز ديگر يعني اگر جسم است و يا حجم دارد به جسم و حجم آن كاري ندارد. با اين قيد، در واقع ما از هستي بحث مي كنيم نه از موجود خاص.

بر اين اساس بهمنيار تصريح مي كند و مي گويد كه بحث از وجود يا بحث از موجود بما هو موجود به يک چيز بر مي گردد و مي گويد: هو علم يبحث عن احوال الموجود بما هو موجود اعني الوجود.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

موضوع فلسفه: به هر حال وقتي فلسفه بحث از عالم هستي مي كند واضح است كه موضوع آن نيز وجود يا موجود بما هو وجود است.

اما هدف فلسفه: هدف از آن فرق گذاشتن بين چيزي است كه واقعا موجود است و چيزي كه واقعا موجود نيست. زيرا وقتي در فلسفه خواص و مشخصه هاي وجود را دريافتيم مي توانيم بين چيزي كه در خارج عينيت و تحقق دارند و بين چيزهايي كه وهمي هستند و هيچ نوع واقعيت ندارد و هكذا چيزهايي كه اعتباري هستند فرق گذاشت. اعتباريات چيزهايي هستند كه واقعيت ندارند ولي عقلاء براي اينكه زندگيشان تسهيل شود آثار واقع را بر آنها بار مي كنند. اين امور، واقعي نيستند زيرا اگر بودند ديگر احتياج به اعتبار و قرارداد نداشت. مثلا ملكيت يک امر اعتباري است و در خارج عينيت ندارد. وقتي فيلسوف آن را بررسي مي كند مي بيند اين كتاب در زماني كه در كتاب فروشي بود و الآن كه من پول داده ام و آن را گرفته ام هيچ تفاوتي نكرده است و من هم هيچ فرقي نكردم. تنها چيزي كه هست اين است كه من مالک آن شده ام به اين معنا كه ديگران حق تصرف در اين كتاب را ندارند. اين قانون كه يک قانوني عقلايي است صرف قرارداد است و بس و الا اين كتاب در وجود هيچ وابستگي به من ندارد به اين گونه كه اگر من باشم آن هم باشد و الا نه. اين ملكيت اعتباري از آنجا كه به ملكيت حقيقي كه مالک بودن خداوند بر عالم هستي است اعتبار شده است و مجازا به فرد نسبت داده مي شود. وقتي خداوند مالک هستي است به اين معنا است كه هستي و بقاء موجود همه وابسته به اوست. مالكيت خداوند بر اساس قرارداد نيست بلكه واقعيت چنين است و ملكيت خداوند به معناي اين است كه او علت پيدايش همه چيز است و معلول همان گونه كه در پيدايشش به علت احتياج دارد در بقاء آن هم به علت احتياج دارد.

امور وهمي اموري است كه حتي عقلاء هم آن را اعتبار نكرده اند. مثلا شانس از اين قبيل امور است به گونه اي كه اگر كسي بحث علت و معلول را بررسي كند متوجه مي شود هيچ چيز بدون علت محقق نمي شود. اين علت ها گاه در دسترس هستند و گاه نيستند و هرگز چيزي تصادفا محقق نمي شود.

بنا بر اين در فلسفه بايد موجودات واقعي را از وهمي و اعتباري جدا كنيم.

بعد ممكن است اين سؤال مطرح شود كه تفكيک فوق چه فايده اي دارد. مرحوم علامه در مقام جواب مي فرمايد:

اولا: انسان بالبداهه خودش را مي شناسد و مي داند كه خودش وجود دارد.

ثانيا: اگر كسي مغرض و ديوانه نباشد في الجمله اين را قبول دارد كه در خارج از خودش هم چيزي وجود دارد.

ثالثا: انسان همواره طالب واقعيات است يعني دنبال چيزهايي است كه واقعا وجود دارد. حتي كودک هم كه دنبال شير مي رود به دنبال خيال و تصور شير و شير موهوم نيست. بلكه خود شير را مي خواهد. هكذا اگر انسان از چيزي مي ترسد از واقعيت آن مي ترسد و اگر انسان از تصور چيزي مي ترسد به سبب آن است كه تصور مي كند واقعيت دارد و الا اگر كسي قطع پيدا كند كه آنچه در ذهن اوست خيال محض است ديگر نمي ترسد.

با اين حال انسان، گاه چيزهايي كه واقعيت ندارد را داراي واقعيت مي پندارد و بالعكس گاه چيزهايي كه واقعيت ندارد را داراي واقعيت مي پندارد.

براي رفع اين مشكل به علمي احتياج است همانند اينكه انسان در تكلم دچار خطا مي شود و به علم نحو احتياج دارد تا از آن مصون بماند و يا در علم منطق گفتيم كه انسان در تفكر و استدلال دچار اشتباه مي شود به علمي احتياج دارد كه او را از اين اشتباه دور كند.

با توجه به اين مقدمات به سراغ مقدمه ي كتاب بدايه مي رويم:

مقدمة في تعريف هذا الفن وموضوعه وغايته الحمد لله ، وله الثناء بحقيقته ، والصلاة والسلام على رسوله محمد خير خليقته وآله الطاهرين من أهل بيته وعترته.

الحكمة الإلهية علم يبحث فيه عن أحوال الموجود بما هو موجود

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

حكمت الهي يا همان فلسفه ي الهي در مقابل حكمت رياضي و طبيعي است و به طور كلي در مقابل حكمت عملي است. و علمي است كه از احوال موجود بما هو موجود بحث مي كند يعني در آن به خصوصيت جسم و مجرد بودن و حجم و ساير خصوصيات آن كاري نداريم بلكه فقط به آن جهت از آن كار داريم كه موجود است. يعني در آن از احوال هستي بحث مي كنيم.

وموضوعها – الذي يبحث فيه عن أعراضه الذاتية – هو الموجود بما هو موجود

موضوع آن موجود است و موضوع چيزي است كه در آن علم از اعراض ذاتي و از محمولاتي كه مربوط به ذات آن است بحث مي شود.

وغايتها معرفة الموجودات على وجه كلي وتمييزها مما ليس بموجود حقيقي.

هدف آن هم عبارت است از شناخت موجودات به طور كلي و تمييز آنها از چيزهايي است كه موجود حقيقي نيست كه همان اعتباريات و وهميات است.

توضيح ذلك : أن الانسان يجد من نفسه أن لنفسه حقيقة وواقعية ،

توضيح اينكه اولا انسان بدون استدلال و برهان و از ناحيه ي خودش اين امر را درک مي كند كه در قبال خودش حقيقت و واقعيتي وجود دارد.

وأن هناك حقيقة وواقعية وراء نفسه ،

مقدمه ي دوم اينكه در عالم واقعيت غير از خودش واقعيت ديگري هم وجود دارد. انسان في الجمله به اين علم دارد هرچند ممكن است در بعضي مصاديق اشتباه كند ولي اصل آن را مي داند.

وأن له أن يصيبها

مقدمه ي سوم اين است كه انسان طالب حقيقت و واقعيتي كه در وراء او وجود دارد.

فلا يطلب شيئا من الأشياء ولا يقصده إلا من جهة أنه هو ذلك الشئ في الواقع ، ولا يهرب من شئ ولا يندفع عنه إلا لكونه هو ذلك الشئ في الحقيقة ، فالطفل الذي يطلب الضرع – مثلا – إنما يطلب ما هو بحسب الواقع لبن ، لا ما هو بحسب التوهم والحسبان كذلك ، والإنسان الذي يهرب من سبع ، إنما يهرب مما هو بحسب الحقيقة سبع ، لا بحسب التوهم والخرافة ،

نتيجه اينكه انسان دنبال چيزي نمي رود و چيزي را طلب نمي كند مگر به سبب اينكه آن شيء واقعيت دارد و در خارج موجود است والا به سراغ توهم نمي رود. مثلا انسان اگر دنبال پول مي رود به دنبال پول واقعي است نه توهم پول. هكذا از چيزي نمي ترسد و از چيزي متأثر نمي شود مگر اينكه از واقعيت آن شيء فرار مي كند.

بر اين اساس كودكي كه دنبال شير مي رود به سراغ شير واقعي مي رود نه شير وهمي زيرا آن شير موجب سير شدن نمي شود. هكذا اگر انسان از چيزي مي ترسد از چيز واقعي مي ترسد.

لكنه ربما أخطأ في نظره ، فرأى ما ليس بحق حقا واقعا في الخارج ، كالبخت والغول ، أو اعتقد ما هو حق واقع في الخارج باطلا خرافيا ، كالنفس المجردة والعقل المجرد ،

با اين حال گاه انسان كه دنبال واقع است گاه خطا مي كند و چيزي را كه حق نيست و حقيقت و واقعيت ندارد حق مي پندارد. مانند شانس، بخت و غول. يا اينكه گاه معتقد مي شود چيزي كه در خارج حقيقت دارد پوچ، خرافه و باطل است. مثلا بسياري از ماترياليست ها منكر روح مجرد و عقل مجرد هستند و حال آنكه اينها وجود مادي و عيني دارد. اين به سبب آن است كه ماترياليست به سراغ تجربه رفته است و هرچيزي كه با تجربه ثابت نشود را قبول ندارد. اين در حالي است كه تجربه حتي در قلمرو تجربيات كافي نيست. مثلا وقتي كسي مي گويد آب در صد درجه به جوش مي ايد براي اثبات آن هم بايد به سراغ تعقليات برود.

عقل مجرد موجودي است كه هم در مقام ذات و هم مقام عمل مجرد است. يعني هم ذاتا مجرد است و به ماده احتياج ندارد و هم در مقام عمل به ماده كاري ندارد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

اين همان چيزي است كه در اصطلاح قرآن و روايات از آن به فرشته و ملک تعبير مي شود. مراد از عقل مجرد، عقل انساني نيست چرا كه عقل انساني يكي از مراتب و ابعاد روح است.

نفس انساني چيزي است كه در مقام عمل به ماده احتياج دارد هرچند ذاتا مجرد است. انسان اگر بخواهد بينديشد احتياج به مغز دارد و اگر بخواهد كاري انجام دهد به دست و پا و ساير اندام مادي احتياج دارد. ولي عقل مجرد نه در مقام ذات و نه در مقام عمل به ماده احتياج ندارد.

فمست الحاجة بادئ بدء إلى معرفة أحوال الموجود بما هو موجود ، الخاصة به ، ليميز بها ما هو موجود في الواقع مما ليس كذلك ، والعلم الباحث عنها هو الحكمة الإلهية . فالحكمة الإلهية هي العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود ، ويسمى أيضا : " الفلسفة الأولى" و " العلم الأعلى " . وموضوعه : " الموجود بما هو موجود " . وغايته: تمييز الموجودات الحقيقية من غيرها ، ومعرفة العلل العالية للوجود

بر اين اساس قبل از هر چيز، نياز انسان به اين سمت مي كشاند كه حالات هستي را بشناسد و موجود را از غير موجود تميز دهد. و علمي كه از اين مطالب (احوال موجود بما هو موجود) بحث مي كند همان حكمت الهيه است كه نام ديگر آن فلسفه ي اولي است (در مقابل فلسفه ي وسطي و سفلي). موضوع آن هم موجود بما هو موجود است و غايت آن تميز موجودات حقيقي از غير حقيقي است و اينكه بدانيم علت عاليه ي وجود چيست.

وبالأخص العلة الأولى التي إليها تنتهي سلسلة الموجودات ، وأسمائها الحسنى ، وصفاتها العليا ، وهو الله عز اسمه

هكذا در اين علم تسلسل موجودات را مي شناسيم يعني زنجيره وار بودن وجود آنها و اينكه همه از باب علت و معلول به وجود آمده اند.

حال اگر كسي اين زنجيره را بررسي كند به علت اصلي و علت اولي منتهي مي شود.

همه ي هدف از بحث هاي فلسفي همين است كه به علت اصلي منتهي شويم و اسماء حسني و صفات علياي آو را بدانيم كه همان خداوند متعال است.

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۲

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: اشتراک معنوي وجود

بعد از آنكه در مقدمه، تعريف و موضوع و غايت فلسفه ذكر شد. اينک وارد اصل مسائل فلسفي مي شويم.

اولين مسأله اين است كه آيا وجود كه يک لفظ معنا دار است، معنايش بديهي است يا كسبي و نظري مي باشد. همان گونه كه در منطق آمده است مفاهيم و معاني بر دو قسم اند همان طور كه قضايا و تصديقات نيز بر دو قسم تقسيم شوند. بدين گونه كه تصور و تصديق هر كدام به بديهي و نظري تقسيم مي شود.

مفهوم و تصور بديهي معنايي است كه بدون نياز به اينكه معناي ديگري معرِّف آن واقع شود خودش براي ذهن شناخته شده است.

مفهوم نظري و كسبي آن است كه بايد از راه تأمل و واسطه قرار دادن يک مفهوم ديگر آن را كسب كرد. يعني بايد فكر كرد و آن را فهميد. ابتدا انسان بايد به سراغ مفاهيمي رود كه با آن آشنا است و آنها را واسطه كند تا اين مفهوم نظري را متوجه شود.

نكته ي ديگر اين است كه نمي شود همه ي مفاهيم نظري باشند. اگر چنين بود ديگر هيچ مفهومي كه فهميده شده باشد و ما با آن آشنا باشيم وجود نمي داشت. زيرا اگر مفهوم الف يا مفهوم اولي كه با او برخورد مي كنيم نظري بود به اين معنا كه خودش به مفهوم ديگري احتياج داشت تا واسطه شود آن مفهوم فهميده شود (مانند مفهوم انسان كه به مفهوم حيوان و ناطق احتياج دارد) در اين حال مفهوم دوم كه واسطه است اگر نظري باشد خودش به مفهوم سومي احتياج دارد و هكذا و اين مستلزم دور و يا تسلسل است. چاره اي نيست مگر اينكه بالاخره يک مفهوم

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

بديهي وجود داشته باشد. تسلسل به اين گونه است كه اين سلسله تا بي نهايت ادامه يابد و دور به اين گونه است كه براي شناخت مفهوم نظري اول به مفهوم نظري دوم مراجعه كنيم و براي شناخت مفهوم نظري دوم به سراغ مفهوم نظري اول بياييم. كه هر دو باطل است.

نتيجه اينكه اگر همه ي مفاهيم نظري بودند ما همواره مي بايست در يک دايره از جهل باقي بمانيم و هرگز چيزي براي ما واضح نشود.

بنا بر اين ذهن بايد به يک سري مفاهيم بديهي مجهز باشد؛ مفاهيمي كه نياز نداشته باشد مفاهيم ديگري واسطه شوند تا معناي آنها براي انسان واضح شود.

با اين بيان به سراغ مفهوم وجود مي آييم و مي گوييم: اولين مفهومي كه براي انسان بالبداهه درک مي شود مفهوم هستي و وجود است. اينكه آن شيء هست و آن شيء نيست چيزي است كه از همان اوائل كودكي براي انسان به شكل بديهي پديدار مي شود.

اين مفهوم عمومي ترين و شناخته شده ترين مفهوم است زيرا وجود، هر نوع هستي را شامل مي شود. بنا بر اين مفهوم وجود نه تنها بديهي است حتي محال است براي آن بتوان معرّف آورد زيرا:

اولا: در منطق آمده است كه معرِّف بايد اجلي و روشن تر از معرَّف باشد و فرض اين است كه وجود از معروف ترين معاريف است در نتيجه معرِّف هم ندارد.

ثانيا: در منطق آمده است كه معرِّف تركيبي از جنس و فصل، يا از جنس و خاصه است و يا از فصل تنها يا خاصه ي تنها تشكيل مي شود. تعريف هم گاه حدي است و گاه رسمي.

اگر در تعريف جنس قريب و فصل قريب باشد به آن حد تام و الا حد ناقص مي گويند. مثلا اگر در تعريف فقط فصل باشد به آن حد ناقص مي گويند.

هكذا اگر در تعريف از خاصه استفاده شده باشد به آن رسم مي گويند.

به هر حال يكي از اين امور بايد در تعريف وجود داشته باشد تا آن شيء بتواند معرِّف واقع شود. اين در حالي است كه بعدا مي گوييم: وجود، هيچ يک از اين امور را ندارد نه جنس دارد نه فصل و نه خاصه. بنا بر اين معرِّف نه به شكل حدي و نه به شكل رسمي براي او قابل تصور نيست.

ان قلت: چرا بعضي وجود را تعريف كرده اند. مثلا متكلمين مي گويند: الوجود يا الموجود بما هو موجود هو الثابت العين. (يعني چيزي كه ذات و حقيقت و واقعيتش ثبوت دارد يعني هست) يا بعضي گفته اند: الوجود هو الذي يمكن ان يخبر عنه (يعني چيزي است كه مي توان از آن گزارش داد. زيرا وقتي چيزي معدوم است نمي توان در موردش گفت سفيد است يا سياه و مانند آن.)

قلت: مراد ما اين است كه نمي توان از وجود، تعريف حقيقي ارائه كرد و الا همان طور كه در منطق آمده است تعريف گاه حقيقي است و گاه لفظي. تعاريف فوق لفظي است نه حقيقي. تعريف حقيقي عبارت است از حقيقت و ماهيت شيء و چيزهايي كه مقوّم شيء است كه شناساننده ي شيء مي باشد. مثلا در تعريف انسان مي گوييم: جسم حساس متحرک بالارادة ناطق. قوام انسان به اين مفاهيم است و آن مفاهيم جنس و فصل انسان است و در نتيجه انسان با آنها تعريف مي شود. ولي اگر گفتيم: الليث هو الاسد و مانند اهل لغت لفظي را به لفظ ديگر تبديل كنيم ما در واقع يک تعريف لفظي يا شرح الاسمي ارائه داده ايم.

در مورد وجود هم همين قاعده جاري مي شود كه صرفا يكي از آثار و لوازم آن را بيان مي كنند و حقيقت وجود در اين تعاريف منعكس نمي شود.

مرحوم علامه مي فرمايد:

المرحلة الأولى في كليات مباحث الوجود وفيها اثنا عشر فصلا

الفصل الأول في بداهة مفهوم الوجود مفهوم الوجود بديهي معقول بنفس ذاته ، لا يحتاج فيه إلى توسيط شئ آخر ، فلا معرف له من حد أو رسم ،

يعني مفهوم وجود بديهي است به اين معنا كه تصور مي شود و به خودي خود به ذهن مي آيد و احتياج ندارد كه شيء ديگري واسطه شود تا معناي آن را متوجه شويم. بنا بر اين معرِّف چه از نوع حد باشد يا رسم براي آن وجود ندارد زيرا:

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

لوجوب كون المعرف أجلى وأظهر من المعرف . فما أورد في تعريفه – من أن : " الوجود ، أو الموجود بما هو موجود ، هو الثابت العين " أو " الذي يمكن أن يخبر عنه " – من قبيل شرح الاسم ، دون المعرف الحقيقي .

اولا معرِّف بايد روشن تر و واضح تر از معرَّف باشد و حال آنكه تعريفي روشن تر از وجود، وجود ندارد. بنا بر اين تعريف هايي كه از وجود ارائه مي شود مانند اينكه مي گويند: وجود عيني است ثابت يا چيزي است كه مي توان از آن خبر داد همه از قبيل تعاريف شرح الاسمي هستند و تعريف حقيقي به حساب نمي آيند. اينها همه از قبيل لوازم وجود است كه بعضي در صدد هستند لوازم روشن تر وجود را در توضيح آن بيان كنند.

على أنه سيجئ أن الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا خاصة له بمعنى إحدى الكليات الخمس ، والمعرف يتركب منها ، فلا معرف للوجود .

دليل دوم اين است كه بعدا مي گوييم: وجود نه جنس دارد و نه فصل و نه خاصه.

بعد مرحوم علامه تذكر مي دهد كه مراد اين است كه وجود يكي از كليات خمس يعني چيزهايي كه در تعريف واقع مي شوند را ندارد نه اينكه هيچ ويژگي اي ندارد زيرا كتاب فلسفه در مورد ويژگي ها و احوال وجود بما هو وجود بحث مي كند.

به هر حال معِّرف چون از يكي از كليات خمس تشكيل مي شود و وجود، آنها را ندارد پس هيچ معرِّفي ندارد.

فصل دوم: شكي نيست كه كلمه ي وجود يا موجود را در موارد مختلفي به كار مي بريم. مثلا مي گوييم: زيد موجود است، آسمان موجود است و حتي خداوند موجود است. در اين موارد وجود، محمول موضوعات مختلفي قرار مي گيرد. نتيجه اينكه وجود معناي مشترک دارد و يک معناي شخصي و جزئي ندارد كه مخصوص آن باشد و قابل انطباق بر كثيرين نباشد.

حال بحث در اين است كه اين وجود كه مشترک است از چه نوع اشتراكي بهره مي برد. اشتراک آن لفظي است يا معنوي.

اشتراک معنوي آن است كه معناي لفظ هرچند بين افراد و موارد مختلفي مشترک است ولي اصل معنا تفاوت نكند و در همه ي موارد به يک معنا باشد. (بر اين اساس تمامي كليات مانند انسان مشترک معنوي اند يعني به همان معنا كه مي گوييم: زيد انسان است به همان معنا مي گوييم: بكر انسان است و هكذا.)

مشترک لفظي آن است كه بر موارد مختلف اطلاق مي شود ولي در هر مورد به يک معناي خاصي اطلاق مي شود كه آن معنا در مورد ديگر ملاحظه نشده است. مثلا به شير درنده اشاره مي كنيم و مي گوييم: اين شير است. همين لفظ به شيري كه در ظرف است اطلاق مي شود و مي توان به آن اشاره كرد و گفت: اين شير است. همچنين است در مورد شير آب كه مي گوييم: اين شير است.

در قبلي معنا، مشترک بود ولي در اين مورد فقط لفظ، مشترک است ولي معنا متفاوت مي باشد. بر اين اساس مي گويند كه چون معاني متباين است، وضع هم در آن متفاوت مي باشد چرا كه نمي توان همه را در يک لحظه وضع كرد. بر خلاف مشترک معنوي كه به يک وضع بيشتر احتياج ندارد. مثلا انسان را بر حيوان ناطق وضع مي كنند ولي اين معنا اين قابليت را دارد كه بر افراد مختلف تطبيق پيدا كند.

با توجه به اين مقدمه به سراغ وجود مي رويم.

در مورد وجود سه قول وجود دارد:

قول اول: وجود مشترک معنوي است يعني معناي وجود يكي بيشتر نيست.

قول دوم: وجود مشترک لفظي است يعني در هر موردي به يک معنا است. بنا بر اين به اندازه ي موجودات، معنا وجود دارد. به عبارت ديگر در همه ي موارد محمول، به معناي همان موضوع است يعني وقتي مي گوييم: انسان موجود است، موجود به معناي انسان است بنا بر اين انسان موجود است يعني انسان انسان است و فقط لفظ آن تغيير يافته است همان طور كه مي گوييد: ليث اسد است. بنا بر اين وقتي وجود محمول واقع مي شود اين در واقع حمل شيء بر خودش است (حمل اولي) بنا بر اين قول وجود، مشترک لفظي بين ميلياردها معنا است.

قول سوم: وجود فقط دو معنا دارد يكي در مورد خداوند و ديگري در مورد غير خداوند از موجودات. اين قائل هم به اشتراک لفظي اعتقاد دارد ولي مشتركي لفظي كه دو معنا بيشتر ندارد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

علامه قائل است که حق همان قول اول است.

دلیل بر اینکه همه بر یک معنا است سه چیز است:

دلیل اول: واجب را به اقسام مختلفي تقسيم مي كنيم و مي گوييم: وجود يا واجب است يا ممكن. ممكن هم يا جوهر است و يا عرض. عرض هم يا كم است يا كيف و هكذا.

تقسيم، دليل بر اين است كه مقسَم يک معناي مشتركي دارد كه وقتي قيود خاصي به آن اضافه مي شود اقسام مختلفي از آن پديدار مي شود مانند اينكه انسان را به سفيد پوست و سياه پوست تقسيم مي كنيم كه علامت آن است كه حقيقت انسان در همه مشترک است و بعد با قيد سياه و سفيد پوست به اقسام مختلفي تقسيم مي شود و الا اگر يک لفظ كه چند معنا داشت را مي خواستيم تقسيم كنيم تقسيم صحيحي ارائه نمي شد بلكه فقط معاني مختلف آن را مي بايست ذكر مي كرديم كه به آن تقسيم نمي گويند.

دلیل دوم: اگر چيزي اصل وجودش براي ما ثابت شد مثلا از دور چيزي مانند سياهي كه ايستاده است و يک متر طول دارد را ديديم و احتمال دهيم ستوني باشد، انساني باشد و يا چيزهايي ديگر. از دور به وجود آن يقين داريم و مي دانيم چيزي در آن دور هست ولي در حقيقت آن شک داريم. همين دليل بر آن است كه وجود، يک حقيقت مشترک دارد زيرا هرچند در چيزي كه وجود بر آن حمل شده شک داريم ولي با اين حال همه را موجود مي پنداريم. اگر قرار بود كه وجود در مورد ستون به يک معنا باشد و در مورد انسان به معناي ديگري. اگر در ستون شک داشتيم در واقع در وجودي كه بر ستون حمل مي شود هم بايد شک داشته باشيم هكذا در مورد انسان. قهرا ديگر يقين به وجود حاصل نمي شد زيرا وجود به يكي از آن معاني و احتمالات حاصل شده بود و وقتي نمي دانم انسان است يا ستون پس هم در وجود انسان شک دارم هم در وجود ستون پس در اصل وجود كه مشترک بين آن دو است شک دارم. اين در حالي است كه بالبداهة در اصل اينكه در آن دور، چيزي موجود است يقين دارم. اين علامت آن است كه شک در موضوع به شک در محمول سرايت نمي كند و وجود در همه يكي است و معناي آن در موارد مختلف يكسان است و با تغيير كردن موضوع محمول تغيير نمي كند.

دلیل سوم: وجود و عدم نقيض هم هستند. وجود و هستي چون موارد مختلف دارد در آن تشكيک شده است و سه قول در مورد آن وجود دارد ولي در مورد نيستي و عدم ديگر اختلاف و تمايز و دوگانگي وجود ندارد. معنا ندارد كه يک نيست در اينجا باشد و يک نيست در جاي ديگر. حال كه نيستي يک معنا دارد، وقتي هستي نقيض او شد، آن هم بايد يک معنا بيشتر نداشته باشد. زيرا اگر هستي دو يا چند معنا داشت لازمه ي آن ارتفاع نقيضين مي شد. به اين بيان كه در يک طرف عدم را لحاظ مي كنيم و در طرف ديگر وجود را. اگر وجود دو چيز بود معناي اول وجود هر چه باشد چيزي است كه موجود است و نقيض با عدم است. معناي دوم وجود هم هر چه باشد موجود است و نقيض با عدم مي باشد. حال در مورد معناي اول وجود مي توانيم بگوييم كه عدم نيست در همان حال مي توانيم بگوييم وجود نيست زيرا وجود به معناي دوم هم نيست (فرض اين است كه وجود آن غير از وجود دوم است) بنا بر اين معناي اول نه معدوم است و نه موجود و اين همان ارتفاع نقيضين است. پس معناي وجود در همه ي مصاديق يكسان بايد باشد.

الفصل الثاني في أن مفهوم الوجود مشترك معنوي يحمل الوجود على موضوعاته بمعنى واحد اشتراكا معنويا .

مفهوم وجود مشترک معنوي است و به يک معنا بر موضوعات مختلف حمل مي شود.

ومن الدليل عليه : أنا نقسم الوجود إلى أقسامه المختلفة ، كتقسيمه إلى وجود الواجب ووجود الممكن ، وتقسيم وجود الممكن إلى وجود الجوهر ووجود العرض ، ثم وجود الجوهر إلى أقسامه ،(مانند جسم، عقل مجرد) ووجود العرض إلى أقسامه ،(كم، كيف و غيره) ومن المعلوم أن التقسيم يتوقف في صحته على وحدة المقسم ووجوده في الأقسام .

دليل اول بر اينكه وجود مشترک معنوي است اين است كه وجود را به اقسام مختلف تقسيم مي كنيم. اين تقسيمات علامت آن است كه مقسَم در همه ي آنها يكي است و اين مقسَم واحد در همه ي اقسام وجود داشته باشد و الا اگر در يک جا مقسَم وجود نداشت نبايد آن قسم را جزء اقسام آن قرار داد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

ومن الدليل عليه : أنا ربما أثبتنا وجود شئ ثم ترددنا في خصوصية ذاته ، كما لو أثبتنا للعالم صانعا ثم ترددنا في كونه واجبا أو ممكنا ، وفي كونه ذا ماهية أو غير ذي ماهية ، وكما لو أثبتنا للإنسان نفسا ثم شككنا في كونها مجردة أو مادية ، وجوهرا أو عرضا ، مع بقاء العلم بوجوده على ما كان ، فلو لم يكن للوجود معنى واحد ، بل كان مشتركا لفظيا متعددا معناه بتعدد موضوعاته ، لتغير معناه بتغير موضوعاته بحسب الاعتقاد بالضرورة .

دليل دوم اين است كه گاه وجود شيئي را از راه تجربه با برهان اثبات مي كنيم. از راه تجربه به اين معنا كه از دور چيزي را مي بينيم و از راه برهان به اين گونه كه ثابت مي كنيم خداوند وجود دارد ولي شک داريم خصوصيتش چگونه است مثلا خداوند واجب است يا ممكن، قدرت عامه دارد يا نه، عالم است يا جاهل و هكذا. يا اينكه آيا آن صانع ماهيت دارد يا نه (آيا مانند انسان است كه مثلا زيد علاوه بر وجود، يک مفهومي دارد كه از كيفيت آن هستي و حدود آن حكايت مي كند كه همان جسم حساس متحرک بالاراده ناطق است يا ماهيت ندارد؟)

همچنين با دليل اثبات مي كنيم كه انسان نفس و روح دارد و بعد شک مي كنيم كه روح آن مجرد است يا مادي و آيا جوهر است يا عرض يعني آيا وجودش مستقل است يا متكي به بدن مي باشد و بر آن عرضه مي شود. و در هر حال مي دانيم روح دارد و روح آن وجود دارد. يعني اول وجود چيزي را ثابت مي كنيم و بعد در خصوصيات آن شک مي كنيم بنا بر اين هنگام اين شک علم به اصل وجود آن تغيير نمي كند و اين شک، موجب تغيير در آن علم نمي شود. اين علامت آن است كه اصل وجود در همه ي اين تفاوت ها يكي است. اگر وجود معناي واحد نداشت و وجود مشترک لفظي بود و معناي آن به تعدد موضوعاتش متعدد بود در اين حال معناي آن بر اثر تغيير در موضوعاتش بر حسب اعتقاد ما، تغيير مي كرد. يعني اگر اعتقاد ما بر اين بود كه روح مجرد است معناي وجود آن يک چيز خاصي مي شد و اگر اعتقاد ما بر اين بود كه نفس مادي است معناي وجود آن تغيير مي كرد و چيز ديگري مي شد. و چون ما در همه ي اين احتمالات شک داريم بايد در اصل وجود هم شک مي داشتيم و حال آنكه اصل وجود براي ما قطعي است.

ومن الدليل عليه : أن العدم يناقض الوجود ، وله معنى واحد ، إذ لا تمايز في العدم ، فللوجود الذي هو نقيضه معنى واحد ، وإلا ارتفع النقيضان ، وهو محال .

دليل سوم اين است كه عدم با وجود مناقض است. از طرفي عدم معناي واحدي دارد زيرا در عدم تمايز معنا ندارد. بنا بر اين اگر قرار بود وجود كه نقيض آن است معناي واحدي نداشته باشد لازمه اش اين بود كه ارتفاع نقيضين رخ دهد كه محال است. زيرا در مورد هر يک از آن معاني مي توان گفت كه آن معدوم نيست و هكذا موجود به معناي ديگر هم نيست. پس نه معدوم است و نه موجود به معناي ديگر و اين ارتفاع نقيضين است.

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۳

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: اشتراک معنوي در وجود و تفاوت آن با ماهيت

بحث در اين بود كه آيا وجود در مواردي كه استعمال مي شود به اين گونه كه لفظ يا معناي وجود به كار برده مي شود (مانند، هست، بودن، وجود داشتن و مانند آن) آيا يک مفهوم واحد دارد يا به چند مفهوم مي آيد.

گفتيم قول اول اين بود كه معناي وجود يک چيز بيشتر نيست و در تمام موارد يک معنا بيشتر ندارد.

دو قول ديگر هم وجود داشت كه قائل به اشتراک لفظي بودند.

قول دوم اين بود كه وجود بين اشياء مشترک لفظي است به اين معنا كه براي هر شيئي يک معنا دارد كه مختص به خود آن است. موجود بودن در انسان موجود است با موجود بودن در فرس موجود است فرق دارد. بنا بر اين به تعداد اشياء موجود در خارج، يک معناي جديد براي وجود،

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

وجود دارد. اشاعره به این قول قائل هستند. بنا بر این مطابق این قول به تعداد انواعي که در خارج هستند یک معناي خاصي براي وجود، موجود مي باشد.

قول سوم این بود که وجود مشترک لفظي بین دو چیز است. یک وجود که به خداوند اطلاق مي شود که به معناي وجود سلبي است و خداوند موجود است یعني معدوم نیست و یک وجود که به هر چه غیر خداوند است اطلاق مي شود. (این قولي است که قاضي سعید قمي به آن قائل است.)

البته او در تمام صفات باري به این قول قائل است و مي گوید: وقتي مي گویید: خداوند عالم است. عالم به معناي این است که او جاهل نیست و الا علم به آن معنایي که ما متوجه مي شویم نیست. به عبارت دیگر این موجبه ها همه معدوله است یعني در محمول آن حرف سلب اخذ شده است.

منشأ این شبهه این است که در مورد خداوند نمي توان گفت که همان صفاتي که مربوط به مخلوقین است به او نسبت داده مي شود. بنا بر این صفات او باید به معناي دیگري باشد و غیر آن معنایي باشد که در مورد ما استفاده مي شود.

دلیل این دو قول اخیر که قائل به اشتراک لفظي هستند این است که بین موجودات علیت و معلولیت برقرار است هکذا بین خداوند و موجودات ممکن این رابطه برقرار است بنا بر این اگر وجودي که به همه اطلاق مي شود به یک معنا باشد لازمه اش این است که بین علت و معلول سنخیت و مشابهت وجود داشته باشد و این محال است.

بنا بر این به سبب اینکه این سنخیت محال است باید وجودي که بین اشیایي که علت هستند استعمال مي شود غیر از وجودي باشد که در معلول است. چون همه ي ممکن ها به یک سلسله علت و معلول به خداوند مي رسند بنا بر این هر چیزي وجودش به یک معنا است که در مورد علتش به آن معنا نیست. بنا بر این وجود، به تعداد مراتب وجود معنا دارد.

قول سوم هم مي گوید که سنخیت بین معلول و علت محال است بنا بر این وجودي که در مورد خداوند است باید غیر از معنایي باشد که در میان معلول که ممکنات هستند استعمال شود.

جواب اصلي آن که در نهایه به آن اشاره نشده است این است که سنخیت بین علت و معلول نه تنها محال نیست و حتي اشکال هم ندارد بلکه واجب است و باید علت و معلول با هم سنخیت داشته باشند. حتي اگر این سنخیت نباشد به محال منجر مي شود (بعدا این را در مبحث خود توضیح مي دهیم.)

با قطع نظر از این جواب به شکل نقضي جواب مي دهیم و از طریق برهان خلف اقدام کرده مي گوییم: وجود در مورد خداوند اگر به معنایي غیر از وجود در مورد موجودات باشد این قول به چیزي منجر مي شود که خلاف بداهت و وجدان است به گونه اي که قائل به این قول هم نمي تواند آن را قبول داشته باشد و آن اینکه در مورد ممکنات وقتي مي گوییم فلان چیز هست یعني تحقق دارد و موجود است. حال اگر در مورد خداوند به معناي دیگر باشد مي پرسیم پس به چه معنا است. زیرا هست و نیست متناقض هستند و اگر وجود در مورد خداوند به معناي هست نباشد باید به معنایي باشد که مصداق نیست و عدم باشد. زیرا امکان ندارد چیزي نه هست باشد و نه نیست چرا که ارتفاع نقیضین محال است. بنا بر این الله تعالي موجود یعني الله تعالي معدوم و این چیزي است که قائل به قول دوم و سوم نمي تواند به آن قائل باشد.

اگر هم بگویید که وجود در مورد خداوند به معنایي به کار برده مي شود که ما معناي آن را نمي فهمیم لازمه اش آن است که اصل شناخت خداوند مورد سؤال قرار گیرد. زیرا وقتي اصل وجود باري تعالي ثابت نشود دیگر نوبت به بحث در مورد صفات خداوند نمي رسد. بنا بر این عقل باید تعطیل شود و بگوییم او نمي تواند معناي موجود را متوجه شود. این در حالي است که عقل بالبداهه معناي وجود را در مورد خداوند متوجه مي شود.

والقائلون باشتراكه اللفظي بين الأشياء ، أو بين الواجب والممكن ، إنما ذهبوا إليه حذرا من لزوم السنخية بين العلة والمعلول مطلقا أو بين الواجب والممكن .

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

كساني كه قائل هستند وجود بين اشياء مشترک لفظي است و در هر نوع به معناي متفاوتي وضع شده است (قول دوم) و يا كساني كه قائل به اشتراک لفظي بين واجب و ممكن هستند (قول سوم) آنها اين قول را انتخاب كرده اند براي اينكه ديده اند سنخيت بين علت و معلول (در قول دوم چه علت و معلوم هر دو ممكن باشند و چه علت واجب و معلول ممكن باشد) و بين واجب و ممكن (در قول سوم) محال است و خواستند از اين لازمه ي محال فرار كنند.

ورد بأنه يستلزم تعطيل العقول عن المعرفة ، فإنا إذا قلنا : " الواجب موجود " فإن كان المفهوم منه المعنى الذي يفهم من وجود الممكن ، لزم الاشتراك المعنوي.

رد اين قول به اين است كه (علاوه بر وجوب وجود سنخيت بين علت و معلول) لازمه ي اين دو قول اين است كه بايد عقل را تعطيل كرد و گفت كه او نمي تواند به شناخت دست يابد. زيرا وقتي مي گوييم: واجب، موجود است در سه احتمال است:

احتمال اول: اگر همان چيزي به ذهن خطور كند كه از وجود در (الممكن موجود) به ذهن خطور مي كند لازمه ي آن اشتراک معنوي است كه ما به آن قائليم.

وإن كان المفهوم منه ما يقابله ، وهو مصداق نقيضه ، كان نفيا لوجوده ، تعالى عن ذلك ،

احتمال دوم: اگر مفهوم از (الواجب موجود) چيزي باشد مقابل وجود ممكن است قهرا بايد مصداق نقيض وجود باشد كه همان عدم است. زيرا ارتفاع نقيضين محال است و اگر چيزي مصداق وجود نباشد بايد مصداق عدم باشد.

اگر چنين باشد اين قول به نفي وجود از خداوند منجر مي شود يعني بايد بگوييم (الواجب معدوم)

وإن لم يفهم منه شئ ، كان تعطيلا للعقل عن المعرفة ، وهو خلاف ما نجده من أنفسنا بالضرورة

احتمال سوم: اگر هم بگوييد كه ما از وجود در (الواجب موجود) چيزي نمي فهميم لازمه ي آن اين است كه بايد عقل را تعطيل كنيم و بگوييم عقل نمي تواند شناخت چيزي را درک كند و هرچه عقل درک مي كند در محدوده ي ممكنات است و در مورد خداوند حتي وجود را هم درک نمي كند. اگر چنين باشد اين خلاف آن چيزي است كه ما بالضروره درک مي كنيم.

حتي مادي ها كه منكر واجب الوجود است او معناي وجود واجب الوجود را متوجه مي شود و بعد آن را انكار مي كند ولي قائل به قول فوق بايد حتي معناي واجب الوجود را هم متوجه نشود. بنا بر اين اگر كسي به اين لازمه قائل باشد قول او حتي از ماديون هم بدتر مي شود.

فصل في زيادة الوجود علي الماهية:

اين فصل در مورد مسأله اي است كه از آن به زياده ي الوجود علي الماهية تعبير مي كنند.

ما با مفهوم وجود آشنا هستيم. اما بايد ماهيت را تعريف كنيم.

ما مي بينيم كه هر چيزي را كه در ذهن تصور مي كنيم ذهن ما آن را به دو چيز تحليل مي كند كه يكي هستي و بودن آن است و ديگري خصوصيتي است كه قالب و حد و مرز آن هستي است. به گونه اي كه آن هستي را از هستي هاي ديگر جدا مي كند. مثلا هم آسمان موجود است و هم زمين و هم انسان و فرس ولي كسي انسان را با فرس اشتباه نمي كند.

آن مفهومي كه موجب مي شود هستي انسان از چيزهاي ديگر جدا شود به آن ماهيت مي گويند.

ماهية مصدري است جعلي كه از (ما) استفهاميه و (هي) كه به معناي آن است تشكيل شده است. علت آن اين است كه انسان وقتي با شيئي مواجه مي شود از آن به ما هو سؤال مي كند. اين سؤال گاه از تمام حقيقت شيء است و گاه از بعض حقيقت آن مي باشد. اگر از تمام حقيقت شيء سؤال شود و تمام حقيقت بيان شود به آن نوع مي گويند و اگر بعضي حقيقت بيان شود و بعضي از آن هم بين آن شيء و چيز ديگر مشترک باشد به آن جنس مي گويند. اگر هم بعض حقيقي باشد كه مختص به آن شيء باشد به آن فصل مي گويند. به همه ي آنها ماهيت نيز اطلاق مي شود.

بنا بر اين نوع، ماهيت تام است زيرا تمامي چيستي شيء را نشان مي دهد ولي به جنس و فصل هر كدام به تنهايي ماهيت ناقص مي گويند زيرا هر كدام جزئي از ماهيت شيء را نشان مي دهند.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

حال باید دید که آیا مفهوم ماهیت با مفهوم وجود هر دو یک مفهوم است یا دو مفهوم جداگانه اند.

البته مخفي نماند که سخن در انسان موجود نیست زیرا انسان موجود، وجودش و ماهیتش هر دو از یک نوع هستند. وقتي مي گوییم: زید قائم، مفهوم زید که انساني است که یک سري خصوصیات خاص دارد با قیام یکي است. زید و قیام دو چیز نیستند زیرا اگر در خارج دو چیز بودند نمي شد قیام را بر زید حمل کرد و هر دو را یکي دانست و گفت زید همان قائم است.

آني که محل بحث است این است که آیا در ذهن هم آنها دو مفهوم هستند یا یک مفهوم بیشتر نیستند. مثلا انسان موجود است آیا انسان با موجود دو مفهوم است یا یک مفهوم.

اشاعره قائل به این هستند که مفهوم وجود همان مفهوم ماهیت است و این دو از نظر مفهوم عین هم هستند. البته اشاعره قائل به این بود که مي گفت: موجود مشترک لفظي است و وجود در هر شيء به یک معناي متفاوتي است. بنا بر این واضح است که آنها باید بگویند وجود، در هر شيء به معناي همان چیز است و الانسان موجود به معناي الانسان انسان است پس وجود در هر چیز با ماهیت آن یکي است.

ما قائل هستیم که ماهیت یک مفهومي دارد که اضافه بر وجود است و وجود هم مفهومي دارد اضافه بر ماهیت و این دو عین هم نیستند.

بر این ادعا سه دلیل اقامه شده است:

دلیل اول: مي توان گفت الانسان لیس بموجود و این قضیه صادق است. زماني بود که انسان خلق نشده بود و این قضیه صادق بود. الآن هم اگر همه از بین بروند این قضیه صادق است. حتي اگر همه باشند باز هم این قضیه به عنوان یک قضیه ي کاذب صحیح است.

حال اگر وجود عین ماهیت و یا جزء ماهیت بود هرگز نمي شد از ماهیت، وجود را سلب کرد. زیرا از شيء نمي شود تمام ذات یا بخشي از ذات آن را سلب کرد. مثلا در (الانسان حیوان ناطق) نمي توان حیوان ناطق بودن و یا حتي حیوان بودن را از آن سلب کرد.

دلیل دوم: وقتي یک ماهیتي را در نظر مي گیریم براي وجود آن و براي اثبات اینکه آن ماهیت موجود است باید دلیلي تجربي یا عقلي ارائه کنیم (یا از طریق حواس خمسه و یا از طریق برهان عقلي ثابت کنیم موجود است) بنا بر این صرف تصور ماهیت کافي نیست که وجود آن را هم ثابت کند. بنا بر این وجود، چیزي غیر از ماهیت است. اگر قرار بود وجود عین ماهیت باشد در منطق آمده است که ذاتي شيء دیگر احتیاج به علت ندارد.

دلیل سوم: همه قبول دارند که نسبت ماهیت به وجود و عدم مساوي است. اگر ماهیت عین یا جزء وجود باشد دیگر معنا ندارد که به عدم هم منسوب شود بلکه باشد همیشه به وجود نسبت داده مي شد و اگر به عدم نسبت داده مي شد لازمه ي آن اجتماع نقیضین بود که محال است.

الفصل الثالث في أن الوجود زائد على الماهية عارض لها

این بحث در این است که وجود چیزي اضافه بر ماهیت است و عین آن نیست و چیزي است که عارض بر ماهیت مي شود یعني ماهیت موضوع قرار مي گیرد و وجود بر آن حمل مي شود.

بمعنى أن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر. فللعقل أن يجرد الماهية – وهي ما يقال في جواب ما هو – عن الوجود فيعتبرها وحدها فيعقلها ، ثم يصفها بالوجود ، وهو معنى العرض ، فليس الوجود عينا للماهية ولا جزءا لها .

به این معنا که اولا بحث کلا در مفهوم و آنچه از شيء در ذهن فهمیده مي شود (تصور ذهني) است و به وجود خارجي کاري نداریم. اینکه وجود غیر از ماهیت است به این معنا است که عقل مي تواند وجود را از ماهیت جدا کند. ماهیت همان چیزي است که چیستي شيء را بیان مي کند (گاه تمام چیستي را بیان مي کند که نوع است و به آن ماهیت تامه مي گویند و گاه جزء آن را که به آن جنس و فصل مي گویند که ماهیت ناقصه نام دارد.) بعد مي توان آن را متصف به وجود کند یعني ماهیت را موضوع قرار دهد و وجود را بر آن حمل کند. مراد از عروض همین است.

بنا بر این از نظر مفهوم و در صحنه ي تعقل، وجود نمي تواند عین ماهیت باشد و نه جزء آن.

والدليل عليه : أن الوجود يصح سلبه عن الماهية ، ولو كان عينا أو جزءا لها لم يصح ذلك ، لاستحالة سلب عين الشئ وجزئه عنه .

دلیل اول بر مغایرت این است که مي توان وجود را از ماهیت سلب کرد. اگر وجود عین یا جزء ماهیت بود نمي شد وجود را از آن سلب کرد زیرا نمي شود عین شيء یا جزء آن را از خودش سلب کرد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

وأيضا ، حمل الوجود على الماهية يحتاج إلى دليل ، فليس عينا ولا جزءا لها ، لأن ذات الشئ وذاتياته بينة الثبوت له لا تحتاج فيه إلى دليل .

دليل دوم اين است كه حمل وجود بر ماهيت احتياج به دليل دارد. وقتي مي گوييم: انسان موجود است به سبب آن است كه انسان را در خارج ديديم و يا خودمان را درک کرديم. اين احتياج داشتن به دليل علامت آن است كه وجود عين و جزء ماهيت نيست و الا ديگر احتياج به دليل نداشت زيرا ذات شيء (در جايي كه شيئي عين شيء ديگر باشد مانند نوع شيء) و ذاتيات شيء (در جايي كه شيئي جزء شيء ديگر باشد يعني چيزي كه جزء ذاتيات و از منسوبين به آن است و عين آن نيست مانند جنس و فصل.) احتياج به دليل ندارد.

وأيضا ، الماهية متساوية النسبة في نفسها إلى الوجود والعدم ، ولو كان الوجود عينا أو جزءا لها ، استحالت نسبتها إلى العدم الذي هو نقيضه .

دليل سوم اين است كه انتساب ماهيت به وجود و عدم مساوي است و اگر ماهيت را في نفسها ملاحظه كنيم نسبت آن به وجود و عدم يكسان است. بنا بر اين وجود نه عين ماهيت است نه جزء آن و الا نمي شد آن را به عدم نسبت داد و الا لازم مي آمد كه اجتماع نقيضين جايز باشد.

نسبت به ماهيت و وجود عموم و خصوص من وجه است. بعضي از موجودات داراي ماهيت اند مانند كل موجودات ممكن.

بعضي از موجودات هم ماهيت ندارند مانند خداوند متعال.

بعضي از ماهيت هم موجود نيست مانند ماهيت انسان قبل از اينكه موجود شود و يا ماهيت هايي كه هنوز خلق نشدند مانند ماهيت حسني كه در نسل دهم ما قرار دارد. ماهيت آن قابل تصور است كه انسان است ولي موجود نيست.

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ٤

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: اصالة الوجود و اعتبارية الماهية

الفصل الرابع في أصالة الوجود واعتبارية الماهية

در فصل هاي گذشته در مورد مفهوم وجود سخن گفتيم:

فصل در مورد اين بود كه مفهوم وجود بديهي است يا نظري.

فصل دوم اين بود كه اين مفهوم آيا مشترک معنوي است يا مشترک لفظي.

فصل سوم در مورد اين بود كه مفهوم وجود، با مفهوم آن ماهيتي كه اين وجود بر آن حمل مي شود يكي است يا متفاوت مي باشد.

از اين فصل، بحث بر روي وجود و بر روي حقيقت هستي و واقعيتي كه در خارج است متمركز مي شود. در اين بحث با شخصي كه در صدد فهميدن است كاري نداريم بلكه عينيت خارجي را مورد مطالعه قرار مي دهيم. آنچه در خارج است مصداق مفهوم هستي است.

بحث در اين است كه آيا اولا در خارج چيزي به عنوان هستي وجود دارد يا اينكه هرچه تا به حال بوده است صرفا مفهوم وجود است و بس و ما وراء آن چيزي به هستي در خارج وجود ندارد تا عينيت داشته باشد. جمعي كه ايده آليست هستند قائلند خارج از ذهن، حقيقت و هستي اي وجود ندارد. (هرچند اصل وجود هستي را همگان قبول دارند)

به هر حال اصل وجود هستي بديهي است و احتياج به برهان ندارد ولي اينكه آنچه من تصور مي كنم آيا در خارج هست يا نه احتياج به برهان دارد.

نكته ي ديگر اين است كه هرچه در خارج وجود دارد يک موجود بيشتر نيست مثلا اگر زيد در خارج است يک وجود بيشتر ندارد و اگر يک ديگ سنگي در خارج است يک چيز است. هر موجودي كه به آن بتوانيم اشاره كنيم يک موجود بيشتر نيست. ولي وقتي آن موجود را در ذهن وارد مي كنيم ذهن، آن را به دو چيز تحليل مي كند يكي هستي آن است كه آن موجود در آن هستي، با ديگر موجودات مشترک است و ديگر

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

ماهيت آن است كه همان قالب خاص آن است. وقتي در خارج عينيت مي يابد وجود و ماهيت او با هم ادغام مي شود. مثلا اگر گلي را تصور كنيم، در خارج وجود آن و شكل گل بودن كه ماهيت آن است يكي است و اين گونه نيست كه وجودش در جايي و ماهيتش در جاي ديگر باشد. ولي وقتي وارد ذهن مي شود اين دو از هم جدا مي شوند و مي گوييم: گل در خارج هست. بنا بر اين بودن را بر گل كه ماهيت است حمل مي كنيم و با اين كار ماهيت را از وجود جدا مي كنيم.

وقتي اين دو مفهوم (گل و هست) را در ذهن تصور مي كنيم از لحاظ مفهومي، چهار تصور براي آنها وجود دارد دو احتمال از ابتدا منتفي و نا معقول است و در دو احتمال ديگر بايد بحث كرد:

اول اينكه: هر دو مفهوم مصداق خارجي داشته باشند. يعني گل به تنهايي و بدون وجود در خارج باشد و بودن آن هم به تنهايي و بدون گل در خارج مصداق داشته باشد.

واضح است چنين چيزي در خارج وجود ندارد، اگر گل بدون هستي در خارج باشد معناي اين است كه هستي ندارد و چيزي كه هستي ندارد يعني نيست. همچنين امكان ندارد چيزي در خارج باشد ولي ماهيت و شكل و قالب خاصي نداشته باشد و وجود صرف باشد.

به عبارت ديگر اگر قرار بود اين دو در خارج با هم ادغام نشوند لازمه اش اين بود كه هر چيزي بايد در خارج دو چيز باشد (ماهيتي جداگانه و وجودي جداگانه)

دوم اينكه: هيچ يک از آن دو در خارج مصداق ندارد. اين همان چيزي است كه ايده آليست به آن اعتقاد دارد.

بداهت حكم مي كند كه اين عقيده باطل است.

سوم اينكه: مفهوم (هست) مصداق واقعي داشته باشد يعني گلي كه در خارج است مفهوم هستِ آن در خارج مصداق دارد كه همان هستي خارجي و گلي است كه در شاخه است و آن را مي بوييم. ولي مفهوم گل كه ماهيت و شكل خاص آن هستي است ديگر مصداق واقعي ندارد. اين مفهوم كه نامش ماهيت است به وجود آن هستي موجود است.

به عبارت ديگر، هستي همان طور كه مصداق براي مفهوم خودش است با همان وجود و هستي اش مصداق گل نيز هست. با اين فرق كه هستي، بالاصالة مصداق مفهوم هستي است ولي ماهيت و شكل خاص آن به گونه اي است كه اصالت ندارد و در ضمن وجود محقق مي شود و صرفا وقتي وارد ذهن مي شود به تصور ذهني، اعتبار پيدا مي كند. بنا بر اين ماهيت به اين معنا است كه وقتي ذهن چيزي را در خارج مي يابد يک اعتباري براي آن در نظر مي گيرد تا بتواند از آن هستي، حكايت كند و آن را از ساير هستي ها متمايز نمايد.

قائلين به اين قول كساني هستند كه به اصالت الوجود اعتقاد دارند. قائلين به اين قول مشائي و طرفدار ارسطو هستند.

چهارم اينكه: اين قول كاملا عكس قول قبلي است و آن اينكه آني كه در خارج اصالت دارد ماهيت است يعني در خارج گل، واقعيت دارد و هستي چيزي است كه ذهن، آن را اعتبار مي كند و در خارج به شكل مستقل وجود ندارد.

يعني مفهوم هستي مصداق عيني و واقعي ندارد و امري است كه ذهن آن را اعتبار كرده است.

قائلين به اين قول قائل به اصالة الماهية و اعتبارية الوجود هستند. اشراقيون و كساني هستند كه پيروان شيخ اشراق هستند. البته اساس اين مكتب از افلاطون گرفته شده است.

كساني كه قائل به اصالة الماهية هستند بر اساس فطرت، به سراغ اين قول نرفتند بلكه شبهه اي براي ايشان پيدا شد كه چون نتوانستند آن را جواب دهند به سراغ اين قول رفتند. آنها ديدند كه اگر بگويند وجود، اصيل است به دو اشكال بر خورد مي كردند. بعد ديدند كه اگر بخواهند وجود را انكار كنند نمي توانند چاره اي نديدند مگر اينكه وجود را اعتباري و ذهني بدانند.

اما ادله ي قائلين به اصالة الوجود:

دليل اول: كساني كه اصالت الوجودي هستند و كساني كه اصالت الماهوي هستند يک مسأله را قبول دارند و آن اين است كه: الماهية من حيث هي ليست الي هي. يعني ماهيت في حد نفسه و با قطع نظر از وجود، و با قطع نظر از اينكه علتش وجود دارد و با قطع نظر از هر چيزي در خارج، چيزي جز خودش نيست يعني نه موجود است و نه معدوم و نسبت آن به وجود و عدم يكي است. مثلا ماهيت انسان كه عبارت است

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

از جسم، حساس متحرک بالارادة ناطق هم مي تواند با وجود سازگار باشد که مي توانيم بگوييم: الانسان موجود و هم مي تواند با عدم سازگار باشد و آن اينکه زماني که هيچ انساني در هستي نيست بگوييم: الانسان معدوم.

تمام ماهيت ها از اين قابليت برخوردارند. حال که همه، اين نکته را قبول دارند مي پرسيم اگر اين ماهيت بخواهد اصيل شود به اين معنا که در خارج بخواهد عينيت داشته باشد اين کار چگونه امکان پذير است؟ اگر به سبب آن باشد که هستي برايش ايجاد مي شود و به همين دليل موجود مي شود معناي آن اين است که هستي و وجود است که اصالت دارد که وقتي مي آيد، ماهيت در قبال آن هستي مي يابد.

اما اگر بگوييد ماهيت بدون اينکه وجود برايش محقق شود اصالت پيدا مي کند معنايش اين است که حقيقت ماهيت که نسبت به وجود و عدم يکسان بود، منقلب شود و بي جهت تغيير کند و وجود براي او اصيل شود و موجود شود. اين حالت در فلسفه، انقلاب ناميده مي شود که محال است.

اصالت الماهوي از اين اشکال جواب داده و گفته است ما نمي گوييم ماهيت که اصيل است به وسيله ي وجود اصيل مي شود و هکذا نمي گوييم که از باب انقلاب، اصيل مي شود. بلکه مي گوييم: ماهيتي که نسبت آن به وجود و عدم مساوي است، با ارتباط به علت اصالت پيدا مي کند. يعني در ابتدا اصيل نيست و عينيت ندارد ولي وقتي با علت که خداوند متعال است اصيل مي شود و در خارج عينيت مي يابد و منشأ آثار مي شود. بنا بر اين ماهيت خود به خود اصيل نمي شود بلکه به سبب ارتباط با خداوند است که اصيل مي شود.

جواب آن اين است که ماهيت پيش از ارتباط به علت، نسبت به وجود و عدم مساوي بود. حال بعد از ارتباط با علت مي پرسيم، آيا حال اين ماهيت فرق کرده است يا نه؟ اگر بگوييد: حالش تغيير کرده است و متفاوت شده است و در سابق موجود نبوده است ولي اکنون موجود شده است مي گوييم: پس وجود، اصيل است که موجب شده است ماهيت، موجود شود. اگر تغيير نکرده باشد معنايش اين است که همچنان نسبتش به وجود و عدم يکي است حال اگر اصيل شود معنايش هم انقلاب است و معنايش اين است که هم نسبتش به وجود و عدم يکسان باشد و هم نباشد.

الفصل الرابع في أصالة الوجود واعتبارية الماهية

يکي شک نداريم که آثاري که براي گل قائل هستيم براي هستي گل است نه براي مفهوم گل. اصيل بودن به معناي منشأ آثار بودن است. ولي ماهيت اعتباري و ذهني است و ذهن آن را اعتبار کرده است تا چيستي آن را به ديگران نشان دهد و بتواند از چيزي که در خارج است حکايت کند.

إنا لا نرتاب في أن هناك أمورا واقعية ذات آثار واقعية ، ليست بوهم الواهم

شک نداريم (بر خلاف ايده آليست ها) که در عالم خارج اموري واقعي وجود دارد که آثار واقعي هم دارند. اين امور، توهم و پندار افراد خيال باف نيست.

ثم ننتزع من كل من هذه الأمور المشهودة لنا – في عين أنه واحد في الخارج – مفهومين اثنين ، كل منهما غير الآخر مفهوما وإن اتحدا مصداقا ، وهما الوجود والماهية ، كالإنسان الذي في الخارج ، المنتزع عنه أنه انسان وأنه موجود .

سپس از هر يک از اموري که مشاهده مي کنيم در عين اينکه در خارج هر کدام، يک موجود بيشتر نيستند ولي همان يک موجود در ذهن داراي دو مفهوم است. دو مفهومي که با هم متفاوت هستند ولي در خارج يک مصداق بيشتر وجود ندارد.

وقد اختلف الحكماء في الأصيل منهما ، فذهب المشاؤون إلى أصالة الوجود ، ونسب إلى الإشراقيين القول بأصالة الماهية .

حکماء اختلاف دارند که بين وجود و ماهيت کدام يک اصيل است. يعني مصداق خارج که در آن شک نيست يکي بيشتر نيست ولي در ذهن دو تا است حال آني که در خارج است مصداق حقيقي کدام يک از آن دو مفهوم ذهني است: آيا مصداق وجود است يا مصداق ماهيت مي باشد.

مشائيون قائل شدند که وجود است که در خارج اصالت دارد و هستي گل است که منشأ آثار است.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

(وجه تسميه ي مشائيون اين است كه گفته اند اينها طرفدار ارسطو بودند و او عادت داشت هنگام تدريس، در باغ مشي كند و قدم بزند. شايد هم وجهش اين بود كه اينها با پاي عقل و استدلال مشي مي كنند زيرا روش اينها استدلالي است و مي گويند بايد از معلوم پي به مجهول برد.)

به اشراقيون نسبت داده شده است كه آنها قائلند ماهيت است كه در خارج اصيل مي باشد. يعني هستي گل نيست كه بو دارد بلكه ماهيت گل است كه بو دارد.

وجه تسميه ي اشراقيون اين است كه آنها قائل به تهذيب باطن هستند و مي گويند: خداوند از افاضه ي انوار معرفت و علوم به قلوب انسان ها بخل ندارد و از انجام اين كار عاجز هم نيست. او جهل هم ندارد و مي داند اين انسان ها مي توانند عالم شوند بر اين اساس، اين مقدمات از نظر او كه فاعل است تام است و فاعليت او تام مي باشد. سپس انسان بايد باطن خود را پاكيزه كند تا قابليت پيدا كند و بگذارد انوار مذكور بر باطن تابش شود. البته اين انوار اگر هم افاضه شود قابل انتقال بر ديگران نيست زيرا هنگام انتقال به ديگران بايد به شيوه ي مستدل و عقلاني بيان شود. اين مانند اجماعي است كه بعضي در فقه ادعا مي كنند و حال آنكه اقوال علماء را نديده اند بلكه اين حكم را حضرت حجّت شنيده اند بعد براي اينكه آن را به صورت دليلي متقن بيان كنند ادعا مي كنند كه اين قول اجماعي است.

آنچه اشراقيون مي گويند همان چيزي است كه خداوند مي فرمايد: اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ[1] يعني اگر تقوا پيشه شود خداوند علم را افاضه كند.

وأما القول بأصالتهما معا ، فلم يذهب إليه أحد منهم ، لاستلزام ذلك كون كل شئ شيئين اثنين ، وهو خلاف الضرورة .

اما قول به اينكه وجود و ماهيت هر دو در خارج اصيل هستند قول است كه احدي به آن اعتقاد پيدا نكرده است زيرا اين قول مستلزم است بگوييم: هر چيزي در خارج دو چيز باشد. يعني گل در خارج دو چيز باشد كه يكي گل باشد و هست نباشد و ديگري هست باشد و گل نباشد و اين بر خلاف ضرورت است.

والحق ما ذهب إليه المشاؤون ، من أصالة الوجود . والبرهان عليه : أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي ، متساوية النسبة إلى الوجود والعدم ، فلو لم يكن خروجها من حد الاستواء إلى مستوى الوجود – بحيث تترتب عليها الآثار – بواسطة الوجود ، كان ذلك منها إنقلابا ، وهو محال بالضرورة ، فالوجود هو المخرج لها عن حد الاستواء ، فهو الأصيل .

حق همان است كه مشاوون به آن اعتقاد دارند و آن اينكه اصالت با وجود است و وجود در خارج مصداق واقعي دارد.

دليل اول اين است كه ماهيت في حد نفسه فقط خودش است و نسبت آن به وجود و عدم يكسان است. حال كه ماهيت در خارج موجود شده است يا خود به خود است يا به وسيله ي وجود. اگر خود به خود باشد انقلاب است كه محال مي باشد (زيرا ماهيتي كه نسبت مساوي با وجود و عدم داشت حالا ضروري الوجود شده است) و اگر به سبب وجود باشد معنايش اين است كه وجود اصالت دارد.

وما قيل : " إن الماهية بنسبة مكتسبة من الجاعل تخرج من حد الاستواء إلى مرحلة الأصالة ، فتترتب عليها الآثار " ، مندفع

اشراقيون گفته اند كه ماهيت هرچند في نفسه حالت تساوي نسبت به وجود و عدم دارد ولي به سبب رابطه اي كه از علت كسب مي كند از حالت استواء خارج شده و وجود براي آن اصيل مي شود. بنا بر اين منشأ آثار مي شود. اين جواب مردود است

بأنها إن تفاوتت حالها بعد الانتساب ، فما به التفاوت هو الوجود الأصيل وإن سمي نسبة إلى الجاعل ،

اين جواب مردود است زيرا مي پرسيم آيا حالت ماهيت بعد از انتساب به علت تغيير كرده است يا نه. اگر فرق كرده است اين به سبب آن است كه وجود اصيل است و به ماهيت هستي داده است. هرچند اين وجود را علت به آن داده است ولي به هر حال وجود، موجب شده است كه ماهيت، موجود شود. ما در فلسفه با الفاظ كاري نداريم و كاري نداريم كه اين وجود را علت داده است يا چيز ديگر. به شكل كلي مي گوييم كه اين وجود به هر شكلي كه به ماهيت داده شده است موجب مي شود كه اصالت از جانب وجود باشد.

(اشكال ديگري كه علامه بيان نفرموده است اين است كه ماهيت قبل از وجود معدوم است و هنوز موجود نشده است حال چگونه امكان دارد كه چيز معدوم با وجود ارتباط برقرار كند. اين معنايش اين است كه وجود، اصالت دارد و بعد به ماهيت كه اعتبار محض است وجود مي دهد.)

وإن لم تتفاوت ومع ذلك حمل عليها أنها موجودة وترتبت عليها الآثار ، كان من الانقلاب – كما تقدم –

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

شق ديگر اين است كه حالت ماهيت بعد از انتساب با علت تغيير نكند و با اين حال موجود و اصيل شود و لازمه ي آن انقلاب است كه محال مي باشد.

دليل دوم: در ماهيات في حد ذاته اختلاف وجود دارد و به اين دليل است كه يک ماهيت، ماهيت انسان شده است و يک ماهيت، ماهيت فرس شده است. اين ماهيات گاه در بعضي از ذات با هم مختلفند و يک سري اشتراكاتي دارند مانند مثال فوق كه انسان با فرس در جنس مشترک است و در فصل متفاوت و گاه در تمام ذات با هم اختلاف دارند مانند جسم و رنگ كه يكي جوهر است و داراي افراد است و ديگري عرض كه بر جوهر عارض مي شود.

اين ماهياتي كه با هم اختلاف دارند در عين حال بر هم حمل مي شوند (لا اقل در بعضي از موارد) مانند اينكه مي گوييم: الانسان كاتب. يا مي گوييم: زيد كاتب. زيد همان انساني است كه يک سري مشخصات خاص دارد. در اين مثال انسان يک ماهيت و كاتب بودن ماهيت ديگر است كه اين دو بر هم حمل شده اند. هكذا در زيد قائم كه قيام حالتي است كه بر انسان عرضه مي شود و يک ماهيتي غير از ماهيت زيد است. اين ماهيت هاي مختلف وقتي بر هم حمل مي شوند علامت آن است كه اين دو يكي هستند. حال ماهيات كه با هم مختلف هستند چگونه شده است كه در خارج يكي شده اند.

قائل به اصالت الوجود مي گويد كه چون مصداق خارجي اين دو ماهيت يكي است بدين سبب اين دو يكي محسوب مي شوند. اگر ماهيت اصيل بود مي بايست اين دو در خارج دو تا باشند زيرا ماهيت زيد و قيام هر دو اصيل است به اين معنا كه در خارج دو چيز مستقل است و هرگز نمي شود كه هر دو يكي باشند. ولي بنا بر اصالت الوجود، همه ي اين مفاهيم چون از مراتب مختلف يک وجود خارجي حكايت مي كنند در خارج يكي بيشتر نيست. مفهوم انسان از بعد جوهري و حقيقت وجود حكايت مي كند و قيام از بعد عرضي و حالات آن حكايت مي كند. بنا بر اين مشكل هنگامي حل مي شود كه قائل به اصالت الوجود شويم نه اصالت الماهيه.

برهان آخر : الماهيات مثار الكثرة والاختلاف بالذات ،

ماهيات مثار كثرت و اختلاف هستند و كثرت از ماهيات بر مي خيزد و ماهيات هستند كه موجب مي شوند يكي انسان شود و يكي فرس و الا هستي در همه مشترک است. و ذاتا كثرت و اختلاف مال ماهيات است.

فلو لم يكن الوجود أصيلا لم تتحقق وحدة حقيقية ولا اتحاد بين ماهيتين ، فلم يتحقق الحمل – الذي هو الاتحاد في الوجود – والضرورة تقضي بخلافه ، فالوجود هو الأصيل الموجود بالذات ، والماهية موجودة به .

پس اگر وجود اصيل نباشد، وحدت حقيقي و اتحاد بين دو ماهيت محقق نخواهد شد زيرا ماهيات، كثير و مختلف اند. (هرچند در عالم اعتبار مي توان فرض كرد كه اشياء كثير با هم متحد هستند)

بر اين اساس ديگر نمي شود يک ماهيت را بر ديگري حمل كرد و گفت: الانسان قائم. وقتي اين دو بر هم حمل مي شوند علامت آن است كه اين دو در خارج اتحاد وجودي دارند. اگر ماهيت اصيل بود اين حمل صحيح نبود و حال آن ضرورت بر خلاف آن است و مشاهده مي كنيم در خارج اين حمل ها صحيح مي باشد. بنا بر اين وجود اصيل بالذات و است و ماهيت هم در قبال آن موجود مي شود.

اضافه مي كنيم كه اگر كسي بگويد حتي اگر وجود اصيل نباشد باز هم مي توان ماهيات را بر هم حمل كرد مي گوييم: در اين صورت هر ماهيتي را مي بايست مي شد به ديگري حمل كرد و مي بايست الانسان حجر هم صحيح باشد. اين نشان مي دهد وقتي وقتي وجود دو چيز دو تا باشد مانند انسان و حجر اين دو بر هم حمل نيم شود و اگر يكي باشد حمل مي شوند مانن انسان و قيام. اين علامت اين است كه هر چه هست دائر مدار وجود مي گردد.

ان شاء الله در جلسه ي بعد به دو دليل ديگر مبني بر اصالت الوجود مي پردازيم.

[۱] بقره/سوره۲، آيه۲۸۲.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ٥

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: اصالت الوجود و وجود حقيقت واحده براي وجود

گفتيم: يقين داريم در خارج يک سري موجودات و اموري واقعي وجود دارد هم چنين ما اين امور واقعي را در ذهن به دو چيز که عبارتند از مفهوم هستي و مفهومي که حاکي از چيستي از خارج است که به آن ماهيت مي گويند تقسيم مي کنيم.

سپس سخن در اين بود که کدام يک از اين دو هستي، در خارج عيني است به گونه اي که آني که در خارج است بالذات مصداق آن است و بالعرض مصداق ديگري است. وقتي در خارج يک چيز بيشتر نيست چاره اي نيست جز اينکه بگوييم حقيقت مربوط به يکي از آن دو چيز است. آيا اصالت با وجود است و ماهيت اعتباري، يا بالعکس.

علامه قائل بود که حق اين است که وجود اصيل است و ماهيت امري است که ذهن آن را اعتبار کرده است تا بتواند از آن وجود حکايت کند.

سپس چهار دليل بر آن اقامه فرمودند که به دليل سوم رسيده ايم.

ايشان در اين دليل مي فرمايد: ماهيت، همان گونه که در بحث وجود ذهني خواهيم گفت همان چيزي است که در ذهن مي آيد. اگر دقت کنيم براي ما بديهي است که آنچه در ذهن مي آيد وجودات خارجي نيستند. ذهن اين گنجايش را ندارد که وجود خارجي انسان و همان وجود مادي را با آن حجم و اندازه به ذهن وارد کند. بنا بر اين علم به انسان به معناي علم به ماهيت انسان است يعني وقتي نام انسان خارجي را مي شنويم مي پرسيم: هذا الانسان ماهو؟ سپس وقتي توضيح داده مي شود به آن علم پيدا مي کنيم. بنا بر اين آنچه در ذهن مي آيد ماهيت شيء است يعني چيستي شيء است که از آن موجود خارجي حکايت مي کند.

انسان موجود در خارج يک سري آثاري دارد مانند، قدرت، حرکت، رشد، حجم و وزن و آثار بسيار ديگر ولي انساني که به ذهن مي آيد و ما به آن علم داريم هيچ يک از اين آثار را ندارد. وجود ذهني در عين اينکه چيستي آن شيء است ولي آثار آن شيء خارجي را ندارد.

خلاصه اينکه وقتي ماهيت با وجود خارجي هست يک سري آثار دارد ولي وقتي به ذهن مي آيد هيچ يک از آن آثار را ندارد. حال اگر بنا باشد ماهيت، اصيل باشد و آثار، مربوط به ماهيت باشد و اين ماهيت باشد که عينيت دارد بايد وقتي اين ماهيت به ذهن مي آيد با همان آثارش به ذهن آيد. بالبداهة چنين نيست از اين رو اصالت مربوط به ماهيت نيست بلکه مربوط به وجود است.

برهان آخر : الماهية توجد بوجود خارجي ، فتترتب عليها آثارها ، وتوجد بعينها بوجود ذهني – كما سيأتي – ، فلا يترتب عليها شئ من تلك الآثار ، فلو لم يكن الوجود هو الأصيل ، وكانت الأصالة للماهية – وهي محفوظة في الوجودين – لم يكن فرق بينهما ، والتالي باطل ، فالمقدم مثله .

ماهيت به وجود خارجي موجود مي شود مانند موجود شدن انسان خارجي و در اين حال يک سري آثار دارد. مثلا درخت خارجي آثار درخت و زيد خارجي آثار زيد و انسان را دارد. بعد مي بينيم همين ماهيت بعينها به ذهن هم وارد مي شود و موجود مي شود. بعد مي گوييم که قول به شبح صحيح نيست يعني آنچه به ذهن مي آيد يک امري مبهم است و هکذا قول به اينکه چيزي به ذهن نمي آيد.

بعد مي بينيم ماهيتي که وارد ذهن مي شود هيچ يک از آن آثار خارجي را ندارد. حال اگر موجود اصيل نباشد بلکه اصالت از آن ماهيت باشد و حال آنکه ماهيت هم در وجود خارجي است و هم در وجود ذهني، ديگر نمي بايست بين ماهيت خارجي و ماهيت ذهني فرقي باشد. فرق بالبداهة وجود دارد پس اينکه ماهيت اصيل باشد هم بايد باطل باشد.

(در قضاياي شرطيه جمله اي که کلمه ي لو بر سرش مي آيد را مقدم و جمله ي شرط را تالي مي گويند.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

قياس فوق از باب قياس استثنائي است يعني تالي باطل است پس مقدم هم باطل مي باشد.

دليل چهارم بر اصالت داشتن وجود:

تمام كساني كه ماهيت را قبول دارند چه قائلين به اصالت الماهية و چه قائلين به اصالت الوجود مي گويند كه ماهيت، نسبتش به صفات مختلف مساوي است. يعني ماهيت انسان نمي گويد كه انسان بايد مثلا در زماني متقدم مثلا ده سال قبل متولد شده باشد يا در زماني متأخر امروز متولد شده باشد ماهيت انسان صرفا به معناي حيوان ناطق است و اين هم مي سازد كه مقدم باشد و يا مؤخر. اينكه هر دو انسان هستند علامت آن است كه در ماهيت انسان تقدم و تأخر وجود ندارد و الا اگر در آن تقدم وجود داشت، ديگر آني كه متأخر است نمي بايست انسان مي بود و هكذا بالعكس. همچنين نسبت آن به عليت و معلوليت مساوي است مثلا در ماهيت انسان نخوابيده است كه بايد علت و پدر باشد يا معلول و فرزند. اگر در ماهيت انسان اين نكته وجود داشت كه بايد علت باشد ديگر نمي بايست مي توانستيم به فرزند هم انسان بگوييم. بنا بر اين ماهيت نسبت به اين شروط، لا به شرط است. همچنين ماهيات نسبت به شدت و ضعف يكسان است.

اگر بنا بود ماهيت اصيل باشد مي بايست چيزهايي كه در خارج بود چيزهايي بود كه نه تقدم داشت و نه تأخر، نه علت بودند نه معلول و نه شدت داشتند و نه ضعف. يا اينكه اگر اين امور است همه مي بايست تقدم داشتند و همه علت بودند و يا همه شدت داشتند. و ديگر نمي بايست در آنها تفاوت بود.

حال كه مي بينيم در خارج، صفات مختلفي وجود دارند علامت آن است كه آني كه اصيل است وجود است نه ماهيت و الا مي بايست آن صفات خارجي به ماهيت مستند باشد و لازمه اش اين است كه هم مي بايست آن صفات به ماهيت مستند باشد و هم نباشد و لازمه ي آن تناقض است كه محال مي باشد.

برهان آخر : الماهية من حيث هي تستوي نسبتها إلى التقدم والتأخر ، والشدة والضعف ، والقوة والفعل ، لكن الأمور الموجودة في الخارج مختلفة في هذه الأوصاف ، فبعضها متقدم أو قوي ، كالعلة ، وبعضها بخلاف ذلك ، كالمعلول ، وبعضها بالقوة وبعضها بالفعل ، فلو لم يكن الوجود هو الأصيل ، كان اختلاف هذه الصفات مستندا إليها ، وهي متساوية النسبة إلى الجميع ، هذا خلف

ماهيت در حد ذات خودش و بدون توجه به هستي با تقدم و تأخر، با شدت و ضعف و با قوه و فعل يكسان است. اگر در آن تقدم بود ديگر با تأخر سازگار نبود زيرا اين، به اجتماع متقابلين مي انجاميد كه محال است.

مثلا در جايي كه درخت بالقوة هست و الآن در خارج تحقق ندارد به آن درخت اطلاق مي شود و هكذا به درختي كه بالفعل است و در خارج وجود دارد. اين نشان مي دهد كه نسبت ماهيت به قوه و فعل يكسان است.

اين در حالي است كه اموري كه در خارج موجود هستند مختلف هستند و نسبتشان به شدت و ضعف و ساير اوصاف متفاوت است. مثلا علت هم متقدم است و هم نسبت به معلول قوي است. بعضي مانند معلول متأخر و ضعيف هستند. يا اينكه هسته، درخت بالقوه است و درخت، بالفعل. اگر وجود اصيل نباشد لازم مي آيد كه اين اختلافات به ماهيت مستند باشد و حال آنكه نسبت ماهيت به اين اختلافات يكسان است و اين خلف فرض است زيرا لازم مي آيد كه ماهيت در عين اينكه متساوي است، متساوي نباشد.

وهناك حجج أخرى مذكورة في المطولات .

البته مازاد بر اين چهار دليل، دليل هاي ديگر هم هست كه در كتب مفصل تر بيان شده است.

اما دليل قائلين به اعتباريت وجود و اصالت ماهيت:

اين دسته مي گويند كه هستي، مفهومي است اعتباري و آنچه واقعيت دارد و منشأ آثار است همان ماهيت است.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

اين دسته مي گويند كه هرچند ما هم تمايل داريم اصالت را به وجود بدهيم ولي چون اين كار به محال منجر مي شود بنا بر اين خودش هم محال است.

بيان ذلک: اگر وجود اصالت داشته باشد لازمه اش اين است كه وجود، تحقق عيني داشته باشد و در خارج موجود شود. اين در حالي است كه نمي توان گفت: وجود، موجود است. زيرا موجود وصف است و دلالت بر ذاتي مي كند كه به آن وصف متصف است مانند مضروب كه به ذاتي اطلاق مي شود كه متصف است به اينكه كتک خورده است. حال اگر بگوييم: وجود، موجود است، موجود دلالت مي كند كه وجود ذاتي است كه متصف است به صفت موجود بودن. اگر وجود براي صفت وجود باشد لازمه اش آن است كه بگوييم وجود، وجود داشته باشد. لازمه ي آن اين است كه دو وجود داشته باشيم يكي خود وجود و ديگري وجودي كه آن وجود دارد. مانند اينكه بگوييم: وجود سفيد است كه معناي آن اين است كه وجود، ذاتي كه سفيدي را دارد به همين گونه، وجود، موجود است يعني وجود، چيزي است كه وجود را دارد. حال به سراغ همان وجودي مي رويم كه صفت است و مي پرسيم: آيا خودش به تنهايي وجود دارد يا نه. قهرا بايد آن هم موجود باشد و خودش وجودي را داشته باشد. اگر چنين باشد باز بايد موجود باشد و هكذا و به تسلسل مي انجامد. تسلسل محال است.

اين شبيه همان است كه در اول حاشيه وقتي مي گفتند كه در روايت است كه هر چيزي كه با بسم الله شروع نشود ابتر است و عاقبت نخواهد اين اشكال پيش مي آمد كه خود بسم الله چيزي است كه مي خواهيم آن را شروع كنيم و خودش هم جزء هر چيزي است كه با بسم الله شروع نشده است و اين خودش به بسم الله ديگري احتياج دارد تا ابتر نشود و به تسلسل مي انجامد.

جواب آن اين است كه در عالم، هر چيز بالعرضي بايد به يک چيز كه بالذات است ختم شود. مانند اينكه مي گفتند: چربي هر چيزي از روغن است ولي چربي روغن بالذات است.

بنا بر اين هر چيزي كه در عالم موجود است به سبب وجود است ولي هستي براي وجود ذاتي است. بنا بر اين وقتي مي گوييم: وجود موجود است معناي آن اين نيست كه وجود، ذاتي است كه وجود به آن رسيده است. وجود، هست است ذاتا و از چيز ديگري آن را دريافت نكرده است.

وللقائلين بأصالة الماهية واعتبارية الوجود حجج مدخولة ، كقولهم : لو كان الوجود أصيلا كان موجودا في الخارج ، فله وجود ، ولوجوده وجود ، فيتسلسل ، وهو محال .

كساني كه قائلند ماهيت اصيل است و وجود اعتباري مي باشد به ادله اي استناد كرده اند كه باطل است. (مدخول به معناي چيزي است كه ظاهرش خوب است ولي باطنش خراب و پوسيده است مانند درختي كه ظاهرا سرپا و سرسبز است ولي در باطن استقامتي ندارد و پوسيده است.) يكي از آن ادله اين است كه مي گويند: اگر واجب اصيل باشد معنايش اين است كه در خارج موجود است پس خودش وجودي دارد زيرا موجود بودن معنايش اين است كه در خارج وجود داشته باشد. بنا بر اين وجودي كه وصف است خودش بايد موجود باشد تا بتواند وصف وجود قرار گيرد. و هكذا به تسلسل مي انجامد كه محال است.

وأجيب عنه : بأن الوجود موجود ، لكن بنفس ذاته ، لا بوجود آخر ، فلا يذهب الأمر إلى غير النهاية

جوابش اين است كه وجود، موجود است ولي ذاتا و اين گونه نيست كه به سبب وجود ديگري موجود شده باشد و وجود از آن به وجود افاضه شده باشد زيرا نمي شود كه خود شيء را به شيء دهند. بنا بر اين اين استدلال به پله ي دوم نمي رسد چه رسد به غير متناهي.

قول ديگري هم هست كه التقاطي است يعني در يک جا قائل به اصالت الوجود شده است و در موارد ديگري قائل به اصالت الماهيه شده است.

واضح است كه در يک جا نمي توان قائل به هر دو شد به همين دليل قائل به قول فوق در مواردي قائل به اصالت وجود و در موارد ديگري قائل به اصالت ماهيت شده است.

اين دسته در باري تعالي قائل به اصالت الوجود شده اند و گفته اند خداوند ماهيت ندارد و در مورد او هرچه تحقق و عينيت دارد همان هستي و وجودش است ولي ما سواي او، در تمامي ممكنات ماهيت اصيل است و هستي براي آنها اعتباري و ساخته پرداخته ي ذهن است. بنا بر اين اگر موجود را در هر دو به كار مي بريم به يک معنا نيست. اگر مي گوييم: الله تعالي موجود، در اينجا موجود به معناي خودش است و به اين معنا

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

نيست كه خداوند چيزي هست كه هستي دارد تا دو تا شود بلكه معنايش اين است كه ذاتا موجود است ولي در مورد ممكنات اگر مي گوييم: انسان موجود است موجود، وصف و يا اسم مفعول نيست بلكه مانند همان است كه در صرف خوانديم كه گاه مشتق در مقام نسبت استعمال مي شود.

توضيح ذلک: در مقام نسبت، ياء مشدد به آخر اسم اضافه مي شود مانند اينكه مي گويند: زيد تهرانيّ. يكي ديگر از راه هاي نسبت اين است كه مشتق را در مقام نسبت به كار مي برند. مشتق هر چند به معناي اتصاف مي آيد نه انتساب ولي در اين موارد به معناي انتساب مي آيد مانند لابن كه به معناي كسي است كه با شير رابطه و نسبت دارد نه اينكه خودش شير است.

در ما نحن فيه هم وقتي در مورد ممكنات مي گوييم: زيد موجود، موجود براي انتساب است نه اتصاف يعني دلالت مي كند كه زيد منتسب به وجود است نه اينكه متصف به وجود است تا وجود، اصيل و عيني شود. بلكه به اين معنا است كه زيد نسبت و ارتباط با وجود دارد.

جواب آن اين است كه وقتي اصالت الماهية در يک مورد مانند وجود باري تعالي باطل شد در همه ي موارد باطل مي شود.

ويظهر مما تقدم : ضعف قول آخر في المسألة منسوب إلى المحقق الدواني ، وهو أصالة الوجود في الواجب (تعالى) وأصالة الماهية في الممكنات ، وعليه فاطلاق الموجود على الواجب بمعنى : أنه نفس الوجود ، وعلى الماهيات بمعنى : أنها منتسبة إلى الوجود ، ك " اللابن " و " التامر " بمعنى المنتسب إلى اللبن والتمر ، هذا . وأما على المذهب المختار فالوجود موجود بذاته ، والماهية موجودة بالعرض .

اين قول به ملا جلال الدين دوّاني منسوب است كه ابتدا سني بود و بعد شيعه شد و منسوب به دوّان كه از آبادي هاي اطراف كازرون است مي باشد.

مرحوم علامه مي گويد كه از بحث هاي قبل كه ثابت كرديم اصالت با وجود است ضعف قول ايشان ظاهر مي شود كه مي گويد: وجود در مورد خداوند اصالت دارد و در مورد ممكنات اعتباري است. بنا بر اين موجود، كه بر خداوند و بر ممكنات اطلاق مي شود به يک معنا نيست. اطلاق موجود بر خداوند در الله تعالي موجود، به معناي اين است كه خداوند ذات وجود است. ولي اطلاق موجود بر ماهيات به معناي اين است كه آن ماهيت منتسب به وجود است نه متصف به وجود. يعني اينها با هستي رابطه دارند نه اينكه وجود دارند.

بعد اضافه مي كند كه چطور مشتق در اينجا به معناي انتساب است؟ در جواب مي فرمايد: مانند صفت لابن و تامر كه به معناي اين است كه چيزي با لبن و تمر انتساب دارد نه اينكه آن چيز متصف به شير بودن و يا تمر بودن باشد.

به هر حال اين قول اشاره به قول كساني دارد كه در سابق هم گفتيم كه ماهيت قبل از وجود، نسبتش به وجود و عدم يكي است ولي بعد از ارتباط با علت و وقتي موجود مي شود ماهيت براي آن اصيل مي شود.

جواب آن اين است كه وجود، ذاتي و اصيل است و ماهيت در سايه ي او ايجاد مي شود.

فصل پنجم: ان للوجود حقيقة واحدة

فصل سابق در مورد حقيقت وجود بود و اينكه آني كه در خارج است آيا مصداق مفهوم وجود است يا مصداق ماهيت.

اين فصل در مورد اين است كه وقتي گفتيم وجود اصيل است و آنچه در خارج است بالذات خود هستي است، آيا اين هستي ها حقائق متباين اند يعني مانند نور و ظلمت هستند كه با هم تباين دارند و حقائق هر كدام كاملا بي گانه و مباين با حقيقت ديگري است يا اينكه همه يک حقيقت بيشتر ندارد با اين فرق كه اين حقيقت مشكّک و داراي مراتب و اختلاف است.

در اينجا دو قول است بعضي از حكماء در سابق قائل بودند كه وجود، حقيقت واحده است. بعد اين نظريه را فلاسفه ي اسلامي (مانند ملا صدرا و ديگران) هم پذيرفتند. اگر آسمان موجود است و انسان هم موجود است همه از يک چيز بهره مي برند كه همان هستي است. غاية ما في الامر اين حقيقت واحده داراي تشكيک و اختلاف است.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

مثلا نور چيزي است كه در تعريف آن مي گويد: الظاهر بذاته المظهِر لغيره. يعني چيزي كه ذاتا روشن است و چيزهاي ديگر را هم روشن مي كند. مثلا اگر كتاب روشن است به سبب نوري است كه بر آن تابيده است و الا كتاب في حد ذاته تاريک مي باشد.

حقيقت نور در همه جا كه نور است وجود دارد چه جايي كه يک نورافكن قوي روشن باشد و چه جايي كه يک شمع روشن باشد. اين گونه نيست كه قوت نور مقوّم حقيقت نور باشد به گونه اي كه نور ضعيف، نور نباشد. نور قوي، اين گونه نيست كه مازاد بر نور چيز ديگري هم داشته باشد بلكه همان نور كه در آن است به شكل قوي تري وجود دارد.

هكذا نور ضعيف اين گونه نيست كه سهمي از ظلمت داشته باشد زيرا ظلمت به معناي عدم النور است و نمي تواند با نور تركيب شود زيرا نور و ظلم متقابلين هستند و با هم قابل تركيب نيستند.

از مثال نور روشن تر، مي توان به حركت مثال زد. اگر از ارتفاع بالا يک تكه گلوله ي سربي و يک تكه چوب را رها كنيم هر دو در حال حركت هستند و به تدريج و در زمان به زمين مي رسند. اين در حالي است كه يكي خيلي زودتر به زمين مي رسد. گلوله ي سربي كه سريع تر به زمين مي رسد فقط حركت دارد نه اينكه علاوه بر حركت چيز ديگري هم داشته باشد و هكذا آني كه كند تر به زمين مي رسد اين گونه نيست كه علاوه بر حركت، سهمي از سكون داشته باشد.

قائلين به وجود حقيقت واحده در وجود همين گونه مي گويند يعني هر چه هست يک حقيقت بيشتر نيست و فقط شدت و ضعف دارد.

الفصل الخامس في أن الوجود حقيقة واحدة مشككة اختلف القائلون بأصالة الوجود ، فذهب بعضهم إلى أن الوجود حقيقة واحدة مشككة ، وهو المنسوب إلى الفهلويين من حكماء الفرس ، فالوجود عندهم ، لكونه ظاهرا بذاته مظهرا لغيره من الماهيات ، كالنور الحسي الذي هو ظاهر بذاته مظهر لغيره من الأجسام الكثيفة للأبصار .

فصل پنجم در مورد اين است كه وجود يک حقيقت واحده بيشتر ندارد و اين حقيقت واحده مشكک است يعني در موارد مختلف، متفاوت است. (وجه تسميه ي مشكک اين است كه انسان را به شک مي اندازد از اين جهت كه لفظ اگر دو معنا داشته باشد مشترک مي شود و اگر يک معنا داشته باشد به آن كلي مي گويند و كلي مشكک آن است كه يک معنا بيشتر ندارد ولي اين معنا در موارد مختلف، متفاوت است و اين انسان را به شک مي اندازد كه شايد اين موارد متفاوت موجب شود كه معنا نيست متفاوت و مختلف باشد.)

قائلين به اصالت الوجود اختلاف كرده اند و بعضي قائل شده اند كه وجود، حقيقت واحده اي است كه مصاديق آن مختلف است. اين قول به پهلويين كه از حكماء فارس و ايران هستند منسوب است.

وجود در نظر ايشان از اين جهت كه ذاتا ظاهر است و خود به خود ظهور دارد (زيرا هر چيزي كه حقيقت دارد و جلوه كرده است به سبب وجود است.) و مظهر و ظاهر كننده غير خود است زيرا ماهيات را هستي و متجلي مي سازد، مانند نور حسي مي باشد كه خود به خود ظاهر است و موجب ظاهر شدن اجسامي را مي دهد كه كثيف است يعني انباشته شده باشند. بر خلاف اجسام كثيف مانند گازهاي موجود در هوا كه لطيف است.

فكما أن النور الحسي نوع واحد ، حقيقته أنه ظاهر بذاته مظهر لغيره ، وهذا المعنى متحقق في جميع مراتب الأشعة والأظلة على كثرتها واختلافها ، فالنور الشديد شديد في نوريته التي يشارك فيها النور الضعيف ، والنور الضعيف ضعيف في نوريته التي يشارك فيها النور الشديد ، فليست شدة الشديد منه جزءا مقوما للنورية حتى يخرج الضعيف منه ، ولا عرضا خارجا عن الحقيقة ، وليس ضعف الضعيف قادحا في نوريته ، ولا أنه مركب من النور والظلمة لكونها أمرا عدميا ، بل شدة الشديد في أصل النورية ، وكذا ضعف الضعيف ،

همان طور كه نور حسي يک نوع بيشتر ندارد و حقيقتش صرفا اين است كه خود به خود ظاهر است و موجب ظهور اشياء ديگر مي شود اين حقيقت در تمامي شعاع هاي نور وجود دارد. (مراد از شعاع چيزي است كه مستقيما از منبع نور دريافت مي شود. با اين حال بخش هايي هم هستند مانند پشت شيء كه روشن است ولي به سبب اين نيست كه در معرض مستقيم نور قرار دارد بلكه به اين سبب است كه انعكاسات نور به آنجا هم سرايت مي كند. به همين دليل جايي كه سايه است هرچند در معرض مستقيم خورشيد نيست در عين حال روشن است.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

نور شديد، صرفا نورش شديد است و همين نوريت در نور ضعيف هم است و هر دو در اصل نوريت با هم مشاركت دارند. بر اين اساس شدت در نور شديد مقوّم آن نيست تا موجب شود كه ديگر به نور ضعيف، نور اطلاق نشود.

همچنين شدت در نور شديد عرضي نيست كه خارج از حقيقت نور باشد زيرا آنچه خارج از حقيقت نور است ظلمت است و ظلمت نمي تواند با نور تركيب شود زيرا ظلمت امري است عدمي.

شدت نور ضعيف شدت در اصل نوريت است و ضعف نور ضعيف، نيز ضعف در اصل نوريت است.

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۷

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: تشكيک وجود و تخصص وجود

سخن در اين بود كه آيا حقيقت هستي و عينيت و واقعيت داشتن، در تمام اشياء يک چيز است به اين معنا كه اگر مي گوييم: خداوند متعال موجود است، يا اينكه آسمان موجود است، وجود در همه ي اينها به يک واقعيت است كه همان عينيت و تحقق خارجي است يا اينكه متفاوت است يعني در يک مورد كه مي گوييم: فلان چيز موجود است، وجود در آن يک حقيقت خاص دارد كه با مورد ديگر متفاوت است.

مرحوم علامه قائل شدند كه حقيقت وجود در همه ي موارد يكسان است با اين حال مراتبش مختلف است. براي اين مدعا بايد دو دليل اقامه شود. يک دليل مبني بر اينكه وجود، حقيقت واحده است و ديگري مبني بر اينكه اين حقيقت واحده داراي مراتب مشكک و مختلف است.

اما در مورد اينكه وجود، حقيقت واحده است مي فرمايد: سابقا گفتيم مفهوم وجود واحد است و اينک از همان مطلب استفاده مي كنيم و مي گوييم: مصاديق آن مفهوم نيز واحد است. به اين معنا كه همه ي موجودات يک حقيقت واحده دارند نه اينكه يک مصداق در خارج بيشتر نباشد.

سپس ايشان برهان اقامه كرده مي فرمايد: اگر قرار باشد مفهوم واحد، از حقائق متباينه بما هي متباينه انتزاع شود لازمه اش اين است كه واحد، بما هو واحد كثير بما هو كثير باشد. از آنجايي كه واحد با كثير متفاوت است اين دو با هم قابل جمع نيستند. اگر چيزي واحد است معنايش اين است كه كثير نيست و هكذا بالعكس.

سخن در اينجا از نام گذاري نيست كه بدون اينكه دقت كنيم معناي آن اسم حاكي از آن است نه نامي را براي چيزي وضع كنيم. بنا بر اين اگر نام آنچه در خارج است را به شكل قراردادي هستي بگذاريم، (مانند اينكه گاهي به فرد كچل، زلف علي مي گويند) استدلالي بر آن نمي توان ارائه كرد. ولي گاه سخن از مفهوم و حكايت است يعني مي خواهيم عينيت و واقعيت چيزي را بحث كنيم. بر اين اساس، آني كه در خارج است عبارت است از مفهوم هستي. همان گونه كه مفهومي كه از انسان خارجي در ذهن داريم عبارت است از مفهوم انسان، به همين شكل تحقق داشتن خارجي به معناي مفهوم هستي است. اين به آن معنا است كه اين مفهوم با آني كه در خارج است يكسان است و به گونه اي است كه وقتي آن مفهوم به ذهن مي آيد مي گوييم به آن علم داريم و اين نام گذاري قراردادي نيست.

بنا بر اين اگر مفهوم واحد بخواهد از حقائل متباين كه هيچ وجه اشتراكي بينشان نيست حكايت كند بايد اين مفهوم در عين اينكه واحد است كثير باشد. اين مفهوم اگر بخواهد از مصداق اول حكايت كند بايد مفهوم آن باشد و اگر بخواهد از مصداق دوم حكايت كند بايد مفهوم آن نيز باشد. وقتي مصداق دوم با مصداق اول متباين است مفهوم آن دو هم بايد با هم متباين باشد بنا بر اين مفهوم از يک سو واحد است و آن به

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

سبب ادله اي است كه سابقا ارائه كرديم و هم متفاوت است زيرا با مصاديق متباينه اي سر و كار دارد و اين لازم مي آي كه هم واحد باشد و هم كثير كه محال است و لازمه ي آن اين است كه هم واحد باشد و هم نباشد كه از باب اجتماع متناقضين مي شود و محال است.

والحق أنه حقيقة واحدة مشككة ، أما كونه حقيقة واحدة ، فلأنه لو لم يكن كذلك ، لكان حقائق مختلفة متباينة بتمام الذوات ، ولازمه كون مفهوم الوجود – وهو مفهوم واحد كما تقدم – منتزعا من مصاديق متباينة بما هي متباينة ، وهو محال ،

حق اين است كه وجود، حقيقت واحده است اولا و مشكک است ثانيا.

اما اينكه وجود حقيقت واحده است براي اين است كه اگر چنين نبود مي بايست حقائق مختلفه اي بود كه با تمام ذات متباين بود (همان گونه كه مشاء مي گويد) و لازمه ي آن اين است كه مفهوم وجود كه يک مفهوم واحده است منتزع از مصاديق متباين بما هو متباين باشد.

بيان الاستحالة : أن المفهوم والمصداق واحد ذاتا ، وإنما الفارق كون الوجود ذهنيا أو خارجيا ، فلو انتزع الواحد بما هو واحد من الكثير بما هو كثير ، كان الواحد بما هو واحد كثيرا بما هو كثير ، وهو محال

اما بيان محال بودن اين است كه مفهوم و مصداق ذاتا يكي هستند و الا مفهوم نمي توانست بيان و حاكي از مصداق باشد و صرفا يک اسم بي مسمي مي شد. تنها فرقي كه مفهوم با مصداق دارد اين است كه وجود مفهوم، ذهني است ولي وجود مصداق، خارجي مي باشد. بنا بر اين وجود مفهوم آثار ندارد ولي وجود مصداقي آثار دارد ولي اين به آن معنا نيست كه ما خارج را متوجه نشده ايم. حال كه مفهوم و مصداق واحد ذاتي هستند، اگر واحد بما هو واحد كه هيچ جهت كثرت ندارد از كثير بما هو كثير كه هيچ جهت وحدتي ندارد و حتي در بعضي از ذات هم مشترک نيستند (مانند انسان و فرس كه در بعضي از ذات مشتركند) انتزاع مي شد لازمه اش آن بود كه واحد بما هو واحد، كثير بما هو كثير باشد و اين امري است محال زيرا از باب اجتماع متقابلين است و معناي آن اين است كه هم واحد باشد و هم نباشد و يا هم كثير باشد و هم نباشد.

استدلال دوم: اگر قرار بود مفهوم واحد از حقائق متباينه بما هو متباينه انتزاع شود (لا اقل اگر بخواهد از دو حقيقت متباينه انتزاع شود) در آن چهار احتمال دارد:

احتمال اول: وقتي مفهوم وجود را انتزاع مي كنيم اگر آن را از خصوصيت مصداق الف انتزاع كنيم، اين مفهوم ديگر قابل انطباق بر مصداق باء نيست.

احتمال دوم: خصوصيت مصداق باء را اخذ مي كنيم. واضح است در اين حال مفهوم، ديگر قابل انطباق بر مصداق الف نيست زيرا خصوصيت آن را ندارد.

احتمال سوم: اگر آن را از خصوصيت هر دو مصداق انتزاع كنيم يعني در آن مفهوم هم خصوصيت مصداق الف اعتبار شده است و هم خصوصيت مصداق باء. در اين حالت در يک مفهوم، دو خصوصيت اخذ شده است. لازمه ي آن اين است كه اين مفهوم هيچ مصداقي نداشته باشد زيرا مصداق الف فقط يک خصوصيت داشت ولي در مفهوم ما دو خصوصيت اخذ شده است بنا بر اين قابل انطباق بر مصداق الف نيست و هكذا در مورد مصداق باء.

احتمال چهارم: اگر هم بگوييد: خصوصيت مصداق الف و باء هيچ كدام اعتبار نشده است بلكه از وجه مشترک اين دو مصداق، آن مفهوم را انتزاع مي كنيم اين خلف است زيرا فرض اين است كه آن دو مصداق به تمام ذات متباين هستند و هيچ وجه اشتراک و جامعي در آنها وجود ندارد.

حال بالبداهه مي دانيم چنين مفهومي وجود دارد پس وقتي هيچ يک از جهات فوق صحيح نشد پس مصداق وجود داراي حقيقت واحده است و به سبب همان جهت وحدت است كه مفهوم وجود از همه ي آنها انتزاع مي شود.

وأيضا ، لو انتزع المفهوم الواحد بما هو واحد من المصاديق الكثيرة بما هي كثيرة.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

بيان ديگر براي استحاله ي انتزاع مفهوم واحد از مصاديق متباين بما هي متباين اين است كه اگر قرار بود كه مفهوم واحد بما هو واحد يعني مفهومي كه هيچ جهت كثرتي در آن نيست از مصاديق كثير بما هو كثير (كه مشائيون مي گويند) انتزاع شود در آن چهار احتمال است:

فإن اعتبر في صدقه خصوصية هذا المصداق لم يصدق على ذلك المصداق

يا در صدق آن مفهوم، خصوصيت مصداق الف شرط مي شود. در اين حال ديگر آن مفهوم بر مصداق باء قابل صدق نخواهد بود.

وإن اعتبر فيه خصوصية ذاك لم يصدق على هذا ،

اگر در اين مفهوم خصوصيت مصداق باء اخذ شود ديگر آن مفهوم بر مصداق الف صادق نخواهد بود.

وإن اعتبر فيه الخصوصيتان معا لم يصدق على شئ منهما ،

اگر در آن مفهوم خصوصيات هر دو مصداق اخذ شده باشد ديگر آن مفهوم نمي تواند بر هيچ يک از مصاديق منطبق شود زيرا مفهوم در اين حال چيزي است كه در آن دو خصوصيت اخذ شده است ولي در مصداق آنها فقط يک خصوصيت وجود دارد.

وإن لم يعتبر شئ من الخصوصيتين – بل انتزع من القدر المشترك بينهما – لم يكن منتزعا من الكثير بما هو كثير ، بل بما هو واحد ، كالكلي المنتزع من الجهة المشتركة بين الأفراد الصادق على الجميع ، هذا خلف

و اگر در مفهوم، هيچ يک از خصوصيات ها اخذ نشود بلكه مفهوم از قدر مشترک بين اين دو مصداق انتزاع شود در اين حال مفهوم از كثير بما هو كثير انتزاع نشده است بلكه از كثير بما هو واحد انتزاع شده است (زيرا اين كثيرها جهت جامعي دارند.)

اين همانند كلي اي مانند انسان است كه از جهت مشترک بين افراد انتزاع شده است كه همان حيوان ناطق بودن و انسان بودن است. در اين حال خصوصيات خاص هر مصداق را كنار مي زنيم و به آنچه همه در آن مشترک هستند تمسک كنيم. در اين حال، مفهوم از كثير بما هو واحد اخذ شده است و اين خلاف فرض است زيرا فرض اين است كه اين وجودات هيچ جهت مشتركي ندارند.

بنا بر اين اگر كسي بخواهد قائل شود كه وجودات، حقائق متباينه اند بايد يكي از احتمالات فوق را در مورد وجود قائل شود كه همه به محال منجر مي شود. نتيجه اينكه نبايد بتوانيم مفهوم وجودي كه صادق بر همه است وجود داشته باشد و اين بر خلاف بداهت است در نتيجه وجود، حقائق متباينه نيست.

اما دليل بر اينكه وجود كه حقيقت واحده است مشكک است.

اين همان چيزي است كه مشاء در دليل خود به آن اشاره كرده بود مشاء مي گفت: هر وجودي كمالات و آثاري دارد كه وجود ديگر آن را ندارد. ما در آنجا گفتم كه اين دليل اعم از مدعي است. به هر حال آن دليل به نفع ما است و اثبات مي كند كه وجودات حقيقت هاي واحده و يكسان نيستند. به عبارت ديگر ثابت كرديم كه وجودات داراي حقيقت واحده اند و اگر الآن ثابت كنيم كه مراتب مختلف دارد مدعاي ما كاملا ثابت مي شود.

وأما أن حقيقته مشككة ، فلما يظهر من الكمالات الحقيقية المختلفة التي هي صفات متفاضلة غير خارجة من الحقيقة الواحدة ، كالشدة والضعف ، والتقدم والتأخر ، والقوة والفعل ، وغير ذلك ،

اما اينكه وجود حقيقت مشككه دارد به سبب ظهور كمالات حقيقيه ي مختلفه اي است كه اين وجودات دارند. كمالاتي كه يكي بر ديگري برتري دارد و اين صفات خارج از حقيقت هستي نيست زيرا غير از هستي چيزي نيست. مانند اينكه وجودي شديد است مانند صورت و وجود ديگري ضعيف است مانند ماده اي كه در سايه ي صورت موجود است. يا مثلا يک وجود مانند علت مقدم است و وجودي ديگر مانند معلول مؤخر است و يا يک وجود مانند دانشمند، كمالاتي را بالفعل دارد و وجود ديگري مانند كودک، آن كمالات را بالقوة دارد.

فهي حقيقة واحدة متكثرة في ذاتها ، يرجع فيها كل ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك ، وبالعكس ، وهذا هو التشكيك

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

با توجه به هر دو دليل (هم اينكه وجود، حقيقت واحده است و هم اينكه مشكك است.) ثابت مي شود كه حقيقت وجود، حقيقت واحده است كه كثرت مال ذات خودش است نه اينكه از خارج به آن افاضه شده باشد. به اين معنا كه هرچيزي كه با آن امتياز حاصل مي شود خودش هستي است و اين هستي في نفسه ما به الاشتراكا است. به عبارت ديگر ما به الامتياز از جنس ما به الاشتراک است و هر دو هستي هستند. معناي تشكيک چيزي غير از اين نيست كه يک حقيقت، واحد باشد و در عين حال كثرت واقعي در آن وجود داشته باشد.

الفصل السادس في تخصص الوجود:

اين بحث در مورد چيزهايي است كه وجود به وسيله ي آنها تعين پيدا مي كند. واضح است كه حقيقت هستي در مقابل نيستي و در مقابل ماهيت كه امري است اعتباري، حقيقتي است واقعي، عيني و متعين.

اين تعين به خود ذاتش است و كل هستي و عالم هستي در مقابل عالم نيستي (هرچند نيستي عالَم ندارد) به خودش تعين دارد و هستي قائم بالذات است. به عبارت ديگر وقتي كل هستي را در نظر مي گيريم، ديگر نمي تواند علت داشته باشد زيرا اين علت نمي تواند در درون خودش باشد بلكه بايد خارج باشد و فرض اين است كه ما خارج از جهان هستي ديگر چيزي نداريم و خارج از آن فقط نيستي وجود دارد.

اين يكي از مقدماتي است كه در برهان صديقين از آن استفاده مي شود و مي گويند هر كس به عالَم هستي توجه كند به وجود باري تعالي پي مي برد. بنا بر اين يا همه بايد واجب باشند كه برهان توحيد و بداهت آن را نفي مي كند (زيرا بديهي است كه همه ي موجودات واجب نيستند و الا هر كسي مي بايست از اول مي بود) از اين رو لا اقل يک واجب بايد در آن باشد.

تعين قسم دوم، تعين مراتبي است كه در درون اين هستي است. يعني هر مرتبه اي از مراتب هستي خودش يک تعين خاص خود را دارد. وجود عقل، وجود ملک و وجود انسان هر كدام يک وجود متعين است.

تعين هر مرتبه باز به هستي همان مرتبه بر مي گردد. بنا بر اين اين مراتب هم تعين خود را از خارج نگرفته اند زيرا خارج از هستي چيزي وجود ندارد.

قسم سومي از تعين نيز وجود دارد كه تعين به ماهيات است يعني اگر در ميان هستي ها يكي انسان است يكي فرس و يكي ماه و ديگري ستاره به سبب آن است كه از هر كدام از آنها يک ماهيتي انتزاع مي شود كه غير از ماهيت ديگري است. ماهيات بالذات با هم متباين هستند و كثرت ذاتا مال ماهيات است. اين كثرت كه موجب مي شود چيستي هر چيز با چيستي ديگري متفاوت باشد خود حاكي از تعين هر يک از آنها است كه موجب شده است يكي وجود متعين انساني شود و ديگري وجود متعين فرسي.

اين تعين هاي سه گانه مانعة الجمع نيست بلكه مانعة الخلو است يعني هر هستي كه در نظر بگيريم بايد تعين داشته باشد و هستي همواره با تعين مساوي است. اين تعين به يكي از سه راه فوق حاصل مي شود و يا از دو راه از اين سه راه حاصل مي شود. ولي امكان ندارد هيچ يک از آن سه راه موجود نباشد.

الفصل السادس في ما يتخصص به الوجود تخصص الوجود بوجوه ثلاثة.

اين فصل در مورد چيزي است كه وجود به آن تخصص مي يابد. و تخصص وجود بر سه وجه است (بايد تخصص گفت نه تخصيص. تخصص به معناي تعين و خاص شدن است.)

أحدها : تخصص حقيقته الواحدة الأصيلة بنفس ذاتها القائمة بذاتها .

اولين وجه تخصص حقيقت واحد و اصيل وجود است همان حقيقتي كه در مقابل ماهيت است كه به اين معناست كه وجود ذاتش قائم به خودش مي باشد. اين حقيقت واحده به معناي كل جهان هستي است؛ كل آنچه داراي مراتب و تشكيكات است. تعين را از چيز ديگري اخذ نكرده است و به اين گونه نيست كه خودش امري مبهم باشد و تعين را از جاي ديگري گرفته باشد. اين تخصص از ناحيه ي خودش است زيرا غير از هستي چيزي نيست تا هستي به آن قائم باشد.

وثانيها : تخصصها بخصوصيات مراتبها ، غير الخارجة عن المراتب .

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

وجه دوم تخصص حقيقت واحده به خصوصيات مراتب آن حقيقت واحده است. يعني داخل همان حقيقت واحده، يكي در مرتبه ي اعلي است و يكي در مرتبه ي ادني و بسياري در مراتب متوسطه اند. تعين و تخصص هر كدام به بودن در همان مرتبه است. اگر يک وجود، وجود هزار درجه اي است همان خصوصيت هزار درجه اي بودن تعين بخش آن است. در بحث تشكيک خورديم كه خصوصيات چيزي خارج از حقيقت هستي نيستند.

وثالثها : تخصص الوجود بإضافته إلى الماهيات المختلفة الذوات وعرضه لها ، فيختلف باختلافها بالعرض

سومين وجه براي تخصص وجود، تخصص آن به ماهيات است. اين قسم چيزي است كه از همه چيز راحت تر به ذهن مي آيد و از همه ي مراتب تخصص نيز ضعيف تر است. در اين حال هم تخصص وجود به خودش است نه به ماهيت زيرا يک امر اعتباري نمي تواند تخصص بخش براي يک امري اصيل باشد. بنا بر اين اين قسم، در واقع تخصص به حساب نمي آيد زيرا ماهيات چيزي مستقل نيست و صرف اعتبار ذهني است و امر اعتباري نمي تواند تخصص بخش يک امر عيني باشد. بنا بر اين قسم سومي در كار نيست و هر چه هست همان تخصص در دو قسم اول و دوم مي باشد.

ماهيات صرفا از تخصص وجودات حاكي است. اينكه از يک وجود يک ماهيت انتزاع مي كنيم و از وجود ديگر، ماهيت ديگر به سبب آن است كه هر كدام يک وجودي است متعين و غير از ديگري است و ماهيت صرفا از آن تعين حكايت مي كند.

به هر حال چون ماهيت مانند انسان بر وجودي حمل مي شود و عارض بر آن مي شود گفته مي شود كه هر وجودي تعين و تخصص خاصتي دارد و وجود به اختلاف ماهيت مختلف مي شود. البته اين اختلاف كه از ناحيه ي ماهيت حاصل مي شود اختلاف ذاتي نيست. ذات هستي هرگز مختلف نيست. اختلاف مزبور به سبب اختلاف ماهيات است.

به عبارت ديگر، ماهيات كه ذاتا با هم اختلاف دارند موجب مي شود كه موجدات بالعرض با هم مختلف شوند.

حال اين مسأله كه وجود عارض بر ماهيت مي شود ايجاد مشكلي كرده است. مستشكل مي گويد اگر وجود بر ماهيت عارض مي شود و شما مي گوييد: الانسان موجود اين بدان معنا است كه وجود براي ماهيت ثابت مي شود همان گونه كه وقتي مي گوييد: الانسان كاتب به اين معنا است كه كتابت براي انسان ثابت است. بنا بر اين مفاد قضيه ي الانسان موجود، ثبوت يک شيء براي شيء ديگري است (ثبوت موجود كه محمول است براي شيء ديگر كه موضوع است.)

حال كه اين گونه شد يگ قانون ديگري خود را عرضه مي كند كه عبارت است از: ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له. يعني ثابت شدن يک چيز براي چيز ديگر فرع اين است كه خود آن چيز ثابت باشد و وجود داشته باشد. بنا بر اين ثبوت محمول براي موضوع فرع بر اين است كه موضوع ثبوت داشته باشد.

حال اگر انسان هست، اين سؤال است كه هستي آن به چه كيفيتي است آيا همان هستي محمول را دارد و به خاطر اينكه همين را دارد همان محمول بر آن حمل مي شود؟ يعني موضوع در رتبه ي سابقه (زيرا اول موضوع بايد باشد تا بعد محمول بر آن بار شود.) همان وجودي است كه در رتبه ي لاحقه وجود دارد؟

اگر چنين باشد لازمه اش اين است كه وجود، متقدم بر خودش باشد اين به تناقض مي انجامد يعني انسان هم بايد باشد و هم نباشد.

اگر هم بگوييد كه وجود براي انسان ثابت مي شود ولي انسان به همان وجود ثابت نيست بلكه به وجود ديگري ثابت است. يعني انسان يک وجودي دارد كه چون موجود است مي توان آن وجود محمول را براي آن ثابت كرد. در اين شق اين اشكال وارد است كه مي پرسيم انسان آن وجودي را كه دارد چگونه برايش ثابت شده است. همان وجود هم از باب ثبوت شيء لشيء است و همان وجود هم اگر بخواهد بر انسان ثابت شود فرع بر اين است كه انسان وجود داشته باشد و اين سلسله تا آخر ادامه داد و تسلسل نيز محال مي باشد.

بنا بر اين انسان قبل از اينكه وجود برايش ثابت شود نمي تواند وجود داشته باشد چون اگر بخواهد به وسيله ي همان وجود محمول موجود شود دور است و اگر بخواهد به وسيله ي وجود ديگري موجود شود به تسلسل مي انجامد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

مرحوم علامه قبل از اينكه اين اشكال پيش آيد مي فرمايد: قضيه ي الانسان موجود با قضيه ي زيد كاتب فرق دارد. هر چند هر دو قضيه ي حمليه است ولي يكي از آنها هليه ي بسيطه است و ديگري هليه ي مركبه. مفاد يكي ثبوت شيء است و مفاد ديگري ثبوت شيء لشيء است. وقتي مي گوييد: الانسان موجود يعني انسان هست ولي وقتي مي گوييد: زيد كاتب يعني زيدي كه خودش يک چيزي است شيء ديگري كه عبارت است از كتابت براي او ثابت است.

اگر محمول، موجود باشد اين از باب ثبوت الشيء است و به آن هليه ي بسيطه مي گويند ولي اگر محمول، غير از وجود باشد از باب ثبوت شيء لشيء است و به آن هليه ي مركبه مي گويند.

ما نحن فيه هم از همان باب است كه محمول در آن وجود است بنا بر اين از باب ثبوت شيء است و مشمول آن قاعده نيست كه مي گويد: ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له. زيرا سخن از ثبوت شيء است نه ثبوت شيء لشيء.

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۸

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: تخصص وجود و جواب از اشكالي مهم

بعد از آني كه صحبت از تخصص وجود به ميان آمد مرحوم علامه فرمود كه قسم سوم از تخصص وجود، تخصصي است كه از عروض ماهيت ايجاد مي شود يعني چون ماهيت بر وجود عارض مي شود اين كار به وجود تعين مي دهد و وجود ديگر كه ماهيت ديگري دارد به آن وجود تعين و تخصص ديگري مي دهد.

بعد اين مسأله مطرح شد كه عروض ماهيت به چه شكل است. علامه فرمود: اين از باب عروض شيء به شيء نيست و هكذا از باب عروض مقوله اي به مقوله اي نيست تا به آن عروض مقولي بگويند.

بعدا خواهيم گفت كه موجودات خارجي از نظر ماهيت به ده قسم تقسيم مي شوند كه يک قسم از آنها جوهر است و نه قسم ديگر عرض مي باشد. جوهر ماهيت و وجودي است كه وقتي موجود مي شود به خودش قائم است ولي عرض هنگام موجود شدن روي چيز ديگري موجود مي شوند كه آن چيز ديگر يا خودش بايد جوهر باشد و يا اينكه به جوهر منتهي شود. مثلا مي گوييم: الجسم اسود. در اينجا جسم امري است جوهري و موضوع واقع شده است ولي اسود عرض است و محمول. سياهي غير از رنگ سياهي كه در رنگ فروشي فروخته مي شود. رنگ مايع سياه، خودش جسمي است كه داراي رنگ است و سياهي بر آن عارض شده است. ولي سياهي به تنهايي هرگز نمي تواند موجود باشد. سياهي عرض است و كيفناميده مي شود.

همچنين است شكل كه بدون اينكه بر جسم عارض شود نمي تواند موجود شود. شكل در خارج واقعيت دارد و صرف توهم نيست زيرا شكل مربع با شكل دايره فرق دارد با اين حال فقط در قالب جسم، خود را نشان مي دهد.

به هر حال علامه مي فرمايد: عروض ماهيت بر جسم از باب عروض مقولي نيست كه يكي از مقوله هاي فوق بر مقوله ي ديگري عارض شود تا نتيجه اين شود كه معروض پيش از عارض وجود داشته باشد. اگر عروض ماهيت بر جسم از باب عروض شيء لشيء بود مي بايست آن شيء قبلا وجود داشته باشد تا بعد آن شيء بر آن عارض شود. ولي وقتي مي گوييم كه وجود اصيل است و ماهيت اعتباري است يعني ماهيت چيزي نيست كه در خارج باشد و هرچه هست فقط وجود است نه چيز ديگر. بنا بر اين وقتي مي گوييم: الانسان موجود معنايش اين نيست كه الانسان، اول موجود است و بعد موجود بر آن حمل شود تا كار به دور يا تسلسل بينجامد (كه در جلسه ي قبل توضيح داديم) بلكه مراد اين

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

است ثبوت الشيء است يعني هر چه هست يک چيز است و موضوع که انسان است صرفا ماهيت است و اعتباري و امري عيني نيست که وجود مستقل داشته باشد. اينکه مي گوييم: الانسان موجود، اين کار به تحليل ذهني صورت مي گيرد که انسان را از وجود جدا مي کند. اين تفکيک در خارج وجود ندارد.

وعروض الوجود للماهية وثبوته لها ليس من قبيل العرض المقولي الذي يتوقف فيه ثبوت العارض على ثبوت المعروض قبله ،

عارض شدن وجود بر ماهيت و ثبوت وجود بر ماهيت از باب ثبوت مقولي نيست. ثبوت مقولي چيزي است که در آن، ثبوت عارض بر ثبوت معروض متوقف بر اين است که معروض قبل از ثبوت عارض، ثبوت داشته باشد. يعني اول بايد جسمي باشد تا سياهي بر آن عارض شود.

فإن حقيقة ثبوت الوجود للماهية هي ثبوت الماهية به ، لأن ذلك هو مقتضى أصالته واعتباريتها ،

زيرا حقيقت ثبوت وجود براي ماهيت همان وجود پيدا کردن ماهيت به وسيله ي وجود است يعني حمل وجود بر ماهيت از باب ثبوت الشيء است نه ثبوت شيء لشيء. و به عبارت ديگر ماهيت چيزي نيست تا وجود بر آن عارض شود، ماهيت صرفا امري است اعتباري. بنا بر اين ثبوت وجود بر ماهيت به معناي اين است که ماهيت موجود شد نه اينکه ماهيت از قبل موجود بود و بعد وجود بر آن عارض شده است.

وإنما العقل لمكان انسه بالماهيات يفترض الماهية موضوعة ، ويحمل الوجود عليها ، وهو في الحقيقة من عكس الحمل .

اين عروض و حمل وجود بر ماهيت صرفا در عقل و ذهن انجام مي شود زيرا عقل چون با ماهيت ها انس دارد (زيرا عقل با ماهيت و مفاهيم کار دارد و وجود عيني که جدا از ماهيت باشد را درک نمي کند. عقل، مجرد است و ماهيت هم مجرد است و دو مجرد که به هم مي رسند همديگر را درک مي کنند.)

حتي حمل مزبور از باب عکس الحمل است يعني وقتي مي گوييم: انسان موجود است در واقع مي گوييم: موجود انسان است يعني انسان حاکي از يک هستي است که از قبل وجود داشته است که همان وجود است.

وبذلك يندفع الإشكال المعروف في حمل الوجود على الماهية ، من أن قاعدة الفرعية – أعني أن " ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له " – توجب ثبوتا للمثبت له قبل ثبوت الثابت ، فثبوت الوجود للماهية يتوقف على ثبوت الماهية قبله ، فإن كان ثبوتها عين ثبوته لها لزم تقدم الشئ على نفسه ، وإن كان غيره توقف ثبوته لها على ثبوت آخر لها ، وهلم جرا ، فيتسلسل .

بنا بر اين با اين بيان اشکال معروفي که در حمل وجود بر ماهيت است دفع مي شود. اين اشکال عبارت است از اينکه قاعده ي فرعيت که مي گويد: (ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت به) يعني ثبوت محمول بر موضوع، فرع اين است که موضوع از قبل موجود بوده باشد. اين قاعده اقتضا مي کند که براي موضوع (مثبَت ل) از قبل ثبوت و وجودي داشته باشد تا بعد محمول براي آن ثابت شود.

نتيجه اينکه وقتي وجود را بر ماهيت ثابت مي دانيم و مي گوييم: الانسان موجود، اين متوقف است که ماهيت، قبل از اينکه وجود براي آن ثابت شود، وجود داشته باشد. اگر چنين باشد مي پرسيم ثبوت ماهيت از چيست؟ اگر ثبوت ماهيت عين ثبوتي باشد که ناحيه ي وجود به آن مي رسد (نه به وسيله ي وجودي ديگر) لازمه اش اين است که ماهيت هم تقدم داشته باشد و هم تأخر يعني هم قبل از وجود که در محمول است وجود داشته باشد و هم مؤخر باشد يعني وجودش را از محمول گرفته باشد.

اگر ثبوت ماهيت غير از ثبوت وجودي باشد که در محمول است لازم مي آيد که ماهيت، قبل از ثبوت آن وجود ديگر، وجود داشته باشد. اين لازم دارد که ماهيت قبل از آن وجود، باز ثبوت داشته باشد تا آن وجود غير بتواند بر آن عرضه شود و هکذا تا بي نهايت بايد ادامه يابد.

جواب آن اين است که ثبوت وجود بر ماهيت از باب ثبوت شيء لشيء نيست بلکه از باب ثبوت شيء است.

به هر حال اين اشکال ذهن عده اي را به خود مشغول کرد و در نتيجه در فکر چاره افتادند.

يک دسته جواب دادند که هيچ عامي نيست مگر اينکه تخصيص مي خورد و يک مورد همين موضع است که در آن قاعده ي فوق که مي گويد: (ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت به) در اين مورد استثناء خورده است. اين جواب ظاهرا از فخر رازي ارائه شده است.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

جواب آن این است که این تخصیص ها مربوط به احکام اعتباري است که بر اساس قرارداد است مانند این قرارداد مي کنند که ماشین باید هنگامي که به چراغ قرمز رسید بایستد مگر آمبولانس.

این در حالي است که احکام عقلي چنین نیست. حکم عقل به معناي درک کردن عقل است یعني عقل این را درک مي کند که باید قاعده ي ثبوت باید وجود داشته باشد. درک عقل حتي در یک مورد هم استثناء پذیر نیست و الا علامت آن است که اصل آن حکم عقلي باطل و نادرست بوده است. حکم عقل به این معنا است که فلان موضوع آن لازمه و ذاتي را دارا مي باشد اگر چیزي ذاتي چیزي است نباید هرگز از آن منفک شود. حکم عقل دائر بین این است که یا درست باشد یا عقل و هیچ استثنایي در کار نیست. این همان چیزي است که حاجي در منظومه مي گوید: عقلية الاحكام لا تخصص

جواب دوم: محقق دواني پاسخ داده است که قاعده ي فرعیت را باید تغییر دهیم و بگوییم: ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له. مستلزم بودن یعني آن را نتیجه مي دهد و همراه خودش آن را مي آورد. بنا بر این اگر وجود براي موضوع که ماهیت است ثابت شد مستلزم آن است که ماهیت موجود باشد. بنا بر این فرع آن نیست تا متأخر از آن باشد بلکه مستلزم آن است و استلزام با همراه بودن، مقدم بودن و مؤخر بودن آن سازگار است.

جواب آن این است که اگر هم قاعده ي فوق را تغییر دهیم و بگوییم اگر در ما نحن فیه اجرا شود اشکالي بار نمي شود ولي جواب قاعده ي فرعیت را چه مي دهید؟ قاعده ي فرعیت یک قاعده ي عقلیه است و عقل آن را درک مي کند و وجود دارد. مشکل قاعده ي فرعیت را چگونه حل مي کنید. محقق دواني فقط مي گوید قاعده ي دیگري هم هست که به آن اشکالي وارد نمي شود ما هم قبول داریم ولي عدم اشکال در آن قاعده، پاسخ براي اشکال در قاعده ي فرعیت نمي شود.

وقد اضطر هذا الإشكال بعضهم إلى القول بأن القاعدة مخصصة بثبوت الوجود للماهية .

اشکال فوق بعضي را مجبور کرده است که بگویند قاعده ي فرعیت عام است و در یک مورد تخصیص خورده است که همان در ثبوت وجود بر ماهیت است.

وبعضهم إلى تبديل الفرعية بالإستلزام ، فقال : " الحق أن ثبوت شئ لشئ مستلزم لثبوت المثبت له ولو بهذا الثابت ، وثبوت الوجود للماهية مستلزم لثبوت الماهية بنفس هذا الوجود ، فلا إشكال " .

و این اشکال بعضي دیگر را مجبور کرده است که لفظ فرعیت را در قاعده ي فوق به استلزام تبدیل کنند و بگویند: ثبوت شيء لشيء مستلزم این است که موضوع از قبل ثابت شود حتي اگر آن موضوع به وسیله ي همان محمول ثابت شود. بنا بر این ثبوت وجود براي ماهیت مستلزم این است که ماهیت هم موجود باشد.

جواب سوم: هرگز چیزي به اسم وجود، وجود ندارد تا قاعده ي فرعیت ثابت شود. این جواب را کساني که قائل به اصالت الماهیت هستند ارائه مي کنند. این دسته مي گویند نه تنها هرچه در خارج است ماهیت است حتي در ذهن هم چیزي به نام وجود، نیست. اصلا وجود هیچ ثبوتي در هیچ حالتي ندارد. این دسته قائل به اصالت الماهیة به شکل افراطي هستند.

جواب این است که وقتي مي گوییم: الانسان موجود. هم انسان را تصور کردیم و هم موجود را. موجود را وقتي تصور مي کنیم به چه معنا است؟ یعني چیزي که وجود دارد. زیرا مشتق دلالت بر مبدأ مي کند همان طور که مضروب دلالت مي کند که ضربي هم در کار است. امکان ندارد مضروب جداي از ضرب در ذهن موجود شود مضافا بر اینکه ثابت مي شود آن مصدر که ضرب است براي یک ذات ثابت مي باشد. بنا بر این موجود نمي تواند بدون وجود تصور شود.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

مستشكل مي گويد: موجود در واقع مشتق نيست كه دلالت بر مبدأ و ذات داشته باشد بلكه موجود كلمه اي است جامد كه يک معناي بسيط دارد از اين رو معنا موجود اين است كه چيزي هست كه وجود دارد بلكه معنايش كلمه ي (هست) مي باشد.
وقتي موجود در انسان موجود چيزي نيست كه ثبوت داشته باشد بنا بر اين قاعده ي فرعيت از اصل، باطل مي باشد.

وبعضهم إلى القول بأن الوجود لا تحقق له ولا ثبوت في ذهن ولا في خارج ، وللموجود معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية ب " هست " والاشتقاق صوري ، فلا ثبوت له حتى يتوقف على ثبوت الماهية .

بعضي ديگر مجبور شدند كه از اشكال فوق اين گونه پاسخ دهند كه وجود هيچ تحقق و ثبوتي ندارد نه در خارج و نه در ذهن. او قائل به عدم تحقق وجود در خارج شده است زيرا قائل به اصالت الماهية است و قائل به عدم تحقق وجود در ذهن است چون مي خواهد از اشكال فوق رهايي يابد.
بعد مي بيند كه ممكن است به او گفته شود وقتي موجود مي گوييد: علامت آن است كه وجودي هست كه موجود مي باشد زيرا هر مشتقي با معناي مصدري اش تصور مي شود.
در نتيجه جواب داده است كه اصلا موجود، مشتق نيست بلكه يک معناي بسيط صرف دارد كه همان (هست) مي باشد. و موجود فقط صورت مشتق دارد ولي معنايش بسيط است.
بر اين اساس قاعده ي فرعيت از اساس، باطل است و اشكال مزبور هم وارد نمي باشد.

جواب چهارم: اين دسته نيز قائل به اصالت الماهية مي باشند. اين دسته عده اي از متكلمين و صاحب شوارق و جمعي ديگر هستند كه مي گويند: وجود معنايي دارد كه در ذهن موجود است و معناي آن هستي است. با اين حال يک معناي ديگري هم دارد و آن زماني است كه به ماهيت اضافه مي شود و مي گوييم: وجود الانسان. فرق اين وجود با وجود به معناي هستي اين است كه هستي همه چيز اعم از انسان و فرس و آسمان را شامل مي شود ولي وجود الانسان فقط بخشي از آن را شامل مي شود و فقط انسان را شامل مي شود. اگر مفهومي را مقيد كنيم، آن قيد حصّه مي سازد. مانند سوهان كه مطلق است و همه ي سوهان ها در همه ي شهرها را شامل مي شود ولي وقتي مي گوييم: سوهان قم، فقط يک حصّه و يک بخش از آن را شامل مي شود.
در اين حال كه به مفهوم، قيد مي زنيم قيد داخل در مفهوم نيست كما اينكه قم داخل در سوهان نيست از اين رو در وجود الانسان، انسان خارج از وجود است. تنها چيزي كه موجب شده است وجود الانسان با وجود مطلق فرق كند اين است كه در وجود الانسان تقيد است ولي در وجود مطلق نيست. تقيد به اين معنا كه اين وجود ارتباطي با آن قيد دارد و اين تقيد موجب شده است كه محدود شود. اين همان چيزي است كه حاجي در منظومه مي فرمايد:

و الحصة الكلي مقيدا يجيء
تقيد جزء و قيد خارجي.

يعني در سوهان قم، قم خارج از سوهان است ولي تقيد آن در سوهان داخل است و آن را محدود مي كند.
نتيجه اينكه ما براي انسان دو چيز بيشتر نداريم، يكي وجود مطلق و معناي مطلق و يكي معناي مقيد. ولي اگر خود وجود بخواهد در خارج باشد (چون قائل به اصالت الماهيت است مي گويد:) قيد كه انسان است در خارج موجود است، وجود هم به آن انسان اضافه شده است و خود انسان با اين وجود متحد شده است. يعني انسان كه امري است عيني در حقيقت وجود داخل شده است در اين صورت وقتي آن عيني با آن متحد شده است مي توانيم بگوييم اين هم موجود شده است.
بنا بر اين وجود، فردي از هستي ندارد و هرچه براي وجود است يک مفهوم عام است و يک مفهوم حصّه و مقيد. بنا بر اين فردي از هستي نيست كه بخواهد چيزي باشد تا براي چيز ديگري ثابت شود.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

بنا بر اين وجود بر ماهيت از باب ثبوت شيء لشيء نيست بلكه از باب ثبوت مفهومي در ذهن براي ماهيت است. زيرا شيئي در خارج به نام وجود نداريم.

وبعضهم إلى القول بأن الوجود ليس له إلا المعنى المطلق – وهو معنى الوجود العام – والحصص – وهو المعنى العام مضافا إلى ماهية ماهية بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا – ، وأما الفرد – وهو مجموع المقيد والتقييد والقيد – فليس له ثبوت

اشكال فوق بعضي را مجبور كرده است بگويند كه وجود چيزي نيست مگر دو چيزي يكي معناي مطلق كه عام است و هر وجودي را شامل مي شود و ديگري معناي حصّه اي است كه عبارت است از همان معناي عام كه به ماهيت اضافه شده است مانند وجود كه به انسان اضافه شده مي شود: وجود الانسان كه محدود به همان مي شود و ديگر مطلق نيست. در اين موارد تقييد داخل و قيد خارج است. بنا بر اين انسان، در وجود داخل نيست و فقط قيد آن در وجود داخل است و آن را محدود به يک حصّه كه انسانيت است مي كند. وجود هنگامي فرد پيدا مي كند كه با ماهيت متحد شود (زيرا قائل به اين قول به اصالت الماهية اعتقاد دارد.) بنا بر اين مجموع، وجود، تقيدش به انسان و خود انسان همه با هم يک فرد از وجود را تشكيل مي دهند و چنين چيزي ثبوت ندارد و شيء نيست بنا بر اين قاعده ي فرعيت در اينجا جاري نيست زيرا وجود شيئي نيست تا از باب ثبوت شيء لشيء به مشكل بر بخوريم بنا بر اين ما نحن فيه از ابتدا از قاعده ي فوق خارج است نه اينكه داخل باشد تا احتياج به تخصيص داشته باشيم.

وشئ من هذه الأجوبة على فسادها لا يغني طائلا .

و هيچ يک از اين جواب ها كه فاسد است هيچ فايده اي در بر ندارند.

والحق في الجواب ما تقدم من أن القاعدة إنما تجري في " ثبوت شئ لشئ " لا في " ثبوت الشئ " ،

حق در جواب همان چيزي است كه قبلا گفتيم كه قاعده ي فوق در ثبوت شيء لشيء جاري مي شود نه در ثبوت شيء. ما نحن فيه از باب دوم است زيرا ماهيت به تنهايي يک امري است اعتباري و ثبوت ندارد.

وبعبارة أخرى : مجرى القاعدة هو الهلية المركبة ، دون الهلية البسيطة ، كما في ما نحن فيه .

به عبارت ديگر قاعده ي فرعيت در هليه ي مركبه جاري مي شود يعني قضايايي كه محمولش غير از وجود است و در آن ثبوت شيء لشيء معنا دارد. در اين قضايا وجود، مركب است نه بسيط مثلا در زيد قائم، قيام وجود مطلق نيست بلكه با يک سري خصوصيات تركيب شده است. در حالي كه ما نحن فيه از باب هليه ي بسيطه است.

علت اينكه به آن هليه مي گويند اين است انسان براي شناخت هر چيز سؤال مي كند اگر بخواهد از وجود چيزي سؤال كند مي پرسد: هل هو؟ يعني آيا موجود است ولي بعد از اينكه متوجه شد موجود است از علت وجود مي پرسد كه با آن كاري نداريم و بعد در مرحله ي سوم مي پرسد آيا وجودش مادي است يا مجرد، جسم است يا غير آن، به آن هليه ي مركبه مي گويند كه فرد در صدد شناخت وجود خاص است. جواب آن هم بايد قضيه اي باشد كه محمولش وجود مركب باشد به اين مناسبت به آن قضيه، هليه ي مركبه گفته مي شود. كما اينكه قضيه اي كه محمولش وجود است چون در جواب هليه ي بسيطه ارائه مي شود به آن هليه ي بسيطه مي گويند.

اين از باب مسامحه است زيرا هلية يعني چيزي كه در آن هل استفهاميه به كار رفته است.

بنا بر اين اگر بخواهيم دقيق سخن بگوييم بايد بگوييم: يكي مفاد كان تامه است (ثبوت شيء كه يعني زيد هست) و ديگري مفاد كان ناقصه (ثبوت شيء لشيئ يعني زيد كاتب است.) به آن كان ناقصه مي گويند زيرا خودش خاصيتي ندارد و صرفا حكايت مي كند كه چيزي براي چيزي ثابت شده است.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۹

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: احكام سلبي وجود

در فصل هاي قبل سخن از احكام وجودي وجود بود مثلا مي گفتيم: وجود حقيقت واحده است، داراي مراتب مشكک مي باشد، به وجوه متفاوتي متخصص و متعين مي شود.

فصل هفتم درباره ي احكام سلبي وجود است يعني چه محمول هايي از وجود سلب مي شود و وجود آنها را دارا نيست.

اولين چيز عبارت است از اينكه وجود، غير ندارد. معناي مغايرت اين است كه چيزي باشد كه با وجود بيگانه باشد و حقيقتش با وجود دو چيز باشد. بنا بر اين ما در عالم چيزي نداريم كه هم باشد و هم بيگانه و مغاير با هستي باشد.

علت آن اين است كه كسي كه قائل به اصالت الوجود است مي گويد آنچه در خارج هست و منشأ آثار مي باشد هستي است. از اين رو هرچه غير از هستي را تصور كنيم، غير از هستي است يعني بالذات، وجود ندارد بنا بر اين موجود نيست. اين همان چيزي است كه مي گوييم: وجود، غير ندارد.

اين حكم سلبي بسيار واضح و روشن است

الفصل السابع في أحكام الوجود السلبية منها : أن الوجود لا غير له ، وذلك لأن انحصار الأصالة في حقيقته يستلزم بطلان كل ما يفرض غيرا له أجنبيا عنه بطلانا ذاتيا .

فصل هفتم در احكام سلبيه ي احكام وجود است (سلبيه صفت احكام است نه وجود بنا بر اين صفت مضاف را بعد از مضاف اليه مي آورند زيرا بين مضاف و مضاف اليه فاصله نبايد قرار داد.)

از آن احكام اين است كه وجود، غير ندارد زيرا چيزي نيست كه باشد ولي حقيقتش با وجود متفاوت باشد. وقتي ثابت كرديم اصالت، منحصر در حقيقت وجود است يعني آنچه اصيل است فقط وجود است و غير از وجود چيزي نيست كه تحقق و عينيت داشته باشد لازمه ي آن اين است كه هر چيزي كه غير از وجود است تصور نداشته باشد و پوچ باشد و اجنبي از هستي باشد و چنين چيزي ذاتا باطل است يعني اين گونه نيست كه باشد و بعد باطل شود بلكه ذاتش باطل است و از ابتدا قابل تحقق نيست.

دومين حكم سلبي عبارت است از اينكه وجود، دومي ندارد. معناي آن اين است كه چيزي در عالم باشد كه حقيقتش همان حقيقت هستي باشد ولي دومي هستي باشد به عبارت ديگر سابقا گفتيم در خارج هستي يک چيز بيشتر نيست كه از واجب الوجود شروع مي شد و به هيولي ختم مي شود. غايت ما في الامر اين حقيقت واحده داراي مراتب و تشكيک بوده است. حال مي گوييم. امكان ندارد در كنار اين هستي يک هستي ديگر هم وجود داشته باشد.

علت عدم امكان آن اين است كه دومي در جايي فرض دارد كه دو چيز داراي حقيقت واحده باشند اولا و دوئيت هم داشته باشند ثانيا يعني ما به الامتياز داشته باشند. مانند زيد و عمر كه هر دو انسان اند و هر كدام يک خصوصيات خاص دارند كه در ديگري نيست و الا اگر امتيازي بين اين دو نباشد تغاير و دوئيتي هم قابل فرض نيست.

حال وقتي دو هستي را تصور مي كنيم مي گوييم: حقيقت هر دو هستي يكي است ولي آيا با هم تغاير هم دارند؟ اگر قرار بود دو هستي باشند لازم بود ما به الامتيازي بين آنها باشد. اين ما به الامتياز يا داخل در حقيقت هر يک است (مانند انسان و فرس در كه در حيوانيت با هم شريكند ولي يكي ناطق و ديگري صاهق است.) يا ما به الامتياز خارج از حقيقت هر كدام باشد (مانند زيد و عمرو كه حقيقت

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

انسانیت که حیوان ناطق بودن است یکي هستند ولي امتیاز آنها به اعراضي است که یکي دارد و دیگري ندارد مثلا زید روي صندلي شماره ي یک نشسته است و عمرو روي جاي دیگر.)

در مورد وجود نمي توان گفت که دو هستي داریم که در حقیقت هستي شریکند و ما به الامتیازي بین آنها هست (چه داخل در حقیقت آنها و چه خارج) زیرا ما به الامتیاز چیزي غیر ما به الاشتراک است و حال آنکه ما غیر از هستي چیزي نداریم.

بنا بر این براي صرف الوجود دومي و تکرار معنا ندارد.

ومنها : أنه لا ثاني له ، لأن أصالة حقيقته الواحدة ، وبطلان كل ما يفرض غيرا له ، ينفي عنه كل خليط داخل فيه أو منضم إليه ،

دومین صفت سلبي وجود این است که وجود، دومي ندارد یعني حقیقت دیگري نیست که حقیقتش با وجود یکي باشد ولي آن هستي دومي این باشد. (یا این هستي دومي آن باشد.) زیرا وقتي حقیقت وجود واحد است و فقط وجود است که اصیل است و غیر از آن هر چیزي هست باطل و پوچ است این دو مقدمه ایجاب مي کند که هیچ چیز دیگري وجود ندارد که بیاید با وجود مخلوط شود. چه داخل در ذات وجود باشد یا خارج و منضم به آن باشد (مانند اعراض).

تمایز به یکي از سه چیز است:

۱. یا دو چیز باید به تمام ذات با هم متمایز باشند مانند سیاهي و سنگ که یکي عرض است و دیگري جوهر
۲. یا باید در بعضي از ذات با هم امتیاز داشته باشند مانند انسان و فرس
۳. یا به خارج از ذات مانند زید و عمر.

بنا بر این هستي دوم اول با تمام ذات از هستي اول متمایز نیست زیرا فرض این است که هر دو هستي هستند. بنا بر این باید تمایز یا به بعض ذات باشد و یا به خارج از ذات که هر دو در ما نحن فیه محال است زیرا چیزي غیر از هستي نداریم که یا داخل در هستي باشد (بعض الذات) و یا خارج باشد.

فهو صرف في نفسه ، وصرف الشئ لا يتثنى ولا يتكرر ، فكل ما فرض له ثانيا عاد أولا وإلا امتاز عنه بشئ غيره داخل فيه أو خارج منه ، والمفروض انتفاؤه ، هذا خلف .

بنا بر این وقتي چیزي صِرف شد یعني ما به الامتیاز نداشت، نه تکرار مي شود و دو تا. بنا بر این هرچه را که براي وجود به عنوان دومي فرض کنیم چون بین آن و اولي امتیازي نیست دومي همان اولي مي شود و چیز دومي نمي باشد.

اگر هم بگویید که دومي به اولي بر نمي گردد باید این دومي از اولي به چیزي امتیازي داشته باشد که یا داخل در وجود است و یا خارج از آن. این در حالي است که فرض بر این است که غیر از وجود چیزي نیست و این خلف است زیرا شما اول فرض کردید غیر از وجود چیزي نیست و الآن مي گویید: غیر از وجود چیزي هست که ما به الامتیاز این دو وجود شده است.

حکم سوم سلبي: وجود نه جوهر است نه عرض

بعدا مي گوییم که ماهیت در تقسیم اولیه به دو قسم تقسیم مي شود و آن اینکه ماهیت یا جوهر است یا عرض. به این معنا که اگر ماهیت به گونه اي باشد که اگر بخواهد در خارج موجود شود مستقلا موجود شود به آن جوهر مي گویند. ولي اگر مانند رنگ باشد که اگر بخواهد در خارج موجود شود به وجود دیگري وابسته است به آن عرض مي گویند.

بنا بر این وجود نه جوهر است نه عرض زیرا مقسم این دو ماهیت است نه وجود. وقتي ماهیت در مقابل وجود باشد دیگر آن اقسامي که براي ماهیت است براي وجود نباید باشد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

وجه ديگر اين است كه عرض، چيزي است كه متكي به غير است و حال آنكه اگر بخواهد وجود به غير، متكي باشد فرض اين است كه غير از وجود چيزي نيست.

بنا بر اين وجود به دو دليل نمي تواند عرض باشد و به يک دليل نمي تواند جوهر باشد.

ومنها : أنه ليس جوهرا ولا عرضا ، أما أنه ليس جوهرا فلأن الجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في الموضوع ، والوجود ليس من سنخ الماهية ، وأما أنه ليس بعرض فلأن العرض متقوم الوجود بالموضوع والوجود متقوم بنفس ذاته وكل شئ متقوم به.

از احكام ديگر اين است كه وجود نه جوهر است نه عرض. اما اينكه جوهر نيست براي اينكه جوهر ماهيتي است كه اگر در خارج موجود شود روي پاي خود مي ايستد و وجود، از سنخ ماهيت نيست.

اما اينكه عرض نيست (اولا عرض از اقسام ماهيت است ولي علامه به آن اشاره نكرده است و ثانيا) عرض چيزي است كه قوامش در وجود به موضوع است و تا آن موضوع نباشد عرض معنا ندارد. اين در حالي است كه وجود متقوم به ذات خودش است و غيري ندارد كه به آن غير وابسته باشد. حتي هر چيزي از ماهيات كه قوام دارد قوامش به خود وجود است.

حكم سلبي چهارم: وجود جزء چيزي نيست.

اين حكم واضح است زيرا اگر قرار بود وجود، جزء چيزي باشد معنايش اين است كه مركبي داريم كه يک جزء آن حقيقت الوجود است و يک جزء آن غير از آن است. اين در حالي است كه غير از وجود چيزي نداريم تا با وجود تركيب شود و مركبي را بسازد.

ان قلت: قبلا گفتيد كه هر ممكني مركب از ماهيت و وجود است بنا بر اين ممكن چيزي است كه مركب از وجود و ماهيت مي باشد وقتي اين مركب در خارج محقق شود چيزي است كه مركب است.

قلت: معناي آن اين نيست كه در خارج چيزي داشته باشيم كه جزئي از آن وجود و جزئي از آن ماهيت باشد. سابقا گفتيم هر چه در خارج است فقط وجود است. ماهيت فقط تصوري است اعتباري و ذهني زيرا در ذهن وقتي وجودي را تصور مي كنيم قالبي خاص براي آن در نظر مي گيريم و وجود صرف به ذهن نمي آيد.

ومنها : أنه ليس جزءا لشئ ، لأن الجزء الآخر المفروض غيره ، والوجود لا غير له .

از ديگر صفات سلبي وجود اين است كه وجود جزء چيزي نمي باشد زيرا جزء ديگري كه براي وجود فرض مي شود بايد قهرا غير از وجود باشد و اين در حالي است كه وجود، غير ندارد.

وما قيل : " إن كل ممكن زوج تركيبي من ماهية ووجود " ، فاعتبار عقلي ناظر إلى الملازمة بين الوجود الإمكاني والماهية ، لا أنه تركيب من جزئين أصيلين.

اما اين اشكالي كه مطرح مي شود كه هر چيز كه ممكن است تركيبي است كه از ماهيت و وجود به وجود آمده است پس وجود مي تواند جزء چيز ديگر باشد.

جواب آن اين است كه ماهيت صرف اعتباري عقلي است و ماهيت اصالت ندارد و فقط اعتباري است كه در ذهن حاصل مي شود.

معناي آن اين است كه هر وجود ممكني براي آن ماهيتي تصور مي شود و معناي آن اين نيست كه ممكن از دو جزء اصيل و عيني كه ماهيت و وجود است تركيب يافته باشد.

حكم سلبي پنجم: وجود، جزء ندارد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

زيرا براي جزء سه چيز بيشتر قابل تصور نيست: جزء يا خارجي است يا عقلي و يا جزء مقداري.

جزء عقلي عبارت است از جنس و فصل شيء زيرا وقتي در عقل مي خواهيم ذات چيزي را بيان كنيم مي گوييم: انسان مثلا حيوان و ناطق است. و الا در خارج اين دو به وجود واحد موجود مي باشد. جنس و فصل از اجزاء عقليه هستند.

جزء خارجي عبارت از ماده و صورت است. موجوداتي كه جسم هستند داراي صورت و ماده هستند زيرا جسم موجودي است مركب. چيزي كه در جسم در همه ي حالات جسم ثابت است ماده نام دارد. مثلا اگر جسم، اورانيوم باشد آن چيز هست و اگر چوب و يا سنگ هم باشد باز آن شيء هست. اين ماده صورت هاي مختلف را به خود مي گيرد به اين گونه كه گاه حقيقت چوبي را به خود مي گيرد و گاه چيز ديگري را.

همچنين مي بينيم كه آن حقيقت چوبي (صورت) آثاري دارد كه غير از چيز ديگر است. هر دو در خارج وجود دارد و به تحليل عقلي نيستند. اينها چيزي است كه هرچند عقل آنها را مي فهمد ولي اين گونه نيست كه عقل در مقام تحليل به آن برسد بلكه چيزهايي هستند كه در خارج وجود دارند.

جزء مقداري به اين معنا است كه آن شيء داراي مقدار است و هر مقداري داراي جزء مي باشد. مقدار گاهي حجم است و گاه خط، سطح و گاه عدد. همه ي آنها داراي اجزاء هستند مثلا دو، حاصل از دو تا يک است. همچنين خط به اجزاء كمتري قابل تقسيم است. بنا بر اين خط همواره قابل تقسيم است. بله ممكن است از نظر خارجي به حدي كوتاه باشد كه ابزار و ادوات نتوانند آن را تقسيم كنند ولي به تحليل عقلي امكان تقسيم در آن وجود دارد. بله نقطه چيزي است كه قابليت تقسيم ندارد ولي خط يعني چيزي كه طول دارد و چنين چيزي قابل تقسيم مي باشد.

حال بايد ثابت كنيم كه وجود هيچ يک از اينها را ندارد تا ثابت شود وجود، جزء ندارد.

اما وجود جزء عقلي ندارد (جنس و فصل ندارد) زيرا در اين صورت جنس وجود يا وجود است يا غير وجود. براي توضيح اين مطلب به دو نكته كه در منطق خوانديم اشاره مي كنيم:

نكته ي اول: در منطق خوانديم كه فصل مقوّم نوع است يعني نوع، يک ماهيت مركبي است كه قوام و يكي از اجزائش فصل است. فصل، از اجزاء سازنده ي نوع است.

اما فصل نسبت به جنس مقوّم نيست زيرا در كنار جنس است و نمي تواند در حقيقت جنس دخالت داشته باشد. زيرا وقتي مي گوييم: حيوان ناطق. ناطق داخل در حيوان نيست زيرا حيوان عبارت است از جسم نام حساس متحرک بالاراده. بنا بر اين فصل مقسم جنس است يعني جنس را به دو قسم تقسيم مي كند و مي گويد: حيوان بر دو قسم است ناطق و غير ناطق. هكذا صاهق، طائر و مانند آن هر كدام جنس را به دو قسم تقسيم مي كند.

نكته ي دوم: مسأله ي دومي كه در منطق خوانديم اين است كه فصل، محصّل جنس مي باشد به اين معنا كه جنس امري است مبهم و خود به خود وجود خارجي ندارد. ما در خارج جسم بدون فصل نداريم. در خارج جسم متحرک حساس متحرک بالاراده يا بايد ناطق باشد كه انسان شود و موجود شود و يا فصل ديگري با آن همراه گردد.

جنس از لحاظ وجود خارجي امري است مبهم و بايد با فصل متحصل و متحقق شود.

حال با توجه به اين دو مقدمه مي گوييم: وجود جنس ندارد زيرا

اگر بخواهد جنس داشته باشد يا جنس آن وجود است يا غير وجود: اگر بخواهد جنس آن وجود داشته باشد لازمه اش اين است كه فصل كه بايد محصّل جنس باشد مقوّم آن شود:

توضيح ذلک: زيرا اگر بخواهد جنس و فصل داشته باشد نوع مي شود در نتيجه داراي اجزاء مي باشد كه يک جزء آن وجود است در نتيجه فصل كه مي بايست محصّل آن باشد مقوّم آن مي شود. زيرا فصل محصّل جنس مي باشد و به جنس وجود مي دهد. حال در ما نحن فيه جنس خودش موجود است بنا بر اين فصل ذات او را به او مي دهد از اين رو فصل مقوّم آن است نه محصّل آن.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

اگر هم جنس آن غير از وجود باشد گفتيم فرض بر اين است كه غير از وجود چيزي موجود نيست.
وقتي جنس را توانستيم باطل كنيم ديگر لازم نيست ثابت كنيم فصل هم ندارد زيرا فصل متفرع بر جنس است.

ومنها : أنه لا جزء له ، لأن الجزء إما جزء عقلي كالجنس والفصل ، وإما جزء خارجي كالمادة والصورة ، وإما جزء مقداري كأجزاء الخط والسطح والجسم التعليمي ، وليس للوجود شئ من هذه الأجزاء.

يكي ديگر از احكام سلبي وجود اين است كه وجود جزء ندارد زيرا جزء يا عقلي است مانند جنس و فصل يا جزء خارجي است مانند ماده و صورت و يا جزء مقداري است مانند خط و سطح و جسم تعليمي. (خط، مقداري است كه فقط طول دارد، سطح مقداري است كه طول و عرض دارد و از دو جهت قابل تقسيم است و جسم تعليمي همان مقداري است كه طول و عرض و حجم دارد يعني ارتفاع و عمق دارد. جسم تعليمي در مقابل جسم طبيعي است. جسم طبيعي همان است كه در خارج موجود است مانند سنگ و چوب و جسم تعليمي به مقدار آنها مي گويند. بنا بر اين در حقيقت جسم طبيعي، مقدار وجود ندارد زيرا مقدار از عوارض آن است و مقدار ذاتي آن هم نيست و الا اگر از آن مقدار كمتر و بيشتر مي شد مي بايست جسم از جسم بودن خارج شود. اگر جسم طبيعي نباشد تعليمي مي شود يعني در مقام تعليم به طول و عرض و عمق كار دارند كه امري است عرضي نه جوهري و براي تحقق خارجي بايد روي جسم پياده شود و خود به خود وجود ندارد.)

أما الجزء العقلي ، فلأنه لو كان للوجود جنس وفصل ، فجنسه إما الوجود ، فيكون فصله المقسم مقوما ، لأن الفصل بالنسبة إلى الجنس يفيد تحصل ذاته لا أصل ذاته ، وتحصل الوجود هو ذاته ، هذا خلف ، وإما غير الوجود ، ولا غير للوجود.

اما وجود جزء عقلي ندارد زيرا در اين صورت اگر قرار بود وجود، جنس و فصل داشته باشد جنسش يا وجود است كه در اين صورت فصل كه بايد محصّل جزء باشد مقوّم آن مي شد. زيرا فصل در اين صورت وجود ذات آن را به آن مي دهد و آن ذات به وسيله ي فصل در خارج موجود مي شود. بنا بر اين فصل ديگر نمي تواند مقوّم شود. مثلا اصل ذات در حيوان، جسم حساس متحرک بالاراده است. ناطق اين اصل ذات را به او نمي دهد بلكه اين ذات را در خارج موجود مي كند بنا بر اين مقوّم نيست بلكه محصّل آن در خارج مي باشد. اين در حالي است كه تحصل و موجود شدن وجود كه جنس است همان ذات وجود است. و نه تنها بعضي از ذات بلكه كل ذات آن را به آن مي دهد (اين در حالي است كه فصل فقط مقوّم بعضي از ذات است زيرا بعضي ديگر را جنس تأمين مي كند ولي در ما نحن فيه فصل، تمام ذات را به او مي دهد.)
بنا بر اين اين خلف است زيرا فصل مي بايست ذات را تحصل ذات را افاده كند نه خود ذات را ولي در ما نحن فيه فصل ذات را افاده مي كند.
اگر هم جنسش غير از وجود باشد معنا ندارد زيرا گفتيم براي وجود، غيري وجود ندارد.
وقتي چيزي جنس نداشت فصل هم ندارد و علامه اين را به وضوح خود گذاشته و بيان نكرده است.

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۱۰

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: احكام سلبي وجود و معناي نفس الامر
بحث در احكام سلبي وجود است و به حكم پنجم رسيديم كه عبارت بود از اين كه وجود جزء ندارد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

علامه فرمودند: جزء گاه عقلي است گاه خارجي و گاه مقداري و بايد ثابت كرد كه جزء هيچ يک از اين اجزاء را ندارد. بحث جزء عقلي را مطرح كرديم. و اما اينكه چرا جزء خارجي ندارد را با بيان دو مقدمه توضيح مي دهيم:

مقدمه ي اولي: جزء خارجي همان ماده و صورت است و ماده خود بر دو قسم است: ماده ي اولي و ماده ي ثانيه.

ماده ي اولي همان جوهري است كه قوة الاشياء به حساب مي آيد و با يک صورت، فعليت مي يابد. مانند اينكه آهن مركب است از يک قوه كه چيزي قابليت صورت آهني و قابليت صورت هاي ديگر جوهري و جسماني را نيز دارد. بنا بر اين اگر اين آهن بسوزد و خاكستر شود و يا به شكل ديگري در آيد در هر حال قوه ي اوليه ي آن محفوظ است. به آن قوه ي محض، ماده ي اولي گفته مي شود.

با اين حال ماده منحصر به اين نيست و چه بسا ماده با اين صورت، هر دو ماده براي صورت ديگري مي شوند. چنانكه مثلا ماده اي كه بدن انسان از آن به وجود مي آيد (مانند نطفه) در علقه و مضغه هم موجود است. آن امر واحد كه مشترک است و گاه صورت نطفه را به خود مي گيرد و گاه صورت علقه و مانند آن را، ماده ي اولي نام دارد. با اين حال ماده ي اولي با اين كمالي كه در نطفه و علقه و مضغه است كه با هم جمع مي شود و ماده براي صورت حيواني قرار مي گيرد

بنا بر اين نطفه و علقه و مضغه هم ماده داشتند و هم صورت. حركت هم داشتند. بعد حس هم به آنها اضافه مي شود ولي قدرت تخيلي و تفكر ندارد و اين زماني است كه به نوزاد تبديل شده است و كمال حيواني در آن نمودار شده است و سپس نفس ناطقه ي انساني به آن اضافه مي شود و انسان كامل مي شود. بنا بر اين ماده منحصر به ماده ي اولي نيست. در ابتداي پيدايش، اجسام ساده متشكل از ماده ي اولي و صورت بود ولي به تدريج كه جسم تكامل مي يابد ماده به چيز كامل تري تبديل مي شود و صورت جديد، روي ماده ي اولي و قوه ي محض نمي آيد بلكه روي چيزي مي آيد كه مركب از ماده ي محض و صورت هاي ديگر است. اين صورت هاي جديد روي ماده ي اولي نمي آيند بلكه روي ماده ي ثانيه مي آيد (كه خود متشكل از ماده ي اولي و صورت است).

مقدمه ي دوم: ماده چه اولي باشد و چه ثانيه، همواره با يک صورت همراه است و همواره قابل تصور مي باشد. بنا بر اين اگر ماده و صورتي در خارج باشد هميشه قابل تصور مي باشد. وقتي ماده و صورت خارجي، تصور شود به آن ماده و صورت ذهني و عقلي مي گويند.

مثلا در مورد آهن گفته مي شود: جوهر ذو ابعاد ثلاثه كه صورت آهني دارد. اينكه مي گوييم: جوهر است اين از ماده ي اولي و هيولا حكايت مي كند و ذو ابعاد بودنش از جسم بودنش حكايت مي كند و اينكه خواص آهن را دارد از صورت نوعيه ي آن حكايت مي كند و مي گويد: آهن نوعي دارد كه با نوع هاي ديگر و اجسام ديگر فرق دارد.

در انسان هم كه مي گوييد: جسم حساس متحرک بالارادة ناطق. بجز ناطق همه ماده ي انسان را مي رساند و ناطق از صورت شيء حكايت مي كند. همه ي اينها را مي توانيم تصور كنيم. ماده غير از صورت است و صورت غير از ماده. صورت انسان در خارج غير از كل انسان است و كل انسان غير از صورت او مي باشد. حال ما اگر صورت و ماده را جداگانه تصور كنيم اين در حالت هر دو غير قابل حمل بر ديگري مي شوند و به آنها ماده و صورت عقلي مي گويند. يعني اگر كسي جسم بودن، نامي بودن، حساس بودن و متحرک بودن را به عنوان اينكه جزئي از انسان تصور كنيم ديگر قابل حمل بر انسان نيست. هكذا اگر نفس ناطقه را در نظر بگيريم به اين عنوان كه جزئي از انسان است اين هم قابل حمل بر كل نيست و حتي قابل حمل بر جزء ديگر نيست.

ولي اگر همين مفاهيم را قابل حمل تصور كنيم در اين حال ماده به جنس تبديل مي شود. بنا بر اين حقيقت جسم و ماده ي عقلي و حقيقت فصل و صورت عقلي يكي است با اين فرق كه اعتبار آنها با هم متفاوت است. اگر آنها را به صورت جزء جزء در نظر بگيريم ماده و صورت مي شود ولي اگر به شكل مفهوم قابل حمل در نظر بگيريم به جنس و فصل مي رسيم.

اين همان چيزي است كه مي گويند: ماده و صورت به شرط لا هستند يعني از هم ابا دارند و هر كدام بايد جداگانه تصور و اعتبار. ولي جنس و فصل لا بشرط هستند يعني مي توانند با هزار شرط هم سازگاري داشته باشند بنا بر اين جنس گاه با كل متحد مي شود مانند اينكه مي گويند: الانسان حيوان و متحد با بعض هم هست مانند الناطق حيوان يا الحيوان ناطق.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

نتيجه اينكه وقتي مي گوييم: وجود، ماده و صورت ندارد. علت آن اين است كه اگر ماده و صورت داشت مي بايست وارد ذهن مي شود و تصور مي شد. وقتي چنين شد همين ماده و صورت حقيقت جنس و فصل را تشكيل مي دهد پس وجود بايد جنس و فصل داشته باشد. اين در حالي است كه در حكم قبلي گفته بوديم كه وجود جنس و فصل ندارد. بنا بر اين ماده و صورت هم نبايد داشته باشد تا جنس و فصل از آن اخذ شود.

با اين مقدمات مشخص شد كه جنس و فصل فقط مربوط به موجوداتي است كه ماده و صورت دارند بنا بر اين موجوداتي كه مركب خارجي نيستند و ماده و صورت ندارند، جنس و فصل خارجي هم ندارند هرچند ذهن مي تواند مفهومي عام براي آنها به عنوان جنس و مفهومي خاص براي آنها به عنوان فصل در نظر بگيرد. بر اين اساس مرحوم شهيد در اول لمعه در باب طهارت كه طهارت را تعريف مي كند به (استعمال الطهور مشروط بالنية) مي گويد: و الاستعمال بمنزلة الجنس. مرحوم آقا جمال در حاشيه توضيح مي دهد كه چرا مي فرمايد: بمنزلة الجنس نه جنس. علت آن هم همان است كه گفتيم زيرا طهارت در خارج مركب از ماده و صورت نيست پس جنس و فصل حقيقي ندارد.

وأما الجزء الخارجي – وهو المادة والصورة – فلأن المادة والصورة هما الجنس والفصل مأخوذين بشرط لا ، فانتفاء الجنس والفصل يوجب انتفائهما

اما اينكه وجود جزء خارجي كه عبارت از ماده و صورت است ندارد به دليل اين است كه ماده و صورت همان جنس و فصل هستند كه به شرط لا اخذ شده اند. البته اين نكته را خوب بود علامه تذكر مي داد كه ماده و صورت خارجي تصور مي شوند و وقتي تصور شدند به ماده و صورت عقلي تبديل مي شوند و اين ماده و صورت عقلي همان جنس و فصل است. جنس مفهومي است كلي كه مشترک است بين انواع مختلف الحقيقه و فصل مختص به يک نوع خاص است.

به هر حال ماده و صورت در عقل به شرط لا اخذ مي شوند وقتي وجود جنس و فصل ندارد (قبلا آن را ثابت كرديم) پس ماده و صورت هم ندارد زيرا حقيقت اينها يكي است. وقتي ماده و صورت ذهني وجود نداشت پس ماده و صورت خارجي (جنس و فصل) هم ندارد.

اما اينكه وجود جزء مقداري ندارد:

جزء مقداري مانند خط، سطح و حجم مانند آن است. هر خطي جزء دارد و قابل انقسام به دو جزء است حتي اگر بسيار اندک باشد. همچنين است سطح و حجم و عدد و هرگز به جايي منتهي نمي شويم كه اين قابليت تقسيم از بين برود.

وجود جزء مقداري ندارد زيرا در اين صورت خودش مي بايست مقدار باشد و اين در حالي است كه مقدار، از عوارض جسم است و ابتدا بايد جسمي باشد تا مقدار بر آن صدق كند. (مقدار در غير اجسام معنا ندارد از اين رو مجردات، طول و عرض و عمق ندارند. اگر وجود جسم داشت مي بايست ماده و صورت داشت. حال كه گفتيم وجود، ماده و صورت ندارد پس جسم هم نيست پس مقدار ندارد پس اجزاء مقداري هم ندارد.

اينكه مرحوم علامه ابتدا فرمود: وجود جزء عقلي ندارد و بعد فرمود: جزء خارجي ندارد و سرآخر به سراغ جزء تعليمي آمد به سبب اين بود كه اينها بر هم متفرع هستند يعني چون جزء عقلي ندارد پس جزء خارجي ندارد و پس جزء مقداري هم ندارد.

وأما الجزء المقداري فلأن المقدار من عوارض الجسم ، والجسم مركب من المادة والصورة ، وإذ لا مادة ولا صورة للوجود فلا جسم له ، وإذ لا جسم له فلا مقدار له .

اما اينكه وجود، جزء مقداري ندارد به سبب اين است كه مقدار، يعني طول داشتن، طول و عرض و عمق داشتند همه از عوارض جسم بودن است و جسم هم مركب از ماده و صورت مي باشد. وقتي گفتيم وجود، ماده و صورت ندارد پس جسم هم ندارد وقتي جسم نداشت پس مقدار هم ندارد وقتي مقدار نداشت پس جزء مقداري هم ندارد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

حکم سلبي ششم: وجود نوع نيست.
نوعي يعني مفهومي كلي كه خود به خود تشخّص و تحقق خارجي ندارد. هنگامي محقق مي شود كه فردش محقق شود. مثلا انسان كه نوع است في نفسه مفهومي است كلي كه تا زيد در خارج موجود نشود، به تنهايي نمي تواند در خارج موجود شود.
اين در حالي است كه تحقق و تعين وجود به خودش است نه به فردش.

ومما تقدم يظهر أنه ليس نوعا ، لأن تحصل النوع بالتشخص الفردي ، والوجود متحصل بنفس ذاته .
از آنچه قبلا گفتيم واضح مي شود كه وجود نوع ندارد زيرا وجود پيدا كردن نوع به سبب تشخّص فردي است يعني اول بايد فردي مشخص در خارج محقق شود تا نوع محقق شود. اين در حالي است كه ثابت كرديم وجود به نفس ذاتش تحصل و تعين دارد.

فصل هشتم: معناي نفس الامر
در موارد مختلفي از نفس الامر سخن به ميان مي آيد. مثلا وقتي مي گويند قضيه اي صادق يا كاذب است مي گويند با نفس الامر مطابقت يا مخالفت دارد.
مرحوم علامه مي فرمايد: تحقق هايي كه هست متفاوت است.
يكي از تحقق ها خود هستي است. هستي چيزي است كه بالذات تحقق و تعين دارد.
يک نوع ديگر از تحقق، تحققي است كه به ماهيت منسوب است. تحقق ماهيت به سبب تحقق وجود است و چون وجود هست، در قالب آن ماهيت هم موجود مي شود. اين ماهيت اگر در ذهن باشد آثار ندارد ولي اگر در وجود خارجي باشد آثار دارد يعني هم رشد مي كند و هم يک سري آثار و افعال از او سر مي زند.
نوعي ديگر از تحقق، تحقق معقولات ثانوي است. مانند مفهوم علت يا معلول. اينها هم مفهوم اند و هم در خارج مصداق دارند. در خارج، دست علت براي حركت انگشتر است. معلول هم همان حركت انگشتر است. ولي اين علت و معلول، ماهيت نيستند يعني چيستي شيء را نشان نمي دهند. اين گونه از مفاهيم به نوع خاصي از هستي اختصاص ندارند بلكه قابل انطباق بر انواع مختلفي از هستي هستند. اينها هرچند در خارج، مصداق دارند ولي مصداق مشخص و ما بحذاي متمايز ندارند. مثلا آتش و رنگ هر كدام ما بحذاي خارجي دارند ولي عليت آتش ما بحذاي خارجي مستقل ندارد.
همچنين است مفهوم واحد و مانند آن. به هر حال اينها در خارج تحقق دارند و تحقق آنها به تحقق مصداق آنهاست.

با توجه به اين مقدمه مي گوييم: نفس الامر به معناي واقع است. واقع هر چيز به حسب خودش است مثلا واقع وجود به خود وجود است و واقع ماهيت نيز به ماهيت بودن و واقع مفهوم علت و مانند آن نيز به خودش است.
سپس علامه اين را كه به صورت مجمل بيان كرده است بعد به صورت مفصل توضيح مي دهد و مي فرمايد:
وقتي قضايا و موضوع و محمول آنها را در نظر مي گيريم بر سه قسم اند:
۱. يک سري از آنها هم موضوع و هم محمول آنها امري خارجي است مانند اينكه مي گوييد: خرج من في البلد. (من في البلد) موضوع است و (خرج) محمول است. هم كساني كه در شهر هستند در خارج موجود اند و هم خروج در خارج محقق مي شود و فرد از شهر خارج مي شود.
۲. در بعضي از قضايا هم موضوع، امري است ذهني و هم محمول مانند اينكه مي گوييد: الكلي اما ذاتي و عرض. كلي مصداق خارجي ندارد زيرا كلي صفت مفهوم است يعني مي گويند: مفهوم اگر بر كثيرين صدق كند كلي است. بنا بر اين كلي فقط بر مفاهيم صدق

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

مي كند و در خارج چيزي به نام كلي وجود ندارد. محمول هم عبارت است از اينكه يا ذاتي است يا عرضي. (ذاتي مثل جنس و فصل و نوع و عرضي مانند عرض عام و خاص)

۳. گاه موضوع، امري است خارجي ولي محمول آن ذهني است. يعني بر موضوع، يک حكمي ذهني بار مي شود. مانند الانسان نوع. در اين مثال براي انسان حكمي ذهني بار كرديم.

در قضيه ي اول صدق و كذب آن تطبيق آن بر خارج است زيرا هم موضوعش در خارج است و هم محمولش بنا بر اين بايد در خارج عده اي در شهر باشند و خروج هم از آنها محقق شده باشد. در اين صورت قضيه ي (خرج من في البلد) صادقه است و الا كاذبه مي باشد. چه موضوع محقق نباشد (مانند اينكه كسي در شهر نباشد) و چه محول محقق نباشد (كسي از شهر خارج نشود) موجب مي شود كه قضيه كاذبه باشد.

در قضيه ي ثانيه و ثالثه كه قضيه امري است ذهني و يا محمول آن ذهني است، صدق و كذب قضيه به اين است كه با خارج كه همان ذهن است مطابقت و عدم مطابقت داشته باشد. اگر قضيه ي فوق در تحليل ذهني صحيح باشد قضيه صادقه است و الا كاذبه.

براي اينكه تمام اين اقسام سه گانه را يكپارچه كنيم و به شكل خلاصه از آنها سخن بگوييم مي گوييم: صدق قضايا با نفس الامر موجب صادقه بودن آنها است و الا كاذبه هستند. بنا بر اين صدق الامر به معناي واقع اشياء است كه گاه واقع اشياء در خارج است و گاه در ذهن. بنا بر اين نفس الامر به معناي واقع، اعم از ذهن يا خارج است.

بعضي مي گويند: غير از عالم و صوري كه در عالم ماده است كه مادي هستند عالم ديگري داريم به نام عالم نفس الامر كه مجرد است و به اين معنا است كه هر قضيه اي كه در خارج قابل فهم باشد، مثل آن قضيه و صورتي از آن قضيه در آن عالم موجود است. حال اگر قضيه اي كه ما فهميده ايم با آن صورت مطابق باشد، آن قضيه صورت مي شود و اگر قضيه اي را متوجه شديم كه در آن عالم موجود نيست، قضيه ي ما كاذبه مي باشد.

جواب آن اين است كه صورت هايي كه در آن عالم است خودش نوعي علم است از اين رو مي پرسيم صدق آن قضايا كه آن را هم متوجه مي شويم به چيست؟ اگر بگويند صدق آنها به اين است كه مطابقت با عين (در قضاياي خارجي) و يا ذهن (در قضاياي ذهني) دارند اين كار مستلزم دور است.

اگر هم بگويند كه صدق آنها با مطابقت آنها با خارج و واقع آنها نيست بايد براي آن نفس الامر هم يک نفس الامر ديگري در نظر بگريم و هكذا و اين كار به تسلسل مي انجامد.

الفصل الثامن في معنى نفس الأمر قد ظهر مما تقدم أن لحقيقة الوجود ثبوتا وتحققا بنفسه ، بل الوجود عين الثبوت والتحقق ،

فصل هشتم در معناي نفس الامر است.

سابقا گفتيم كه براي حقيقت وجود، ثبوت و تحققي ثابت است كه براي خودش است. اين بدان معنا نيست كه وجود چيزي است كه تحقق هم دارد كه تحقق مال خود اوست (تا دو چيز باشد) بلكه وجود او و تحقق او عين هم هستند.

وأن للماهيات – وهي التي تقال في جواب ما هو ، وتوجد تارة بوجود خارجي فتظهر آثارها ، وتارة بوجود ذهني فلا تترتب عليها الآثار – ثبوتا وتحققا بالوجود ، لا بنفس ذاتها ، وإن كانا متحدين في الخارج

همچنين گفتيم كه ماهيات كه عبارتند از چيزهايي كه در جواب ما هو و چيستي اشياء قرار مي گيرند، گاه به وجود خارجي موجود مي شوند مانند انسان خارجي و در اين حال آثار خارج را دارند و گاهي به وجود ذهني موجود مي شوند كه ديگر آن آثار خارجي را ندارند، اين ماهيات نيز به تحقق وجود، موجود مي شوند. هرچند در خارج، وجود و ماهيت متحد اند ولي اصالت و عينيت مال وجود است نه ماهيت.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

وأن المفاهيم الإعتبارية العقلية – وهي التي لم تنتزع من الخارج ، وإنما اعتبرها العقل بنوع من التعمل لضرورة تضطره إلى ذلك ، كمفاهيم الوجود والوحدة والعلية ونحو ذلك – أيضا لها نحو ثبوت بثبوت مصاديقها المحكية بها

همچنين گفتيم كه مفاهيم اعتباري عقلي (مفاهيمي كه ذهن ساخته است و از خارج انتزاع نشده اند زيرا اصلا ما بحذاي خارجي ندارند) كه عقل آنها را به نوعي از تعمل و فعاليت انتزاع كرده است زيرا به آنها احتياج داشت (مانند مفاهيم وجود، وحدت، علت و مانند آن) اين مفاهيم نيز تحقق دارند و تحقق آنها به ثبوت مصاديق آنها در خارج است همان مفاهيمي كه از آنها حكايت مي كنيم هرچند خودشان در خارج موجود نيستند.

وإن لم تكن هذه المفاهيم مأخوذة في مصاديقها أخذ الماهية في أفرادها وفي حدود مصاديقها . وهذا الثبوت العام ، الشامل لثبوت الوجود والماهية والمفاهيم الإعتبارية العقلية ، هو المسمى ب " نفس الأمر " التي يعتبر صدق القضايا بمطابقتها ، فيقال : إن كذا كذا في نفس الأمر .

هرچند اين مفاهيم، ماهيت نيستند و چيستي شيء را نشان مي دهند (زيرا با هر چيستي سازگار هستند.) همچنين مانند ماهيت نيستند كه حدود مصاديق افراد آن را نشان دهند. مثلا در تعريف زيد مي گوييم: انسان يعني ماهيت انسان را در تعريف آن مي آوريم ولي در تعريف آتش، علت بودن را ذكر نمي كنيم زيرا علت، چيستي آن را نشان نمي دهد.

اين ثبوت عام كه شامل ثبوت وجود، ماهيت و مفاهيم اعتباريه ي عقليه است، را نفس الامر مي نامند. و صدق و كذب قضايا به مطابق آنها با نفس الامر و عدم مطابقت آن با نفس الامر است. بنا بر اين اگر بگوييم: الانسان ضاحک في نفس الامر و يا زيد عادل في نفس الامر مراد همين است يعني در واقع، انسان ضاحک است و زيد عادل است.

توضيح ذلك : أن من القضايا ما موضوعها خارجي بحكم خارجي ، كقولنا : " الواجب (تعالى) موجود " وقولنا : " خرج من في البلد " وقولنا : " الانسان ضاحك بالقوة " وصدق الحكم فيها بمطابقته للوجود العيني ،

توضيح اينكه: بعضي از قضايا هم موضوعشان خارجي است و هم حكمشان. مانند اينكه مي گوييم: واجب تعالي موجود است. كه هم خداوند در خارج، موجود است و هم موجود، وجود خارجي دارد. يا اينكه مي گوييم: هر كس در شهر بود خارج شد كه هم بلد و هم خارج شدن از بلد در خارج است. همچنين وقتي مي گوييم: انسان بالقوة ضاحک است كه هم انسان و هم بالقوة ضاحک بودن او در خارج محقق است.

صدق اين قضايا به اين است كه اين قضايا در خارج با وجود خارجي و عيني منطبق باشند.

ومنها ما موضوعها ذهني بحكم ذهني ، أو خارجي مأخوذ بحكم ذهني ، كقولنا : " الكلي إما ذاتي أو عرضي " و " الانسان نوع " وصدق الحكم فيها بمطابقته للذهن ، لكون موطن ثبوتها هو الذهن ، وكلا القسمين صادقان بمطابقتهما لنفس الأمر ، ف " الثبوت النفس الأمري " أعم مطلقا من كل من " الثبوت الذهني " و " الخارجي " .

گاه موضوع و حكم هر دو ذهني است مانند اينكه مي گوييم: كلي يا ذاتي است يا عرضي. و يا اينكه انسان نوع است كه انسان هرچند خارجي است و حكم و محمول آن ذهني است.

صدق حكم در هر دو قضيه به اين است كه آن حكم با ذهن مطابق باشد. يعني وقتي مي گوييم: الكلي اما ذاتي او عرضي، واقعا در ذهن، كلي موجود باشد و دو قسم داشته باشد. اين به سبب آن است كه خارج اين قضايا همان ذهن است كه صدق آنها به مطابقت با آن محقق مي شود.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

بنا بر اين نفس الامر هم ذهن را شامل مي شود و هم خارج را. از اين رو نفس الامر اعم از ثبوت ذهني و خارج است. (اعم از ثبوت ذهني است زيرا ثبوت خارج را هم شامل مي شود و اعم از ثبوت خارجي است زيرا ثبوت ذهني را هم شامل مي شود.)

وقيل : إن نفس الأمر عقل مجرد فيه صور المعقولات عامة ، والتصديقات الصادقة في القضايا الذهنية والخارجية تطابق ما عنده من الصور المعقولة.

و گفته شده است كه نفس الامر عبارت است از عقل مجرد كه در آن همه ي صور معقولات موجود است و صدق قضاياي صادقه (در قضاياي ذهنيه و خارجيه) با تطابق با صوري كه در آن عقل مجرد موجود است.

وفيه : أنا ننقل الكلام إلى ما عنده من الصور العلمية ، فهي تصديقات تحتاج في صدقها إلى ثبوت لمضامينها خارج عنها تطابقه .

اشكال آن اين است كه نقل كلام مي كنيم به همان صوري كه نزد آن عقل است و مي گوييم: آن صور قابل علم است و حاوي يک سري قضاياييِ است كه مي تواند صادقه باشد بنا بر اين خودش بايد در خارج ثبوتي داشته باشد در نتيجه به يک نفس الامر ديگري احتياج دارد تا با آن مطابقت كنند.

بنا بر اين اگر آن خود يک نفس الامر ديگر است ادامه مي يابد و به تسلسل منجر مي شود.

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۱۱

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: احكام وجود و عدم

فصل نهم: مرادف بودن وجود با ثبوت

اين فص در مورد اين است كه ثابت كنيم وجود مساوق و مرادف با وجود است يعني هر چه وجود دارد ثابت است و عدم چيزي نيست بنا بر اين ثبوت ندارد.

اين امر بديهي است كه عدم چيزي نيست كه وجود داشته باشد. انسان اين را با فطرت خودش متوجه مي شود و لازم نيست براي آن استدلال كرد.

در عين حال كه اين مسأله فطري است، معتزله قائل شده اند كه معدوم بر دو قسم است: بعضي ثابت اند و بعضي غير ثابت.

(سابقا هم گفتيم خطاي انحرافي و اقوال انحرافي كه در فلسفه ايجاد مي شود به سبب شبهاتي است كه براي قائلين در قول حق پيش مي آمده است و براي فرار از اشكال، دست از قول حق برداشتند.)

اينكه معتزله قائل به تقسيم عدم شده اند به سبب اين است كه در مسأله ي علم خداوند به مشكل بر مي خورند و مي بينند خداوند قبل از خلق كردن موجودات، به آنها علم داشت. حال آنكه شيئي خلق نشده بود و چيزي كه خلق نشده باشد قابل تصور نيست. (ما بعد، اين نكته را در باب الهيات بالمعني الاخص توضيح مي دهيم كه چگونه وقتي اشياء معدوم هستند خداوند به آنها علم دارد و بر اساس همان علم، آنها را خلق مي كند. و خواهيم گفت كه سازنده بايد علم داشته باشد و آنچه مي خواهد بسازد را تصور كند و بعد آن را بسازد.)

معتزله وقتي به مشكل فوق برخورد كرد قائل شد كه بعضي از معدوم ها هستند كه ثبوت دارند به اين بيان كه معدوم ها بر دو قسم هستند:

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

یک قسم معدوم هايي اند که تا ابد موجود نمي شوند چون محال هستند. مثلا شريک الباري معدوم است ولي امکان وجود هم ندارد. همچنين است اجتماع نقيضين.

قسم ديگري از معدوم ها هستند که الآن معدوم هستند ولي محال نيستند مانند کسي که قرار است در نسل دهم ما قرار گيرد. اين نوع معلوم ها يک نوع ثبوتي دارند و به همين دليل علم مي تواند به آنها تعلق گيرد. بر همين اساس است که خداوند به مخلوقات خود قبل از خلقت آنها علم دارد.

بنا بر اين معتزله مي گويند، موجودات هر چه باشند ثابت اند و در ميان معدومات هم معدوماتي که ممکن هستند ثابت مي باشند.

بر اين اساس نسبت بين وجود و ثبوت به اين گونه است که ثبوت، از وجود اعم مي شود زيرا هر موجودي ثابت است و ثابت از موجود اعم است و بعضي از ثابت ها موجود نيستند. (عام و خاص مطلق هميشه از يک موجبه ي کليه و يک سالبه ي جزئيه تشکيل مي شود مانند اينکه مي گويند: کل انسان حيوان و بعض الحيوان ليس بانسان.)

ثبوت در مقابل نفي است همان طور که وجود در مقابل عدم مي باشد.

اگر دامنه ي ثبوت از وجود وسيع تر باشد بگونه اي که هم وجود را شامل شود و هم مقداري از عدم را (که از آنها به معدوم هاي ممکن تعبير مي شود.) بنا بر اين نفي، فقط معدوم هايي که ممتنع الوجود هستند را شامل مي شود بر اين اساس رابطه ي بين نفي و عدم عموم و خصوص مطلق مي شود و عدم اعم از نفي مي شود. زيرا عدم هر نوع معدومي را چه ممکن و ممتنع شامل مي شود ولي نفي و منفي فقط معدوم هايي را شامل مي شود که ممتنع الوجود اند.

جواب معتزله اين است که اين کار بر خلاف فطرت است زيرا چيزي که معدوم است ديگر هيچ نوع ثبوتي ندارد و نمي شود چيزي نباشد و ثابت هم باشد.

بعضي از معتزله پا را فراتر نهادند و علاوه بر ادعاي فوق اضافه کرده اند که هم وجود داريم و هم عدم و هم چيزي که در حد وسط است و نه موجود است و نه معدوم و نام آن (حال) است.

توضيح اينکه يک سري صفاتي وجود دارد اضافي که فقط از رابطه حکايت مي کند. مثلا عالِميت (نه خود علم و عالم) که صرفا مصدري است جعلي و ارتباط بين علم و عالِم را مي رساند. بر خلاف علم و عالم که هر دو حقيقتي هستند که در خارج ثبوت دارند ولي عالِميت ديگر موجود نيست زيرا ما بحذاء مستقلي ندارد و در خارج ما علاوه بر علم و زيد که عالم است چيز سومي به نام رابطه نداريم بنا بر اين رابطه، موجود نيست ولي در عين حال صفتي است براي شيء موجود بنا بر اين بايد خودش هم موجود باشد.

اين عده مي گويند بين ثبوت و نفي ديگر واسطه اي نيست و واسطه ي فوق فقط بين وجود و عدم است. بنا بر اين ثابت، همان طور که وجود و بعضي از معدوم ها را شامل مي شود (حال) را واسطه بين وجود و عدم است را نيز شامل مي شود.

با اين بيان ثبوت، سه چيز را شامل مي شود و نفي فقط معدوم هاي ممتنع را شامل مي شود.

علامه در جواب مي فرمايد: جواب آن واضح است زيرا اگر چيزي نيست ديگر معنا ندارد وجود داشته باشد. نبايد فکر کرد که هر واقعيتي که هست بايد يک ما بحذاء مستقلي داشته باشد. رابطه همواره وجودش فاني در دو طرف است. رابطه هرگز نبايد وجود مستقلي داشته باشد و الا خودش احتياج به رابطه ي ديگري پيدا مي کند.

رابطه هرچند وجود دارد ولي وجودش مستقل نيست.

الفصل التاسع: الشيئية تساوق الوجود

الشيئية تساوق الوجود ، والعدم لا شيئية له ، إذ هو بطلان محض لا ثبوت له ، فالثبوت والنفي في معنى الوجود والعدم .

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

يعني چيز بودن مساوي است با موجود بودن. عدم چون موجود نيست از اين رو شيء نيست. زيرا عدم بطلان و پوچ محض است و ثبوت ندارد. بنا بر اين ثبوت و نفي دقيقا به معناي وجود و عدم است. (ثبوت به معناي وجود و نفي به معناي عدم است.) اين عبارت رد قول معتزله است كه به آن اشاره مي شود:

وعن المعتزلة : " أن الثبوت أعم مطلقا من الوجود " ، فبعض المعدوم ثابت عندهم ، وهو المعدوم الممكن ، ويكون حينئذ النفي أخص من العدم ، ولا يشمل إلا المعدوم الممتنع .

از بعضي از معتزله نقل شده است كه مي گويد بين ثبوت و وجود عموم و خصوص مطلق است و ثبوت اعم مي باشد. زيرا بعضي از معدوم ها نزد آنها ثابت هستند (هر چند وجود ندارند) و آنها معدوم هايي هستند كه ممكن است (علت اينكه به اين قول قائل شدند به مشكلي بود كه در علم باريء تعالي با آن مواجه شدند.) بنا بر اين عدم اعم از نفي مي شود زيرا عدم هم معدوم هايي را شامل مي شود كه ممكن اند و هم معدوم هايي كه ممتنع مي باشند ولي نفي فقط معدوم هايي ممتنع الوجود را شامل مي شود.

وعن بعضهم : " أن بين الوجود والعدم واسطة " ، ويسمونها الحال ، وهي صفة الموجود ، التي ليست بموجودة ولا معدومة ، كالعالمية والقادرية والوالدية من الصفات الانتزاعية التي لا وجود منحازا لها ، فلا يقال : " إنها موجودة " ، والذات الموجودة تتصف بها ، فلا يقال : " إنها معدومة " وأما الثبوت والنفي فهما متناقضان ، لا واسطة بينهما .

از بعضي از معتزله نكته ي ديگري هم نقل شده است (يعني علاوه بر كلام قبل اين نكته را نيز به آن اضافه مي كنند.) و آن اينكه بين وجود و عدم واسطه اي برقرار است كه نام آن (حال) مي باشد كه نه موجود است و نه معدوم. (حال) صفت براي امري موجود قرار مي گيرد مانند عاليت، قادريت، والديت كه همه از رابطه بين دو چيز حكايت مي كنند مانند رابطه بين علم و عالم، قدرت و قادر، ولد و والد. اين صفات، از صفات انتزاعيه اند يعني ما بحذاء مستقلي ندارد بلكه به وجود منشأ انتزاعش موجود مي باشد. يعني هرگز نمي گويند كه در خارج صفت عاليت به شكل مستقلي موجود مي باشد. اگر وجود مستقل بود ديگر نمي توانند رابطه باشد. رابطه، يعني چيزي كه وجودش در وجود دو چيز مندك است. بنا بر اين هم در خارج موجود نيست و هم چون يک شيء موجودي به آن متصف است پس آن رابطه هم هست. بنا بر اين هم هست و هم نيست.

اما ثبوت و نفي با هم متناقض هستند يعني واسطه اي بين اينها نيست.

وهذه كلها أوهام يكفي في بطلانها قضاء الفطرة بأن العدم بطلان لا شيئية له .

جواب اين است كه تمام اين مطالب يک سري خيالاتي است كه آنها بافته اند. فطرت سليم حكم مي كند كه عدم بطلان محض است و اصلا چيزي نيست تا ثبوت داشته باشد.

فصل دهم: در عدم تمايز و عليت وجود ندارد.

تمايز به معناي امتياز داشتن و از هم جدا بودن است. يعني مشخص باشد كه اين غير از آن است. بر خلاف جهان هستي كه وجود ماه از خورشيد و وجود زيد از عمرو و هرچيز از چيز ديگر متمايز است. ولي در جهان نيستي چنين چيزي نيست زيرا فرق داشتن فرع بر اين است كه دو چيز باشد تا يكي با ديگري فرق داشته باشد.

بله گاه عدم به سبب اينكه با يک سري وجودات و يک سري ملكات يا صفاتي اضافه مي شود يک نوع تمايزي پيدا مي كند. مثلا عدم ميز، با عدم كتاب فرق دارد. در اين حال بين اين دو عدم في نفسه فرقي نيست ولي بين نبود ميز با نبود كتاب فرق است. اين به سبب اين نيست كه بين

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

دو عدم تمايز است بلكه به اين سبب است كه بين وجود ميز و وجود كتاب تمايزي وجود دارد و عدم به سبب اضافه به اينها نوعي تمايز پيدا مي كند.

همچنين است اگر عدم به ملكات اضافه شود مانند عدم بينايي با عدم شنوايي.

اين همان چيزي است كه حاجي در منظومه مي فرمايد: لا ميز في الاعدام من حيث العدم

حكم دوم عدم اين است كه بين اعدام، عليت هم نيست زيرا عليت به نام تأثير و ايجاد است و اين فرع بر موجود بودن است.

ان قلت: شما مي گوييد: وجود علت، علت است براي وجود معلول يعني اگر علت باشد اين سبب آن است كه معلول هم باشد.

از آن طرف مي گوييد: عدم علت سبب است براي نبود معلول. حال كه عدم علت، خود علت مي باشد علامت آن است كه عدم مي تواند وجود داشته باشد و علت باشد.

قلت: عدم علت نيست بلكه اين گفتار از روي تشابه و از باب تشبيه به وجود گفته مي شود. اين نوع تسامحات در كلمات بسيار است. مثلا كسي مي گويد: رفتم ديدم زيد در حجره نيست. واضح است كه فرد زيد را نديده است پس مي بايست مي گفت: رفتم و زيد را در حجره نديدم نه اينكه ديدم او نبود. زيرا نبودن، ديدني نيست.

منظور افراد در اينكه مي گويند: عدم علت، علت براي عدم معلول است در واقع اين است كه وقتي علت نيست عليت هم نيست. زيرا عليت، فرع وجود علت است. اين واقعيت را به شكل مجازي به اين شكل مي گويند كه عدم علت، علت براي عدم معلول است. بنا بر اين فرد مي خواهد بگويد در واقع آن عليت محقق نشده است مثلا باران نيست چون علت آن كه ابر است محقق نيست و مجازا مي گويد عدم باران علت براي عدم باران است.

نظير اين را در منطق هم مي گويند كه قضيه ي حمليه بر دو قسم است: حمليه و سلبيه. در قضيه ي حمليه، حمل وجود دارد مانند: زيد قائم. ولي در قضيه ي سلبيه اصلا حملي نيست. اين كار به سبب تسامح و شباهت اين قضيه با قضيه ي موجبه است و الا در زيد ليس بقائم، قائم نبودن چيزي نيست تا به زيد حمل شود.

نمونه ي ديگر آن در قضيه ي شرطيه متصله ديده مي شود كه به دو قسم موجبه و سالبه تقسيم مي شود. مثلا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. كه در آن امري مشروط بر امر ديگري است و بين دو چيز رابطه است. اين در حالي است كه در سالبه چنين ارتباطي وجود ندارد مانند: ليس كلما كانت الشمس طالعة فالليل موجود. در اين مثال، مشروط بودن چيزي بر ديگري نفي مي شود و اصلا شرطيتي در كار نيست.

الفصل العاشر في أنه لا تمايز ولا علية في العدم

فصل دهم در مورد اينكه تمايز و عليتي در عدم نيست.

أما عدم التمايز ، فلأنه فرع الثبوت والشيئية ، ولا ثبوت ولا شيئية في العدم .

اما اينكه تمايز نيست چون اصلا چيزي نيست تا فرق بين آنها قابل بحث باشد.

نعم ربما يتميز عدم من عدم بإضافة الوهم إياه إلى الملكات وأقسام الوجود فيتميز بذلك عدم من عدم ، كعدم البصر ، وعدم السمع ، وعدم زيد ، وعدم عمرو ، وأما العدم المطلق فلا تميز فيه .

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

بله گاه یک نیستي از نیستي دیگر میز پیدا مي کند به این گونه که ذهن ما آن را به ملکات و صفاتي که موجود شأنیت آن را دارد اضافه مي کند و گاه آن را به اقسام وجود اضافه مي کند. بر این اساس عدم بیناني از عدم شنوایي متفاوت مي شود و عدم زید با عدم عمرو متمایز مي شود. در این موارد بین عدم فرقي نیست بلکه به سبب اضافه شدن به یک شيء موجود که بینشان فرق است ارتباطي با فرق پیدا مي کند.

وأما عدم العلية في العدم ، فلبطلانه وانتفاء شيئيته. وقولهم : " عدم العلة علة لعدم المعلول " قول على سبيل التقريب والمجاز ،

اما اینکه در عدم، علیتي وجود ندارد به سبب این است که عدم باطل و پوچ است و اصلا چیزي نیست تا علت چیز دیگر شود.

اما اینکه فلاسفه مي گویند: عدم علت، علت براي عدم معلول است به این معنا نیست که نبود علت، مي تواند علت باشد. زیرا تعبیر فوق از باب نزدیک کردن مطلب به ذهن و از باب مجاز است.

فقولهم مثلا : " لم يكن غيم فلم يكن مطر " معناه بالحقيقة : أنه لم تتحقق العلية التي بين وجود الغيم ووجود المطر ، وهذا – كما قيل – نظير إجراء أحكام القضايا الموجبة في السالبة ، فيقال : " سالبة حملية " و " سالبة شرطية " ونحو ذلك ، وإنما فيها سلب الحمل وسلب الشرط .

بنا بر این وقتي مي گویند: ابر نبود پس باران هم نیست (که گفته مي شود نبود ابر علت براي عدم باران است) معناي حقیقي آن این است که علیتي که بین دو وجود که ابر و باران است محقق نشده است. وقتي خود آن دو وجود نباشند علیت آنها هم نیست.

این، نظیر احکام سالبه ي حملیه و سالبه ي شرطیه است که بر آنها احکام قضایاي موجبه را بار مي کنند که همه از باب تقریب و مجاز مي باشد. و قضیه ي سالبه در واقع سلب حمل است نه اینکه سلب و عدم را حمل کنم. هکذا در قضایاي شرطیه ي سالبه که سلب الشرط است نه اینکه شرطي معدوم را مشروط بر چیزي کنیم.

درس بداية الحكمة استاد فیاضی

جلسه ۱۲

بسم الله الرحمن الرحیم

موضوع: سومین حکم از احکام معدوم

در درس قبل دو حکم از احکام عدم را بیان کردیم و اکنون به سراغ سومین حکم مي رویم.

معدوم مطلق (قید مطلق براي بیان چیزي است که به هیچ وجه هستي ندارد یعني هم در ذهن معدوم است و هم در خارج.) چیزي است که نمي توان از آن خبر داد. مثلا در مورد چیزي که معدوم است نمي توان گفت ضاحک است یا کاتب.

علت آن این است که خبر دادن به این معنا است که چیزي را بر چیزي حمل کنیم یعني یک مخبَر عنه باید در ابتدا وجود داشته باشد تا بتوان مخبَر به را بر آن حمل کنیم تا عمل اخبار و گزارش انجام شود. بنا بر این در زید قائم هم زید باید باشد و هم قیام. هر کدام از موضوع و محمول اگر نباشند گزارش فوق صحیح نخواهد بود.

از رو وقتي عدم بطلان محض مي باشد و کاملا نیست و پوچ است واضح است که از آن هم نمي توان خبر داد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani
اشکال نشود که همین جمله ي شما که مي گوييد از معدوم مطلق خبر داده نمي شود در واقع يک نوع خبر از معدوم مطلق است زيرا معدوم مطلق موضوع قرار گرفته شده است و محمول آن اين است که از آن خبر داده نمي شود اين خود نوعي خبر از معدوم مطلق است. يعني از معدوم مطلق خبر مي دهيم که از آن نمي توان خبر داد.

زيرا در جواب مي گوييم: در منطق خوانديم که حمل بر دو قسم است: حمل اولي ذاتي و حمل شايع صناعي.

(حمل يعني اين همان است و بنا بر اين محمول با موضوع بايد اتحادي داشته باشد و اين اتحاد گاه مفهومي است و گاه مصداقي.)

حمل اولي ذاتي در جايي است که موضوع و محمول با هم مفهوما اتحاد دارند. در اين حال حتما اتحاد وجودي و مصداقي هم دارند. بنا بر اين اتحاد در اين نوع حمل، قوي است. مانند اينکه مي گوييم: الانسان حيوان ناطق. به اين حمل، حمل اولي مي گويند زيرا اين نوع حمل ها از اوليات و بديهيات است. يعني دو چيز از نظر مفهومي يکي هستند و اين امر بديهي است زيرا هر چيزي ذاتا خودش است.

حمل شايع صناعي در جايي است که موضوع و محمول مصداقا و وجودا با هم اتحاد دارند هرچند مفهوما با هم فرق دارند. مانند الانسان کاتب. کاتب بودن هرگز در مفهوم انسان داخل نيست ولي در خارج با هم متحد هستند و به يک وجود، موجود مي شوند. يعني اين گونه نيست که انسان به يک وجود موجود باشد و کاتب به وجود ديگر. زيرا اگر چنين بود ديگر نمي شد بين آن دو حمل کرد کما اينکه نمي توان گفت الانسان حجر.

به اين حمل شايع مي گويند زيرا متعارف است. به آن صناعي نيز مي گويند زيرا در صناعات و در علوم اين نوع حمل بيشتر رايج است.

حال که معناي اين دو حمل را متوجه شديم به مسأله ي تناقض مي پردازيم.

تناقض در بين دو قضيه هنگامي متصور است که از هشت جهت با هم وحدت داشته باشند. موضوع در هر دو قضيه بايد مثل هم باشند هکذا محمول، شرط، زمان، جزء و کل و موارد ديگر تا هفت مورد و صدر المتالهين هشتمين مورد را هم به آن اضافه کرد و آن وحدت در حمل است.

يعني دو موضوع علاوه بر آن هفت مورد حتي در نوع حمل هم بايد مانند هم باشند تا تناقض حاصل شود. يعني حمل در هر دو يا بايد اولي باشد و يا شايع صناعي.

در مورد فوق هم مي گوييم: اگر کسي بگويد: المعدوم المطلق معدوم مطلق. حملي است صحيح و به حمل اولي مي باشد. زيرا سلب شيء از نفس محال است بنا بر اين چيزي که معدوم است و در ذهن و خارج نيست در ذهن و خارج نيست و اين حمل صحيح مي باشد.

در عين حال مي توان گفت: المعدوم ليس بمعدوم مطلق. اين قضيه نيز صحيح مي باشد. زيرا معدوم مطلق که در موضوع است چيزي است که در ذهن تصور شده است بنا بر اين صورت ذهني از معدوم مطلق بر معدوم مطلق صادق است (کما اينکه اگر صورت انسان را تصور مي کرديم مي توانستيم بگوييم که صورت انسان است) اين وجود ذهني که مفهوم معدوم مطلق است موجود مي باشد.

بنا بر اين معدوم مطلق هم معدوم مطلق است (چون به حمل اول مفهوم معدوم مطلق است) و هم موجود است (زيرا به حمل شايع در ذهن موجود مي باشد) و هر دو قضيه صحيح است. تناقض هم پيش نمي آيد زيرا يکي به حمل اولي و ديگري به حمل شايع مي باشد.

بنا بر اين از معدوم مطلق به حمل اول نمي توان خبر دارد زيرا چنين معدومي نه در ذهن است و نه در خارج ولي وقتي از آن گزارش مي دهيم و مي گوييم: المعدوم المطلق معدوم مطلق. در اين حال معدوم مطلق، در ذهن موجود است و اين قابليت را دارد که به حمل شايع از آن خبر دهيم.

تناقضي هم پيش نمي آيد.

بعد علامه اضافه مي کند که اين شبهه در جاي ديگر هم وارد است و جواب آن همان است که در اينجا گفتيم.

الفصل الحادي عشر في أن المعدوم المطلق لا خبر عنه ويتبين ذلك بما تقدم أنه بطلان محض ، لا شيئية له بوجه ، وإنما يخبر عن شئ بشئ .

چيزي که معدوم مطلق است هرگز از آن خبر داده نمي شود زيرا قبلا گفتيم که عدم، پوچ محض است و هيچ چيز نيست شيئيت ندارد. اين در حالي است که فقط از چيزي که هست مي توان خبر داد آن هم به وسيله ي چيزي که موجود مي باشد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

وأما الشبهة – بأن قولهم : " المعدوم المطلق لا يخبر عنه " يناقض نفسه ، فإنه بعينه إخبار عنه بعدم الإخبار

اما اين شبهه به اينكه قضيه ي فوق خود حاكي از نوعي اخبار از معدوم مطلق است بنا بر اين قضيه ي (المعدوم المطلق لا يخبر عنه) خودش، خودش را نقض مي كند.

فهي مندفعة بما سيجئ في مباحث الوحدة والكثرة ، من أن من الحمل ما هو أولي ذاتي يتحد فيه الموضوع والمحمول مفهوما ويختلفان إعتبارا ، كقولنا : " الانسان انسان " ، ومنه ما هو شائع صناعي يتحدان فيه وجودا ويختلفان مفهوما ، كقولنا : " الانسان ضاحك " ،

جواب اشكال فوق اين است كه بعضي از حمل ها به شكل اولي ذاتي است. در اين حمل موضوع و محمول، مفهوما با هم اتحاد دارند ولي از نظر اعتبار با هم متفاوت مي باشد. البته معناي آن اين نيست كه هر دو مفهوما با هم يكي هستند بلكه حمل ذاتي آن است كه موضوع و محمول اتحاد مفهومي دارند خواه مفهوم را بر مفهوم حمل مي كنيم مانند الانسان انسان كه يعني مفهوم انسان همان انسان بودن است و يا مفهوم را بر مصداق حمل مي كنيم مانند اينكه بگوييم: الانسان انسان يعني انسان خارجي همان مفهوم انسان است.

به هر حال بايد بين موضوع و محمول يک اختلاف از نظر اعتباري وجود داشته باشد ولي اگر عين هم باشند، حمل لغو خواهد بود (هرچند غلط نيست.)

ولي اگر كسي كمونيست شد و گفت هيچ چيزي خودش نيست و هر چيزي نقيض خودش است بنا بر اين انسان، انسان نيست. در اين حال مي توان در جواب او گفت: الانسان انسان. اين حمل براي دفع توهم كمونيست است و اختلافي كه در موضوع و محمول است اعتباري است كه مصحح حمل مي شود و الا حمل مزبور لغو مي بود.

نوع ديگر حمل، حمل شايع صناعي است كه در آن موضوع و محمول از نظر وجودي با هم يكي هستند و اختلاف بين آن دو مفهومي است مانند الانسان ضاحک. مفهوم اين دو، دو تا است زيرا اگر ضاحک را از انسان جدا كنيم باز انسان به انسان بودن خود باقي است. با اين حال وجودا يكي مي باشند.

حال كه حمل بر دو قسم است نتيجه ي آن اين است كه معدوم مطلق هم مي تواند بر معدوم مطلق حمل شود و هم مي تواند حمل نشود و به تناقض هم برخورد نكنيم.

والمعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الأولي ولا يخبر عنه ، وليس بمعدوم مطلق بل موجود من الموجودات الذهنية بالحمل الشائع ، ولذا يخبر عنه بعدم الإخبار عنه ، فلا تناقض .

بنا بر اين معدوم مطلق هم معدوم مطلق است و از آن نمي توان خبر دارد (زيرا حمل در اين حال، اولي است) و هم مي توان از آن خبر دارد (زيرا حمل در اين حال، صحيح است.) زيرا در اين حال معدوم مطلق، موجود مي شود زيرا در ذهن اين مفهوم را تصور كرده ايم. بنا بر اين مفهومي كه در ذهن است هم معدوم است زيرا مفهوم معدوم مطلق است و هم موجود است زيرا در ذهن موجود مي باشد.

وبهذا التقريب تندفع الشبهة عن عدة قضايا توهم التناقض ، كقولنا : " الجزئي جزئي " وهو بعينه " كلي " يصدق على كثيرين ، وقولنا : " شريك البارئ ممتنع " مع أنه معقول في الذهن فيكون موجودا فيه ممكنا ،

با توضيح فوق جواب از يک سري شبهات ديگر كه تصور مي شود بين آنها تناقض است جواب داده مي شود. مانند اينكه به حمل اولي مي گويند: الجزي جزيئ. يعني مفهوم زيد كه غير قابل انطباق بر كثيرين است يک مفهوم جزئي است و كلي نيست.

در عين حال مي توان گفت: الجزئي ليس بجزئي زيرا جزئي، صفت براي تمامي چيزهايي است كه جزئي هستند. بنا بر اين جزئي، در عين حال كلي مي باشد و مي توانيم بگوييم: زيد جزئي، عمرو جزئي و هكذا تمامي مفاهيمي كه از خارج در ذهن ما نقش مي بندد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

جواب اين است كه اولي به حمل اولي است (يعني هر جزئي به حمل اولي جزئي است و نمي توان جزئي بودن را از آن سلب كرد) و دومي يعني الجزئي كلي به حمل شايع است زيرا معناي آن اين است كه مفهوم جزئي بر مصاديق بسياري قابل تطبيق است.

بين الجزئي جزئي و الجزئي كلي تناقضي نيست زيرا نوع حمل در اين دو متفاوت است.

همچنين مي توانيم به حمل اول بگوييم: شريک الباري ممتنع زيرا ادله ي توحيد اين را ممتنع ميداند. درعين حال مي توان گفت: شريک الباري ممكن زيرا به حمل صناعي، شريک الباري را تصور كرده ايم و هرچه را كه بتوانيم تصور كنيم لا جرم بايد ممكن باشد و وقتي تصور مي كنيم يعني آن را در ذهن خلق مي كنيم. وقتي مفهوم شريک الباري تصور مي شود يعني ممكن مي باشد.

وقولنا : " الشئ إما ثابت في الذهن أو لا ثابت فيه " واللا ثابت في الذهن ثابت فيه ، لأنه معقول

شبهه ي ديگر اين است كه مي گويند: هر چيزي كه تصور مي شود يا در ذهن ثابت است و يا نيست. اشكال اين است كه وقتي لا ثابت را در ذهن تصور مي كنيد اين علامت آن است كه در ذهن ثابت شده است (زيرا هر قضيه اي را كه تصور مي كنيم بايد موضوع و محمول را در ذهن ثابت كنيم.)

بنا بر اين لا ثابت هم لا ثابت است و هم ثابت است. جواب اين است كه لا ثابت به حمل اولي لا ثابت است ولي به حمل شايع در ذهن، ثابت مي باشد.(مانند مفهوم معدوم مطلق كه در ذهن هست)

. وجه الاندفاع : أن الجزئي جزئي بالحمل الأولي ، كلي بالشائع ، وشريك البارئ شريك البارئ بالحمل الأولي ، وممكن مخلوق للبارئ بالشائع ، واللا ثابت في الذهن كذلك بالحمل الأولي ، وثابت فيه بالشائع .

جواب اين است كه تفاوت بين اينها در اولي بودن و شايع بودن حمل مي باشد.

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۱۳

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: امتناع اعادهي موجود بعينه

فصل دوازدهم در مورد اين است كه اگر چيزي در زماني موجود بود و بعد معدوم شد، اعاده ي آن بعينه ممتنع مي باشد. يعني امكان ندارد شخص آن شيء دوباره برگردد.

اين بحث به مقدماتي احتياج دارد:

اول اينكه اگر موجودي، در زماني موجود و بعد همان موجود بخواهد در زمان ديگري موجود شود هيچ اشكال پيش نمي آيد. مانند عزير كه ابتدا موجود بود و بعد از دنيا رفت و صد سال بعد دوباره در زمان ديگري موجود شد. داستان او در قرآن ذكر شده است: فَأَماتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عامٍ ثُمَّ بَعَثَه[۱]

در اين حال وجودي كه در زمان قبل بوده است معدوم شده است و شخص آن وجود در زمان بعد به وجود آمده است.

حتي به بيان ديگر، انسان هر روز كه وجود دارد، وجود امروزي او فقط مثل وجود ديروزي اوست و عين آن نيست. عين بودن معنايش اين است كه همان ديروزي باشد و ديگر امروز نباشد. حتي زمانش هم بايد همان ديروز باشد. بنا بر اين اگر قرار بود ديروز باشد ديگر امروز بودن براي آن

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

معنا نداشت. بنا بر اين دومي داراي زماني است كه غير از زمان اولي است بنا بر اين دومي، فقط مثل اولي است نه عين آن و دومي وجود ديگري است بر خلاف اولي با اين حال اين دو در همه ي خصوصيات مثل هم مي باشند.

دوم اينكه اگر ماهيتي در زماني موجود بوده است و بعد معدوم شده است عين همان موجود (نه مثل آن) مي تواند به وجود ديگري موجود شود. مثلا ماهيت انسان، ديروز موجود بوده است. بعد خداوند آن را مي ميراند و از بين مي برد. بعد از مدتها همان انسان مي تواند بعينه دوباره موجود شود. (مراد ماهيت انسان است نه وجود خارجي آن. يعني انسان بودن كه به وجود انسان خارجي موجود بود الآن به وجود انسان ديگري كه مثل وجود انسان قبلي است موجود شده است.)

آنچه محل بحث است اين است كه موجودي كه قبلا بوده و معدوم شده است نمي تواند بشخصه و بعينه دوباره موجود شود. علامه در كتاب نهايه از آن به تكرر وجود تعبير مي كند. يعني همان وجود نمي تواند بعينه هم وجود ديروزي باشد و هم وجود ديروزي.

حتي انسان در دقيقه و در يک لحظه بعد مثل دقيقه ي قبل خودش است نه عين آن. وجود انسان در هر حال آن يک وجود از علت خود مي گيرد كه با وجودي كه يک لحظه قبل از علت گرفته بود متفاوت است. (بعدا خواهيم گفت كه معلول علاوه بر حدوث، در بقاء هم به علت خود وابسته است. و اگر اين افاضه ي دائمي يک لحظه حذف شود آن وجود، معدوم مي شود و ديگر لازم نيست كه علت، آن را معدوم كند بلكه به صرف عدم افاضه ي وجود، خود به خود معدوم مي شود.)

يعني وجودي كه قبلا بود و معدوم شد بعينه نمي تواند در لحظه ي بعد واقع شود. علت محال بودن هم اين است كه هر چيز، يک چيز بيشتر نيست و اگر بخواهد هم آن وقت موجود باشد و هم خودش در بعد موجود باشد (نه مثل آن بلكه عين آن و شخص آن) بايد يک وجود كه واحد است در عين وحدت، كثير باشد.

بر اين اساس وقتي ابن سينا اين مسأله را مطرح مي كند مي گويد: اينكه اعاده ي بعينه از محالات است امري است بديهي.

او تبيين ديگري هم براي آن ارائه كرده است و آن اينكه چيزي در سابق بود و معدوم شدو كاملا پوچ گشته است. اعاده ي معدوم بي معنا است و هر چيزي كه ايجاد شود چيزي جديدي است.

البته مخفي نماند كه وجودهاي مادي كه داراي حركت هستند معدوم مي شوند و معناي حركت اين است كه همواره يک جزء از شيء معدوم مي شود و همزمان جزء ديگري از آن موجود مي شود و هيچ وقت همه اش با هم موجود نيست.

متكلمين تصور مي كنند كه معاد عبارت است از اعاده ي معدوم و بر اين اساس گفته اند اعاده ي معدوم نه تنها جايز است بلكه واجب مي باشد زيرا يكي از چيزهايي كه در تمام شرايعه حقه آمده است معاد است. معاد از اصول دين است و معاد به اين معنا است كه چيزي كه معدوم شده است دوباره عود مي كند و بر مي گردد. بنا بر اين، اعاده ي معدوم تنها جايز است بلكه اعتقاد به آن واجب است.

علامه در صدد است اين نكته را روشن كند كه اعاده ي معدوم با معاد فرق دارد.

به هر حال گفتيم اين مسأله بديهي است و احتياج به استدلال ندارد ولي كساني كه استدلال اقامه كرده اند به چهار دليل اشاره كرده اند.

الفصل الثاني عشر في امتناع إعادة المعدوم بعينه قالت الحكماء : " إن إعادة المعدوم بعينه ممتنعة " ، وتبعهم فيه بعض المتكلمين ، وأكثرهم على الجواز .

فصل دوازدهم در مورد اين است كه محال است كه چيزي كه معدوم شده بعينه اعاده پيدا كند.

حكماء مي گويند: اين كار ممتنع است و بعضي از متكلمين هم اين ايده را قبول كرده كند ولي با اين حال اكثر متكلمين قائل به جواز اعاده ي معدوم هستند (حتي آن را از ضروريات مي دانند.)

وقد عد الشيخ " امتناع إعادة المعدوم " ضروريا ، وهو من الفطريات ، لقضاء الفطرة ببطلان شيئية المعدوم ، فلا يتصف بالإعادة .

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

ابن سينا امتناع اعاده ي معدوم را از ضروريات دانسته است يعني بديهي است و نظري نيست. ضروري بر شش رقم است: اوليات، وجدانيات، مشاهدات، متواترات و فطريات ...

و ضروري فوق از فطريات است زيرا فطرت انسان حكم مي كند كه معدوم، شيئيت و هستي ندارد و چيزي كه معدوم مي شود ديگر شيء نيست بنا بر اين ديگر نمي تواند متصف به اعاده شود. اگر هم چيزي بود و بعد معدوم شد بعد هر چيز كه ايجاد مي شود ديگر عين آن نيست. بلكه مثل آن است.

اما ادله ي امتناع اعاده ي معدوم:

وجه اول: اگر چيزي ديروز بود و شب معدوم شده بود و امروز دوباره بخواهد موجود بشود اگر اين عين آن است و به اين معنا كه خود همان است. لازمه ي آن اين است كه بين شيء و خودش عدم فاصله شود.اگر چنين چيزي جايز باشد لازمه اش اين است كه شيء بر خودش مقدم شود. يعني شيء در عين اينكه اينجا هست ديروز هم باشد و لازمه ي آن تناقض است زيرا اگر ديروز بوده يعني الآن نيست و اگر اينجا باشد يعني ديروز نبود.

والقائلون بنظرية المسألة احتجوا عليه بوجوه : منها : أنه لو جاز للمعدوم في زمان أن يعاد في زمان آخر بعينه لزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه ، وهو محال ، لأنه حينئذ يكون موجودا بعينه في زمانين بينهما عدم متخلل .

قائلين به نظريه ي فوق به ادله اي استناد كرده اند يكي از آنها اين است كه اگر جايز بود كه چيزي كه در يک زمان معدوم شده است بعينه در زمان ديگر موجود شود لازمه اش اين است كه بين شيء و خودش عدم فاصله شود.

البته بايد توجه داشت كه مراد اعاده ي مثل شيء نيست و هكذا مراد عين عرفي نيست زيرا در عرف يک كتاب كه قبلا بوده است را عين كتابي مي دانند كه بعدا وجود دارد.

به هر حال اگر عدم بين شيء و خودش فاصله شود لازمه اش اين است كه يک شيء بعينه در دو زمان باشد هم ديروز باشد و هم امروز در حالي كه بين اين دو، عدم فاصله شده است. اشكال آن اين است كه شيء بايد از نظر زماني بر خودش مقدم باشد. يعني شيء در زماني قبل از اين كه الآن هست وجود داشته باشد يعني شيء، هم در آن زمان باشد و هم نباشد زيرا الآن هم هست و اين دو وجود يكي بيشتر نيست بنا بر اين اگر اين وجود در اينجا هست ديگر آنجا نيست و اگر آنجا هست ديگر اينجا نيست و حال كه الآن هست يعني هم اينجا هست و هم نيست و اين تناقض است.

دليل دوم: اگر شيء كه الآن در زمان دوم بعينه دوباره موجود شده است بايد اين توانايي را داشته باشد كه همان ديروز در كنار خودش موجود شود.

علت اين ملازمه هم اين است اين دو شيء عين هم هستند با اين فرق كه يكي عين آن است و در روز بعد موجود شده است و ديگري عين آن است و در كنار آن موجود شده است.

اين دو شيء (شيئي كه امروز موجود شده است و عين شيء ديروز است و شيئي كه در همان ديروز در كنار شيء اول موجود شده است خودشان مثل هم هستند) بنا بر اين تحت اين قاعده قرار مي گيرند كه مي گويد: حكم الامثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد. يعني اگر يک مثل، ممكن بود، مثل ديگر هم ممكن است و اگر يک مثل، محال بود ديگري هم محال است.

بر اين اساس اگر عين شيء بتواند بعد از يک بازه ي زماني دوباره موجود شود بايد بتواند در كنار خود آن شيء هم موجود باشد. دومي امكان ناپذير است زيرا شيء واحد نمي تواند در عين اينكه واحد است كثير باشد. وقتي شيء نتوانست در كنار خودش موجود باشد نبايد بتواند بعد از زماني هم كه معدوم شده است دوباره بعينه موجود شود.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

حجة أخرى : لو جازت إعادة الشئ بعينه بعد انعدامه ، جاز إيجاد ما يماثله من جميع الوجوه ابتداء واستئنافا ، وهو محال ، أما الملازمة فلأن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد ، ومثل الشئ ابتداء ومعاده ثانيا لا فرق بينهما بوجه ، لأنهما يساويان الشئ المبتدأ من جميع الوجوه ، وأما استحالة اللازم فلاستلزام اجتماع المثلين في الوجود عدم التميز بينهما ، وهو وحدة الكثير من حيث هو كثير ، وهو محال .

دليل ديگر اين است كه اگر جايز بود يک شيء بعينه بعد از اينكه معدوم شده است دوباره موجود شود بايد امكان داشته باشد كه عين خودش كه از هر جهت مثل خودش است از ابتدا و در كنار خودش موجود شود. واضح است كه اين كار محال است.

اما علت اينكه چرا چنين ملازمه اي وجود دارد اين است كه حكم دو چيز كه مثل هم هستند در آنچه براي يكي ممكن است و يا محال است يكسان است. يعني اگر چيزي براي يک مثل ممكن و يا محال بود بايد براي مثل ديگر هم ممكن و يا محال باشد.

حال عين يک شيء كه در روز بعد به وجود آمده است با عين آن شيء كه در زمان خود شيء به وجود آمده است هر دو مثل هم هستند. بنا بر اين هر دو بايد ممكن و يا محال باشند.

اينكه شيء در كنار خودش به وجود آيد از محالات است زيرا لازمه ي آن اين است كه اگر مثلين (شيء و عين خودش) در يک آن وجود داشته باشند يعني بين آنها تمايزي نيست بنا بر اين يعني دو تا نيستند و يكي هستند. اگر دو تا هستند پس بين اين دو شيء فرق است پس عين هم نيستند. بنا بر اين تصور اينكه عين شيء در كنار خودش باشد يعني شيء كه واحد من جميع جهات است كثير من جميع جهات باشد. اين از باب اجتماع متقابلين است و بازگشت آن به متناقضين است يعني چون كثير است يعني واحد نيست و هكذا بالعكس و محال است.

دليل سوم: اگر معدوم بعينه موجود شود لازمه ي آن انقلاب يا خلف است.

عين شيء يعني همان شيء با همان زمان و همه ي خصوصياتش الآن هم موجود است. اگر شيء با زمانش الآن موجود است مي پرسيم اينكه الآن هست چيست؟ يا خود آن شيئي است كه در ابتدا بوده است يا چيز ديگري است. اگر خودش باشد در اين صورت خلف است زيرا اعاده نشده است. اگر عين آن نيست يعني از آنجا منقلب شده آمده است. لازمه‌ي اين كار انقلاب است يعني آن شيء ذاتش را از دست داده است و يک وجود امروزي گرفته است.

حجة أخرى : إن إعادة المعدوم توجب كون المعاد هو المبتدأ ، وهو محال ، لاستلزامه الانقلاب أو الخلف ، بيان الملازمة : أن إعادة المعدوم بعينه تستلزم كون المعاد هو المبتدأ ذاتا وفي جميع الخصوصيات المشخصة حتى الزمان ، فيعود المعاد عين المبتدأ ، وهو الانقلاب أو الخلف .

دليل ديگر اين است كه اعاده كردن موجودي كه معدوم شده است به اين معنا است كه آني كه اعاده شده است همان اولي است اين كار محال است زيرا يا به خلف منجر مي شود و يا به انقلاب.

بيان ملازمه به اين گونه است كه اعاده ي آن بعينه مستلزم اين است كه دومي حتي در مورد زمان همان اولي باشد. بنا بر اين يا همان است يا نه. اگر همان باشد لازمه اش انقلاب است يعني با اينكه قبلا بوده الآن هم شده و تغيير ماهيت داده و زمانش تغيير كرده است و اگر اين همان نباشد اين خلف است زيرا فرض اين است كه اين دو يكي هستند.

دليل چهارم: اگر اعاده ي معدوم جايز باشد مي پرسيم چند بار عود براي آن جايز و ممكن است؟ اگر يک بار جايز باشد بايد دوبار هم جايز باشد و هكذا سه بار و تا بي نهايت زيرا حكم الامثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد.

بين اين عددها هيچ كدام بر ديگري ترجيح ندارد و همه ممكن مي باشند. از اين رو پرسيم بين اينها كدام يک اول محقق مي شوند؟ هر كدام كه انتخاب شود از باب ترجيح بلا مرجح مي باشد بنا بر اين اگر شيئي كه معدوم شده است بخواهد بعينه عود كند بايد بتواند تا محدود موجود شود.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

بنا بر اين چون عددش قابل تعيين نيست پس خودش هم قابل برگشتن نيست زيرا هر چيز كه موجود مي شود بايد عددش معلوم باشد و يكي باشد.

حجة أخرى : لو جازت الإعادة لم يكن عدد العود بالغا حدا معينا يقف عليه ، إذ لا فرق بين العودة الأولى والثانية وهكذا إلى ما لا نهاية له ، كما لم يكن فرق بين المعاد والمبتدأ ، وتعين العدد من لوازم وجود الشئ المتشخص .

دليل ديگر اين است كه اعاده اگر ممكن باشد عدد بازگشت آن به حد معيني بالغ نمي باشد زيرا هر عددي كه در نظر گرفته شود عدد بيشتر از آن هم ممكن است و فرقي بين عوده ي اول و دوم و هزارم و بيشتر از آن نيست. كما اينكه فرض اين است كه بين مُعاد و مبتدا فرقي نيست.

چون بين اين عودها مرجحي نيست اين علامت آن است كه خودش هم نمي تواند عود پيدا كند زيرا شيئي كه در خارج تشخّص پيدا مي كند بايد عددش هم مشخص باشد و الا موجود نمي شود.

[۱] بقره/سوره۲، آيه۲۵۹.

>

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ١٤

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: امتناع اعاده ي معدوم و تقسيم وجود به ذهني و خارجي

بحث در اين است كه اعاده ي معلوم جايز است يا محال. گفتيم فلاسفه قائل به محال بودن آن هستند ولي تعداد بسياري از متكلمين قائل به جواز و حتي وجوب آن هستند.

آنها در دليل خود مي گويند: اگر چيزي كه زماني موجود بوده است و الآن معدوم شده است اگر وجود پيدا كردن مجدد آن محال باشد علت آن از سه حال خارج نيست:

١. ماهيتا امري محالي است و ذاتا امكان ندارد محقق شود. مانند اجتماع نقيضين. اين محال را محال ذاتي مي گويند.

٢. به سبب اين است كه ماهيت به تنهايي امر محالي نيست ولي ماهيت، لازمي دارد كه آن لازم امري است محال. اين محال، را محال وقوعي مي گويند.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

این دو احتمال را کسي قائل نشده است زيرا اگر چنين بود همان اول هم نمي بايست موجود مي شد و حال آنكه فرض اين است كه يک بار موجود شده است و بعد معدوم شده است.

۱. گاه گاه محالي به سراغ اين ماهيت مي آيد. يعني عرض مفارق آن گاه مستلزم محال مي شود. (عرض يا لازم است يعني همواره با ماهيت همراه است و يا مفارق كه عرضي است كه گاه با ماهيت هست و گاه نيست. بنا بر اين ماهيت، هر وقت كه آن عرض به سراغش مي آيد محال مي شود.)

بنا بر اين وقتي شق سوم را انتخاب كرديم معنايش اين است كه ماهيت هنگامي ممتنع الوجود مي شود كه آن عرض با او همراه باشد بنا بر اين نمي توان گفت كه وجود آنچه معدوم شده است مطلقا محال است.

علامه در جواب مي فرمايد: احتمال چهارمي هم هست و آن اينكه شما صرفا از ماهيت سخن گفتيد و حال آنكه محال بودن مربوط به وجود است يعني وجودي كه معدوم شده است امكان ندارد بعينه دوباره موجود شود. اگر هم موجود شود آني كه موجود شده است وجود ديگري است كه مثل اولي است نه عين آن. (علت استحاله در جلسه ي قبل بيان كرديم و آن اينكه لازم مي آيد واحد در عين وحدت كثير باشد.)

علت اينكه عده اي از متكلمين قائل به جواز اعاده ي معدوم شده اند اين است كه آنها تصور كرده اند معاد از باب اعاده ي معدوم است. آنها از يک طرف مشاهده كردند كه اعتقاد به معاد از اصول دين در همه ي اديان و شرايع است.

همچنين تصور كردند كه معاد از باب اعاده ي معلوم است در نتيجه استنباط كردند كه اعاده ي معدوم ضروري است زيرا وحي از معاد خبر داده است و بر معاد ادله ي عقليه اي دلالت مي كند بنا بر اين اعاده ي معدوم بايد واجب باشد (نه فقط ممكن)

علامه مي فرمايد: تمامي شبهه در اين قسمت خوابيده است كه تصور شده است معاد از باب اعاده ي معدوم است و حال آنكه معاد از باب استكمال است. روح مدتي با اين بدن است و بعد از قيد اين بدن مادي رها مي كند و به مرحله ي بالاتري مي رسد. روح هرگز معدوم نمي شود تا معاد از باب اعاده ي معدوم باشد. هنگام مرگ، رابطه ي روح با بدن قطع مي شود. روح امري است مجرد كه همواره باقي است.

اما بدن، هر آن در حال عوض شدن است. بدني كه روز قيامت مي آيد همان بدني نيست كه در دنيا وجود داشته است. اگر قرار بود كه همان بدن كه در دنيا است در روز قيامت بيايد لازمه اش اين است كه مي بايست با تمامي مشخصات حتي با همان زمان، و حتي با اين قيد كه در دنيا است بايد ظاهر مي شد كه اين كار امكان ندارد. حتي در دنيا نيز بدن در هر لحظه با بدني كه در لحظه ي قبل است متفاوت مي باشد و وجود ديگري به خود مي گيرد. بدن در هر لحظه فقط مثل بدن قبلي است نه عين آن. سلول هاي بدن هر لحظه در حال سوخت و سوز و از بين رفتن و تجديد هستند. بدن بعد از چند سال به كلي از بين مي رود و سلول هايي كه در آن كاملا جديد و نو هستند.

خلاصه اينكه آنچه انسانيت انسان به آن قوام دارد همان روح است و روح هم هرگز معدوم نمي شود. اينكه انسان مي گويد: من همان انسان بيست سال پيش هستم به سبب اين است كه من بودن براي او همان روحش است كه بدون تغيير باقي مانده است و الا بدن كاملا تغيير يافته است و در هر آن وجود ديگري به خود مي گيرد.

احتج المجوزون بأنه لو امتنعت إعادة المعدوم لكان ذلك إما لماهيته وإما للازم ماهيته ولو كان كذلك لم يوجد ابتداء ، وهو ظاهر ، وإما لعارض مفارق ، فيزول الامتناع بزواله .

كساني كه اعاده ي معدوم را جايز مي دانند استدلال كرده اند كه اگر اين كار ممتنع بود امتناع يا به سبب ماهيت آن بود (محال ذاتي) و يا به سبب لازمه ي ماهيت (محال وقوعي) كه در اين دو صورت نمي بايست از همان اول موجود مي شد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

بنا بر اين علت امتناع اعاده بايد به سبب عارض مفارقي بوده باشد. (كه گاهي با ذات هست و گاه نيست) در اين حال هنگامي كه آن عارض، زائل شود محال بودن اعاده نيز از ماهيت برداشته مي شود.

ورد بأن الامتناع لأمر لازم لكن لوجوده وهويته ، لا لماهيته ، كما هو ظاهر من الحجج المتقدمة .

اين استدلال رد مي شود كه امتناع به سبب امري است كه لازم است (نه عرض مفارق) ولي اين لازم، لازم وجود است نه لازم ماهيت. اين نكته را در بحث هاي قبلي توضيح داديم.

ديگر اينكه متكلماني كه قائل به اصالت الماهيت است بايد تمامي احكام وجود را روي ماهيت ببرد. حال از ايشان مي پرسيم آيا اين امر عيني (چه ماهيت باشد و چه وجود) آيا در عين اينكه يک امر عيني است آيا مي تواند دو تا باشد؟ اگر دومي عين اول بود ديگر تمايزي نمي بايست بين آنها بود در نتيجه كثرتي هم نبود و نمي بايست دوتا مي شدند.

وعمدة ما دعاهم إلى القول بجواز الإعادة زعمهم أن المعاد – وهو مما نطقت به الشرائع الحقة – من قبيل إعادة المعدوم . ويرده : أن الموت نوع استكمال ، لا انعدام وزوال.

عمده چيزي كه متكلمين را مجبور كرده است كه اين دليل را شاخ و برگ دهند گمان اشتباه آنها در مورد معاد بوده است و تصور كرده اند كه معاد چيزي است كه تمامي اديان حقه از آن سخن مي گويند و اين معاد، از قبيل اعاده ي معدوم است.

رد آن به اين است كه مرگ از قبيل زوال و انعدام نيست بلكه نوعي تكميل شدن مي باشد.

بدن هم همواره در حال تغيير است حتي در اين دنيا ولي شخصيت انسان همان روح آن است كه هيچ تغييري نمي كند.

المرحلة الثانية: انقسام وجود به خارجي و ذهني

همان گونه كه ماهيت، وجود خارجي و ذهني دارد به اين گونه كه اگر در خارج باشد صاحب آثار است (مثلا طول و عرض و عمق دارد و رشد و نمو دارد و مي تواند درک كند و احساس دارد) و وقتي وارد ذهن مي شود ديگر آن آثار را ندارد.

قول ديگر اين است كه وقتي ما به چيزي علم داريم، ماهيت آن شيء به ذهن نمي آيد بلكه سياهه اي از آن به ذهن مي آيد مانند اينكه ما از دور چيزي را مي بينيم. در اين حال چيستي آن را متوجه نمي شويم بلكه سياهه اي مي بينيم كه احتمال مي دهيم انسان باشد و يا ستوني سنگي و چيزهايي ديگر. به همين شكل، مفهومي وجود ندارد كه كامل از شيء خارجي حكايت كند. بلكه چيزي به ذهن مي آيد كه سياهه اي از موجود خارجي را براي انسان تداعي مي كند. اين همانند عكس شخص است كه فقط رنگ و يا طول و عرض موجود خارجي را نشان مي دهد ولي عمق، حجم، حيات آن و يا اينكه صاحب عكس تفكر دارد و مانند آن را نشان نمي دهد. اين نكات از خود عكس استفاده نمي شود.

اين دسته قائلند كه ذهن مانند همان عكس است كه همه چيز شيء را نشان نمي دهد.

بعد خواهيم گفت كه به وجود ذهني به آن معنايي كه ما گفتيم كه كل ماهيت خارجي وارد ذهن مي شود اشكالات متعددي وارد شده است كه اين دسته چون نتوانستند از آن اشكالات جواب دهند چاره اي نديدند مگر اينكه قائل شوند ماهيت وجود خارجي به ذهن نمي آيد.

مرحوم علامه مي فرمايد: لازمه ي اين قول اين است كه بايد علم را انكار كرد. اين همان سفسطه است كه مي گويند آنچه در ذهن است از خارج حكايت نمي كند. بنا بر اين اصلا نمي توان ادعا كرد در خارج چيزي وجود دارد. تنها راه ارتباط ما با خارج علم است ولي وقتي همين علم بي ارزش شده باشد ديگر بايد خارج را انكار كرد زيرا وجود خارجي هرگز وارد ذهن بي شود و ما همواره از طريق مفهوم، خارج را متوجه مي شويم.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

از قول قبلي بدتر قول فخر رازي و ديگران است كه قائل هستند هيچ چيزي وارد ذهن نمي شود و علم به اشياء صرف رابطه اي است كه بين نفس ما و اشياء برقرار مي شود. ذهن همانگونه كه قبلا خالي بوده است الآن هم خالي است و شيء خارجي هم بدون تغيير باقي مي ماند. تنها چيزي كه تغيير مي كند اين است كه من مثلا قبلا وارد اين كلاس نشده بودم و بين من و ميز رابطه اي نبود ولي وقتي وارد كلاس شدم و روي ميز نشستم فقط اين رابطه ايجاد شده است و اين همان علم است و در وراء آن هيچ چيزي تغيي نكرده است.

مرحوم علامه مي فرمايد: گاه ما به چيزهايي علم داريم كه الآن موجود نيستند مثلا شهري را سابقا ديديم و الآن صورت ذهني آن در ذهن اين افراد وجود دارد ولي آن شهر يا از بين رفته است و يا كاملا تغيير يافته است. بنا بر قول به اضافه، علم هنگامي هست كه رابطه برقرار باشد. در مثال فوق، اين رابطه وجود ندارد پس نبايد اين علم و اين رابطه وجود داشته باشد و حال آنكه بالبداهه چنين علمي وجود دارد.

المرحلة الثانية في انقسام الوجود إلى خارجي وذهني وفيها فصل واحد

مرحله ي دوم در انقسام وجود به خارجي و ذهني است و در آن يک فصل وجود دارد.

الفصل الأول [في الوجود الخارجي والوجود الذهني]

فصل اول در مورد وجود خارجي و ذهني است.

المشهور بين الحكماء أن للماهيات وراء الوجود الخارجي – وهو الوجود الذي تترتب عليها فيه الآثار المطلوبة منها – وجودا آخر لا تترتب عليها فيه الآثار ، ويسمى : " وجودا ذهنيا " .

مشهور بين حكماء اين است كه ماهيات وراء وجود خارجي وجود ديگري نيز دارند. وجود خارجي وجودي است كه مترتب مي شود بر آن ماهيات در آن وجود، آثاري كه براي ماهيات مطلوب است. ماهيات ما وراء اين وجود كه در خارج است و داراي آثار است وجودي نيز دارند كه وجود ذهني ناميده مي شود كه ديگر آن آثار خارجي را ندارد. مثلا مفهوم حلوا در ذهن، خصوصيات حلواي خارجي مانند شيريني را ندارد.

فالإنسان الموجود في الخارج قائم لا في موضوع ، بما أنه جوهر ، ويصح أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة بما أنه جسم ، وبما أنه نبات وحيوان وإنسان ذو نفس نباتية وحيوانية وناطقة ، ويظهر معه آثار هذه الأجناس والفصول وخواصها

بنا بر اين انسان خارجي از آنجا كه جوهر است آثار جوهر را نيز دارد و آن اينكه روي پاي خودش مي ايستد و به وجود ديگري وابسته نيست. چون جسم است طول و عرض و عمق دارد و چون نامي و حيوان و انسان است داراي نفس نباتي، حيواني و ناطقه است. (البته علامه به نبات تعبير مي كند كه مسامحه شده است. نبات همان نامي اي است كه بسته است يعني نامي بشرط لا است. بنا بر اين انسان، نامي نيست زيرا نامي لا بشرط است يعني رشد دارد و غير از آن را هم مي تواند داشته باشد. نامي در واقع جنس است و با فصل هاي ديگر سازگار است ولي نبات نوع مي باشد و با هيچ فصلي سازگار نيست.)

روي نباتي يعني رشد مي كند، روح حيواني دارد يعني حساس است و متحرک مي باشد و روح ناطقه دارد يعني فكر و درک دارد. به هر حال انسان در خارج همه ي آنها و آثار آنها را دارد يعني هم طول و عرض و عمق دارد و هم آثار اينها را دارد يعني فضا اشغال مي كند.

البته نبايد تصور كرد كه انسان داراي سه نفس فوق است زيرا در اين صورت تبديل به سه موجود مي شد زيرا شخصيت انسان به همان روح است و اگر انسان سه روح داشت يعني سه موجود بود. علامه نيز قائل نبود كه انسان سه نفس دارد و قائل بود كه انسان يک روح دارد كه همان نفس ناطقه است. با اين حال ايشان بر اساس اينكه نفس ناطقه كامل ترين نفس ها است و در نتيجه بايد مراتب نازله را هم در خودش داشته باشد فرمودند كه آن قوا را نيز در بر دارد. بنا بر اين نفس انسان يک چيز بيشتر نيست و در عين وحدت، خصوصيات ساير نفس ها را هم دارد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

. والإنسان الموجود في الذهن المعلوم لنا انسان ذاتا واجد لحده ، غير أنه لا يترتب عليه شئ من تلك الآثار الخارجية .

اما انساني كه در ذهن است و ما آن را مي شناسيم ذاتي است كه فقط انسان است و حد انسان را دارا است (يعني مفهوم ذهني انسان نيز همان مفهوم جوهر، ذو ابعاد ثلاثه نام حساس متحرک بالاراده ناطق است) با اين فرق كه آثار خارجيه را ندارد. مثلا مفهوم انسان رشد نمي كند.

وذهب بعضهم إلى أن المعلوم لنا المسمى بالموجود الذهني شبح الماهية لا نفسها ، والمراد به عرض وكيف قائم بالنفس ، يباين المعلوم الخارجي في ذاته ، ويشابهه ويحكيه في بعض خصوصياته ، كصورة الفرس المنقوشة على الجدار الحاكية للفرس الخارجي.

بعضي قائل شدند كه آنچه براي ما معلوم است و در ذهن مي آيد شبح و سياهه اي از ماهيت است نه خود ماهيت. مراد از شبح يک امري عرضي است كه كيفيت و حالتي در ذهن است و به نفس قائم است و با معلوم خارجي در ذات و ماهيت فرق دارد و فقط بعضي از خصوصيات ماهيت خارجي را بيان مي كند و صرفا در بعضي از خصوصيات با آن شباهت دارد (مانند سياهي از دور كه فقط قامت را نشان مي دهد.)

اين مانند تصوير عكس اسب است كه فقط طول و عرض و رنگ و دست و پاي آن را نشان مي دهد ولي اينكه عمق دارد، حركت و احساس دارد و مانند آن را نشان نمي دهد.

. وهذا في الحقيقة سفسطة ينسد معها باب العلم بالخارج من أصله .

اين قول در واقع همان سفسطه است كه اگر روي كار آيد راه علم به خارج از ريشه از بين مي رود.

وذهب بعضهم إلى إنكار الوجود الذهني مطلقا ، وأن علم النفس بشئ إضافة خاصة منها إليه

بعضي ديگر نيز به اين سمت رفته اند كه وجود ذهني را مطلقا منكر شوند و بگويند علم صرف رابطه است يعني علم، صرفا يک اضافه و رابطه اي است كه نفس با شيء خارجي پيدا مي كند. با اين حال قبل از اين رابطه و بعد از آن چيزي در ذهن اضافه نشده است.

ويرده : العلم بالمعدوم ، إذ لا معنى محصلا للإضافة إلى المعدوم .

اين قول را علم به معدوم رد مي كند زيرا بالوجدان مي دانيم به چيزهايي كه الآن موجود نيستند علم داريم و حال آنكه اضافه با معدوم معنا ندارد.

>

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۱۵

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: دليل قائلين به وجود ذهنی و اشكالات وارده بر آن

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

بحث در مورد وجود ذهنی است و سخن در این است که آیا ماهیاتی که در خارج موجود هستند می توانند به بیایند یا اینکه شبحی از آن به ذهن می آید و یا اصلا چیزی به ذهن نمی آید.

در این مورد سه قول بود.

قول اول این بود که ماهیات، دو نوع وجود دارند. وجودی خارجی که تمام آثاری که از آن انتظار می رود را دارا است. همین ماهیت وجود دیگری دارد و آن زمانی است که در ذهن تصور می شود با این فرق که دیگر آن آثار را ندارد.

قول دوم این بود که ذهن فقط شبح و سیاهه ای از اشیاء خارجی را تصور می کند.

قول سوم این بود که اصلا چیزی به ذهن نمی آید و علم به معنای ارتباط نفس با ماهیت خارجی است. مانند میزی که در کنار صندلی گذاشته می شود که سابقا در کنار آن نبود و الآن هست که نه میز تغییر کرده است نه صندلی. نفس هم تا وقتی در کنار درخت نبود ارتباطی با آن نداشت و وقتی در کنار درخت قرار گرفت این ارتباط حاصل می شود و همین علم نامیده می شود.

جواب این دو قول اخیر در جلسه ی قبل داده شد. اما دلیل قول اول:

دلیل اول: ما خیلی از چیزها را موضوع قرار می دهیم و در محمول، حکمی ایجابی بر آن بار می کنیم و حال آنکه آن موضوع در خارج وجود ندارد. مثلا می گوییم: دریایی از جیوه ممکن الوجود است. معنای این قضیه این است که محمول برای موضوع ثابت است. سابقا گفتیم ثبوت شیء لشیء و اثبات شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له است. بنا بر این باید ابتدا دریایی از جیوه در جایی ثابت باشد تا آن محمول بتواند برای آن ثابت شود. این موضوع در خارج ثابت نیست پس در ذهن موجود می باشد.

همچنین فهم ما نسبت به چیزهایی که موجود هستند با چیزهایی که معدومند یکسان است. پس ماهیاتی که در خارج موجودند همان ها هم به ذهن می آیند و در ذهن برای آنها احکامی بار می شود.

واحتج المشهور على ما ذهبوا إليه من الوجود الذهني بوجوه :

مشهور برای مدعای خود در مورد وجود ذهنی (که ماهیت اشیاء به ذهن وارد می شود) به وجوهی استدلال کرده اند.

البته مخفی نماند که (احتجاج مشهور)، خود نوعی غلط مشهور است زیرا مشهور در لغت به معنای چیزی است که مورد شهرت است که غالب دانشمندان به آن قائل هستند. دانشمندانی که به آن قول قائل شده اند جمهور (و یا حکماء) نامیده می شوند نه مشهور.

الأول : أنا نحكم على المعدومات بأحكام إيجابية ، كقولنا : " بحر من زيبق كذا " وقولنا : " اجتماع النقيضين غير اجتماع الضدين " ، إلى غير ذلك والإيجاب إثبات ، وإثبات شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له ، فلهذه الموضوعات المعدومة وجود ، وإذ ليس في الخارج ففي موطن آخر ، ونسميه : " الذهن " .

اول اینکه ما بر چیزهایی که معدوم هستند یک سری احکامی ایجابیه بار می کنیم. این حکم ها سلبیه نیست تا بگویید که قضیه ی سالبیه احتیاج ندارد که موضوعش موجود باشد. حکم مزبور ایجابی است و تفتازانی می گوید: و لابد فی الموجبة من وجود الموضوع.

مثلا دریایی از جیوه فلان حکم را دارد (مثلا ممکن الوجود است) و یا اینکه می گوییم: اجتماع نقیضین با اجتماع ضدین متفاوت است. واضح است که اجتماع نقیضین موضوع قرار گرفته است و محمولی بر آن بار شده است و حال آنها امری است معدوم.

این در حالی است که ایجاب کردن چیزی به معنای اثبات کردن محمول برای موضوع است و اثبات شیئی (محمول) برای شیئی (موضوع) فرع بر این است که مثبَت له (موضوع) از قبل ثابت باشد.

نتیجه اینکه برای این موضوعاتی که معدوم هستند وجودی باید ثابت باشد. وقتی این وجود در خارج موجود نیست پس باید در جای دیگری باشد که همان ذهن است. زیرا ما آنها را تصور کرده ایم پس موجود هستند وقتی جایگاه این وجود در خارج نشد لا جرم باید در ذهن باشد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

دلیل دوم: در منطق خواندیم که کلی بر سه قسم است و یکی از آن اقسام کلی منطقی نام دارد. که مراد از آن مفهومی است که می تواند بر کثیرین منطبق شود. (ما لا یمتنع صدق فرضه علی کثیرین) این کلی می تواند صفت برای یک سری معانی مختلف قرار گیرد. مثلا الانسان کلی که کلی، صفت و محمول برای انسان واقع شده است.

واضح است که معنای کلیت که محمول است یقینا در خارج نیست بنا بر این در ذهن موجود است.

دو نوع دیگر کلی، کلی طبیعی و کلی عقلی نام دارند. کلی عقلی مجموع کلی طبیعی است که به کلی منطقی متصف است. نام آن را کلی عقلی گذاشته اند چون در خارج موجود نیست زیرا قید آن چیزی نیست که بتواند در خارج وجود پیدا کند.

این کلی قابل تصور است یعنی انسان به آن توجه می کند پس موجود است. حال که در خارج موجود نیست پس در ذهن موجود می باشد.

الثاني : أنا نتصور أمورا تتصف بالكلية والعموم ، كالإنسان الكلي والحيوان الكلي ، والتصور إشارة عقلية لا تتحقق إلا بمشار إليه موجود ، وإذ لا وجود للكلي بما هو كلي في الخارج ، فهي موجودة في موطن آخر ، ونسميه : " الذهن " .

دلیل دوم این است که ما اموری را تصور می کنیم که به کلیت و عموم متصف هستند. مانند تصور انسان کلی و حیوان کلی. (انسان خارجی هرگز نمی تواند عام باشد زیرا هر چه در خارج است جزئی است.)

تصور کردن به این معنا است که با عقل به چیزی اشاره می کنیم و به آن توجه می کنیم. این اشاره ی عقلیه با اشاره ی خارجیه متفاوت است. اشاره ی عقلیه چیزی است که مشار الیه به محض اشاره ی عقلیه و تصور، موجود می شود و مشار الیه قبل از تصور، در ذهن نیست. ولی در خارج باشد مشار الیه از قبل موجود باشد و بعد ما به آن اشاره کنیم.

به هر حال وقتی در ذهن چیزی را تصور می کنیم این تصور بدون مشار الیه نمی تواند انجام پذیر باشد. حال که کلی بما هو کلی در خارج وجود ندارد و حال آنها باید در جایی موجود باشد، چاره ای نیست مگر اینکه بگوییم این امور، در جایی دیگر موجود هستند که آن را ذهن می نامیم.

دلیل سوم: تمام چیزهایی که در خارج موجودند مخلوط می باشند. مثلا انسانی که در خارج موجود است، انسان محض نیست یعنی جوهر، ذو ابعاد، نام، حساس، متحرک بالارادة، ناطق نیست. آنی که در خارج است همین چیز است با اضافه به زمان، مکان، انتساب به پدر و مادر و هزاران رابطه ی دیگر از نوع مو و ابرو رنگ و چیزهای دیگر. این مشخصات است که اجازه نمی دهد انسانی خاص قابل تطبیق بر انسانی دیگر باشد.

ما علاوه بر این انسان که همراه با مشخصات است، انسان دیگری داریم که صرف است و بجز حقیقت انسان چیز دیگری ندارد. این انسان به گونه ای است که هر انسان دیگری را می تواند شامل شود.

همچنین است در مورد بیاض که گاه بیاض خارجی را تصور می کنیم که همراه با مشخصاتی است مانند بودن بر روی کاغذی خاص در مکانی خاص و مانند آن ولی گاه همان بیاض را بدون این مشخصات خارجی تصور می کنیم. این مفهوم قابل انطباق بر هر نوع سفیدی در خارج است.

سابقا هم گفتیم چیزی که صرف می باشد دیگر دومی ندارد. زیرا دو تا بودن فرع بر این است که بین این دو یک ما به الامتیازی باشد و الا هر دو باید یکی باشند و حال آنکه فرض این است که دو تا هستند پس ما به الامتیاز دارند. بنا بر این اگر صرف است معنای آن این است که ما به الامتیاز ندارد و از این رو امکان ندارد دومی داشته باشد.

حال این مفهوم که یکی است و هرگز دوتا نمی شود و با همین یکی بودن جامع تمامی مصادیقش است و نمی تواند در خارج موجود باشد زیرا در خارج هزاران هزار سفیدی وجود دارد. اینها همه مصداق آن سفیدی است که صرف می باشد و در خارج قابل تحقق نیست. از آن طرف موجود هم هست، پس چاره ای نیست مگر اینکه بگوییم در ذهن موجود است.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

الثالث : أنا نتصور الصرف من كل حقيقة ، وهو الحقيقة محذوفا عنها ما يكثرها بالخلط والانضمام ، كالبياض المتصور بحذف جميع الشوائب الأجنبية ، وصرف الشئ لا يتثنى ولا يتكرر ، فهو واحد وحدة جامعة لكل ما هو من سنخه ، والحقيقة بهذا الوصف غير موجودة في الخارج ، فهي موجودة في موطن آخر ، نسميه : " الذهن "

دلیل سوم این است که ما صرف و خالص هر حقیقتی را می توانیم تصور کنیم. خالص هر چیز همان حقیقت خالصی است که از آن آنچه باعث کثرت می شود جدا شده است. مثلا سفیدی وقتی به یک صفحه ضمیمه شود دیگر خالص نیست و صرف سفیدی همان سفیدی است که به چیزی از خارج ضمیمه نشده باشد. سابقا هم گفتیم که حقیقت، هنگامی کثیر می شود که چیزی جزء ذات او شود مثلا جنس اگر بخواهد کثیر شود باید به فصلی متصل شود. یا اینکه چیزی به آن ضمیمه شود مانند نوع که هنگامی کثیر می شود که به ضمائم و چیزهایی خارجی ضمیمه. از این قبیل ضمائم می توان به عرضیات اشاره کرد. مانند رنگ، زمان و مکان.

حال وقتی چیزی صرف شد قاعده ی کلی در مورد آن این است که صرف الشیء دیگر دو تا و بیشتر نمی شود. صرف الشیء همیشه یکی بیشتر نیست و با این حال جامع تمامی مصداقی است که از آن سنخ و جنس می باشند. (بیاض صرف تمامی سفیدی ها را شامل می شود.) صرف الشیء اگر دو تا باشم لازمه اش این است که بین این دو تمایز باشد و این تمایز داشتن با صرفیت در تنافی است.

صرف به آن معنا هرگز نمی تواند در خارج باشد بنا بر این وقتی در خارج نیست من که نمی توانم آن را حس کنم و بعد تصور کنم. از آن طرف، چنین چیزی وجود دارد پس در جایی دیگر هست که ما نام آن را ذهن می گذاریم.

اصل مسأله ی وجود ذهنی شفاف و روشن است و آن اینکه ما مفاهیمی که نشان دهنده ی چیستی اشیاء است که همان ماهیت نام دارد را در ذهن تصور می کنیم.

با این حال این مسئله که ساده به نظر می آید اشکالات مهمی را تولید کرده است که موجب شده است عده ای که نتوانستند از آن جواب دهند از قول به وجود ذهنی صرف نظر کرده اند و آن را نپذیرفته اند.

اشکال اول: شما می گویید: ماهیات خودشان وارد ذهن می آیند. این در حالی است که بعضی از ماهیات جوهری و بعضی عرضی هستند. ماهیت اگر در وجود خارجی به گونه ای باشد که متکی به غیر نباشد به آن ماهیت جوهری می گویند. مانند زید که موجود است و یا انسان که موجود است که وجود آن روی چیز دیگری نیست.

این بر خلاف رنگ صورت زید است که به تنهایی نمی تواند وجود داشته باشد. (البته مراد یک قوطی رنگ نیست بلکه خود رنگ است که سفیدی و یا زردی است.) این ماهیات عرضی است.

مستشکل می گوید: ماهیت تصور می شود و همان طور که هست وارد ذهن می آید بنا بر این بعضی از ماهیات، جوهر هستند از این رو اگر انسان تصور می شود جوهر بودن آن هم تصور می شود بنا بر این مفهوم جوهر هم باید وارد ذهن شود. وقتی وارد ذهن می شود نمی شود که از جوهر بودن جدا شود زیرا سلب شیء از نفس امکان پذیر نیست.

این در حالی است که بعدا می گوییم: علم، به اجماع و اتفاق فلاسفه، عرض است و عبارت است از عارضه ای که قائم به نفس می باشد. یعنی نمی شود که نفس نباشد و علم به تنهایی باشد. دلیل دیگری مبنی بر اینکه علم، عرض است این است که سابقا نفس بود و این علم نبود و بعد به آن عارض شد.

از این رو مفهوم انسان هم جوهر است قائم به نفس است و هم چون علم است عرض می باشد یعنی روی پای خود ایستاده نیست. بنا بر این مفهوم انسان هم جوهر است و هم عرض از این رو ماهیات یا اصلا وارد ذهن نمی شوند و یا اینکه چیزی که شبح آن است وارد ذهن می شود.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

اشکال دوم: این اشکال در واقع محکم کردن اشکال قبلی است و بیان دیگری از اشکال اول است.

اگر جوهری را تصور کنیم، ماهیت جوهر که همان مفهوم جوهر بودن است در ذهن باید وجود داشته باشد. همین مفهوم از ناحیه ی دیگر کیف است. کیف یکی از اقسام عرض است و عبارت است از عرضی که ذاتا قسمت پذیر نیست. (بر خلاف خط که کم است و قابل تقسیم می باشد.) همچنین نسبت در آن نیست. (بر خلاف اعراض دیگر بجز کم که در همه نسبت وجود دارد مثلا متی عرضی است که حاصل می شود از نسبت شیء به زمان و أین هیئتی است که از نسبت شیء به مکان حاصل می شود.)

بنا بر این کیف عرضی است که در میان نه عرض نه قسمت پذیر است و نه نسبت پذیر. علم هم نوعی کیف است زیرا نه ذاتا قسمت پذیر است و نه نسبت پذیر. نتیجه اینکه مفهوم جوهر که در ذهن است هم جوهر است و هم کیف است که عرض می باشد. واضح است که شیء واحد نمی تواند هم جوهر باشد و هم عرض.

اشکال دیگر آن این است که اگر کسی جوهر را تصور نکند بلکه کم را تصور کند مثلا خطی را تصور کند. در این حال این مفهوم هم کم است چون کم، جنس آن است و از طرفی چون علم است کیف می باشد. لازمه اش این است که یک شیء تحت دو مقوله قرار گیرد که از محالات است.

همچنین اگر کسی کیف محسوس مانند رنگ را تصور کند این متصور هم لون است که کیف محسوس می باشد و از طرفی چون علم است کیف نفسانی می باشد. بنا بر این شیء واحد هم باید کیف محسوس باشد و هم کیف نفسانی. بنا بر این ماهیات نباید همان طور که هستند وارد ذهن شوند.

تتمة : قد استشكل على وجود الماهيات في الذهن – بمعنى حصولها بأنفسها فيه – إشكالات :

بر وجود ماهیات در ذهن به این معنا که این ماهیات خودشان به عینها در ذهن وارد می شوند اشکالاتی وارد شده است

الإشكال الأول : أن القول بحصول الماهيات بأنفسها في الذهن يستلزم كون الشئ الواحد جوهرا وعرضا معا ، وهو محال . بيان الملازمة : أن الجوهر المعقول في الذهن جوهر ، بناء على انحفاظ الذاتيات ، وهو بعينه عرض ، لقيامه بالنفس قيام العرض بمعروضه . وأما بطلان اللازم ، فللزوم كونه قائما بالموضوع وغير قائم به .

اشکال اول این است که قول به آن مستلزم این است که شیء واحد در یک آن هم جوهر باشد و هم عرض و این از محالات است.

زیرا وقتی جوهری را تصور می کنیم، این جوهر باید جوهر باشد زیرا قرار شد که ماهیات با تمامی ذاتیاتش وارد ذهن شده باشد. ذاتی هر چیز عبارت است از جنس و فصل آن. مثلا انسان باید به صورت جوهر، ذو ابعاد ثلاثه... وارد ذهن شده باشد.

از طرف دیگر همین جوهر باید عرض باشد زیرا قائم به نفس است برای اینکه علم است و نمی تواند بدون نفس مستقلا وجود داشته باشد. اگر قائم به خودش بود ما ذاتا جاهل می شدیم و آن هم مستقل وجود دیگری داشت.

بنا بر این ماهیت مزبور لازم دارد که یک ماهیت هم جوهر باشد و هم عرض. اشکال آن این است که این کار به اجتماع نقیضین بر می گردد. زیرا شیء واحد هم باید قائم به موضوع باشد چون عرض است و هم قائم به موضوع نباشد چون جوهر است.

(اشکال نشود که بعضی از ماهیات، عرض هستند زیرا می گوییم: وجود ذهنی اگر در یک جا به مشکل برخورد علامت آن است که وجود ندارد و باطل است.)

الإشكال الثاني : أن الماهية الذهنية مندرجة تحت مقولة الكيف بناء على ما ذهبوا إليه من كون الصور العلمية كيفيات نفسانية ، ثم إنا إذا تصورنا جوهرا ، كان مندرجا تحت مقولة الجوهر – لانحفاظ الذاتيات – وتحت مقولة الكيف ، كما تقدم ، والمقولات متباينة بتمام الذوات ، فيلزم التناقض في الذات

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

اشکال دوم عبارت است از اینکه ماهیت ذهنیه چه جوهر باشد و چه چیز دیگری تحت مقوله ی کیف قرار می گیرد. زیرا فلاسفه می گویند: صور علمیه کیفیاتی نفسانیه هستند.

بنا بر این اگر ما جوهری را تصور کنیم این متصور هم باید تحت مقوله ی جوهر باشد زیرا قرار شد ذاتیات شیء بعینه وارد ذهن شود. از آن طرف باید تحت مقوله ی کیف قرار گیرد زیرا گفتیم هرچه که در ذهن است کیف می باشد. این در حالی است که مقولات یعنی جوهر و کیف به تمام ذاتشان با هم فرق دارند. (بر خلاف انسان و فرس که در جنس یکی باشند و فقط در فصل با هم فرق داشته باشند.)

لازمه ی این کار تناقض است زیرا شیء واحد هم باید قائم به موضوع باشد چون عرض است و هم قائم به موضوع نباشد چون جوهر است و به بیان دیگر هم داخل در یک مقوله باشد و هم نباشد و داخل در مقوله ی دیگر باشد.

وكذا إذا تصورنا مقولة أخرى غير الجوهر ، كانت الماهية المتصورة مندرجة تحت مقولتين

همچنین اگر مقوله ی دیگری غیر از کم را تصور کنیم مانند تصور خط که کم است که لازم می آید آنچه تصور کرده ایم هم کم باشد و هم کیف که این هم از محالات است

وكذا لو تصورنا كيفا محسوسا ، كان مندرجا تحت الكيف المحسوس والكيف النفساني ، وهو اندراج شئ واحد تحت نوعين متباينين من مقولة ، واستحالته ضرورية

همچنین اگر کیف محسوسی مانند بو، شکل، صدا و رنگ را تصور کنیم. این کیف ها هم محسوس اند و تحت کیف محسوس می باشند و هم چون علم هستند تحت کیف نفسانی قرار می گیرند که آن هم از محالات است زیرا مقولات با هم متباین هستند و محال بودن آن از ضروریات است زیرا انسان نمی تواند هم انسان باشد و هم فرس.

>

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۱۷

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: جواب اشکال در قول به وجود ذهنی

بحث در وجود ذهنی به اینجا رسید که گفتیم: ماهیات اشیاء خارجی به همان گونه که به وجود خارجی موجود اند یک وجود دیگری هم دارند که در ذهن است با این فرق که ماهیت وقتی با وجود خارجی همراه است آثار دارد ولی وقتی به وجود ذهنی موجود می شود فاقد آن آثار است.

بعد از آنکه ادله ی این قول را بیان کردیم به اشکالاتی که مطرح شده بود پرداختیم:

اشکال اول این بود که چگونه می شود شیء واحد هم جوهر باشد و هم عرض. زیرا اگر ماهیات جوهری وارد ذهن شود باید آن ماهیات جوهر باشند و در عین حال چون علم است و کیف باید عرض باشد.

اشکال دیگر این بود که لازم می آید که شیء واحد هم کیف باشد و هم مقوله ی دیگری. حتی گاه می شود که دو نوع از یک مقوله باشد مثلا اگر کیف محسوسی را تصور کردیم باید متصور ما هم کیف محسوس باشد و هم کیف نفسانی (چون علم است و علم کیف نفسانی می باشد.)

علامه فرمود: از این دو اشکال جواب هایی داده شده که یکی از آنها جوابی است که جلال الدین دوانی ارائه کرده است که فرموده است: گاه سخن از علم است و گاه سخن از معلوم ولی باید دانست که معلوم بالذات همان علم است یعنی صورتی ذهنی که برای فرد حاصل می شود

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

بالذات همان معلوم است و همان چیزی است که ابتدائا و ذاتا برای فرد معلوم است و با آن خارج را می شناسد. بنا بر این وقتی می گوییم: علم به خارج داریم به سبب آن است که معلومی که در نزد ماست همان چیزی است که خارج را نشان می دهد و الا خارج بالذات معلوم ما واقع نمی شود. خارج فقط به سبب صورت ذهنی که در نزد ماست شناخته می شود بنا بر این آنچه در ذهن ماست معلوم بالذات است و خارج معلوم بالعرض می باشد. همین معلوم بالذات دقیقا همان علم است.

در همه جا این قانون وجود دارد مثلا آنی که بالذات سفید است خود سفیدی می باشد و جسم به سبب سفیدی آن سفید می شود. بنا بر این البیاض ابیض بالذات و چیزهای دیگر بالعرض و به سبب سفیدی سفید می باشند. در ما نحن فیه هم معلوم و آن صورت ذهنی معلوم بالذات است و خارج معلوم بالعرض می باشد.

حال وقتی فرض بر این است که معلوم بالذات همان ماهیت است این نکته به ضمیمه به مقدمه ی فوق که ثابت کردیم علم با معلوم بالذات متحد است این نتیجه را می دهد که که علم از جنس همان ماهیت می باشد. بنا بر این اگر جوهری را تصور کردیم، علم ما نیز جوهر می باشد. همچنین اگر کمی را تصور کردیم معلوم ما هم همان کم است.

بعد محقق دوانی اضافه می کند: با این بیان ثابت شد که علم، تابع معلوم بالذات است بنا بر این چرا گفته اند که علم از مقوله ی کیف است؟ سپس جواب می دهد که این از باب مسامحه در تعبیر است و به اصطلاح دقیق فلسفی نیست. چون دیده اند که علم، نوعی وصف است و وصف هم کیفیتی برای شیء است از این رو به آن کیف گفته اند و حال آنکه بعضی از وصف ها امری جوهری، بعضی اضافی و بعضی امری وضعی اند و هکذا.

مثلا وقتی می گوییم: چوب بودن برای ماده ی چوب یک نوع کیفیت است به گونه ای که اگر بسوزد آن کیفیت را رها می کند و کیفیت خاکستر بودن را قبول می کند. در این حال، وصف مزبور جوهری می باشد و حال آنکه چون وصف است از باب مسامحه به آن کیف می گویند. بنا بر این این کیف، یکی از مقولات در مقابل جوهر و سایر اعراض نیست.

سپس ایشان به سراغ اشکال اول می رود و می گوید: اجتماع جوهر و عرض مشکلی ایجاد نمی کند زیرا شیئی که در ذهن است به آن می توان گفت عرض است و همین شیء وقتی در خارج است جوهر می باشد. بنا بر این هم جوهر است به سبب خصوصیتی که در خارج داد و آن اینکه مستقلا موجود می شود و هم عرض است چون قائم به ذهن است.

علامه می فرماید: این جواب دو اشکال دارد:

اشکال اول: در جواب اول ایشان این اشکال وجود دارد که هرچند مفهومی که در ذهن است مفهوم جوهر است ولی صرف اینکه بر چیزی جوهر بودن حمل شود کافی نیست که بگوییم آن شیء جوهر است. برای جوهر بودن باید یک سری چیزهای دیگر هم وجود داشته باشد. (این نکته در جواب دوم که جواب صدر المتالهین است روشن می شود.)

خلاصه اینکه یقینا نمی توان از مفهوم جوهر، جوهر بودن را سلب کرد ولی این موجب نمی شود که مفهوم جوهر داخل تحت مقوله ی جوهر باشد.

بنا بر این اینکه علامه دوانی گفته است که علم همان معلوم بالذات است و از این رو اگر معلوم بالذات جوهر باشد علم هم جوهر است صحیح نیست زیرا قبول نداریم که معلوم بالذات جوهر باشد. (هرچند جوهر بودن بر آن حمل می شود.)

همچنین هر چند آنی که در ذهن است و معلوم بالذات است کم می باشد و نمی توان کم بودن را از آن سلب کرد ولی نمی توان آن را تحت مقوله ی کم قرار داد. بنا بر این این معلوم، کم نیست تا بگویید معلوم با علم یکی است پس علم هم کم است نه کیف.

اشکال دوم: ایشان در جواب دوم گفت: از باب مسامحه می گویند که علم کیف است.

این ادعا صحیح نیست بلکه فلاسفه دقیقا اعتقاد دارند که علم تحت مقوله ی کیف است. زیرا کیف چیزی است که قبول تقسیم و نسبت نمی کند. مفهومی که در ذهن است نیز نه قبول قسمت می کند و نه در آن نسبتی وجود دارد. اگر قرار بود علم از باب مسامحه متصف به کیف باشد، دیگر تعریف دقیق فلسفی را بر آن تطبیق نمی کردند.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

ومنها : ما عن بعضهم : " أن العلم لما كان متحدا بالذات مع المعلوم بالذات ، كان من مقولة المعلوم ، إن جوهرا فجوهر ، وإن كما فكم ، وهكذا .

مراد از بعض همان محقق دوانی است که منسوب به دوان است که حدود نه فرسخی کازرون در نزدیکی شیراز می باشد. او کسی است که صدر المتالهین گاه که از او سخنی می گوید به (بعض اجلة المتاخرین) تعبیر می کند.

او در جواب گفته است: علم ذاتا با معلوم بالذات متحد است و فرقی بین این دو نیست. علم همان معلومی است که نزد فرد حاضر است. از این رو معلوم هر چه باشد، علم هم همان است. از این رو اگر معلوم ما مفهوم جوهر باشد علم هم جوهر است و اگر کم باشد علم هم کم است و هکذا. بنا بر این اجتماع دو مقوله لازم نمی آید.

وأما تسميتهم العلم كيفا ، فمبني على المسامحة في التعبير ، كما يسمى كل وصف ناعت للغير "كيفا " في العرف العام ، وإن كان جوهرا . وبهذا يندفع إشكال اندراج المقولات الاخر تحت الكيف

اما اینکه به علم گفته می شود که نوعی کیف است این از باب مسامحه در تعبیر می باشد و مرادشان کیف اصطلاحی نیست که در مقابل کم و جوهر و سایر مقولات باشد. کما اینکه در عرف عام، هر وصفی که غیر را توصیف کند، کیف نامیده می شود حتی اگر وصف، خود امری جوهری باشد. (مثلا درخت بودن برای ماده نوعی وصف است در حالی که درخت بودن که همان صورت نوعیه ی درخت است امری جوهری است.)

با این بیان اشکال اندراج مقولات دیگر تحت کیف بر طرف می شود زیرا اگر جوهری را تصور کنیم دیگر دیگر جوهری نیست که تحت کیف باشد. بلکه جوهری است که تحت جوهر می باشد.

. وأما إشكال كون شئ واحد جوهرا وعرضا معا ، فالجواب عنه ما تقدم : أن مفهوم العرض عرض عام شامل للمقولات التسع العرضية وللجوهر الذهني ، ولا إشكال فيه "

اما جواب علامه دوانی از اشکال اول همان چیزی است که قبلا بیان شد و آن اینکه مفهوم عرض یک مفهوم عام است که انواع متباین را شامل می شود و همه ی مقولات تسعه را شامل می شود اکنون اضافه می کنیم که جوهری که در ذهن است را نیز در می گیرد.

وفيه : أن مجرد صدق مفهوم مقولة من المقولات على شئ لا يوجب اندراجه تحتها ، كما ستجئ الإشارة إليه ،

مرحوم علامه نسبت به جواب ایشان دو اشکال وارد می کند:

اولا صرف اینکه صدق کند که مفهوم یکی از مقولات تحت کدام مقوله است (مثلا بر مفهوم جوهر صدق می کند که جوهر است) کافی نیست که بگوییم آن مفهوم تحت آن مقوله می باشد. این نکته را بعدا مفصل تر توضیح می دهیم.

على أن كلامهم صريح في كون العلم الحصولي كيفا نفسانيا داخلا تحت مقولة الكيف حقيقة ، من غير مسامحة .

اشکال دوم این است که فلاسفه تصریح می کنند که علم حصولی از باب کیف نفسانی است و حقیقتا داخل در مقوله ی کیف می باشد و هیچ مسامحه ای در کار نیست زیرا تعریف کیف را مو به مو بر علم تطبیق می کنند.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

اما جوابی که صدر المالهین در اسفار ارائه کرده است که مشکل را حل می کند. او در جواب از حمل اولی و شایع کمک می گیرد و آن اینکه مقوله ای که بر مقوله ی دیگری حمل می شود بر دو قسم است. گاه به حمل اولی حمل می شود یعنی می گوییم: این مفهوم، مفهوم آن مقوله است مانند الجوهر جوهر. جوهر به حمل اولی بر مفهوم جوهر حمل می شود. (حمل اولی به این معنا است که موضوع و محمول مفهوما متحدند.) گاه می گوییم: کتاب خارجی جوهر است. این حمل به حمل شایع است یعنی وجودش با جوهر متحد است و کتاب با جوهر به یک وجود موجودند.

بنا بر این اگر جوهر بودن به حمل اولی حمل شود این موجب نمی شود که آن موضوع، تحت آن مقوله داخل باشد. باید بتوان به حمل شایع نیز حمل کرد تا بتوان آن را تحت آن مقوله داخل نمود. سرّ آن این است که در اندراج علاوه بر اینکه باید این مقوله بر آن شیء حمل شود آن شیء باید آثار آن مقوله را نیز داشته باشد و صرف حمل کافی نیست.

با این بیان چون مفهوم انسان فقط به حمل اولی جوهر است دیگر نمی توان به آن مفهوم بگوییم که خودش نیز جوهر است زیرا در ذهن است و آثار جوهر را ندارد زیرا وقتی در ذهن است دارای ابعاد ثلاثه نیست، نامی نیست، و هکذا. این ماهیت فقط زمانی که در خارج موجود می شود دارای آثار انسان است. بنا بر این جوهر نیست.

اضافه می کنیم: آنی که در ذهن است دارای دو حیثیت واقعی است:

حیثیت اول این است که ماهیت وجود خارجی است. یعنی عین همان ماهیتی که در خارج است وارد ذهن می شود. وقتی ما به چیزی علم داریم در واقع به ماهیت آن علم داریم و الا وجود خارجی در غایت خفاء است. با این بیان متصور ذهنی جوهر است.

همین شیء به یک لحاظ دیگر نوعی علم است و در نتیجه کیفیتی برای نفس است. زیرا نفس را توصیف می کند و می گوید: این نفس، عالم شده است و به علم متص است. با این بیان تعریف کیف بر آن صادق است و آن صورت ذهنی نوعی کیف است.

خلاصه اینکه از آن جهت که علم است کیف است و از آن جهت که ماهیت وجود خارجی است جوهر می باشد.

بنا بر این گاه به متصور ذهنی به این دید نگاه می کنیم که طریق است و خارج را نشان می دهد در این صورت این صورت ذهنی نه جوهر است و نه عرض زیرا کاری ندارد مگر اینکه واسطه باشد و در محکی خود فانی است. همانند عینکی که فقط خارج را نشان می دهد.

ولی گاه به خود ماهیت توجه می کنیم مانند عینکی که دقت می کنیم ببینیم شیشه ی آن به چه کیفیتی است. اگر این نگاه را به صورت ذهنی داشته باشیم در این حال وصفی برای نفس می شود زیرا علم ماست در این صورت است که کیف می باشد.

بنا بر این فقط یک مقوله بیشتر وجود ندارد و آن فقط کیف بودن است. و از آن جهت که مرآت است هیچ چیز نیست نه کیف و نه جوهر.

بله در این صورت می تواند بالعرض متصف به کیفیت باشد زیرا این دو حیثیت متحد است و مربوط به یک شیء است و اتحاد سبب می شود که حکم یکی از آن دو به دیگری سرایت کند. بنا بر این وقتی متصور ذهنی هنگامی که مستقلا لحاظ می شود کیف است در این حال بالعرض به آن هنگامی که مرآت باشد هم کیف می گویند. مانند جایی که بالعرض و مجازا می گویند. ناودان راه افتاد (جری المیزاب). این به سبب آن است که آبی که در درون آن جاری است زیاد است و ناودان با آن آب اتحاد دارد در نتیجه حکم آب که روان بودن است را به میزاب می دهند.

ومنها : ما ذكره صدر المتألهين (رحمه الله) في كتبه ، وهو الفرق في إيجاب الإندراج بين الحمل الأولي وبين الحمل الشائع ، فالثاني يوجبه دون الأول .

از این جمله جواب ها چیزی است که صدر المتالهین در کتب خودش از جمله اسفار ذکر کرده است و آن بهره گرفتن از حمل اولی و شایع است. یعنی حمل اولی موجب اندارج موضوع تحت محمول نمی شود ولی در حمل شایع، موضوع تحت محمول می شود.

بيان ذلك : أن مجرد أخذ مفهوم جنسي أو نوعي في حد شئ وصدقه عليه لا يوجب اندراج ذلك الشئ تحت ذلك الجنس أو النوع ، بل يتوقف الإندراج تحته على ترتب آثار ذلك الجنس أو النوع الخارجية على ذلك الشئ .

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

فرق این است که صرف اینکه مفهومی جنسی مانند مفهوم جوهر یا مفهومی نوعی مانند مفهوم انسان کافی نیست که آن مفهوم خود نوعی جنس و یا نوع باشد. زیرا مفهومی که در ذهن است نمی توانند مانند انسان اراده و یا فکر کند. برای اندراج، علاوه بر اینکه حمل باید در آن صحیح باشد احتیاج دارد که آثار خارجی آن شیء هم بر آن مترتب باشد.

فمجرد أخذ الجوهر والجسم – مثلا – في حد الانسان – حيث يقال : " الانسان جوهر جسم نام حساس متحرك بالإرادة ناطق " – لا يوجب اندراجه تحت مقولة الجوهر أو جنس الجسم ، حتى يكون موجودا لا في موضوع باعتبار كونه جوهرا ، ويكون بحيث يصح أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة باعتبار كونه جسما ، وهكذا .

بنا بر این صرف اینکه در تعریف انسان، جوهر و جسم بودن اخذ می شود و می گوییم: انسان جوهر است جسم است نامی است و متحرک بالاراده و ناطق است، این موجب نمی شود که این تعریف تحت مقوله ی جوهر یا جنس باشد تا در نتیجه بگوییم: خودش نیز جوهر است و می تواند مستقلا موجود شود. بنا بر این چون جسم نیست در مورد آن نمی توان طول و عرض و عمق را فرض کرد و یا چون در تعریف آن گفتیم حساس است پس بگوییم: آن مفهوم نیز حساس است و می تواند مثلا درد را درک می کند.

وكذا مجرد أخذ الكم والاتصال في حد السطح – حيث يقال : " السطح كم متصل قار منقسم في جهتين " – لا يوجب اندراجه تحت الكم والمتصل مثلا ، حتى يكون قابلا للانقسام بذاته من جهة أنه كم ، ومشتملا على الفصل المشترك من جهة أنه متصل ، وهكذا .

همچنین مجرد اینکه مفهوم سطح نوعی کم است یعنی طول و عرض دارد و یا متصل است یعنی مانند عدد از هم جدا نیست و قار است یعنی قرار و ثبات دارد و اجزاء آن با هم جمع است و مانند زمان نیست که در حرکت است و اجزاء آن قرار ندارد و با هم جمع نیست و همچنین از نظر طول و عرض قابل تقسیم است، اینها موجب نمی شود که این تعریف، خود نوعی کم باشد. زیرا این مفهوم خودش قابل تقسیم نیست یعنی می توان جایی از آن را در نظر گرفت که هم مبدأ برای هر دو بخش باشد و هم منتهی برای هر دو بخش باشد و یا مبدأ برای یکی و یا منتها برای دیگری باشد.

و یا اینکه این مفهوم نمی تواند دارای فصل مشترک باشد.

توضیح فصل مشترک: مثلا در روی سطح هر جا که بخواهیم می توانیم خطی را فرض کنیم. این خط، سطح را تقسیم می کند، همان خط چون عرض ندارد می تواند سطح را تقسیم کند و چون خودش عرض ندارد بنا بر این چیزی از سطح کم نمی کند از این رو این گونه نیست که اگر این خط جزء یک طرف سطح بود دیگر نتواند جزء طرف دیگر باشد. بلکه این خط مرز مشترک هر دو طرف سطح است و می تواند با هر دو طرف سطح حساب شود. در خط هم می توان یک نقطه فرض کرد. این نقطه می توان آغاز هر دو پاره خط باشد می تواند در عین حال، آخر هر دو خط باشد. زیرا نقطه نیز چیزی از خط کم نمی کند بگونه ای که اگر جزء یک خط شد دیگر نتواند جزء خط دیگر شود.

به هر حال واضح است که مفهوم سطح در ذهن طول و عرض ندارد تا فصل مشترک در آن متصور باشد.

ولو كان مجرد صدق مفهوم على شئ موجبا للاندراج لكان كل مفهوم كلي فردا لنفسه ، لصدقه بالحمل الأولي على نفسه ، فالاندراج يتوقف على ترتب الآثار ، ومعلوم أن ترتب الآثار إنما يكون في الوجود الخارجي دون الذهني

اگر مجرد تصور یک مفهوم موجب می شد که آن مفهوم تحت آن مقوله و یا جنس مندرج شود لازم می آمد که هر مفهوم کلی مانند انسان یک فرد برای خودش باشد. مثلا مفهوم انسان می بایست خودش یکی از افراد انسان باشد. در این حال اگر چندین انسان را تصور کردیم باید همه ی این انسان ها در ذهن ما بفرده موجود باشند. زیرا هر مفهوم به حمل اولی بر خودش قابل حمل است.

بنا بر این اندراج متوقف بر این است که آثار آن هم بر آن بار شود و واضح است که ترتّب آثار فقط در وجود خارجی است نه در ذهن. بنا بر این آنی که در ذهن است با اینکه مفهوم جوهر است ولی مندرج تحت مقوله ی جوهر نیست.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

فتبين : أن الصورة الذهنية غير مندرجة تحت ما يصدق عليها من المقولات ، لعدم ترتب آثارها عليها ، لكن الصورة الذهنية إنما لا تترتب عليها آثار المعلوم الخارجي من حيث هي وجود مقيس إلى ما بحذائها من الوجود الخارجي ،

روشن شد که صورت ذهنی تحت آنچه بر او از مقولات صدق می کند مندرج نیست چون آثار آن مقولات بر این صورت ذهنی مترتب نمی شود. تمام آنچه گفتیم در حالی بود که به صورت ذهنی از جهت نگاه کنیم که مفهومی بیش نیست و از خارج حاکی است و فقط ما بحذاء خارجی خود که همان مصداق آن است را نشان دهد که در این صورت آثار خارجی بر آن بار نمی شود.

وأما من حيث إنها حاصلة للنفس حالا أو ملكة تطرد عنها الجهل ، فهي وجود خارجي موجود للنفس ناعت لها ، يصدق عليه حد الكيف بالحمل الشائع ، وهو أنه : " عرض لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته " ، فهو مندرج بالذات تحت مقولة الكيف وإن لم يكن – من جهة كونه وجودا ذهنيا مقيسا إلى الخارج – داخلا تحت شئ من المقولات ، لعدم ترتب الآثار

ولی از این جهت که این مفهوم در نفس وجود دارد و جهل را از نفس دور کرده است (یعنی نگاه مستقل به آن داشته باشیم) در این صورت وجودی خارجی دارد و در نفس موجود است و موجودی غیر مستقل است و به نفس قائم است و آن را توصیف می کند. این وصف گاه حال است یعنی به شکل موقت در ذهن قرار می گیرد و بعد خارج می شود و از ذهن می رود و گاه ملکه است یعنی ثابت است و به این زودی از ذهن انسان خارج نمی شود.

حال که چنین است می توان به آن به حمل شایع گفت که کیف است. کیف چیزی است که عرض است (معلوم ذهنی نیز عرض است.) قبول قسمت نمی کند (علم هم مجرد است و قابل قسمت نیست.) و نسبتی هم در آن نیست (علم هم مجرد از نسبت می باشد.)

بله از آن جهت که وجود ذهنی بود که با خارج سنجیده می شد و آن را نشان می داد تحت هیچ یک از مقولات نبود.

، اللهم إلا تحت مقولة الكيف بالعرض

بله می توان گفت که بالعرض آن تحت مقوله ی کیف است زیرا به هر حال شیء واحدی است که هم خارج را نشان می دهد و هم برای نفس کیفیتی ایجاد می کند. بنا بر این وقتی وصف است و کیف، می تواند بالعرض هم هنگامی که خارج را نشان می دهد کیف باشد.

>

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۱۸

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: اشکالات وارده بر وجود ذهنی

صدر المتالهین در جواب از اشکال اول و دومی که در وجود ذهنی مطرح بود فرموده بود: آن صورتی که در ذهن است از هر مقوله ای که باشد، آن مقوله هرچند بر آن حمل می شود و صدق می کند ولی این مقدار کافی نیست که آن صورت ذهنی داخل در آن مقوله باشد. علاوه بر آن

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

باید آثار آن مقوله نیز در آن شیء موجود باشد. بنا بر این اگر جوهری را در ذهن تصور کردیم، هر چند مفهوم جوهر در ذهن وارد می شود و به حمل اولی به آن جوهر می گویند، ولی مفهوم موجود در ذهن آثار جوهر را ندارد بنا بر این به حمل شایع تحت مقوله ی جوهر مندرج نیست.

بنا بر این وقتی آنچه در ذهن است مفهومی بیش نیست تحت هیچ مقوله ای مندرج نمی باشد. با این حال همین مفهوم، کیفیتی برای نفس است که بر نفس عارض می شود. این مفهوم گاه ملکه است و گاه حال و وقتی ایجاد می شود وصفی را برای نفس ایجاد می کند زیرا وقتی ایجاد می شود نفس، به علم متصف می شود. بنا بر این مفهوم، نوعی علم است و کیفی نفسانی می باشد زیرا عرضی است که بر نفس قائم شده است و نه قبول نسبت می کند و نه قبول قسمت. وقتی تعریف کیف بر آن صادق است بنا بر این کیف نفسانی می شود. این در حالی است که از جهت وجود ذهنی، داخل تحت هیچ مقوله ای نبود و حتی کیف هم نبود.

البته آن مفهوم ذهنی را می توان بالعرض کیف نامید و آن به سبب آن است که آن مفهوم دو جنبه دارد: در یک جنبه کیف است و در جنبه ی دیگر هیچ چیزی نیست. و از آنجا که این دو جنبه به یک چیز موجود است حکم یک جنبه به جنبه ی دیگری می تواند مجازا سرایت کند و می توان به آن بالعرض کیف گفت.

حاجی در منظومه وقتی این فرمایش از صدر المتالهین را تقریر می کند و اشکالات مختلفی بر آن وارد کرده و سپس از آن اشکالات جواب داده است در آخر می فرماید: بعد از همه ی این حرف ها نمی توانم حکم کنم که علم، کیف باشد.

علامه در اینجا می فرماید: می فرماید: با این بیان که از صدر المتالهین نقل کردیم، اشکال حاجی دفع می شود.

اشکال حاجی عبارت است از اینکه وجود صورت و ظهورش برای نفس موجب نمی شود که به نفس چیزی ضمیمه شود. این در حالی است که کیف، به چیزی ضمیمه می شود.

این نکته احتیاج به توضیح دارد و آن اینکه، محمولات و چیزی که بر موضوع حمل می شود بر دو قسمند:

بعضی خارج محمول اند یعنی از داخل خود موضوع استخراج می شود و از درون موضوع بیرون می آید و موضوع بدون اینکه چیزی به آن ضمیمه می شود محمول را می رساند مانند زید شیء یا زید موجود که شیئیت و وجود از درون موضوع بیرون می آید. زیرا شیئیت چیزی نیست که بر انسان عارض شود یعنی انسان چیزی و شیئیت آن چیز دیگری باشد.

و بعضی محمول بالضمیمه اند یعنی محمول احتیاج دارد که به موضوع چیزی ضمیمه شده باشد تا بتواند بر آن موضوع حمل شود. مانند الجسم ابیض که جسم بما هو جسم کافی نیست که ابیض بر آن حمل شود زیرا در حقیقت جسم، بیاض نخوابیده است. باید به جسم چیزی به نام بیاض ضمیمه شود تا بتوان گفت: جسم ابیض است.

با این مقدمه، حاجی می گوید که کیف محمول بالضمیمه است و اول باید عرضی به موضوع ضمیمه شود تا کیف بتواند بر موضوع حمل شود.

در ما نحن فیه هم علم، وقتی کیف است باید اول به نفس چیزی اضافه و ضمیمه شود تا بعد علم بر آن حمل شود.

حال اگر صورت ذهنی را در نظر بگیریم می گوییم: یقینا وجود خارجی در آن نیست و آنی که در ذهن است صرفا ماهیت اشیاء است نه خود اشیاء. حتی اگر چیز مجردی را تصور کنیم خود مجرد نمی تواند در مادی بگنجد بلکه ماهیت آن در ذهن می آید.

ماهیت خودش کیف نیست زیرا ماهیتی که در ذهن است عین ماهیتی است که در خارج است به این معنا که اگر ماهیت خارجه جوهر است آنی که به ذهن می آید نیز جوهر است و هکذا اگر آن ماهیت که در خارج است کم است آنی که در ذهن است نیز کم است زیرا ماهیت هر چیزی بعینه وارد ذهن می شود.

حال در ذهن، بجز ماهیت و وجود ذهنی چیز دیگری وجود ندارد.

نتیجه اینکه آنی که در ذهن است از نظر ماهیت کیف نیست و از نظر وجود هم کیف نمی باشد. بنا بر این کیفی که از آن سخن می گوییم کجاست؟ همچنین آن ضمیمه ای که باید وجود داشته باشد کجاست؟

سپس حاجی اضافه می کند تا اینجا هر چه گفتیم در صورتی است که خود صورت ذهنی را مطالعه کنیم ولی اگر بگوییم به صورت ذهنی کیف نمی گوییم بلکه ظهور و روشن بودن آن را برای نفس کیف می گوییم باز این نکته پیش می آید که این ظهور از دو حال خارج نیست:

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

یا ظهور، نزد نفس است یعنی آن شیء در پیشگاه نفس ظهور دارد. در این حال می گوییم: ظهور هر صورتی چیزی جدای از وجود آن نیست و امکان ندارد وجود صورت، چیزی و ظهور آن چیز دیگری باشد. بنا بر این اگر می گوییم: این صورت برای نفس حاضر است یعنی همان صورت برای نفس وجود دارد.

گاه ظهور برای نفس به معنای رابطه ی آن با نفس است. یعنی ظهور مانند رنگی است که روی صورت کشیده می شود. در این حال ظهور، امر ثالثی است. اگر چنین باشد می گوییم: آن امر ثالث خودش ظهور خودش است زیرا، ظهور، بالذات ظهور است و اگر صورت ذهنی ظاهر است ظهور برای صورت ذهنی بالعرض می شود. یعنی صورت ذهنی خودش ظهور ندارد بلکه آن شیء ثالث است که ظهور دارد و چون روی صورت ذهنی آمده است موجب شده است که صورت ذهنی برای نفس ظاهر شود.

مثلا اگر می گوییم: کاغذ سفید است در این حال ابیض بودن بالذات برای خود بیاض است یعنی سفیدی است که بالذات سفید است و جسم بالذات سفید نیست. جسم بالعرض و به سبب اتحاد با سفیدی سفید می شود.

همین گونه است صورت ذهنی که وجود صورت ذهنی مانند جسم است و ظهور آن هم مانند سفیدی است. ظهور، مال خود ظهور است و اگر به صورت نسبت داده می شود بالعرض است. یعنی صورت واقعا و حقیقتا ظاهر نیست بلکه بالعرض ظاهر است. زیرا ظهور در حقیقت این وجود نیست کما اینکه حقیقت جسم سفید نیست.

مضافا بر اینکه فرض بر این است که شیء ثالثی وجود ندارد و بجز ماهیت و وجود آن ماهیت چیز دیگری وجود ندارد.

به هر حال اگر سخن از رابطه است آن رابطه را کیف می گوییم. در این حال می گوییم: رابطه و اضافه از دو حال خارج نیست و یا مقولی است و یا اشراقی.

اضافه ی مقولی آن است که دو چیز مستقل از هم موجودند و یکی با دیگری رابطه دارد مانند اینکه یک برادر با برادر دیگر وجود مستقلی دارند و هیچ یک علت دیگری نیست ولی بین آنها رابطه ی اخوت برقرار است.

اضافه ی اشراقی همان رابطه ی علت به معلول است. نه اینکه علتی باشد و معلولی و بعد بین آنها ارتباط باشد.

در ما نحن فیه حاجی می گوید رابطه ی صورت با نفس کیف است این رابطه اگر مقولی است لازمه اش این است که صورت ذهنی یک چیز و نفس چیز دیگری باشد و آنها با هم رابطه داشته باشند که وقتی رابطه بین آنها برقرار می شود به آن علم می گوییم. در این صورت علم، از مقوله ی اضافه می شود همان گونه که اخوت چنین است.

اگر رابطه ی صورت نفس اشراقی باشد یعنی نفس آن صورت را ایجاد می کند (کما اینکه چنین است) زیرا صورت با ارتباطی که با خارج دارد صورت هایی را می سازد و آن صورت را ایجاد می کند. آن صورت با نفس ارتباط دارند و به آن علم می گوییم. اضافه به معنای ایجاد است پس آن صورت و علم هم وجود و هستی است. اگر چنین باشد باز نمی توان گفت که کیف است زیرا کیف از اقسام ماهیت است نه وجود.

بنا بر این چیزی به نام کیف، وجود ندارد و به بیان دیگر کیف بالذاتی نداریم تا چه رسد به کیف بالعرض.

وبهذا البيان يتضح: اندفاع ما أورده بعض المحققين على كون العلم كيفا بالذات وكون الصورة الذهنية كيفا بالعرض من: (أن وجود تلك الصور في نفسها ووجودها للنفس واحد، وليس ذلك الوجود والظهور للنفس ضميمة تزيد على وجودها تكون هي كيفا في النفس، لأن وجودها الخارجي لم يبق بكليته، وماهياتها في أنفسها كل من مقولة خاصة، وباعتبار وجودها الذهني لا جوهر ولا عرض، وظهورها لدى النفس ليس سوى تلك الماهية وذلك الوجود، إذ ظهور الشئ ليس أمرا ينضم إليه وإلا لكان ظهور نفسه، وليس هناك أمر آخر، والكيف من المحمولات بالضميمة، والظهور والوجود للنفس لو كان نسبة مقولية، كانت ماهية العلم إضافة لا كيفا، وإذا كان إضافة إشراقية من النفس ، كان وجودا، فالعلم نور وظهور، وهما وجود، والوجود ليس ماهية).

علامه می فرماید: از فرمایش صدر المتالهین که فرمود: علم، کیف بالذات است و صورت ذهنیه کیف بالعرض می باشد، روشن می شود که آنچه را که بعضی از محققین که همان حاجی در منظومه است به عنوان اشکال برطرف کرده اند وارد نمی باشد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

اشکال حاجی عبارت است از وجود این صور فی نفسها، با وجود این صور برای نفس یکی است (ولی ما گفتیم از آن جهت که برای نفس موجود است علم می باشد.) و این حضور و ظهور برای نفس به نفس ضمیمه نشده است تا کیف برای نفس باشد (زیرا معلول هرگز به علت ضمیمه نمی شود و چیزی مستقل و جدای از علت نیست.)

زیرا این صور ذهنی یا خودش فی حد نفسه در نظر گرفته می شد و یا ظهورش برای نفس.

اگر خودش را در نظر بگیریم می گوییم: وجود خارجی ماهیت وارد ذهن نشده است و آنچه به ذهن آمده است همان ماهیت است. از سویی دیگر این ماهیات هم فی نفسه کیف نیست بلکه هر ماهیتی از مقوله ی خاص خودش است مثلا اگر جوهر را تصور کردیم ماهیت آن همان جوهر است و هکذا.

بعد به اعتبار وجود ذهنی نه جوهر است و نه عرض (زیرا وجود است و جوهر و عرض بودن از عوارض ماهیت می باشد. البته صدر المتالهین نیز قائل بود که این صورت ذهنی نه جوهر است نه عرض ولی به دلیل دیگری این حرف را می زد و آن اینکه این صورت ذهنی مفهومی است که هیچ خاصیتی ندارد. زیرا اگر جوهر بود می بایست آثار جوهر را داشته باشد و اگر می خواست کم باشد باید آثار کم را داشته باشد و هکذا. بنا بر این چون آثار خارجی بر این مفهوم ذهنی بار نمی شود نه جوهر است نه عرض ولی حاجی آن را اشتباه متوجه شد و گفت چون وجود است و نه ماهیت، نه جوهر است و نه عرض.)

به هر حال اگر این ماهیت فی حد ذاته در نظر گرفته شود نمی تواند کیف باشد.

و اما به این اعتبار که این صورت ذهنی در پیشگاه نفس ظهور دارد و یا اینکه برای نفس ظهور دارد یعنی با نفس رابطه دارد در این حال چیزی سومی نیست بلکه همان ماهیت است که با وجود ذهنی موجود شده است. ظهور این صورت نیز در پیشگاه نفس غیر از این ماهیت و وجود ذهنی اش چیز دیگری نیست. هیچ یک از این دو نیز کیف نیستند.

ظهور یک شیء چیزی نیست که به آن شیء ضمیمه شود و مانند رنگ نیست که به کتاب مالیده شود. اگر نزد نفس حاضر است یعنی ظهور دارد و اگر نزد نفس حاضر نیست یعنی ظهور ندارد. اگر امری بود که به شیء ملزم می شد آن امر ظهور برای خودش می بایست باشد. زیرا ظهور، بالذات ظاهر است و اگر به وجود ذهنی نسبت داده می شود بالعرض می شود. مضافا بر اینکه اصلا امر دیگری وجود ندارد زیرا گفتیم شیء ثالثی در کار نیست. ظهور مزبور هم نمی تواند کیف باشد زیرا کیف از محمولات بالضمیمه است یعنی باید چیزی ضمیمه شود تا کیف حاصل شود و حال آنکه ما چیزی نداریم که ضمیمه شود.

این در صورتی بود ظهور این شیء را در پیشگاه نفس حساب کنیم و آن را علم بنامیم.

اما اگر رابطه ی آن را با نفس علم بنامیم می گوییم: این رابطه با نفس از دو حال خارج نیست یا مقولی است یا اشراقی. اگر این رابطه مقولی باشد یعنی دو وجود مستقل داریم که با هم مرتبط اند و نفس با وجود ذهنی ارتباط دارند در این صورت اگر این رابطه را علم می نامیم می گوییم: ماهیت علم از مقوله ی اضافه است نه کیف.

اگر از راه اضافه ی اشراقی باشد (باید دقت داشت که علامه رابطه ی مقولی را با لو تعبیر می کند و لو در لسان عرب دلالت بر محال بودن دارد ولی رابطه ی اشراقی را با اذا تعبیر می کند یعنی قابل تحقق است زیرا علامه اعتقاد دارد که رابطه ی مزبور اشراقی است.) در این حال یعنی این صورت ذهنی وجودی است که نفس آن را ایجاد کرده است. در این صورت، علم، وجود می شود و نور و ظهور است و اینها وجود است و واضح است که وجود نمی تواند ماهیت باشد و در نتیجه کیف هم نیست زیرا ماهیت است که می تواند کیف باشد نه وجود.

مرحوم علامه می فرماید: ما یک وجود ذهنی داریم که همان مفهوم است که به این اعتبار که برای نفس موجود است علم نامیده می شود.

ما برای شفاف شدن اشتباهی که حاجی به آن مبتلا شده است باید نکته ای را توضیح دهیم و آن اینکه این صورت وجود دارد و نفس آن را ایجاد می کند. با این حال وجود، همواره ماهیت دارد و نمی تواند بدون ماهیت باشد. وجودی که الآن توسط نفس ایجاد شده است ماهیت دارد. تنها وجودی که ماهیت ندارد وجود خداوند است. وجودی که توسط نفس ایجاد شده است واجب الوجود نیست بلکه ممکن است و هر ممکنی

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

از وجود و ماهیت ترکیب شده است. وجود مزبور که توسط نفس ایجاد شده است ماهیتی دارد و ماهیت آن هم داخل تحت یکی از مقولات است. این مقوله از مقوله ی کیف است زیرا نه قسمت قبول می کند و نه نسبت. بنا بر این آنی که برای نفس وجود دارد صفتی برای نفس است و به این اعتبار، موجود می باشد. این صورت ذهنی عرضی برای نفس است و به این جهت آن را کیف می نامیم. بله به اعتبار وجودی ذهنی و به این معنا که ماهیت خارج است نه جوهر است و نه عرض ولی به این اعتبار که وصفی برای ذهن است کیف می باشد. موجود ذهنی دو اعتبار دارد یکی این است که خارج را نشان می دهد که در این حال نه وجود است نه عرض. اعتبار دیگر آن این است که قائم به نفس است و عرض می باشد و وصفی برای نفس می شود. این عرض نه قبول قسمت می کند و نه نسبت بنا بر این تعریف کیف بر آن صادق است و کیف می باشد. بنا بر این اینکه حاجی گفته است که شیء ثالثی ما وراء وجود و ماهیت در کار نیست صحیح نمی باشد زیرا مسأله ی سومی در کار است و آن این است که این وجود ذهنی یک اعتبار دیگر هم دارد و آن اینکه عارض بر نفس شده است و به این اعتبار کیف می باشد.

وجه الاندفاع: أن الصورة العلمية هي الموجودة للنفس الظاهرة لها، لكن لا من حيث كونها موجودا ذهنيا مقيسا إلى خارج لا تترتب عليها آثاره، بل من حيث كونها حالا أو ملكة للنفس تطرد عنها عدما، وهي كمال للنفس زائد عليها ناعت لها، وهذا أثر خارجي مترتب عليها، وإذا كانت النفس موضوعة لها مستغنية عنها في نفسها، فهي عرض لها، ويصدق عليها حد الكيف.

جواب از اشکال حاجی این است که صورت علمی برای نفس وجود دارد و برای نفس ظاهر است ولی نه به این سبب که موجود ذهنی است و خارج را نشان می دهد با این فرق که آثار خارج را ندارد و صرفا یک مفهوم است. واضح است که از این جهت کیف می باشد.

بلکه از این حیث که این صورت علمیه که برای نفس وجود و ظهور دارد یا حال است (یعنی صفتی غیر راسخ است) یا ملکه برای نفس می باشد (یعنی در نفس راسخ و ثابت است.) صورت علمیه در این صورت از نفس، عدم که جهل است را دور می کند و از این جهت، کمالی برای نفس است که به نفس ضمیمه می شود و زائد بر نفس است و جزء حقیقت نفس نیست زیرا حقیقت نفس عبارت است از موجودی که ذاتا و نه فعلا مجرد است. بنا بر این نفس چه آن علم را داشته باشد و یا نه در هر حال نفس می باشد. بنا بر این علم، امری است زائد بر نفس و کمالی برای نفس محسوب می شود و برای نفس وصفی ایجاد می کند. این صورت علمیه از این ناحیه وجودی خارجی است و اثر خارجی دارد و آن اینکه جاهل را به عالم تبدیل می کند.

این صورت علمیه به لحاظ که به محلی حلول کرده است که آن محل از آن بی نیاز است عرض نامیده می شود. حال وقتی عرض شد، می بینیم که تعریف کیف بر آن صادق است و آن اینکه نه قبول نسبت می کند و نه قبول قسمت.

ودعوى: (أن ليس هناك أمر زائد على النفس منضم إليها)، ممنوعة.

این نکته که در اشکال گفتید که چیزی نداریم که بر نفس زیاد شده باشد و بر آن ضمیمه شده باشد، امری اشتباه است.

فظهر أن الصورة العلمية من حيث كونها حالا أو ملكة للنفس كيف حقيقة وبالذات، ومن حيث كونها موجودا ذهنيا كيف بالعرض، وهو المطلوب.

پس روشن شد که صورت علمیه از این جهت که صورتی است حال یا ملکه برای نفس حقیقتا و ذاتا کیف است و تعریف کیف بر آن صادق است ولی از این جهت که موجودی ذهنی است و ماهیت خارجیه است کیف بالعرض است. یعنی چون وجود ذهنی است نه جوهر است و نه عرض و اگر به آن کیف می گوییم بالعرض است.

بنا بر این مطلوب ما ثابت شد و آن اینکه هم کیف بالذات داریم و هم کیف بالعرض

تا اینجا از اشکال اول و دومی که بر وجود ذهنی وارد شده است فارغ شدیم. این دو اشکال از اشکالات مهم بودند و جواب صدر المتالهین نیز از قوی ترین جواب ها بود که با آن جواب از اشکالات دیگر نیز روشن می شود.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

اشکال سوم: بسیاری از کسانی که منکر وجود ذهنی هستند به سبب همین اشکال بوده است و آن اینکه اگر قرار باشد ماهیت اشیاء وارد ذهن شود لازمه اش این است که نفس هم مؤمن باشد و هم کافر و یا اینکه نفس هم گرم باشد و هم سرد و یا اینکه هم ساکن باشد و هم متحرک و یا هم مربع باشد و هم مثلث و هکذا در مورد متضاد های دیگر.

اجتماع ضدین محال است و از این رو وجود ذهنی نیز از محالات است.

توضیح ذلک: وقتی ما ایمان را تصور می کنیم معنای آن این است که ماهیت ایمان در ذهن حاضر شده است. مؤمن کسی است که ایمان برای او حاصل شده باشد. با تصور ایمان، خود ایمان برای انسان حاصل می شود نه شبح آن. بنا بر این انسان مؤمن است. حال اگر انسان کفر را تصور کند باید کافر باشد.

هکذا اگر کسی مفهوم سرما و گرما را تصور کند.

جواب صدر المتالهین در اینجا وارد می شود و این اشکال مرتفع می شود و آن اینکه آنی که در ذهن است مفهوم حرارت است و آنی که باعث اتصاف است حرارت به وجود خارجی اش است. آنی که شیرین است حلوای خارجی است نه مفهوم حلوا. بنا بر این به صرف اینکه حرارت به حمل اولی نزد انسان حاضر است کافی نیست که نفس حار شود.

الإشكال الثالث: أن لازم القول بالوجود الذهني وحصول الأشياء بأنفسها في الأذهان كون النفس حارة باردة، عريضة طويلة، متحيزة متحركة، مربعة مثلثة، مؤمنة كافرة، وهكذا، عند تصور الحرارة والبرودة، إلى غير ذلك، وهو باطل بالضرورة،

اشکال سوم عبارت است از اینکه لازمه ی قول به وجود ذهنی و اینکه اشیاء بنفسه (نه شبحشان) نزد نفس حاضر شوند این است که نفس هم سرد باشد و هم گرم و هم عریض باشد و هم طویل هم جایگزین باشد (یعنی متحیز و ساکن باشد) و هم متحرک هم مربع باشد و هم مثلث و هم مؤمن باشد و هم کافر و هکذا در متضادهای دیگر. واضح است که اجتماع ضدین بالبداهه باطل است.

بيان الملازمة: أنها لا نعني بالحار والبارد والعريض والطويل ونحو ذلك، إلا ما حصلت له هذه المعاني وقامت به.

بیان ملازمه این است که مراد از حار و بارد و عریض و طویل چیزی نیست مگر چیزی که این معانی برای آن حاصل شده است و این معانی بر آن قائم شده باشد که همان برودت و حرارت است یعنی هر چیزی که حرارت به آن قائم شده است حار است. نفس هم چون وقتی این معانی به آن قائم است باید حار باشد.

والجواب عنه: أن المعاني الخارجية، كالحرارة والبرودة ونحوهما، إنما تحصل في الأذهان بماهياتها لا بوجوداتها العينية، وتصدق عليها بالحمل الأولي دون الشائع، والذي يوجب الاتصاف حصول هذه المعاني بوجوداتها الخارجية وقيامها بموضوعاتها، دون حصول ماهياتها لها وقيام ما هي هي بالحمل الأولي.

جواب آن این است که معانی خارجیه مانند حرارت و برودت و مانند آن به وجود عینی خودشان وارد ذهن نمی شوند بلکه با ماهیتشان وارد ذهن می شوند یعنی به حمل شایع نزد ذهن حاضر می شوند نه به حمل شایع. (ضمیر در (تصدق) به معانی بر می گردد.) و حال این که آنی که موجب اتصاف می شود حصول این معانی به وجود خارجی است یعنی اگر می شد که حرارت خارجی برای چیزی حاصل شود آن شیء حار می شود و در خارج باید این معانی برای موضوعاتشان حاصل شوند نه اینکه ماهیات این معانی برای موضوعات حاصل شود. اگر قیام این معانی به حمل اولی باشد یعنی حرارت اگر به حمل اولی به چیزی قائم شود مشکلی ایجاد نمی کند و به اجتماع ضدین نمی انجامد.

>

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۱۹

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: اشکالات وارده بر وجود ذهنی

گفتیم بر وجود ذهنی به این معنا که هنگام علم به اشیاء خود ماهیت اشیاء وارد ذهن شود اشکالاتی وارد شده است و اکنون به اشکال چهارم رسیده ایم.

ما چیزهایی که ذاتا محال است را می توانیم تصور کنیم. مثلا اجتماع ضدین را ابتدا تصور می کنیم و بعد حکم می کنیم که محال است. حکم کردن و تصدیق کردن فرع تصور موضوع و محمول است. پس باید ابتدا اجتماع ضدین را تصور کرد و بعد حکم کرد که محال است هکذا شریک الباریء و اجتماع ضدین و سلب شیء از نفس را تصور می کنیم و بعد حکم می کنیم اینها محال اند.

وقتی اینها را تصور می کنیم معنایش اگر این باشد که همین ها وارد ذهن می شود و لازمه اش این است که اینها در ذهن وجود دارد و در ذهن ثابت است. بنا بر این اجتماع نقیضین وجود پیدا می کند و واقع شده است و این علامت آن است که محال نیست.

از آن طرف واضح است که اینها محال هستند و هرگز واقع نمی شوند بنا بر این چاره ای نیست که بگوییم، وجود ذهنی هرگز وجود ندارد و گر چیزی وارد ذهن می شود یا شبحی از آن اشیاء به ذهن می آید و یا اصلا چیزی وارد ذهن نمی شود.

جوابی که صدر المتالهین از اشکال اول و دوم داد در اینجا هم وارد می شود و آن اینکه آنی که در ذهن است اجتماع نقیضین به حمل اولی است یعنی مفهوم اجتماع نقیضین نه اینکه حقیقت اجتماع نقیضین به حمل شایع وارد ذهن شود. بنا بر این مفهوم نقیضین می تواند وارد ذهن شود و مشکلی ایجاد نمی شود. آنی که محال است حقیقت و مصداق خارجی اجتماع نقیضین است و حال آنکه آن وارد ذهن نمی شود. به عبارت دیگر آنی که وارد ذهن شده است کیفی است نفسانی که به آن علم می گویند.

همچنین شریک الباریء که در ذهن است مفهوم آن است نه شریک الباریء واقعی که خلق را ایجاد کرده است و با خدا در این خلقت شریک است. صورتی که در ذهن است خودش مفهوم نفس من است و نفس مخلوق خداوند می باشد و آنی که در ذهن است موجودی ممکن است و هرگز شریک الباریء واقعی نیست. آنی که محال است شریک الباریء به حمل شایع است که در خارج باید محقق شود.

ما هم قائل نشدیم که وقتی اشیاء را تصور می کنیم حقیقت آن اشیاء وارد ذهن می شود بلکه فقط مفهوم آنها وارد ذهن می شود.

الإشكال الرابع: (مقدمه ی اول این است که) أنا نتصور المحالات الذاتية، (ما چیزهایی را تصور می کنیم که ذاتا محال است) كشريك البارئ، واجتماع النقيضين وارتفاعهما، وسلب الشئ عن نفسه، (زیرا محال است که شیء خودش نباشد زیرا بازگشت آن به اجتماع نقیضین است.) (مقدمه ی دوم این است که) فلو كانت الأشياء حاصلة بأنفسها في الأذهان، (اگر قرار بود اشیاء خودشان و نه شبحشان در ذهن حاضر باشد) استلزم ذلك ثبوت المحالات الذاتية (حصول این محالات ذاتیه در ذهن مستلزم آن است که محالات ذاتیه تحقق و ثبوت داشته باشند.).

والجواب عنه: أن الحاصل من المحالات الذاتية في الأذهان مفاهيمها بالحمل الأولي، (جواب این است که آنی که از محالات ذاتی در ذهن ها حاصل می شود مفاهیم محالات ذاتیه است نه حقیقت آنها. به عبارت دیگر، مفاهیم آنها به حمل اولی وارد ذهن می شود) دون الحمل الشائع (نه آن مفاهیم به حمل شایع). فشريك البارئ في الذهن شريك البارئ بالحمل الأولي، (بنا بر این شریک الباریء که در ذهن است هرچند شریک الباریء است ولی فقط مفهوم شریک الباریء است) وأما بالحمل الشائع فهو كيفية نفسانية ممكنة مخلوقة للبارئ، (اما به حمل شایع، آنی که در ذهن است

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

صرفا یک کیفیت نفسانی است و عرضی که به نفس عارض شده است یعنی نفس قبلا عالم نبود و الآن عالم شده است و نفس به کیفیتی دست یافته است. این کیفیت نفسانی مخلوق نفس است و ممکن می باشد و چیزی است که قبلا نبود و الآن محقق شده است. این هرگز نمی تواند شریک الباریء باشد که واجب الوجود است.) وهكذا في سائر المحالات. (در سایر محالات نیز همین حکم جاری است یعنی آنی که در ذهن است مفهوم آنها است نه حقیقت واقعی آنها)

اشکال پنجم: این اشکال و اشکال بعد از سنخ اشکالات قبلی نیست. جواب اشکالات سابق به یک چیز بر می گشت ولی این اشکال شکل جدیدی دارد و اشکالی علمی است و آن اینکه:

ما منطقه ی وسیعی را تصور می کنیم. وقتی از پنجره به بیرون نگاه می کنیم دشت وسیع و یا خیابان ها و میدان ها را می بینیم. ما به اینها علم داریم. حال اگر بخواهیم قائل به وجود ذهنی شویم معنایش این است که صورتی از همه ی آنچه در خارج است وارد ذهن شده باشد. معنایش این است که این منطقه ی به حس من که چشم است وارد شده باشد و بعد وارد اعصاب من شود و درک کنم و بعد وارد مغز شود. امکان ندارد منطقه ای به این وسعت در فضایی بسیار محدود که همان چشم، اعصاب چشم و مغز منعکس شود. لازمه اش این است که چیز کبیر در چیز صغیر وارد شود که از محالات است. بنا بر این علم به خارج نوعی ارتباط نفس با خارج است نه اینکه خارج بعینه وارد ذهن شود.

بعد مستشکل می گوید: شاید در پاسخ بگویید که چشم، اعصاب و آن بخشی از مغز که عکس خارج قرار است در آن منعکس شود غیر متناهی است زیرا بعد می گوییم که هر جسمی قابل انقسام است الی غیر النهایة. جسم یعنی موجودی مادی که حجم دارد که هرچه تقسیم شود به نهایتی نمی رسد که دیگر قابل تقسیم نباشد. هرچند تقسیم کننده شاید ابزار لازم را نداشته باشد که بتواند آن جسم را تقسیم کند ولی از نظر عقلی، آن جسم همچنان قابل تقسیم است. این قابلیت تقسیم برهانی است زیرا جسم، طول و عرض و بعد دارد و این جوهر تا وجود دارد قابل تقسیم است. عقل در این مورد حکمی کلی دارد و آن اینکه هرچی که دارای طول و عرض و عمق است همچنان قابل تقسیم است. اگر قرار بود که آخرین جزء دیگر قابل تقسیم نباشد یعنی دیگر طول و عرض و عمق نداشته باشد در این حال اگر هزاران جزء از آنها را کنار هم بگذاریم نباید دارای طول و عرض و عمق شوند مانند اینکه هزاران صفر را به هم اضافه کنیم.

مستشکل با این مقدمه می گوید: آن سلول عصبی که در مغز است و یا سلول های اعصاب هرچند کوچک هستند ولی تا غیر نهایت قابل انقسام می باشند بنا بر این می توانند عکس های بزرگ را در خود منعکس کنند زیرا عکس که متناهی است قابل مقایسه با غیر متناهی نیست.

بعد مستشکل از این اشکال جواب می دهد و می گوید: هرچند اگر نتوانیم از این اشکال به شکل عقلی جواب دهیم ولی واضح است که کف دست بالبداهه این گنجایش را ندارد که کوهی را در بر بگیرد.

(البته جواب علمی آن این است که تقسیم هرچند غیر متناهی است ولی این دلیل نمی شود که خود شیء هم نامتناهی باشد.)

پاسخ از این اشکال: ذهن به معنای اعصاب چشم و یا سلول های مغزی که مربوط به بینایی است. اینها همه ابزاری است که در دست ذهن است. ذهن از ابزار نفس است که مجرد می باشد. نفس دو جنبه ی مستقل دارد: جنبه ی تحریک که به آن قوه ی عامله می گویند و جنبه ی ادراک که به آن قوه ی عالمه می گویند. قوه ی عالمه خود مراتبی دارد و یک مرتبه از آن ادراک صورت های جزئی است. این، یکی از کارهای روح است و ذهن یکی از مراتب روح می باشد. روح است که ادراک های حصولی را درک می کند.

علم نه در اعصاب محقق می شود و نه در مغز. چشم، مغز و اعصاب ابزاری هستند که موجب می شود این علم برای نفس حاصل شود به این معنا که اگر چشم نباشد آن تصویر هم برای ذهن محقق نمی شود. نفس هرچند مجرد است ولی به ابزار مادی نیازمند است تا بتواند چیزهایی را درک کند. نفس اگر بخواهد ببیند باید از زاویه ی چشم مادی اقدام کند. ولی آنی که می بیند نفس است نه خود چشم. چشم مانند دوربین عکاسی است که فقط عکسی را می گیرد و حال آنکه خودش نمی تواند آن عکس را ببیند.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

مجرد گاه عقلی است و آن مجردی است که طول و عرض و عمق ندارد و مجرد مثالی آن است که هرچند ماده ندارد ولی طول و عرض و عمق دارد. تصاویری که در ذهن است همه از باب مجرد مثالی هستند که همه چیز را دارند ولی ماده و سنگینی و وزن ماده و مانند آن را دارا نیست ولی آثار ماده که طول و عرض و عمق و رنگ و مانند آن است را دارد.

این ادراکات که مجرد مثالی است می تواند در ذهن داخل شود ولی نه به این معنا که وارد مغز و اعصاب مادی مغز شود بلکه وارد نفس می شود و نفس هم مجرد است.

الإشكال الخامس: أنا نتصور الأرض بما رحبت (ما می توانیم زمین را به وسعت خودش تصور کنیم. (ما) در اینجا مصدریه است.) بسهولها وجبالها(با دشت ها و کوه هایش) وبراريها وبحارها، (و بیابان ها و دریاهایش) وما فوقها – من السماء – (و حتی آسمان که فوق زمین است را) بأرجائها البعيدة (با ابعاد و نواحی دوردستش و افق دور دستش) ، والنجوم والكواكب بأبعادها الشاسعة (ستاره ها و سیاره ها با ابعاد وسعی که دارند. کسی که پشت تلسکوپ نشسته است خورشید را بسیار بزرگ تر می بیند و به هر حال وسعت خورشید را می تواند حدس بزند و تصور کند) ، وحصول هذه المقادير العظيمة في الذهن (این در حالی است که اگر بخواهد این مقادیر عظیمه در ذهن حاصل شود) – بمعنى انطباعها في جزء عصبي أو قوة دماغية، كما قالوا به (به این معنا که اینها در جزئی از اعصاب یا در قوه ی دماغیه و قوه ای که مربوط به عقل است کما اینکه علماء طبیعی به آن قائل شدند) – من انطباع الكبير في الصغير، وهو محال. (لازمه اش این است که کبیر، بتواند در صغیر گنجانده شود و این از محالات است.)

ودفع الإشكال (بعد مستشکل از خودش جواب می دهد و می گوید اگر در پاسخ بگوید که) بأن المنطبع فيه منقسم إلى غير النهاية (آن جایی که این اشیاء در آن منطبع می شوند مانند سلول های عصبی و مغزی این قابلیت را دارد که تا بی نهایت تقسیم شود) لا يجدي شيئا، (این جواب به هیچ دردی نمی خورد زیرا) فإن الكف لا تسع الجبل وإن كانت منقسمة إلى غير النهاية (دست حتی اگر قابل انقسام الی غیر النهایة باشد با این حال نمی توان کوه را در آن جای داد. علت آن هم این است که قابلیت تقسیم شدن الی غیر النهایه موجب نمی شود بگوییم سطح هم لا متناهی است.).

والجواب عنه: (مرحوم علامه در جواب می فرماید:) أن الحق – كما سيأتي – (حق کما اینکه در مباحث علم به آن می پردازیم این است که) أن الصور الإدراكية الجزئية غير مادية، (صور ادراکیه ی جزئیه مادی نیستند. فلاسفه از قبل همه قائل بودند که صورت ادراکیه ی کلیه هرگز نمی تواند مادی باشد زیرا آثار مادی را ندارد و مجرد است و فقط با عقل درک می شود. با این حال بعضی قائل بودند که صورت های جزئی مادی است. مثلا وقتی انسان منظره ای را می بیند و بعد چشم را می بیند و آن صورت را در ذهن همچنان تصور می کند، آن صورت، ذهنی است. این علم که احساسی است به این معنا است که علم به چیزی داشته باشیم که الآن قابل حس باشد در برابر حس موجود باشد مانند صورت فردی که در جلوی انسان نشسته است ولی اگر انسان چشم خود را ببندد و یا آن فرد از جلوی انسان کنار رود و انسان همچنان صورت او را در ذهن داشته باشد به آن صورت خیالی می گویند. هر دو مورد علم جزئی است زیرا مربوط به صورتی خاص و جزئی است و قدماء قائل بودند که آنها مادی است. بعد می گوییم: علم مطلقا مجرد است. این نکته ای بودک که صدر المتالهین آن را ثابت کرد و گفت: علم چه احساس باید یا خیال و یا عقل در هر حال مجرد می باشد.) بل مجردة تجردا مثاليا، (و این صورت ادراکیه مجرد اند. البته تجرد اینها با تجرد آن مفاهیم فرق دارد به این معنا که) فيها آثار المادة من مقدار وشكل وغيرهما دون نفس المادة، (در این صور ادراکیه آثار ماده مانند طول و عرض و عمق، شکل و رنگ و مانند آن وجود دارد. یعنی اگر زید لباسش مشکی است همان مشکی بودن را درک می کنیم. این آثار باید باشد تا به واسطه ی آن بتوانیم شیء خارجی را درک کنیم. در عین حال ماده ای در آن وجود ندارد.) فهي حاصلة للنفس في مرتبة تجردها المثالي (این صور ادراکیه که مجرد اند در ماده که همان چشم، سلول عصبی یا مغزی باشند منطبع نیستند. بلکه در نفس که خودش مجرد است منطبع می باشند.) من غير أن تنطبع في جزء بدني أو قوة

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

متعلقة بجزء بدني، (بدون اینکه در جزئی بدنی مثل سلول ها عصبی و مغزی منطبع شوند. حتی در نیروی عقل هم منطبع نیستند زیرا نیروی عقل خود، مادی است.) (بعد علامه اضافه می کند که نگویید: حال که نفس این صور را درک می کند پس چشم، اعصاب و مغز چه کاره اند زیرا می گوییم:) وأما الأفعال والانفعالات الحاصلة في مرحلة المادة عند الإحساس بشئ أو عند تخيله (اما تأثیرات و تاثراتی که در مرحله ی ماده در خود عضو حس و یا در اعصاب و یا در مغز حاصل می شود چه در جایی که ان را احساس می کنیم یعنی زمانی که خود ماده توسط حس قابل درک است و چه در جایی که آن را تخیل می کنیم یعنی جایی که ماده حضور ندارد در همه ی این موارد) فإنما هي معدات تتهيأ بها النفس لحصول الصور العلمية الجزئية المثالية عندها.

(همه ی آن اعضاء حسی مانند چشم و سلول های مغزی و عصبی یک سری ابزاری است که زمینه سازی می کند و به سبب آنها نفس آماده می شود تا بتواند صور علمیه ی جزئیه را نزد خود حاضر کند.)

اشکال ششم: روح این اشکال به اشکال قبلی بر می گردد و آن اینکه مستشکل به کسانی که وجود ذهنی را قبول دارند می گوید: شما گفتید که ادراک عبارت است از اینکه ماهیت اشیاء بانفسها در ذهن حاصل شود و این در حالی است که ما ثابت کرده ایم حوزه ی علم، حوزه ی مادیات است. علم هرگز نمی تواند مجردات را درک کند. علم در مورد مجردات نه این حق را دارد که آن را اثبات کند و نه این حق را دارد که رد نماید. حتی علم در قلمرو خودش حق نفی ندارد. علم فقط می تواند چیزهایی را که کشف کرده است بگوید این خاصیت و این نکته وجود ندارد و بس و نمی تواند چیزی را نفی کند. مثلا می تواند بگوید من جاذبه را کشف کردم و این نکته ثابت می باشد ولی نمی تواند چیزی را نفی کند و بگوید این چیز وجود ندارد. زیرا ممکن است وجود داشته باشد ولی ابزار علمی نتواند آن را درک کند.

بله تجربه می تواند به کمک عقل بگوید: نقیض آن چیزی که ثابت شده است نیست مثلا اگر جاذبه است یقینا ضد آن که عدم جاذبه است نیست. ولی خاصیت های دیگری که تجربه به آن دست نیافته است را نمی تواند نفی کند.

به هر حال وقتی ما چیزی را می بینیم در واقع نور ابتدا به آن شیء می خورد و بر می گردد و به چشم من می رسد و این موجب می شود که عکس آن شیء در سلول های عصبی چشم منعکس شود و از طریق سلول های عصبی به مغز مخابره می شود و برای من قابل درک باشد. بنا بر این وقتی عکس آن اشیاء وارد ذهن شده است هرچند تا در عدسی چشم است به شکل عکس است ولی بعد از آن تا وارد مغز شود صرفا یک سری ارتعاشات و مخابرات عصبی است و دیگر حتی عکس هم نیست.

علامه در جواب می فرماید: اگر ادراک صرفا یک سری ارتعاشات و مخابرات عصبی است پس ما همین ارتعاشات را درک می کند و باید بگوییم که ما نمی توانیم واقع را همان گونی که هست درک کنیم و لازمه ی آن قول به سوفسطایی بودن است.

مضافا بر اینکه ما اصلا متوجه ی این ارتعاشات عصبی نمی شویم بلکه فقط خارج را می بینیم و اصلا به اینکه این خارج چگونه در ذهن ما منطبع شده است و از طریق ارتعاشات عصبی و مانند آن است یا نه توجه نداریم.

همین بهترین دلیل است که ادراک و علم عبارت از این ارتعاشات و مخابرات نیست زیرا به گواهی خود علم، آنی که در مغز و اعصاب است با خارج مطابق است.

الإشكال السادس: أن علماء الطبيعة بينوا: (علماء طبیعی این نکته را تبیین کرده اند) أن الإحساس والتخيل بحصول صور الأجسام المادية (که احساس و تخیلی که با حصول صور اجسام مادی حاصل می شود.) بما لها من النسب والخصوصيات الخارجية (با آنچه که برای آن صورت ها از نسبت ها و خصوصیات است (نسبت به معنای رابطه ی اجزاء با هم است مثلا سر بالا و پا پائین است. و خصوصیات مانند برآمدگی یک قسمت و خراش قسمت دیگر و سایر چیزها) في الأعضاء الحاسة (آن احساس و تخیل، در اعضاء حس کننده مانند چشم منتقل می شود) وانتقالها إلى الدماغ، (بعد وارد عقل می شود) مع مالها من التصرف فيها بحسب طبائعها الخاصة، (و عقل در آن تصرف می کند مثلا عکسی که وارد چشم شده است به صورت عکس وارد ذهن نمی شود بلکه سلول های مختلف آن عکس را تجزیه می کنند و بخشی از سلول ها

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

رنگ آن و بعضی خصوصیت های دیگر آن عکس را درک می کند و مثلا چشم یک نوع تصرفات دیگر در صدایی که شنیده است را انجام می دهد و بعد ما حصل را با کمک از یک سری ارتعاشات و مخابرات عصبی به مغز منتقل می کنند.) (بعد این اشکال را پاسخ می دهد که اگر چنین است چگونه من می توانم اشیاء را به همان خصوصیات و اندازه ی واقعی درک کنم زیرا جواب این است که) والإنسان ينتقل إلى خصوصية مقاديرها وأبعادها وأشكالها بنوع من المقايسة بين أجزاء الصورة الحاصلة عنده على ما فصلوه في محله، (درک واقعی به سبب این است که انسان از طریق مقایسه هایی که دارد می توان واقع را متوجه شود مثلا وقتی عکس فردی را که چند سانتی متر در چند سانتی متر است می بینیم متوجه می شویم که صاحب عکس باید قد بلند یا کوتاه قد باشد. این برای این است که مقدار سر را در عکس در نظر می گیریم و آن را بر مقیاس واقعی تطبیق می کنیم. به هر حال انسان به خصوصیت مقادیر و ابعاد و اشکال این صور منتقل می شود به سبب نوعی از مقایسه که بین اجزاء صورتی که نزد او حاصل است انجام می دهد. علماء طبیعت این نکته را کاملا بیان کرده اند) ومع ذلك لا مجال للقول بحضور الماهيات الخارجية بأنفسها في الأذهان (بنا بر این دیگر نمی توان گفت که ماهیات خارجیه خودشان در ذهن حاضر می شوند.).

والجواب عنه: (پاسخ این است که) أن ما ذكروه – من الفعل والإنفعال المادي عند حصول العلم بالجزئيات – في محله، (آنچه آنها گفتند هنگام حصول علم به جزئیات، یک سری که فعل و انفعالاتی مادی در بدن انسان رخ می دهد همه صحیح است) لكن هذه الصور المنطبعة المغايرة للمعلومات الخارجية ليست هي المعلومة بالذات، (این صوری که در ماده مانند چشم انسان منطبع است که غیر معلوم خارجی است و با آن فرق دارد به این معنا که اگر آن معلوم بزرگ است این تصویر کوچک است و وقتی به مغز می رسد در قالب یک سری ارتعاشات و مخابرات است و حتی دیگر تصویر هم نیست اینها معلوم بالذات ما نیست.) بل هي معدات تهيئ النفس لحضور الماهيات الخارجية عندها بوجود مثالي غير مادي،(بلکه اینها همه یک سری زمینه ساز هستند که نفس را آماده می کنند تا ماهیات خارجیه نزد آن حاضر شود و به وجود مثالی غیر مادی نزد نفس حاضر شوند.) وإلا لزمت السفسطة (و الا اگر علم آنی باشد که شما می گویید لازمه ی آن سفسطه است) لامكان المغايرة بين الصور الحاصلة في أعضاء الحس والتخيل وبين ذوات الصور. (زیرا صوری که نزد اعضاء حس مانند چشم و گوش و اعضاء تخیل مانند مغز و اعصاب منطبق می شود با خارج که فضای صاحبان آن صور است متفاوت می باشد.) بل هذا (حتی این کشف علماء طبیعی) من أقوى الحجج على حصول الماهيات بأنفسها عند الانسان بوجود غير مادي، (از قوی ترین دلیل بر این است که ماهیات هستند که بانفسها و به وجود غیر مادی نزد انسان حاضر می شوند و این دلیل بر این است که علم، مجرد است.) فإن الوجود المادي لها كيفما فرض لم يخل عن مغايرة ما بين الصور الحاصلة وبين الأمور الخارجية ذوات الصور، (زیرا وجود مادی حتی اگر در قالب عکس باشد باز با خارج فرق دارد مثلا آن عکس کوچک است و آنی که در خارج است بزرگ می باشد.) ولازم ذلك السفسطة ضرورة. (و لازمه ی آن سفسطه و انکار علم است و اینکه بگوییم ما به خارج علم نداریم. بنا بر این اگر بگوییم علم مادی است چاره ای نداریم مگر اینکه سوفیست شویم. حق این است که علم مجرد است. هم ذهن مجرد است و هم ماهیت.

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۲۰

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: اشکال هفتم بر وجود ذهنی و تقسیمات وجود

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

بر قول به وجود ذهنی به معنای اینکه واقعیت اشیاء همان گونه که در خارج است وارد ذهن شود یعنی ماهیت آن و نه وجود ذهنی وارد ذهن شود یک سری اشکالاتی وارد شده است که بر اساس آن بعضی از قول به وجود ذهنی دست کشیده اند و قائل شدند که یا شبح اشیاء وارد ذهن می شود و یا چیزی وارد نمی شود.

اشکال هفتم این است که اگر وجود ذهنی صحیح باشد و ماهیات اشیاء به تمامه وارد ذهن شود لازمه اش این است که شیء واحد هم کلی باشد و هم جزئی. یعنی هم لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین باشد و هم ممتنع باشد. این به اجتماع نقیضین بر می گردد و محال است پس نمی توان قائل شد که ماهیات اشیاء وارد ذهن می شود.

توضیح: اگر کسی مفهوم انسان را تصور کند ماهیت انسان وارد ذهن می شود. یعنی مفهوم حیوان ناطق وارد ذهن شده است. این مفهوم قابل انطباق بر کثیرین است زیرا کلی است و این قابلیت را دارد.

همین ماهیت از نگاه دیگر جزئی است زیرا این مفهوم با مفهوم های دیگری که در ذهن من است متفاوت می باشد. این مفهوم با مفهوم شجر و مانند آن فرق دارد. حتی مفهوم انسانی که در ذهن زید است با مفهوم انسانی که در ذهن عمرو است متفاوت می باشد زیرا هر یک از آن مفاهیم، شخص خاصی از مفهوم است که قابل انطباق بر آن شخص از مفهوم که در ذهن من است نمی باشد. و به عبارت دیگر چون من جزئی هستم عرضی که به من قائم می باشد نیز باید جزئی باشد.

بنا بر این مفهوم انسان هم کلی است و هم جزئی. بنا بر این اجتماع نقیضین لازم می آید از این رو چیزی به نام وجود ذهنی نباید وجود داشته باشد.

جواب: شیء واحدی که در ذهن است دارای دو جهت می باشد. از منظر اینکه وجود ذهنی است یعنی ماهیت شیء خارج است و همان ماهیتی است که گاه به وجود خارجی موجود است و گاه به وجود ذهنی.

این ماهیت از آن جهت که ماهیت خارج است و قابل انطباق بر خارج نیز می باشد از خارج نیز می تواند حکایت می کند. حال که این ماهیت در ذهن است حکایت آن از خارج به این گونه است که از اشیاء کثیره حکایت می کند و مثلا ماهیت انسان بر زید، عمرو و غیره قابل تطبیق است. بنا بر این کلی می باشد.

اما از منظر دیگر که خود این ماهیت را بشخصه در نظر می گیریم و جنبه ی حکایت را در آن لحاظ نمی کنیم می بینیم که کیفی است نفسانی و عرضی است که بر نفس عارض می شود. زیرا نفس اعراض مختلفی مانند شجاعت و خوشحالی دارد و علم هم یکی از آن اعراض است و کیف نفسانی می باشد زیرا نه قابل قسمت است و نه قابل نسبت می باشد. بر این اساس جزئی می باشد.

بنا بر این ماهیت مزبور گاه جهت حکایت دارد و به عبارت دیگر جنبه ی طریقیت در آن لحاظ می شود که در این صورت کلی است و گاه جهت وجودی خودش را لحاظ می کنیم که موضوعیت دارد و شخصی.

بنا بر این اجتماع نقیضین لازم نمی آید که این در جایی است که دو شیء از جهت واحده با هم متقابل و نقیض باشند.

الإشكال السابع: أن لازم القول بالوجود الذهني (لازمه ی قول به وجود ذهنی این است که) كون الشئ الواحد كليا وجزئيا معا، (شیء واحد هم کلی باشد و هم جزئی) وبطلانه ظاهر، (زیرا بازگشت آن به اجتماع نقیضین است یعنی مفهوم فوق هم یمتنع صدق فرضه علی کثیرین و هم لا یمتنع)

بيان الملازمة: أن ماهية الانسان المعقولة – مثلا – (به عنوان مثال اگر ماهیت انسان را تصور کنیم) من حيث تجويز العقل صدقها على كثيرين كلية،(این ماهیت از این حیث که عقل تجویز می کند که قابلیت صدق بر کثیرین را دارد ماهیتی کلی است) ومن حيث حصولها لنفس عاقلة شخصية(ولی از این جهت که این ماهیت برای روحی که این ماهیت را تعقل و تصور کرده است ماهیتی شخصی می باشد. این ماهیت بر جسم انسان حمل نمی شود بلکه بر نفس و روح انسان حمل می شود زیرا این ماهیت مجرد است و باید بر مجرد که همان نفس است حمل شود. زیرا این نفس شخصی است مثلا فقط نفس زید می باشد) وقيامها بها (و از این جهت که ماهیت فوق بر آن نفس قائم است) جزئية

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

متشخصة بتشخصها متميزة من ماهية الانسان المعقولة لغير تلك النفس من النفوس، (بنا بر این ماهیتی جزئی است و مشخص به تشخّص آن نفس می باشد و همان طور که آن نفس جزئی و خاص است مفهوم مزبور هم که به آن قائم است جزئی می باشد و با ماهیت انسانی که تصور شخص دیگری تصور شده است متمایز می باشد) فهي كلية وجزئية معا. (بر این اساس ماهیت انسان هم باید کلی باشد و هم جزئی و این از محالات است از این رو وجود ذهنی هم نباید وجود داشته باشد.)

والجواب عنه: (جواب آن اشکال این است که) أن الجهة مختلفة، (جهات موجوده در ماهیت مزبور متفاوت است و این خاصیت علم است که هم می تواند جنبه ی حکایت داشته باشد و هم جنبه ی شخصی و اجتماع متقابلین در صورتی محال است که از جهت واحده باشد) فهي من حيث إنها وجود ذهني مقيس إلى الخارج كلية تقبل الصدق على كثيرين، (این ماهیت از این منظر که وجود ذهنی است و به خارج سنجیده می شود و از خارج حکایت می کند، ماهیتی کلی است و قابلیت صدق بر کثیرین را دارد) ومن حيث إنها كيفية نفسانية من غير مقايسة إلى الخارج جزئية. (ولی از این جهت که ماهیت فوق وجودی خاص و کیفیت نفسانی است و علم می باشد و از این جهت که خودش در نظر گرفته می شود و با خارج سنجیده نمی شود جزئی است.)

المرحلة الثالثة: تقسیم وجود به *ما فی نفسه* و *ما فی غیره* و اینکه وجود ما فی نفسه به دو قسم دیگر تقسیم می شود که عبارتند از *ما لنفسه* و *مالغیره*.

نتیجه اینکه وجود سه قسم دارد:

۱. وجود ما نفسه لنفسه
۲. وجود ما نفسه لغیره
۳. وجود ما فی غیره

اما تقسیم وجود به فی نفسه و فی غیره:

معنای وجود ما فی نفسه: به این معنا است که وجود برای خودش و برای خودش است. مانند هستی زید و یا هستی رنگ. معنای این وجود شفاف است و احتیاج به توضیح ندارد و از همه شفاف تر وجود باریء تعالی می باشد.

معنای وجود ما فی غیره: به این معنا است که هستی شیء در دیگری و فانی در آن می باشد. چون این قسم از وجود احتیاج به توضیح دارد، علامه به شرح آن می پردازد.

در هر قضیه ای، یک موضوع و یک محمول وجود دارد. موضوع در قضیه دارای محمول است. مثلا قضیه ی الانسان ضاحک، را تصور می کنیم. جایگاه این قضیه در ذهن است زیرا اول انسان را تصور می کنیم و بعد ضاحک را و بعد می بینیم که این دو به هم ارتباط دارند و آن محمول در آن موضوع وجود دارد. جایگاه این قضیه در ذهن است.

حال باید دید این قضیه صادق است یا کاذب. اگر صادق باشد یعنی این قضیه با واقع که همان خارج است مطابقت دارد. در این مرحله از ذهن بیرون آمده و به وجود خارج که عینی اند رسیدیم. یعنی در خارج هم انسانی وجود دارد و هم ضحک و قضیه ی فوق با آن مطابقت دارد. وجود انسان و وجود ضحک هر دو فی نفسه است زیرا هر دو قابل تصور می باشند و مفهومی از آنها وارد ذهن می آید. با این حال در این قضیه شیء سومی هم وجود دارد که همان نسبت بین انسان و ضحک می باشد. اگر این نسبت وجود نداشته باشد قضیه ی فوق صادق و صحیح نخواهد بود. مثلا قضیه ی الانسان حجر کاذب است با اینکه در خارج هم انسان وجود دارد و هم حجر ولی چون بین این دو رابطه و نسبتی نیست قضیه ی فوق کاذب و باطل است.

این رابطه هم اگر قرار بود وجود فی نفسه یعنی وجود مستقل داشته باشد خودش شیء سومی می شد که در کنار انسان و ضحک قرار می گرفت و نمی توانست ربط ایجاد کند و اگر می خواست به انسان و ضحک ارتباط برقرار کند در این حال به دو رابطه ی احتیاج داشتیم.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

در این حال باز به همان دو رابط نقل کلام می کنیم که آنها هم اگر مستقل باشند باز احتیاج به رابط دیگری دارند که مستقل نباشد و هکذا زیرا مادامی که این رابطه غیر مستقل باشد نمی تواند بین دو چیز مستقل ارتباط برقرار کند.

بنا بر این این رابطه وجودش در موضوع و محمول داخل است و چیز مستقلی نیست. به چنین وجودی، وجود فی غیره می گویند.

چنین موجودی هرگز مستقلا قابل تصور نیست. فقط می توانیم تصور کنیم چنین چیزی هست ولی وجود بسیار ضعیفی دارد که قابل تصور مستقل نیست و همواره باید با تصور چیز دیگری تصور شود.

این مانند همان معنای حرفی است که در ادبیات از آن سخن گفته می شود مثلا لفظ (مِن) در صرت من البصرة به این معنا است که رابطه ی صیر با بصره در این است که بصره مبدأ صیر است و بس. اگر صیر و بصره نبود، من به تنهایی معنای مستقلی نداشت.

گفته نشود که (من) به معنای ابتداء یا رابطه ی ابتدایی است و واضح است که ابتداء و رابطه ی ابتدایی اسمی هستند که قابل تصور می باشند.

زیرا می گوییم: چون آن رابطه ی غیر مستقلی که در وجود (مِن) است را بتوانند ملموس کنند در ازای آن یک معنای اسمی مستقل قرار می دهند تا بتوانند از آن خبر دهند و به آن اشاره کنند.

به هر حال این وجود رابط، از بس ضعیف است ماهیت ندارد در مقابل آن وجود خداوند است که از بس شدید است ماهیت ندارد.

خاصیت دیگر این وجود ربطی این است که این وجود هر جا که می خواهد موجود شود و بین هر دو چیزی که موجود می شود باید آن دو چیز با هم متحد باشند. زیرا وجود رابط یک چیز بیشتر نیست. این وجود حتما باید بین دو چیز باشد پس آن دو چیز باید یک چیز باشند و الا آن وجود رابط که یک چیز بیشتر نیست می بایست دو چیز باشد.

خاصیت دیگر این است که وجود رابطی در هلیات مرکبه است یعنی قضایایی که محمول در آنها غیر موضوع است مانند الانسان ضاحک. ما در هلیه ی بسیطه یعنی جایی که محمول وجود است این رابطه قرار ندارد. زیرا چه قائل به اصالت ماهیت شویم و یا اصالت وجود این رابطه وجود ندارد. زیرا اگر قائل به اصالت وجود باشیم آنچه در خارج است خود انسان است نه ماهیت انسان پس دو چیز در کار نیست تا رابطه لازم باشد و هکذا اگر قائل به اصالت ماهیت باشیم در خارج فقط ماهیت انسان است نه وجود انسان در نتیجه باز دو چیز در کار نیست.

المرحلة الثالثة في انقسام الوجود إلى ما في نفسه وما في غيره، (مرحله ی سوم در مورد انقسام وجود به ما فی نفسه و ما فی غیره است) وانقسام ما في نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره وفيها ثلاثة فصول (همچنین وجود ما فی نفسه به ما لنفسه و ما لغیره تقسیم می شود و در نتیجه سه قسم وجود دارد که در سه فصل به آن می پردازیم.)

الفصل الأول الوجود في نفسه والوجود في غيره (فصل اول در مورد وجود فی نفسه و وجود فی غیره است به این معنا که) من الوجود ما هو في غيره، (بعضی از هستی ها هستند که در غیر می باشند) ومنه خلافه، (و بعضی از آنها مستقل هستند) وذلك (علت این تقسیم این است که) أنا إذا اعتبرنا القضايا الصادقة كقولنا: (الانسان ضاحك) وجدنا فيها وراء الموضوع والمحمول أمرا آخر، به يرتبط ويتصل بعضهما إلى بعض، (وقتی ما قضایای صادقه که با واقع مطابق است را تصور می کنیم این قضایا به سبب صادق بودن باید یک ما بحذاء واقعی داشته باشند در این حال می یابیم که غیر از موضوع و محمول، امر دیگری هم وجود دارد. این رابطه در مطابَق است یعنی چون این قضایا، ما بحذاء واقعی دارد، در خارج نیز علاوه بر موضوع و محمول چیز سومی به نام رابطه وجود دارد، البته این سه چیز در ذهن هم هست. این نکته را نیز اضافه می کنیم که این قول از ابتکارات ایشان است که حتی در خارج هم سه چیز است. قبل از ایشان همه قائل بودند که این سه چیز فقط در ذهن است نه در خارج و ایشان برای اولین بار ثابت کرد که این رابطه در خارج هم وجود دارد. به هر حال، این وجود سوم بین موضوع و محمول ارتباط برقرار می کند.) ليس يوجد إذا اعتبر الموضوع وحده ولا المحمول وحده، ولا إذا اعتبر كل منهما مع غير

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

الآخر، (این امر سوم که ایجاد رابطه می کند فقط بین موضوع و محمول است به گونه ای که اگر موضوع و یا محمول به تنهای تصور شوند دیگر وجود ندارد. حتی اگر هر یک از موضوع و محمول با غیر دیگری لحاظ کنیم باز هم آن رابطه ی مخصوص وجود پیدا نمی کند مثلا اگر انسان را با شجر در نظر بگیریم چنین رابطه ای وجود ندارد.) فله وجود،(این نشان می دهد که این رابطه وجود دارد زیرا گاه نیست و گاه هست بنا بر این وقتی هست، وجود خاص خود را دارد.) ثم إن وجوده ليس ثالثا لهما واقعا بينهما مستقلا عنهما، (این وجود مانند وجود انسان و ضحک نیست که بتوانیم از آنها مفهوم مستقلی در نظر بگیریم. وجود این رابطه چیز سومی وراء وجود موضوع و محمول نیست به گونه ای که یک وجود مستقل داشته اشد بلکه این این وجود، در داخل وجود آنها مندک و هضم شده است.) وإلا احتاج إلى رابطين آخرين يربطانه بالطرفين، (اگر قرار بود وجود ربط، وجود مستقلی داشته باشد خود احتیاج به رابط دیگر داشت تا بتواند به موضوع و محمول ارتباط برقرار کند.) فكان المفروض ثلاثة خمسة، ثم الخمسة تسعة وهلم جرا، وهو باطل، (بر این اساس همانی که ما فرض کردیم سه تا باشد یعنی موضوع و محمول و رابط باشد به سه چیز تبدیل شد و هکذا پنج چیز به نه چیز و هکذا تا بی نهایت و هرگز نه تنها ارتباطی برقرار نمی شود باید حتی بیگانگی هم بیشتر شود که باطل و محال است) فوجوده قائم بالطرفين موجود فيهما غير خارج منهما (بنا بر این وجود رابط چیز مستقلی نیست بلکه قائم به طرفین است و موجود در آنها است و هرگز از آنها خارج نیست حتی این وجود چیزی نیست که بتواند قیام به طرفین داشته باشد به این معنا که قیام از ناحیه ی خودش باشد) ولا مستقل بوجه عنهما، (حتی وجودش هم مستقل از آنها نیست. به هر حال علامه به سبب اینکه دیده این است وجود ربط بسیار ضعیف است و به هر نوع که از آن تعبیر شود به مشکلی بر خورد به تعابیر مختلف از آن سخن می گوید تا بتواند معنای آن را بیان کند.) لا معنى له مستقلا بالمفهومية، ونسميه: (الوجود الرابط) (این وجود ربطی معنای مستقلی در ذهن ندارد یعنی معنا و مفهومی که مستقل باشد ندارد زیرا مفهومش در موضوع و محمول مستهلک است و نام آن را وجود رابط می نامیم.) وما كان بخلافه، (و آنچه غیر این باشد) كوجود الموضوع والمحمول، وهو الذي له معنى مستقل بالمفهومية (مانند وجود موضوع و محمول که چیزی است که معنا و مفهوم آن مستقل است) نسميه: (الوجود المحمولي) و (الوجود المستقل) (به آن وجود محمولی و وجود مستقل می گوییم) فإذن الوجود منقسم إلى (مستقل) و (رابط)، وهو المطلوب (بنا بر این، وجود به دو قسم مستقبل و رابط تقسیم می شود و این همان چیزی است که ما در صدد اثبات آن هستیم.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۲۱

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: وجود رابط و مستقل

گفتیم وجود یا رابط است و یا مستقل یعنی وجود یا فانی در غیر است و یا اینکه چنین نیست هرچند شاید متکی به غیر باشد. وجودی که فانی در غیر است وجود ربطی نامیده می شود. به این وجود، معنای ربطی می گویند که هر چند معنایی دارد ولی کارش ارتباط بین سایر الفاظ است.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

مثلا حرف (فی) در الماء فی الکوز صرفا بیان می کند که بیان آب و کوزه رابطه ی ظرف و مظروف وجود دارد. (فی) وراء آب و کوزه وجود مستقلی ندارد. به این وجود، وجود رابطی و وجود فی غیره می گویند.

اما وجود چیزی که معنای مستقل دارد به وجود مستقل و یا وجود محمولی می گویند. نام دیگر آن وجود فی نفسه است.

بعد علامه اضافه می کند که اگر قضیه ای صادق است باید در خارج ما بحذائی داشته باشد که با آن مطابقت کند. بنا بر این در خارج هم علاوه بر ذهن باید علاوه بر موضوع و محمول وجود ثالثی باشد که بین این دو ارتباط برقرار کند. چنین وجودی ربطی نه وجود مستقلی دارد و نه مفهوم مستقلی برای آن وجود دارد. زیرا اگر مفهوم مستقلی داشت می بایست مستقل تصور می شد و حال آنکه در ذهن هم وجود ربطی وجودی دارد که در موضوع و محمول منفک شده است. چون وجود این رابطه در خارج مستقل نیست مفهوم آن هم مستقل نیست و الا اگر مفهوم آن مستقل بود یعنی در خارج هم باید وجود مستقل داشت و این موجب می شد که دیگر بین موضوع و محمول ارتباط برقرار نباشد.

این از این بیان مشخص می شود که وجود رابط فاقد ماهیت است. زیرا ماهیت چیزی است که در جواب ما هو ارائه می شود یعنی ماهیت مفهومی است که در قبال چیستی شیء ارائه می شود. این مفهوم باید مستقل باشد و برای آن لفظ مستقلی استعمال شود. چنین چیزی در مفهوم رابط وجود ندارد. این وجود رابط هرچند مفهوم دارد ولی مفهوم آن غیر مستقل و فانی در موضوع و محمول است.

دیگر اینکه این وجود رابط هروقت بین دو چیز محقق می شود باید آن دو چیز با هم اتحادی داشته باشند. زیرا وجود رابط یعنی یک هستی که در دو چیز مستهلک است حال در عین اینکه خودش یک چیز است اگر قرار بود در دو چیز که بیگانه از هم هستند مستهلک شود لازمه اش این است که دو چیز باشد نه یک چیز. بنا بر این چون بین زد و انسان بودن اتحاد است بین آنها می تواند ارتباط برقرار باشد.

امر سوم این است که این وجود رابط در همه ی قضایا نیست و صرفا در قضایایی هست که هلیت مرکبه باشد یعنی محمول ما چیزی غیر از وجود باشد و چیزی باشد که از خواص و آثار وجود باشد. یعنی وجود شیء را موضوع قرار دهیم و خاصیتی از خصوصیات آن را در محمول ذکر کنیم و بین موضوع و محمول رابطه باشد نه مانند انسان و حجر.

ولی اگر قضیه ی ما از باب هلیه ی بسیطه بود یعنی محمول لفظ موجود باشد مانند الانسان موجود، دیگر رابطه ی فوق وجود ندارد. بله چون قضیه است نسبت بین موضوع و محمول است ولی بین خود انسان و موجود بودن چیز سومی وجود ندارد. نسبت فوق فقط در ذهن است نه در خارج. زیرا در خارج قضیه چیزی است که بعد از تصور تصدیق هم شود و این در حالی است که در خارج بعد تصور زید و وجود دیگر تصدیقی نیست زیرا انسان دو چیز نیست بلکه خودش است. بنا بر این احتیاج به ربط ندارد. ربط مزبور فقط در مقام تحلیل ذهن وجود دارد نه در خارج.

و یظهر مما تقدم: (و از آنچه تا به حال گفتیم ثابت می شود که) أولا: أن الوجودات الرابطة لا ماهية لها، (اولا: وجوداتی که رابط هستند ماهیت ندارند) لأن الماهية ما يقال في جواب ما هو، (زیرا ماهیت چیزی است که در جواب ما هو قابل ارائها است) فلها لا محالة وجود محمولي ذو معنى مستقل بالمفهومية، (بنا بر این ماهیت ناچارا وجودی دارد که قابل حمل بر موضوع است یعنی معنایی دارد که در معنا و مفهوم مستقل می باشد.)والرابط ليس كذلك. (این در حالی است که وجود ربطی هرچند معنا دارد ولی معنای آن غیر مستقل است.)

وثانيا: أن تحقق الوجود الرابط بين أمرين يستلزم إتحادا ما بينهما، (دومین چیز این است که تحقق وجود رابط بین دو چیز مستلزم این است که آن دو چیز با هم اتحاد داشته باشند) لكونه واحدا غير خارج من وجودهما. (زیرا وجود رابط یک چیز بیشتر نیست و در عین اینکه واحد است، خارج از وجود آن دو چیز هم نیست و در آن دو چیز مندک است. بنا بر این اگر آن دو اتحاد نداشته باشند امر واحد نمی توانست داخل در هر دو باشد. این مانند این است که یک دایره داخل در دایره ی بزرگتر باشد و در وسط آن یک نقطه باشد. این نقطه که واحد است در هر دو هست ولی اگر این دو دایره هیچ مرز مشترکی نداشته باشند آن نقطه که واحد است نمی تواند در عین وحدت، در هر دو باشد.)

وثالثا: أن الرابط إنما يتحقق في مطابق الهليات المركبة التي تتضمن ثبوت شئ لشئ، (حکم سوم این است که این وجود ربطی صرف وجود ذهنی نیست بلکه علاوه بر آن در خارج هم وجود دارد یعنی باید در مطابَق وجود ذهنی که همان خارج است وجود داشته باشد. به هر حال این قضیه

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

فقط در هلیات مرکبه است یعنی در قضایایی است که متضمن ثبوت چیزی بر چیزی هستند یعنی وجود موضوع در آنها مفروض است و یکی از خواص و آثار آن وجود را بر آن حمل می کند و به عبارت دیگر این رابط در قضایایی است که محمول چیزی غیر از وجود است. علت اینکه به آن هل می گویند این است که انسان ابتدا از وجود چیزی سؤال می کند که آیا موجود هست یا نه و بعد که از اصل وجود فارغ شد از خواص آن سؤال می کند و سؤال می کند که آیا چیزی با این وجود همراه شده است یا نه مثلا آیا زید که موجود است و وجود آن مفروغ عنه است آیا با ضاحک هم در ارتباط هست یا نه. اگر قضیه موجبه بود معنایش این است که بین اینها رابطه هست و آن شیء برای شیء دیگر ثابت شده است.) وأما الهليات البسيطة التي لا تتضمن إلا ثبوت الشئ، وهو ثبوت موضوعها، فلا رابط في مطابقها، (اما هلیات بسیطه که فقط متضمن ثبوت شیء هستند نه ثبوت شیء برای شیئی دیگر دیگر این وجود ربطی را دارا نیستند.) إذ لا معنى لارتباط الشئ بنفسه ونسبته إليها. (زیرا معنا ندارد که یک شیء با خودش ارتباط داشته باشد و خودش با خودش نسبت داشته باشد. بلکه در مقام تحلیل ذهنی می توان بین موضوع و محمول تفکیک قائل شد و در الانسان موجود این دو را از هم تفکیک کرد ولی این کار در خارج امکان ناپذیر است.)

فصل دوم: آیا اختلافی که بین وجود رابط و وجود مستقل است نوعی می باشد یا نه.

نوعی که در اینجا از آن سخن می گویند به معنای خاص خودش است. وقتی می گوییم: زید با فرس اختلاف نوعی دارند به این معنا است که آنها از دو حقیقت هستند و وقتی می گوییم: زید با عمرو اختلاف نوعی ندارند یعنی این دو از یک حقیقت هستند.

ولی در ما نحن فیه از واژه ی نوع چیز دیگری اراده می شود. زیرا واضح است که وجود رابط که یک وجود مستهلک و گم است هرگز با وجود مستقل از یک نوع نمی باشد.

بنا بر این مراد از نوع این است که وجود رابط، صرفا رابط است و وقتی رابط است و گم می باشد یعنی نمی توان آن را مستقلا لحاظ کرد و نمی توان آن را با نگاهی مستقل به معنای اسمی تبدیل کرد. حتی در مقام تصور ذهنی هم نمی توان چنین کار را کرد زیرا این وجود که ربطی است اختلاف نوعی با وجود مستقل دارد به گونه ای که حتی در مقام تصور هم نمی توان آن را مستقل و مانند وجود مستقل فرض کرد.

در مقابل کسانی هستند که قائل هستند این اختلاف نوعی نیست و می توان آن را مستقل تصور کرد. بله با این نگاه او در خارج مستقل نمی شود بلکه فقط بالفرض و در محیط ذهن، مستقل می شود.

بنا بر این محل نزاع در این است که همه قائل هستند که این وجود ربطی در خارج نمی تواند وجود مستقل داشته باشد ولی بعضی قائلند که در ذهن می توان آن را مستقل لحاظ کرد و بعضی قائلند نمی شود.

نظر علامه این است که وجود ربطی را می توان مستقل تصور کرد. به همین دلیل است که می توان از آن حکایت کرد. مثلا از ربطی که در خارج است با کلمه ی نسبت و ربط حکایت می کنیم. به همین دلیل از (من) که معنای حرفی و ربطی دارد با کلمه ی الابتداء تعبیر می کنیم.

بعد علامه در مقام استدلال می فرماید: بعد خواهیم گفت که تمام وجودات نسبت به وجود علتشان (که باری تعالی است) وجود رابط اند و هیچ کدام مستقل نیستند. این به سبب آن است که این وجودات هستی ای ندارند که ربط داشته باشد یعنی این گونه نیست که هم علت یک وجود داشته باشد و هم معلول که مخلوقات هستند وجود دیگری داشته باشند و این وجود علاوه بر اینکه وجود دارد رابطه ای با علت داشته باشند و بین اینها رابطه ی علیت و معلولیت برقرار باشد. زیرا معلول قبل از این رابطه و قبل از اینکه رابطه ی علت با او محقق شود هرگز وجود نداشته است زمانی هم که این رابطه برقرار می شود و معلول موجود می شود، باز تمامی هستی او از ناحیه ی علت است نه اینکه یک هستی مستقلی داشته باشد که بتواند در کنار علت به حساب آید. بنا بر این هستی معلول به معنای همان ربطی است که به علت دارد و معلول ربط محض است نه اینکه شیئی باشد که ربط را دارا باشد. اگر قرار بود چیزی باشد که ربط داشته باشد معنای آن این بود که آن چیز از آن معلول نیست بلکه وجود مستقلی است که با علت ارتباط دارد و این خلاف فرض است زیرا معلول با تمام وجودش از علت نشئت گرفته شده است.

بنا بر این ثابت شد که وجود معلول وجودی ربطی محض است با این حال در ازای هر کدام یک مفهوم مستقل قرار داده از آن تعبیر می کنیم. مثلا می گوییم: آسمان، زمین، انسان و مانند آن. این علامت آن است که وجود رابط را می توان مستقل لحاظ کرد. بله اگر آنها را در ارتباط به

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

علت ببیند وجود اینها رابط می شود. به هر حال حقیقت این وجودات ربطی یکی بیشتر نیست ولی طرز نگاه به آنها فرق می کند که گاه آن را با علت آنها می سنجند که وجود ربطی آنها برجسته می شود و گاه می توان آنها را مستقل دید.

الفصل الثاني كيفية اختلاف الرابط والمستقل اختلفوا في أن الاختلاف بين الوجود الرابط والمستقل هل هو اختلاف نوعي (فصل دوم در این است که اختلاف بین وجود رابط و مستقل آیا اختلافی نوعی است) – بمعنى أن الوجود الرابط ذو معنى تعلقي لا يمكن تعقله على الاستقلال، (به این معنا که وجود رابط یک معنای تعلقی و وابسته باشد به گونه اینکه نتوان آن را مستقلا تصور کرد) ويستحيل أن يسلخ عنه ذلك الشأن فيعود معنى إسميا بتوجيه الالتفات إليه بعدما كان معنى حرفيا –(و به گونه ای که محال باشد شأن تعلقی بودن را از آن گرفت تا معنای اسمی شود به این گونه که آن را مورد توجه مستقل قرار دهیم و بعد از آنکه معنای ربطی و حرفی داشت بعد از توجه مستقل دارای معنای اسمی شود) أو لا اختلاف نوعيا بينهما(یا اینکه این کار را نمی توان کرد و در نتیجه اختلاف نوعی بین وجود رابط و مستقل نباشد. به هر حالی کسی که قائل به اختلاف نوعی بین وجود ربطی و استقلالی است می گوید: نمی توان وجود ربطی را مستقلا لحاظ کرد ولی کسی که می گوید اختلاف نوعی بین این دو نیست می گوید: وجود ربطی را می توان مستقلا لحاظ کرد.)؟

والحق هو الثاني (حق این است که می توان وجود رابط را مستقلا مورد لحاظ قرار داد) لما سيأتي في مرحلة العلة والمعلول أن وجودات المعاليل رابطه بالنسبة إلى عللها، (زیرا بعدا در بحث علت و معلول می گوییم که وجود معلول ها در نسبت به علت هایش وجود رابط است و معلول در مقام نسبت به علت وجودی سراسر ربط دارد و چیزی نیست که مستقل باشد و بعد به علت مرتبط باشد بلکه اصل هستی ای نیاز محض است.) ومن المعلوم (با این وجود معلول ها ربط محض هستند) أن منها ما وجوده جوهري ومنها ما وجوده عرضي، (بعضی از آنها وجود جوهری دارند یعنی وقتی در خارج موجود می شوند روی پای خود می ایستند و بعضی از آنها وجود عرضی دارند یعنی هنگام وجود، به موجود دیگری وابسته اند. به هر حال وجود عرضی وجودش فی نفسه است و مانند وجود ربطی نیست) وهي جميعا وجودات محمولية مستقلة (و وجود چه جوهری باشد و چه عرضی وجود محمولی دارند یعنی مفهوم مستقلی برای آنها وجود دارد نتیجه اینکه) تختلف حالها بالقياس إلى عللها وأخذها في نفسها، (حال این موجودات که معلول هستند در زمانی که با علت سنجیده می شود و با زمانی که مستقل لحاظ می شود فرق دارد. در صورت اول، ربط محض هستند و در صورت دوم قابل لحاظ مستقل هستند.) فهي بالنظر إلى عللها وجودات رابطة، وبالنظر إلى أنفسها وجودات مستقلة، فإذن المطلوب ثابت. (بنا بر این مطلوب ما ثابت می شود و آن اینکه می توان وجودات ربطی را مستقلا لحاظ کرد. و نتیجه اینکه اختلاف بین وجود رابط و استقلالی اختلاف نوعی نیست.)

ويظهر مما تقدم، أن المفهوم تابع – في استقلاله بالمفهومية وعدمه – لوجوده الذي ينتزع منه، وليس له من نفسه إلا الإبهام. (بنا بر این واضح شد که مفهوم، در استقلالش به مفهوم بودن و عدم استقلال به مفهوم بودن، تابع وجودش است، همان وجودی که این مفهوم از آن انتزاع می شود یعنی اگر با علتش سنجیده شود ربط محض است ولی در عین حال می تواند مستقلا مورد لحاظ قرار گیرد. بنا بر این مفهوم از ناحیه ی خودش ابهام دارد. البته به این معنا نیست که مفهوم در مفهومیتش ابهام دارد زیرا اگر چنین باشد یعنی تصور نشده است و حال آنکه قابل تصور است بلکه ابهام در اینجا به این معنا است که مفهوم از این نظر که مفهومی مستقل باشد یا نباشد مبهم است زیرا هم با استقلال سازگار است و هم با عدم استقلال و این بستگی دارد که آن را با علتش بسنجیم یا نه.)

>

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

درس بدایة الحکمة استاد فیاضی

جلسه ۲۲

بسم الله الرحمن الرحیم

موضوع: تقسیمات وجود فی نفسه و بیان مواد ثلاث

گفتیم وجود به فی غیره و فی نفسه تقسیم می شود. وجود فی غیره وجودی بود که در طرف یا طرفین مستهلک می باشد ولی وجود فی نفسه چنین نیست و مستقل است و مفهومی مستقل دارد و مستقلا قابل درک است.

وجود فی نفسه، خود به دو قسم تقسیم می شود که عبارتند از لغیره و لنفسه. یعنی گاه مال غیر است و گاه فقط مال خودش می باشد.

وجود فی نفسه به این معنا است که وقتی موجود می شوند دارای ماهیت می باشند. بنا بر این وقتی موجود می شود از ماهیت خودش عدم را زدوده است و ماهیتش را موجود می کند (برای اینکه اصالت برای وجود است و ماهیت در سایه ی آن موجود می شود. فراموش نشود که وجود فی غیره ماهیت نداشت و این را در بحث های سابق بیان کردیم.) این موجود که عدم را از ماهیت خودش دفع می کند، گاه عدم را از شیء دیگری نیز طرد می کند. واضح است که او عدم را از ماهیت دیگری طرد نمی کند و این گونه نیست که وقتی موجود می شود هم ماهیت خودش موجود شود و هم ماهیت غیر. آن موجود صرفا عدمی را از ماهیتی که به وسیله ی موجود دیگری موجود شده است طرد می کند. یعنی ماهیتی که موجود شده است گاه با نقص و عدمی همراه است و موجود اول آن عدم را برطرف می کند و کمالی برای آن ایجاد می کند.

خلاصه اینکه موجود هر وقت به وجود می آید عدم را از یک ماهیت که همان خودش است مرتفع می کند ولی گاه در کنار آن عدمی را از ماهیت دیگری که به وجود خودش موجود شده است مرتفع می سازد:

مثال اول: مثلا علم حصولی عبارت است از عرضی که نه قبول قسمت می کند و نه قبول نسبت و عارض بر نفس می شود و در نتیجه به آن کیف نفسانی می گویند. این علم موجب می شود که ما خارج را درک کنیم. این علم، وقتی موجود شد ماهیتش که همان کیف نفسانی است را به وجود می آورد به این معنا که وقتی علم نبود آن کیف نفسانی خاص هم نبود. علم وقتی ایجاد می شود اولا آن ماهیت را ایجاد می کند و علاوه بر آن از ماهیت انسان که وجودش به سبب وجود خودش است و نه علم، عدمی را دفع می کند و آن این است که جهل که عدم العلم را از او مرتفع می کند.

مثال دوم: وقتی قدرت و توانایی موجود می شود، موجب می شود که اولا ماهیت قدرت که کیفی نفسانی است موجود است و علاوه بر آن از ماهیت طفل که در خارج به وجود خودش موجود است عدمی را که ناتوانایی است دفع می کند.

توجه، بعضی از قضایای موجبه در واقع منفی هستند. مثلا اعمی به معنای نابینایی است. بر این اساس اگر قضیه ای دارای محمولی از این قبیل باشد مانند زید اعمی به آن موجبه ی معدوله می گویند یعنی سلب جزء محمول است هرچند به قالب سالبه نیست و در آن از (لا) استفاده نشده است. بنا بر این ضعف به معنای عدم توانایی و ناتوانایی است و هکذ.

مثال سوم: همچنین ماهیت سفیدی وقتی موجود می شود ماهیت آن که همان رنگ مخصوص است که نور چشم را پخش می کند موجود می شود. وجود سفیدی بعد از ایجاد شدن عدم سفیدی را از جسمی که سفید نبود برطرف می کند.

این حالت علاوه بر اعراض در صورت های جوهری که بر ماده عارض می شوند نیز جاری است. مثلا وجود هسته هم خودش موجود است و هم ماهیتش را ایجاد کرده است ولی بعد چیزی به نام صورت درختی ایجاد می شود و ماهیت درخت هم در سایه ی آن موجود می شود. این درخت، از هسته که سابقا نهال نبود و فقط هسته بود و به عدم نهال بودن متصف بود عدم را رفع می کند.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

به این گونه وجود ها فی نفسه لغیره می گویند. اینها فی نفسه هستند زیرا از ماهیت خود، عدم را دفع کرده اند و لغیره هستند زیرا عدمی را از ماهیت دیگری برطرف کرده اند.

در مقابل این وجود، وجود لنفسه است که فقط عدم را از ماهیت خودش برطرف می کند.

الفصل الثالث من الوجود في نفسه ما هو لغيره ومنه ما هو لنفسه (بعضی از وجودهای فی نفسه، لغیره هم هستند یعنی علاوه بر اینکه خودشان غیر را هم شامل می شوند و عدمی را از آن دفع می کنند ولی بعضی از وجودها فقط لنفسه اند و به غیر ماهیت خودشان کاری ندارند مانند وجود انسان.) والمراد بكون وجود الشئ لغيره أن يكون الوجود الذي له في نفسه (منظور از اینکه وجود شیء برای غیر باشد این است که وجودی که برای خودش دارد،) – وهو الذي يطرد عن ماهيته العدم (که همان وجودی است که از ماهیت خودش عدم را طرد می کند) – هو بعينه يطرد عدما عن شئ آخر،(همان وجود بعینه و نه وجودی دیگر، عدمی را از شیء دیگر طرد می کند) لا عدم ذاته وماهيته، (یعنی عدم ذات و عدم ماهیت شیء دیگر را طرد نمی کند بلکه صرفا نوعی عدم را بعد از آنکه آن ماهیت به وجود خودش موجود است از آن طرد می کند. مثلا وجود علم ماهیت انسان را موجود نمی کند بلکه فقط عدمی را از انسان که همان جهل است طرد می کند.) وإلا كان لوجود واحد ماهيتان، (و الا یک موجود می بایست دو ماهیت داشته باشد به این معنا که یک موجود، دو ماهیت داشته باشد) وهو كثرة الواحد، (و بازگشت این قول به این است که واحد در عین وحدت کثیر باشد.) بل عدما زائدا على ذاته وماهيته، (بلکه عدمی را طرد می کند که زائد بر ذات و ماهیت آن شیء است) له نوع مقارنة له، (و آن عدم با آن غیر، نوعی همراهی و مقارنت دارد. مثلا زید وقتی جاهل است با عدم العلم همراه است نه اینکه عدم، با ماهیت آن ترکیب شده باشد. از آنجا که عدم چیزی نیست که انسان را داشته باشد از این رو علامه از آن به مقارنت تعبیر کرده است.) كالعلم الذي يطرد بوجوده العدم عن ماهيته الكيفية،(مثلا علم، وقتی موجود می شود از ماهیت خودش که کیف است، عدم را طرد می کند. یعنی وقتی علم موجود نبود، کیف نفسانی هم موجود نبود و بعد که علم موجود شد، در قالب آن، کیف نفسانی هم به وجود آمد.) ويطرد به بعينه عن موضوعه الجهل الذي هو نوع من العدم يقارنه (علاوه بر آن، به وسیله ی همین علم، از موضوع علم که انسان است (زیرا علم عرضی است که بر انسان عارض می شود) جهل نیز مرتفع می شود. جهل هرچند ایجابی است ولی نوعی عدم است که همان عدم العلم می باشد و این عدم با موضوع علم که انسان است مقارن است که به وسیله ی علم مرتفع می شود.) ، وكالقدرة فإنها كما تطرد عن ماهية نفسها العدم، تطرد بعينها عن موضوعها العجز. (همچنین است مانند قدرت که علاوه بر اینکه از ماهیت خودش عدم را برطرف می کند و با آمدنش ماهیت قدرت موجود می شود، علاوه بر آن از موضوع خودش که همان انسان است عجز را که عدم قدرت است مرتفع می سازد.)

والدليل على تحقق هذا القسم وجودات الأعراض، (دلیل بر تحقق این قسم وجود اعراض است زیرا اعراض همیشه بر روی غیر ایجاد می شوند) فإن كلا منها كما يطرد عن ماهية نفسه العدم، يطرد بعينه عن موضوعه نوعا من العدم، (هر یک از وجودات اعراض علاوه بر اینکه از ماهیت خودش عدم را زائل می کند و مثلا وجود سفیدی بعد از وجود، ماهیت خودش که سفیدی است را موجود می کند، بعینه از موضوع خودش و از آنکه بر آن عارض شده است نوعی از عدم را طرد می کند و جسمی که بر آن عارض شده است را سفید می کند و عدم سفیدی را از آن دور می کند.) وكذلك الصور النوعية الجوهرية، (حتی صور نوعیه ی جوهریه هم لغیره اند. بنا بر این نفس ناطقه وقتی به وجود آمد، ماهیت خودش را هم موجود می کند و علاوه بر آن جنینی که انسان نبود بعد از دریافت روح انسانی، انسان می شود. همچنین است صورت درختی که وقتی روی هسته می آید علاوه بر اینکه ماهیت شجری موجود می شود علاوه بر آن ماهیتی که در هسته است را به شجر بودن متصف می کند.) فإن لها نوع حصول لموادها(این صورت های نوعیه ی جوهری، یک نوع حصول برای موادشان ایجاد می کند) تكملها (به گونه ای که آن ماده را تکمیل می کند یعنی جنین را انسان می کند و هسته را درخت می کند) وتطرد عنها نقصا جوهريا، (و از آن ماده نقصی جوهری را طرد می کند یعنی جوهر آن ماده را تغییر می دهد و هسته را تبدیل به درخت می کند و هکذا) وهذا النوع من الطرد هو المراد بكون الوجود (لغيره) (همین نوع از طرد که وجود شیء از ماهیت دیگری نوعی عدم را طرد می کند همان چیزی است که از آن به لغیره تعبیر می کنیم) وكونه ناعتا (یعنی وصف ساز

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

است چون وقتی می آید، ماهیتی متصف به چیز جدید می شود. مثلا وقتی می آید انسان متصف به عالم بودن می شود و یا هسته متصف به درخت بودن می شود.).

ویقابله ما کان طاردا لعدم نفسه فحسب، (وجود لنفسه که در مقابل وجود لغیره است فقط عدم را از ماهیت خودش طرد می کند و بس) کالأنواع التامة الجوهرية، کالإنسان والفرس، (مانند انواع تامه ی جوهریه که چیزهایی هستند که ماده و صورت با هم موجود می شود مانند انسان و اسب. به این معنا که ماهیت انسان که عبارت است از جسم، نام، حساس، متحرک بالاراده ناطق وقتی به تمامه خلق می شود فقط خودش هست و ماهیتش. علت اینکه علاوه از انواع تامه ی جوهریه نام برد نه ناقصه این است که اگر صورتی از این جواهر بر ماده عارض شود از قبیل قسم اول می شود مانند صورت جوهری نفس ناطقه که بر جنین وارد می شود. در اینجا سخن از انواع تامه است نه ناقصه یعنی کل یک چیز خلق شود نه اینکه اول ماده باشد و بعد صورتی بر آن بار شود بلکه ماده و صورت به تمامه خلق شود و به عبارت دیگر جنس و فصل با هم خلق شود. اگر جنس تنها باشد، و یا فصل تنها، این دو ناقص می باشند نه تام.) ویسمی هذا النوع من الوجود: (وجودا لنفسه)، (به این نوع از وجود، وجود لنفسه می گویند.)فإذن المطلوب ثابت، وذلك ما أردناه. (بنا بر این مطلوب ما که گفتیم وجود فی نفسه به دو قسم تقسیم می شود ثابت شده است.)

بعد مرحوم علامه اضافه می کند که تقسیم دیگری هم هست که روی وجود لنفسه می رود و آن اینکه وجود لنفسه گاه تقسیم می شود به بنفسه یعنی وجودش به سبب ذات خودش است یعنی علت ندارد (نه اینکه خودش علت خودش است زیرا چیزی نمی تواند علت خودش باشد. این قسم منحصر به خداوند است) و بغیره یعنی وجودی که به سبب دیگر موجود شده است و معلول چیز دیگری است. بنا بر این وجود تام جوهری، بجز خداوند همه بغیره می باشند.

مرحوم علامه می فرماید: این تقسیم را در اینجا مطرح نمی کنیم بلکه آن را در مبحث علیت و معلولیت بیان می کنیم.

وربما يقسم الوجود لذاته (گاه وجود لذاته که همان وجود لنفسه است تقسیم می شود به) إلى الوجود بذاته والوجود بغيره، (وجود بذاته که چیزی است که وجودش مال ذات خودش است و به وجود بغیره که وجودش به سبب غیر است) وهو بالحقيقة راجع إلى العلية والمعلولية، وسيأتي البحث عنهما. (این بحث در واقع مربوط به بحث علیت و معلولیت است که بعدا مفصلا به آن خواهیم پرداخت.)

فصل چهارم: وجوب، امکان و امتناع

از این سه چیز به مواد ثلاث تعبیر می کنند. برای بیان معنای ماده می گوییم: در منطق خواندیم که هر قضیه ای دارای سه چیز است، موضوع، محمول و نسبت. اگر در قضیه ای تنها به این سه اکتفا شود به آن مطلق می گویند. مانند الانسان حیوان. نسبت در این قضایا بیان می کند که محمول با موضوع متحد است و موضوع، دارای محمول می باشد.

گاه علاوه بر این سه، چیز دیگری نیز اضافه می شود و بیانگر رابطه ی بین موضوع و محمول است یعنی آیا این نسبت به نحو ضرورت است یعنی موضوع باید آن محمول را داشته باشد مانند الانسان ناطق که انسان باید ناطق را داشته باشد و الا انسان نیست و گاه به نحو ضرورت نیست مانند الانسان کاتب که هرچند بین موضوع و محمول رابطه است ولی به نحو امکان است و نه ضرورت. این کیفیت نسبت، ماده نام دارد. (بنا بر این خود نسبت را نسبت می نامند و کیفت آن را ماده) حال، اگر به این کیفیت نسبت تصریح کنیم به آن جهت می گویند و قضیه ی مزبور را موجه می گویند. بنا بر این الانسان کاتب بالامکان یک قضیه ی موجهه است زیرا در آن به جهت و کیفیت نسبت تصریح شده است.

برای این مواد در منطق انواع و اقسام مختلفی ذکر شده است مثلا هشت مورد برای قضایای موجهه ذکر می کند که باز بعضی از این اقسام خود چند زیر مجموعه دارند.

تنها چیزی که در فلسفه با آن سر و کار دارند این است که یک مفهومی اگر موضوع قرار بگیرد و وجود بر آن حمل شود یعنی اگر قضیه به شکل هلیه ی بسیطه باشد مانند الانسان موجود (زیرا فلسفه از وجود و احوال وجود بحث می کند) نسبتی که بین موضوع و محمول است از سه

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

حال بیشتر نیست یعنی این رابطه گاه از باب ضرورت است مانند الله تعالی موجود و گاه از باب امکان است مانند الانسان موجود و هکذا در هر مورد که موضوع، ماهیت باشد. گاه این نسبت از باب امتناع است مانند اجتماع النقیضین موجود بالامتناع که معنای آن این است که وجود با آن هرگز همراه نمی شود.

به تعبیر دیگر. هر چیزی که در نظر می گیریم یا وجود برایش ضرورت دارد و یا عدم و یا هیچ یک برایش ضرورت ندارد. وجود و عدم با هم نقیضین هستند و احتمال سومی در کار نیست بنا بر این یا وجود ضرورت دارد و یا عدم و یا هیچ کدام ضرورت ندارد. اگر وجود ضرورت داشته باشد به آن واجب و اگر عدم ضرورت داشته باشد آن را ممتنع و اگر هیچ یک ضرورت نداشته باشد را ممکن می نامند.

احتمال چهارمی عقلا وجود ندارد و آن اینکه هم وجود ضرورت داشته باشد و هم عدم. زیرا بازگشت آن به اجتماع نقیضین است. یعنی ضرورت داشته باشد یک شیء هم موجود باشد و هم معدوم.

بنا بر این مواد (که همان کیفیت نسبت است) در سه مورد فوق منحصر است.

المرحلة الرابعة في المواد الثلاث: (مرحله ی سوم در مورد مواد ثلاث است که همان کیفیات نسبت می باشد که عبارتند از) الوجوب والإمكان والامتناع والبحث عنها في الحقيقة بحث عن انقسام الوجود إلى الواجب والممكن، والبحث عن الممتنع تبعي (از آنجا که در فلسفه بحث از وجود و عوارض وجود است اشکال نشود که چرا شما از امتناع که عدم است بحث می کنید. زیرا جواب این است که بحث از ممتنع بحثی تبعی است و اگر از آن در اینجا سخن می گوییم: برای این است که حصر خود را به شکل تمام و کمال ذکر کرده باشیم و الا باید بگوییم: وجود به واجب و ممکن تقسیم می شود.) وفيها تسعة فصول (در این مرحله ی چهارم نه فصل را ذکر می کنیم.)

فصل اول در تعریف مواد ثلاث

الفصل الأول في تعريف المواد الثلاث وانحصارها فيها (فصل اول در مورد تعریف مواد سه گانه ی فوق است و اینکه تقسیم فوق منحصر به این سه مورد می باشد.)

كل مفهوم إذا قيس إلى الوجود، (هر مفهومی که با وجود سنجیده می شود) فإما أن يجب له فهو الواجب، (اگر وجوب برایش ضرورت دارد به آن واجب می گویند) أو يمتنع وهو الممتنع، (اگر وجوب برای ممتنع باشد به آن ممتنع می گویند) أو لا يجب له ولا يمتنع وهو الممكن، (اگر وجود نه برایش ضرورت داشته باشد و نه عدم به ان امکان می گویند.) فإنه (علت اینکه این حصر سه گانه است این است که) إما أن يكون الوجود له ضروريا وهو الأول، (یا وجود برای آن مفهوم ضروری است که همان واجب است) أو يكون العدم له ضروريا وهو الثاني، (یا عدم که نقیض وجود است برایش ضروری است که همان وجود ممتنع است) وإما أن لا يكون شئ منهما له ضروريا وهو الثالث. (یا هیچ یک برایش ضرورت ندارد که همان وجود ممکن است) وأما احتمال كون الوجود والعدم كليهما ضروريين، فمرتفع بأدنى التفات. (اما احتمال چهارم و آن اینکه هم وجود برای شیء ضرورت داشته باشد و هم عدم با اندک توجهی مرتفع می شود زیرا بازگشت آن به اجتماع نقیضین است و اینکه نه تنها اجتماع نقیضین ممکن باید ممکن باشد بلکه حتی باید واجب باشد. زیرا می گوییم: وجوب و عدم برای شیء ضرورت دارد.) وهي بينة المعاني، (وجوب و امتناع و امکان معانی واضحی دارند و نمی توان آنها را تعریف کرد زیرا اگر بخواهیم چیزی را تعریف کنیم باید در تعریف آن جنس و فصلی ارائه کنیم به گونه ای که جنس از آن اعم باشد و هم آن را شامل شود و هم چیزهای دیگر را و بعد با فصل آن را خاص کنیم. این در حالی است که) لكونها من المعاني العامة التي لا يخلو عن أحدها مفهوم من المفاهيم، (وجوب و امتناع و امکان از معانی عامه ای اند که همه چیز را شامل می شود و هیچ مفهومی نیست که یکی از اینها را نداشته باشد بنا بر این جنسی برای آنها قابل تصور نیست که از آنها عام تر باشد. این مانند مفهوم وجود است که تعریفی ندارد زیرا چیزی از وجود عام تر نیست بنا بر این هر آنچه در مقام تعریف آنها ارائه می شود تحت اللفظی است.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

جلسه ۲۴

بسم الله الرحمن الرحیم

موضوع: مباحثی پیرامون واجب الوجود و اینکه شیء تا واجب نشود موجود نمی شود

فصل سوم: ماهیت واجب الوجود عین ذاتش است.

علامه به مناسبت بحث وجود و امکان، مباحثی را پیرامون واجب الوجود بیان می کند. شهید مطهری در شرح منظومه می فرماید که خوب بود این مسأله در الهیات مطرح می شد نه اینجا. با این حال بعضی همانند علامه این مسأله را هم در اینجا مطرح کرده اند و هم در مبحث الهیات. در اسفار هم این مطلب در امور عامه و دراالهیات بالمعنی الاخص مطرح شده است و هکذا حاجی در منظومه.

به هر حال این مسأله عبارت است از اینکه موجودی که واجب الوجود بالذات است، ماهیتش همان وجودش می باشد. تا به حال از ماهیت تصوری داشتیم که مقابل وجود بود و با آن فرق داشت یعنی هر کسی یک هستی دارد و یک چیستی که مبین آن هستی است و ماهیت در آنجا به معنای (ما یقال فی جواب ما هو) بوده است.

ولی ماهیت در این مورد به معنای دیگری است و آن عبارت از (ما به الشیء هو هو) می باشد یعنی چیزی که شیئیت شیء به آن است و شیء به وسیله ی آن، او می شود. این به معنای حقیقت شیء است. بنا بر این وقتی می گوییم: واجب الوجود ماهیتش انیت آن است است یعنی حقیقت واجب الوجود همان هستی است و در آن چیزی به نام چیستی که جدای از هستی باشد نیست. واجب الوجود هستی صرف است و ماهیت ندارد.

به عبارت دیگر واجب الوجود ماهیت به معنای اول را ندارد ولی به معنای دوم دارد زیرا ماهیت به معنای دوم همان حقیقت و وجود است.

علت اینکه واجب الوجود ماهیت ندارد این است که ماهیت چیزی است که ذاتا نه وجود دارد و نه عدم و می تواند موجود باشد و یا معدوم. اگر خداوند ماهیت داشت به این معنا بود که فی حد ذاته نه وجود داشت و نه عدم و اگر وجود دارد، وجود چیزی خارج از ذات او بود. (مانند همه ی ممکنات) در این حال وجود برای او باید امری عرضی بود نه ذاتی که در خود ذات است.

در این حال یک قاعده ی کلیه پیاده می شود و آن اینکه (کل عرضی معلل) یعنی هر عرضی ای احتیاج به علت دارد. بنا بر این اگر وجود بر واجب عرضی باشد این کار به علت احتیاج دارد. علت آن هم یا باید خود ذات باشد یا خارج از ذات.

اگر کسی بگوید که علت وجودش همان ذات و ماهیتش می باشد یعنی ماهیت اوست که وجود را می آورد بر اساس قاعده ای که می گوید: هر علتی از نظر وجود بر معلول مقدم است، باید بگوییم: ماهیت که علت است از نظر وجودی بر وجود که معلول است باید مقدم باشد یعنی ماهیت قبل از وجود، موجود باشد. این سؤال مطرح می شود که ماهیت به چه چیزی باید موجود باشد، یا به همین وجود یا به وجود دیگر. اگر به همین وجود باشد تقدم شیء بر نفس لازم می آید زیرا وجود هم معلول است و مؤخر و هم چون ماهیت به وجود همین موجود، موجود است باید مقدم باشد.

اگر هم ماهیت به وجود دیگری موجود باشد به همان وجود نقل کلام می کنیم و می گوییم: آن وجود هم زائد بر ماهیت است و عرضی آن است و خودش احتیاج به علت دارد و هکذا.

نتیجه اینکه ماهیت نمی تواند علت وجود باشد چه تقدم ماهیت بر وجود به همین وجود باشد (که لازمه اش تقدم شیء بر نفس است) و یا به وجود دیگر (که لازمه اش تسلسل است.

شق دوم این است که که علت وجود چیزی خارج از خودش باشد نه ماهیت آن. این هم محال است زیرا در این صورت دیگر واجب الوجود بالذات نخواهیم داشت بلکه او واجب الوجود بالغیر است زیرا غیر به او وجود می دهد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

حال که واجب الوجود ماهیت ندارد، *مفهوم* واجب الوجود هم از خود وجود حکایت می کند. یعنی واجب الوجود، چیستی واجب را نشان نمی دهد بلکه وجود واجب را نشان می دهد و بیان می کند که وجود او در نهایت شدت است. به عبارت دیگر، مفهوم هیچ چیزی عبارت از ماهیت آن نیست.

الفصل الثالث واجب الوجود ماهيته إنيته (ماهیت واجب الوجود انیت یعنی هستی و وجودش است ماهیت در اینجا به معنای چیستی نیست بلکه به معنای حقیقت است. یعنی حقیقت واجب الوجود همان وجودش است) – بمعنى أن لا ماهية له وراء وجوده الخاص به –. (یعنی ماهیت به معنای ما یقال فی جواب ما هو ندارد و چیزی وراء وجودی که مختص به خودش است را ندارد.) وذلك أنه لو كانت له ماهية وذات وراء وجوده الخاص به(زیرا اگر قرار بود واجب الوجود ماهیت داشته باشد و ذاتی داشته باشد که غیر از وجودش باشد،) لكان وجوده زائدا على ذاته عرضيا له، (می بایست وجدش زائد بر ذاتش باشد و عرضی بر آن باشد زیرا ذاتش ماهیت است و ماهیت، ذاتا هم با وجود می سازد و هم با عدم) وكل عرضي معلل بالضرورة، (هر عرضی احتیاج به علت دارد زیرا هر چیزی که خارج از ذات باشد و شیء بخواهد آن را داشته باشد باید علت داشته باشد. این قانون کلیه بالبداهه و بالضرروة است.) فوجوده معلل، (نتیجه اینکه وجود واجب باید احتیاج به علت داشته باشد) وعلته إما ماهيته أو غيرها، (علت واجب، یا ماهیت خود واجب است یا غیر آن) فإن كانت علته ماهيته (اگر علت وجود واجب ماهیت واجب باشد) – والعلة متقدمة على معلولها بالوجود بالضرورة (و حال آنکه می دانیم هر علتی از نظر وجودی بر معلولش مقدم است، زیرا اول علت باید موجود باشد و بعد معلول و این قاعده بالبداهه چنین است زیرا اگر علت وجود نداشته باشد نمی تواند معلول را موجود کند این تقدم لازم نیست زمانی باشد بلکه رتبی است) – كانت الماهية متقدمة عليه بالوجود، (ماهیت باید بر وجود مقدم باشد یعنی باید قبلش موجود باشد.) وتقدمها عليه إما بهذا الوجود، (حال تقدم ماهیت بر وجود یا با همین وجود است یعنی ماهیت با همین وجود قبلا موجود است و بعد خودش آن وجود را ایجاد می کند) ولازمه تقدم الشئ على نفسه، وهو محال، (لازمه اش تقدم شیء بر خودش است و نتیجه اش به این است که یک شیء دو وجود داشته باشد که محال است یا اینکه شیء هم تقدم داشته باشد و هم تأخر که لازمه آن تناقض است.) وإما بوجود آخر، (یا اینکه ماهیت به وجود دیگری موجود است) وننقل الكلام إليه ويتسلسل، (سخن را به همان وجود نقل می کنیم و می گوییم: آن وجود هم زائد بر ذات است و احتیاج به علت دارد و علتش یا ماهیت است یا غیر آن و هکذا) وإن كانت علته غير ماهيته، (اگر علت وجود واجب غیر ماهیتش باشد) فيكون معلولا لغيره، (در این حال واجب الوجود معلول غیر خواهد بود و وجودش را از غیر گرفته است) وذلك ينافي وجوب الوجود بالذات. (و حال آنکه فرض بر این است که او واجب الوجود بالذات است نه بالغیر)

وقد تبين بذلك: أن الوجوب بذاته وصف منتزع من حاق وجود الواجب (روشن شد که واجب الوجود بالذات بودن وصفی است که از حقیقت وجود واجب انتزاع می شود. یعنی این وصف مربوط به وجودش است و ارتباطی به ماهیت ندارد. همان طور که مفهوم وجود در موجودات دیگر حاکی از وجود آنهاست و ماهیت آنها نیست هکذا در مورد واجب الوجود چنین است.) كاشف عن كون وجوده بحتا (و کاشف از این است که وجود واجب وجودی صرف است بر خلاف وجودات دیگر که مرکب است از ما به الامتیاز (که به سبب آن ماهیت از آنها انتزاع می شود) و از ما به الاشتراک) في غاية الشدة (یعنی وجودی نا محدود است) غير مشتمل على جهة عدمية، (هیچ جهتی عدمی در آن وجود ندارد یعنی نمی توان گفت که وجودی است که تا این مقدار امتداد دارد ولی از اینجا به بعد دیگر نیست) إذ لو اشتمل على شئ من الأعدام حرم الكمال الوجودي الذي في مقابله، (زیرا اگر مشتمل بر شیئی از اعدام بود، از کمال وجودی ای که در مقابل آن عدم است محروم می باشد. مثلا اگر عدم العلم در او باشد معنایش این است که از علم محروم است.) فكانت ذاته مقيدة بعدمه، (بنا بر این ذات واجب مقید به نبود آن کمال خواهد بود در نتیجه محدود می باشد) فلم يكن واجبا بالذات صرفا له كل كمال. (بنا بر این دیگر واجب نخواهد بود و دیگر صرف نخواهد بود که برای او تمام کمالات مصور است. حتی در اینجا ماهیت هم می بایست داشته باشد زیرا ماهیت از این جهات عدمه و محدود و مقید بودن ها انتزاع می شود.)

فصل چهارم: تمامی کمالات واجب الوجود برایش واجب است.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

این بدان معنا است که علاوه بر اینکه واجب الوجود تمامی کمالات را دارد بلکه بالضرورة تمامی آن کمالات برایش واجب است. اگر علم دارد و یا قدرت آنها را به نحو وجوب دارد. یعنی خداوند عالم است بالضرورة و قادر بالضرورة و هکذا. هیچ یک از صفات او برایش بالامکان نیست زیرا معنای بالامکان این است که شیء می تواند آن را داشته باشد و می تواند نداشته باشد یعنی آن شیء و کمال در ذاتش نیست زیرا اگر در ذاتش بود حتما باید آن را می داشت زیرا شیء نمی تواند ذاتی خود را نداشته باشد و اگر چنین باشد دیگر آن شیء نیست مثلا اگر انسان ناطق بودن را بتواند نداشته باشد دیگر انسان نخواهد بود.

در فصل سابق گفتیم که واجب الوجود بالذات صرف الوجود است و تمامی جهات کمالی در او وجود دارد.

الفصل الرابع واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات (واجب الوجود بالذات، واجب الوجود است از جمیع جهات) إذ لو كان غير واجب بالنسبة إلى شئ من الكمالات (زیرا اگر نسبت به بعضی از کمالات واجب الوجود نباشد) التي تمكن له بالإمكان العام، (کمالاتی که به امکان عام برایش ممکن باشد. امکان بر دو گونه است. یکی امکان خاص است یعنی امکانی که وجود و عدم با او مساوی است. بنا بر این سلب ضرورت از طرف وجود و عدم را امکان خاص می نامند. اما امکان خاص آن است که از آن سلب ضرورت عدم شود. یعنی وقتی می گوییم: آن شیء ممکن است و آن صفت برای واجب ممکن است یعنی عدم برای آن ضرورت ندارد یعنی محال نیست و عدمش ضرورت ندارد ولی اینکه وجودش هم ضروری هست یا نه دیگر در امکان عام به آن توجه نمی شود.) كان ذا جهة إمكانية بالنسبة إليه، (بنا بر این نسبت به آن یک کمال دارای جهت امکانی است یعنی هم می تواند آن را داشته باشد و که نداشته باشد) فكان خاليا في ذاته عنه (بنا بر این واجب در ذاتش از آن کمال خالی است) متساوية نسبته إلى وجوده وعدمه، (یعنی نسبت واجب به وجود آن شیء از کمالات و عدم آن متساوی خواهد بود) ومعناه تقيد ذاته بجهة عدمية، (معنایش این است که آن کمال را در ذات نداشته باشد و ذاتش فی حد ذاته به نداشتن آن کمال مقید باشد) وقد عرفت في الفصل السابق استحالته. (در فصل سابق بیان کردیم که این محال است)

ما اضافه می کنیم که آن استدلالی که آوردیم مبنی بر اینکه واجب الوجود ماهیت ندارد بر اساس مبانی کسانی است که قائل به اصالت ماهیت هستند.

ولی اگر کسی قائل به اصالت وجود باشد، آن استدلال برای او صحیح نیست. هرچند اصل مدعی صحیح است و در جای خودش با براهین دیگر ثابت شده است.

مرحوم شهید مطهری هم بیان می کند که وقتی ما اسفار را می خواندیم به نظرمان آمد این استدلال که صدر المتالهین نقل کرده است صحیح نیست و استاد ما هم وقتی به او اشکال کردیم با اینکه در فلسفه وارد بود جواب قانع کننده ای با ما ندارد. بعد به ما گفت که صفحه ی اول منظومه را بخوانیم. (مرادش این بود که باید از اول منظومه و از ابتدا فلسفه را بخوانیم).

بعد مرحوم مطهری می فرماید: صدر المتالهین خودش بعدها در اسفار گفته است (در جلد ششم) که استدلال ما بر اساس مبنای اصالت الوجود صحیح نیست.

خلاصه اینکه اگر واجب الوجود ماهیت داشته باشد وجودش خارج از ذات و عرضی خواهد بود. عرضی مربوط به جایی است که چیزی در خارج عینیت داشته باشد و چیز دیگری بر آن عارض شود. بنا بر اصالت الوجود، ماهیت چیزی نیست که وجود خارجی داشته باشد بلکه اعتبار محض است و معنا ندارد وجود بر آن عارض شود. اگر هم می گوییم وجود زائد بر ماهیت است به این معنا است که مفهوم وجود غیر از مفهوم ماهیت است و این به تحلیل عقل است. ولی در خارج دیگر دو چیز نیست تا عارض و معروض معنا داشته باشد. در خارج یا ماهیت است که کسانی که قائل به اصالت ماهیت هستند به آن اعتقاد دارند و یا وجود است.

حتی کسانی که قائل به اصالت ماهیت هستند نمی گویند که وجود بر ماهیت عارض می شود آنها وجود را امری اعتباری می دانند و می گویند آنی که در خارج است یک چیز بیشتر نیست که همان ماهیت است و اصلا سخن به عارض و معروض نمی رسد. چه رسد به اینکه کسی قائل به اصالت وجود باشد. زیرا او می گوید اصلا ماهیتی در کار نیست تا به مسأله ی عارض و معروض برسیم.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

فصل پنجم: الشیء ما لم یجب لم یوجود

هر ماهیتی نسبتش به وجود و عدم یکی است بنا بر این اگر بخواهد موجود شود احتیاج به علت دارد. سخن در این است که علت چه کار می کند؟

بعضی مانند متکلمین می گویند: علت، یک طرف را برای ماهیت دارای اولویت می کند.

ولی فیلسوف می گوید: الشیء ما لم یجب لم یوجد یعنی علت به ماهیت ضرورت می دهد یعنی گاه وجوب وجود می دهد و یا وجوب عدم. اولویت امری بی معنا است.

متکلمین می گویند: اولویت بر چهار قسم است. اولویت گاه ذاتی است یا غیر ذاتی. ذاتی یعنی خود ذات این اولویت را دارد و غیر ذاتی یعنی به وسیله ی علت از خارج اولویت را پیدا می کند. (البته این تقسیم از لحاظ تصور است زیرا وقتی اولویت در ذات باشد دیگر احتیاج به علت ندارد.)

هر کدام از اولویت های فوق یا برای تحقق ممکن کافی است و یا غیر کافی. مثلا اگر چهل درصد اولویت باشد کافی نیست که آن را موجود و یا معدوم کند.

الفصل الخامس في أن الشئ ما لم يجب لم يوجد (سخن در فصل پنجم این است که شیء تا وجود برایش ضرورت پیدا نکند موجود نمی شود)وبطلان القول بالأولوية (و اینکه قول به اولویت باطل است.)

لا ريب أن الممكن – الذي يتساوي نسبته إلى الوجود والعدم عقلا – يتوقف وجوده على شئ يسمى علة، وعدمه على عدمها. (شک نیست که ممکنی که عقلا نسبتش به وجود و عدم مساوی است، اگر بخواهد وجود پیدا کند به چیز دیگری که علت نام دارد احتیاج دارد و ذاتش برای تحققش کافی نیست. همچنین عدم آن ممکن بر عدم آن علت متوقف است یعنی باید علت نباشد تا آن شیء معدوم شود و این همان چیزی است که قبلا می گفتیم که عدم العلة عدم لعدم المعلول) وهل يتوقف وجود الممكن على أن توجب العلة وجوده – وهو الوجوب بالغير – (آیا وجود ممکن متوقف است بر اینکه واجب، وجود معلول را واجب کند. البته سخن از وجوب بالغیر است و الا خود شیء فی حد ذاته واجب نیست بلکه ممکن است و وجوب مزبور بالغیر است نه بالذات) أو أنه يوجد بالخروج عن حد الاستواء وإن لم يصل إلى حد الوجوب؟ (یا اینکه همان گونه که متکلمین می گویند، ممکن به همین مقدار که از حد استواء بیرون می آید حتی اگر به حد وجود نرسد موجود می شود.) وكذا القول في جانب العدم، (در جانب عدم هم همین را می گوییم یعنی لازم است عدم برایش ضرورت پیدا کند تا معدوم شود یا اینکه با اولویت هم معدوم می شود) وهو المسمى ب (الأولوية)، (نام این قول را اولویت می گذارند) وقد قسموها إلى الأولوية الذاتية وهي التي تقتضيها ذات الممكن وماهيته، (و آنها این اولویت را تقسیم کرده اند به اولویت ذاتی که همان اولویتی است که ذات ممکن و ماهیتش آن را اقتضاء می کند) وغير الذاتية وهي خلافها، (و به غیر ذاتی که از خارج از ذات ممکن و ماهیتش آمده است) وقسموا كلا منهما إلى كافية في تحقق الممكن وغير كافية. (و تقسیم کرده اند هر یک از این دو اولویت ذاتی و غیر ذاتی را به کافی در تحقق ممکن و غیر کافی در نتیجه چهار قسم وجود دارد.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ٢٤

بسم الله الرحمن الرحيم

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

موضوع: مباحثی پیرامون واجب الوجود و اینکه شیء تا واجب نشود موجود نمی شود

فصل سوم: ماهیت واجب الوجود عین ذاتش است.

علامه به مناسبت بحث وجود و امکان، مباحثی را پیرامون واجب الوجود بیان می کند. شهید مطهری در شرح منظومه می فرماید که خوب بود این مسأله در الهیات مطرح می شد نه اینجا. با این حال بعضی همانند علامه این مسأله را هم در اینجا مطرح کرده اند و هم در مبحث الهیات. در اسفار هم این مطلب در امور عامه و دراالهیات بالمعنی الاخص مطرح شده است و هکذا حاجی در منظومه.

به هر حال این مسأله عبارت است از اینکه موجودی که واجب الوجود بالذات است، ماهیتش همان وجودش می باشد. تا به حال از ماهیت تصوری داشتیم که مقابل وجود بود و با آن فرق داشت یعنی هر کسی یک هستی دارد و یک چیستی که مبین آن هستی است و ماهیت در آنجا به معنای (ما یقال فی جواب ما هو) بوده است.

ولی ماهیت در این مورد به معنای دیگری است و آن عبارت از (ما به الشیء هو هو) می باشد یعنی چیزی که شیئیت شیء به آن است و شیء به وسیله ی آن، او می شود. این به معنای حقیقت شیء است. بنا بر این وقتی می گوییم: واجب الوجود ماهیتش انیت آن است است یعنی حقیقت واجب الوجود همان هستی است و در آن چیزی به نام چیستی که جدای از هستی باشد نیست. واجب الوجود هستی صرف است و ماهیت ندارد.

به عبارت دیگر واجب الوجود ماهیت به معنای اول را ندارد ولی به معنای دوم دارد زیرا ماهیت به معنای دوم همان حقیقت و وجود است.

علت اینکه واجب الوجود ماهیت ندارد این است که ماهیت چیزی است که ذاتا نه وجود دارد و نه عدم و می تواند موجود باشد و یا معدوم. اگر خداوند ماهیت داشت به این معنا بود که فی حد ذاته نه وجود داشت و نه عدم و اگر وجود دارد، وجود چیزی خارج از ذات او بود. (مانند همه ی ممکنات) در این حال وجود برای او باید امری عرضی بود نه ذاتی که در خود ذات است.

در این حال یک قاعده ی کلیه پیاده می شود و آن اینکه (کل عرضی معلل) یعنی هر عرضی ای احتیاج به علت دارد. بنا بر این اگر وجود بر واجب عرضی باشد این کار به علت احتیاج دارد. علت آن هم یا باید خود ذات باشد یا خارج از ذات.

اگر کسی بگوید که علت وجودش همان ذات و ماهیتش می باشد یعنی ماهیت اوست که وجود را می آورد بر اساس قاعده ای که می گوید: هر علتی از نظر وجود بر معلول مقدم است، باید بگوییم: ماهیت که علت است از نظر وجودی بر وجود که معلول است باید مقدم باشد یعنی ماهیت قبل از وجود، موجود باشد. این سؤال مطرح می شود که ماهیت به چه چیزی باید موجود باشد، یا به همین وجود یا به وجود دیگر. اگر به همین وجود باشد تقدم شیء بر نفس لازم می آید زیرا وجود هم معلول است و مؤخر و هم چون ماهیت به وجود همین موجود، موجود است باید مقدم باشد.

اگر هم ماهیت به وجود دیگری موجود باشد به همان وجود نقل کلام می کنیم و می گوییم: آن وجود هم زائد بر ماهیت است و عرضی آن است و خودش احتیاج به علت دارد و هکذا.

نتیجه اینکه ماهیت نمی تواند علت وجود باشد چه تقدم ماهیت بر وجود به همین وجود باشد (که لازمه اش تقدم شیء بر نفس است) و یا به وجود دیگر (که لازمه اش تسلسل است.

شق دوم این است که که علت وجود چیزی خارج از خودش باشد نه ماهیت آن. این هم محال است زیرا در این صورت دیگر واجب الوجود بالذات نخواهیم داشت بلکه او واجب الوجود بالغیر است زیرا غیر به او وجود می دهد.

حال که واجب الوجود ماهیت ندارد، مفهوم واجب الوجود هم از خود وجود حکایت می کند. یعنی واجب الوجود، چیستی واجب را نشان نمی دهد بلکه وجود واجب را نشان می دهد و بیان می کند که وجود او در نهایت شدت است. به عبارت دیگر، مفهوم هیچ چیزی عبارت از ماهیت آن نیست.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

الفصل الثالث واجب الوجود ماهيته إنيته (ماهیت واجب الوجود انیت یعنی هستی و وجودش است ماهیت در اینجا به معنای چیستی نیست بلکه به معنای حقیقت است. یعنی حقیقت واجب الوجود همان وجودش است) – بمعنى أن لا ماهية له وراء وجوده الخاص به –. (یعنی ماهیت به معنای ما یقال فی جواب ما هو ندارد و چیزی وراء وجودی که مختص به خودش است را ندارد.) وذلك أنه لو كانت له ماهية وذات وراء وجوده الخاص به(زیرا اگر قرار بود واجب الوجود ماهیت داشته باشد و ذاتی داشته باشد که غیر از وجودش باشد،) لكان وجوده زائدا على ذاته عرضيا له، (می بایست وجدش زائد بر ذاتش باشد و عرضی بر آن باشد زیرا ذاتش ماهیت است و ماهیت، ذاتا هم با وجود می سازد و هم با عدم) وكل عرضي معلل بالضرورة، (هر عرضی احتیاج به علت دارد زیرا هر چیزی که خارج از ذات باشد و شیء بخواهد آن را داشته باشد باید علت داشته باشد. این قانون کلیه بالبداهه و بالضرروة است.) فوجوده معلل، (نتیجه اینکه وجود واجب باید احتیاج به علت داشته باشد) وعلته إما ماهيته أو غيرها، (علت واجب، یا ماهیت خود واجب است یا غیر آن) فإن كانت علته ماهيته (اگر علت وجود واجب ماهیت واجب باشد) – والعلة متقدمة على معلولها بالوجود بالضرورة (و حال آنکه می دانیم هر علتی از نظر وجودی بر معلولش مقدم است، زیرا اول علت باید موجود باشد و بعد معلول و این قاعده بالبداهه چنین است زیرا اگر علت وجود نداشته باشد نمی تواند معلول را موجود کند این تقدم لازم نیست زمانی باشد بلکه رتبی است) – كانت الماهية متقدمة عليه بالوجود، (ماهیت باید بر وجود مقدم باشد یعنی باید قبلش موجود باشد.) وتقدمها عليه إما بهذا الوجود، (حال تقدم ماهیت بر وجود یا با همین وجود است یعنی ماهیت با همین وجود قبلا موجود است و بعد خودش آن وجود را ایجاد می کند) ولازمه تقدم الشئ على نفسه، وهو محال، (لازمه اش تقدم شیء بر خودش است و نتیجه اش به این است که یک شیء دو وجود داشته باشد که محال است یا اینکه شیء هم تقدم داشته باشد و هم تأخر که لازمه آن تناقض است.) وإما بوجود آخر، (یا اینکه ماهیت به وجود دیگری موجود است) وننقل الكلام إليه ويتسلسل، (سخن را به همان وجود نقل می کنیم و می گوییم: آن وجود هم زائد بر ذات است و احتیاج به علت دارد و علتش یا ماهیت است یا غیر آن و هکذا) وإن كانت علته غير ماهيته، (اگر علت وجود واجب غیر ماهیتش باشد) فيكون معلولا لغيره، (در این حال واجب الوجود معلول غیر خواهد بود و وجودش را از غیر گرفته است) وذلك ينافي وجوب الوجود بالذات. (و حال آنکه فرض بر این است که او واجب الوجود بالذات است نه بالغیر)

وقد تبين بذلك: أن الوجوب بذاته وصف منتزع من حاق وجود الواجب (روشن شد که واجب الوجود بالذات بودن وصفی است که از حقیقت وجود واجب انتزاع می شود. یعنی این وصف مربوط به وجودش است و ارتباطی به ماهیت ندارد. همان طور که مفهوم وجود در موجودات دیگر حاکی از وجود آنهاست و ماهیت آنها نیست هکذا در مورد واجب الوجود چنین است.) كاشف عن كون وجوده بحتا (و کاشف از این است که وجود واجب وجودی صرف است بر خلاف وجودات دیگر که مرکب است از ما به الامتیاز (که به سبب آن ماهیت از آنها انتزاع می شود) و از ما به الاشتراک) في غاية الشدة (یعنی وجودی نا محدود است) غير مشتمل على جهة عدمية، (هیچ جهتی عدمی در آن وجود ندارد یعنی نمی توان گفت که وجودی است که تا این مقدار امتداد دارد ولی از اینجا به بعد دیگر نیست) إذ لو اشتمل على شئ من الأعدام حرم الكمال الوجودي الذي في مقابله، (زیرا اگر مشتمل بر شیئی از اعدام بود، از کمال وجودی ای که در مقابل آن عدم است محروم می باشد. مثلا اگر عدم العلم در او باشد معنایش این است که از علم محروم است.) فكانت ذاته مقيدة بعدمه، (بنا بر این ذات واجب مقید به نبود آن کمال خواهد بود در نتیجه محدود می باشد) فلم يكن واجبا بالذات صرفا له كل كمال. (بنا بر این دیگر واجب نخواهد بود و دیگر صرف نخواهد بود که برای او تمام کمالات مصور است. حتی در اینجا ماهیت هم می بایست داشته باشد زیرا ماهیت از این جهات عدمه و محدود و مقید بودن ها انتزاع می شود.)

فصل چهارم: تمامی کمالات واجب الوجود برایش واجب است.

این بدان معنا است که علاوه بر اینکه واجب الوجود تمامی کمالات را دارد بلکه بالضرورة تمامی آن کمالات برایش واجب است. اگر علم دارد و یا قدرت آنها را به نحو وجوب دارد. یعنی خداوند عالم است بالضرورة و قادر بالضرورة و هکذا. هیچ یک از صفات او برایش بالامکان نیست زیرا معنای بالامکان این است که شیء می تواند آن را داشته باشد و می تواند نداشته باشد یعنی آن شیء و کمال در ذاتش نیست زیرا اگر در

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

ذاتش بود حتما باید آن را می داشت زیرا شیء نمی تواند ذاتی خود را نداشته باشد و اگر چنین باشد دیگر آن شیء نیست مثلا اگر انسان ناطق بودن را بتواند نداشته باشد دیگر انسان نخواهد بود.

در فصل سابق گفتیم که واجب الوجود بالذات صرف الوجود است و تمامی جهات کمالی در او وجود دارد.

الفصل الرابع واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات (واجب الوجود بالذات، واجب الوجود است از جمیع جهات) إذ لو كان غير واجب بالنسبة إلى شئ من الكمالات (زیرا اگر نسبت به بعضی از کمالات واجب الوجود نباشد) التي تمكن له بالإمكان العام، (کمالاتی که به امکان عام برایش ممکن باشد. امکان بر دو گونه است. یکی امکان خاص است یعنی امکانی که وجود و عدم با او مساوی است. بنا بر این سلب ضرورت از طرف وجود و عدم را امکان خاص می نامند. اما امکان خاص آن است که از آن سلب ضرورت عدم شود. یعنی وقتی می گوییم: آن شیء ممکن است و آن صفت برای واجب ممکن است یعنی عدم برای آن ضرورت ندارد یعنی محال نیست و عدمش ضرورت ندارد ولی اینکه وجودش هم ضروری هست یا نه دیگر در امکان عام به آن توجه نمی شود.) كان ذا جهة إمكانية بالنسبة إليه، (بنا بر این نسبت به آن یک کمال دارای جهت امکانی است یعنی هم می تواند آن را داشته باشد و که نداشته باشد) فكان خاليا في ذاته عنه (بنا بر این واجب در ذاتش از آن کمال خالی است) متساوية نسبته إلى وجوده وعدمه، (یعنی نسبت واجب به وجود آن شیء از کمالات و عدم آن متساوی خواهد بود) ومعناه تقيد ذاته بجهة عدمية، (معنایش این است که آن کمال را در ذات نداشته باشد و ذاتش فی حد ذاته به نداشتن آن کمال مقید باشد) وقد عرفت في الفصل السابق استحالته. (در فصل سابق بیان کردیم که این محال است)

ما اضافه می کنیم که آن استدلالی که آوردیم مبنی بر اینکه واجب الوجود ماهیت ندارد بر اساس مبانی کسانی است که قائل به اصالت ماهیت هستند.

ولی اگر کسی قائل به اصالت وجود باشد، آن استدلال برای او صحیح نیست. هرچند اصل مدعی صحیح است و در جای خودش با براهین دیگر ثابت شده است.

مرحوم شهید مطهری هم بیان می کند که وقتی ما اسفار را می خواندیم به نظرمان آمد این استدلال که صدر المتالهین نقل کرده است صحیح نیست و استاد ما هم وقتی به او اشکال کردیم با اینکه در فلسفه وارد بود جواب قانع کننده ای با ما ندارد. بعد به ما گفت که صفحه ی اول منظومه را بخوانیم. (مرادش این بود که باید از اول منظومه و از ابتدا فلسفه را بخوانیم).

بعد مرحوم مطهری می فرماید: صدر المتالهین خودش بعدها در اسفار گفته است (در جلد ششم) که استدلال ما بر اساس مبنای اصالت الوجود صحیح نیست.

خلاصه اینکه اگر واجب الوجود ماهیت داشته باشد وجودش خارج از ذات و عرضی خواهد بود. عرضی مربوط به جایی است که چیزی در خارج عینیت داشته باشد و چیز دیگری بر آن عارض شود. بنا بر اصالت الوجود، ماهیت چیزی نیست که وجود خارجی داشته باشد بلکه اعتبار محض است و معنا ندارد وجود بر آن عارض شود. اگر هم می گوییم وجود زائد بر ماهیت است به این معنا است که مفهوم وجود غیر از مفهوم ماهیت است و این به تحلیل عقل است. ولی در خارج دیگر دو چیز نیست تا عارض و معروض معنا داشته باشد. در خارج یا ماهیت است که کسانی که قائل به اصالت ماهیت هستند به آن اعتقاد دارند و یا وجود است.

حتی کسانی که قائل به اصالت ماهیت هستند نمی گویند که وجود بر ماهیت عارض می شود آنها وجود را امری اعتباری می دانند و می گویند آنی که در خارج است یک چیز بیشتر نیست که همان ماهیت است و اصلا سخن به عارض و معروض نمی رسد. چه رسد به اینکه کسی قائل به اصالت وجود باشد. زیرا او می گوید اصلا ماهیتی در کار نیست تا به مسأله ی عارض و معروض برسیم.

فصل پنجم: الشيء ما لم يجب لم يوجد

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

هر ماهیتی نسبتش به وجود و عدم یکی است بنا بر این اگر بخواهد موجود شود احتیاج به علت دارد. سخن در این است که علت چه کار می کند؟

بعضی مانند متکلمین می گویند: علت، یک طرف را برای ماهیت دارای اولویت می کند.

ولی فیلسوف می گوید: الشیء ما لم یجب لم یوجد یعنی علت به ماهیت ضرورت می دهد یعنی گاه وجوب وجود می دهد و یا وجوب عدم. اولویت امری بی معنا است.

متکلمین می گویند: اولویت بر چهار قسم است. اولویت گاه ذاتی است یا غیر ذاتی. ذاتی یعنی خود ذات این اولویت را دارد و غیر ذاتی یعنی به وسیله ی علت از خارج اولویت را پیدا می کند. (البته این تقسیم از لحاظ تصور است زیرا وقتی اولویت در ذات باشد دیگر احتیاج به علت ندارد.)

هر کدام از اولویت های فوق یا برای تحقق ممکن کافی است و یا غیر کافی. مثلا اگر چهل درصد اولویت باشد کافی نیست که آن را موجود و یا معدوم کند.

الفصل الخامس في أن الشئ ما لم يجب لم يوجد (سخن در فصل پنجم این است که شیء تا وجود برایش ضرورت پیدا نکند موجود نمی شود)وبطلان القول بالأولوية (و اینکه قول به اولویت باطل است.)

لا ريب أن الممكن – الذي يتساوي نسبته إلى الوجود والعدم عقلا – يتوقف وجوده على شئ يسمى علة، وعدمه على عدمها. (شک نیست که ممکنی که عقلا نسبتش به وجود و عدم مساوی است، اگر بخواهد وجود پیدا کند به چیز دیگری که علت نام دارد احتیاج دارد و ذاتش برای تحققش کافی نیست. همچنین عدم آن ممکن بر عدم آن علت متوقف است یعنی باید علت نباشد تا آن شیء معدوم شود و این همان چیزی است که قبلا می گفتیم که عدم العلة عدم لعدم المعلول) وهل يتوقف وجود الممكن على أن توجب العلة وجوده – وهو الوجوب بالغير – (آیا وجود ممکن متوقف است بر اینکه واجب، وجود معلول را واجب کند. البته سخن از وجوب بالغیر است و الا خود شیء فی حد ذاته واجب نیست بلکه ممکن است و وجوب مزبور بالغیر است نه بالذات) أو أنه يوجد بالخروج عن حد الاستواء وإن لم يصل إلى حد الوجوب؟ (یا اینکه همان گونه که متکلمین می گویند، ممکن به همین مقدار که از حد استواء بیرون می آید حتی اگر به حد وجود نرسد موجود می شود.) وكذا القول في جانب العدم، (در جانب عدم هم همین را می گوییم یعنی لازم است عدم برایش ضرورت پیدا کند تا معدوم شود یا اینکه با اولویت هم معدوم می شود) وهو المسمى ب (الأولوية)، (نام این قول را اولویت می گذارند) وقد قسموها إلى الأولوية الذاتية وهي التي تقتضيها ذات الممكن وماهيته، (و آنها این اولویت را تقسیم کرده اند به اولویت ذاتی که همان اولویتی است که ذات ممکن و ماهیتش آن را اقتضاء می کند) وغير الذاتية وهي خلافها، (و به غیر ذاتی که از خارج از ذات ممکن و ماهیتش آمده است) وقسموا كلا منهما إلى كافية في تحقق الممكن وغير كافية. (و تقسیم کرده اند هر یک از این دو اولویت ذاتی و غیر ذاتی را به کافی در تحقق ممکن و غیر کافی در نتیجه چهار قسم وجود دارد.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۲۵

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: بطلان اولویت، محفوف بودن موجودات امکانیه به دو ضرورت و بیان اقسام امکان

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

بحث در این است که ممکن که به وسیله ی علت موجود می شود، چه چیزی از علت دریافت می کند. آیا علت آن را واجب می کند که در نتیجه موجود می شود و یا اینکه علت، اولویت وجود به آن می دهد. یعنی وجود را برای آن اولی می کند نه واجب. یعنی بهتر این است که موجود شود هرچند می تواند موجود نشود.

علامه فرمود: فلاسفه قائلند که موجود به حد وجوب می رسد بعد موجود می شود یعنی علت به آن ضرورت وجود را اعطاء می کند و ممکن، باید موجود شود و راه عدم به طور کلی برای آن بسته خواهد بود.

با این حال متکلمین قائل هستند که راه وجود و عدم هر دو باز است ولی راه وجود بیشتر باز است و رابطه ی شیء با وجود نزدیک تر است و به همین دلیل موجود می شود.

بعد گفته اند که این اولویت یا ذاتی است و یا غیر ذاتی و هر کدام یا کافی است یا غیر کافی.

علامه می فرماید: همه ی اقسام اولویت باطل است و برای تحقق وجود کافی نیست.

اما اولویت ذاتی (چه کافی و چه غیر کافی) باطل است زیرا اولویت ذاتی یعنی چیزی که از ذات و نهاد ممکن بر می خیزد. ممکن ماهیتی است که نسبتش به وجود و عدم مساوی است و محال است که در ذاتش نسبت به وجود اولویت داشته باشد. ماهیت قبل از وجود چیزی نیست تا ذاتی داشته باشد که در آن اولویت خوابیده باشد.

به تعبیر دیگر، الماهیة من حیث هی لیست الا هی. یعنی نه در آن وجود خوابیده است و نه عدم و به همین دلیل است که با هر دو سازگار است. بنا بر این وجودی ندارد که اولویت در موردش معنا داشته باشد. اگر قرار بود اولویت در ذاتش باشد می بایست در مورد ماهیت انسان می گفتیم: حیوان ناطق اولی.

بنا بر این اولویت ذاتیه را باید کنار گذاشت

و اما اولویت غیر ذاتی یعنی علت به آن اولویت می دهد. این قسم هم باطل است زیرا علت که به آن اولویت می دهد می پرسیم راه معدوم شدن همچنان باز است یا نه. واضح است که قائل به اولویت می گوید هرچند وجود اولی است همچنان راه عدم هم برای آن باز است.

اگر چنین است، وقتی آن شیء، موجود می شود این سؤال باقی است که به هر حال هرچند وجود برایش اولویت دارد ولی نسبت آن به وجود و عدم علی السویه است می تواند موجود شود و می تواند معدوم گردد. حال اگر موجود شود این سؤال مطرح است که چرا موجود شد زیرا راه عدم هم برایش باز بود چرا آن را انتخاب نکرد؟

اصلا معنای اولویت چیست؟ زیرا بین وجود و عدم درجه ای وجود ندارد زیرا یا موجود است و یا معدوم و یا ممکن.

بنا بر این باید گفت که علت، ماهیت را واجب الوجود و یا واجب العدم می کند و اولویت هیچ معنایی ندارد.

والأولوية بأقسامها باطلة: (تمامی اقسام اولویت باطل است) أما الأولوية الذاتية، (اما اولویت ذاتی چه کافی باشد و چه غیر کافی باطل است زیرا)فلأن الماهية قبل الوجود باطلة الذات لا شيئية لها حتى تقتضي أولوية الوجود، كافية أو غير كافية، (زیرا ماهیت، قبل از وجود باطل است یعنی هیچ و پوچ است و اصلا شیئیتی ندارد تا اقتضا کند، وجود برایش اولویت داشته باشد. چه آن اولویت وجود کافی باشد یا غیر کافی) وبعبارة أخرى: الماهية من حيث هي ليست إلا هي، لا موجودة ولا معدومة ولا أي شئ آخر. (به عبارت دیگر، ماهیت از حیث ذاتش جز خودش چیزی نیست. یعنی ماهیت انسان عبارت است از حیوان ناطق نه حیوان ناطق موجود و یا معدوم و یا حیوان ناطق اولی و یا غیر اولی. بعد خواهیم گفت که ماهیت می تواند به صفات متضاد متصف شود، این علامت آن است که خودش هیچ حقیقتی ندارد و الا اگر در حقیقت آن وجود بود دیگر معنا نداشت معدوم باشد. اگر چیزی بخواهد ذاتی یک چیز باشد باید یا در جنسش باشد و یا در فصلش. این در حالی است که اولویت در هیچ کدام نیست.)

وأما الأولوية الغيرية، وهي التي تأتي من ناحية العلة، (اما اولویتی غیری که از ناحیه ی علت می آید باطل است زیرا) فلأنها لما لم تصل إلى حد الوجوب لا يخرج بها الممكن من حد الاستواء، (ماهیت چون به حد وجوب نرسیده است، ممکن به سبب آن اولویت از حد استواء خارج نمی

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

شود و کما کان می تواند موجود شود و یا معدوم گردد.) ولا يتعين بها له الوجود أو العدم، (و به وسیله ی آن اولویت وجود و عدم برای ماهیت متعین نمی شود) ولا ينقطع بها السؤال: إنه لم وقع هذا دون ذاك؟ (و این سؤال همچنان باقی است که چرا وجود مثلا و نه عدم برایش رخ داد. این سؤال قبل از موجود شدن و بعد از موجود شدن ماهیت باقی است در هر حال چه موجود شده باشد و یا نشده باشد این سؤال باقی است که چرا وجود برایش متعین خواهد شد و یا شده است.) وهو الدليل على أنه لم تتم بعد للعلة عليتها. (همین که سؤال، همچنان باقی است معنایش این است که علت برای آن تام نیست و الا اگر تام بود موجود می شد. زیرا اگر علت تام بود دیگر سؤال، باقی نمی ماند. زیرا اگر علت وجود تام بود، شیء می بایست موجود می شد و اگر علت عدم تام بود شیء می بایست معدوم می شد حال که علت تام نیست و شیء موجود شده است سؤال مزبور باقی است که راه عدم در این حال همچنان باز است حال چرا شیء جانب وجود را انتخاب کرد.) فتحصل: أن الترجيح إنما هو بإيجاب العلة وجود المعلول، (نتیجه این شد که ترجیح وجود به وسیله ی این است که علت، وجود معلول را واجب می کند) بحيث يتعين له الوجود ويستحيل عليه العدم، (به گونه ای که وجود برایش متعین می شود و راه عدم برایش بسته و محال می شود) أو إيجابها عدمه، (یا اینکه علت، عدم معلول را ایجاب می کند و راه وجود برایش بسته می شود) فالشئ – أعني الممكن – ما لم يجب لم يوجد. (خلاصه اینکه قاعده ی ما که می گوییم: شیء یعنی هر ممکنی که تصور شود، تا به حد وجوب نرسد موجود نمی شود و اولویت کارساز نیست.)

خاتمة: محفوف بودن موجودات ممکنه به دو ضرورت

علامه در خاتمه می فرماید: گفتیم شیء ابتدا وجوب وجود پیدا می کند و بعد موجود می شود. البته این تقدم رتبی است نه زمانی زیرا تا وجود برایش واجب شد همان آن موجود می شود. بنا بر این از نظر وجود خارجی، وجود با وجوب با هم است. تقدم مزبور به تحلیل عقلی قابل تصور است.

این وجوب، از ناحیه ی علت می آید با این حال می گوییم: هر موجودی، یک وجوب دیگر هم دارد که عبارت است از وجوب به شرط محمول. این را در محمول ضرورت به شرط محمول می نامند. در منطق آمده است که هر قضیه را می توان به قضیه ی ضروریه تبدیل کرد. مثلا الانسان کاتب (بالامکان) قضیه ای است ممکنه ولی می توان آن را ضروریه کرد به این گونه که محمول را جزء موضوع قرار دهند و بگویند: الانسان الکاتب کاتب (بالضرروة) این قضیه ضروری است و الا اگر ممکنه بود می توانستیم بگوییم: الانسان الکاتب می تواند کاتب نباشد این به معنای سلب الشیء عن النفس است که محال می باشد.

این قضایا را ضروریه به شرط محمول می نامند. بر این اساس ماهیت انسان بعد از اینکه موجود می شود، او دارای ضرورت وجود است زیرا می گوییم: الانسان الموجود، موجود و این قضیه به شرط محمول می باشد.

بنا بر این هر ممکنی یک وجوب دارد که قبل از وجود است و از ناحیه ی علت به آن می رسد و یک وجوب دیگر دارد که به وسیله ی ضرورت به شرط محمول به آن می رسد که بعد از وجود است. این همان است که می گویند: هر ممکن موجودی محفوف به دو ضرورت است.

خاتمة: ما تقدم من الوجوب هو الذي يأتي الممكن من ناحية علته، (آنچه تا به حال در مورد وجوب گفتیم وجوبی است که از ناحیه ی علت به ممکن می رسد) وله وجوب آخر يلحقه بعد تحقق الوجود أو العدم،(برای ممکن یک وجوب دیگری هم هست که بعد از اینکه موجود شد به آن ملحق می شود هکذا اگر عدم برایش تحقق یافت) وهو المسمى ب (الضرورة بشرط المحمول)، (به این وجوب، ضرورت به شرط محمول می گویند زیرا اگر محمول، وجود است، مادامی که این محمول را دارد وجود محمول برای آن ضرورت دارد.) فالممكن الموجود محفوف بالضرورتين: السابقة، واللاحقة. (بنا بر این هر ممکنی که موجود است به دو ضرورت سابقه و لاحقه محفوف می باشد.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

فصل ششم: در معانی امکان

تا حالا یک نوع امکان را خواندیم و گفتیم شیء یا وجود برایش ضرورت دارد که واجب می شود و یا عدم که ممتنع و محال می شود و یا هیچ کدام برایش ضرورت ندارد که به آن ممکن می گویند و این حالت برای آن امکان نامیده می شود. به این امکان، امکان خاص می گویند چون از معنایی که الآن توضیح می دهیم اخص است. همچنین به آن خاصیّ هم می گویند که منتسب به خاصه در مقابل عوام است. یعنی خاصه که حکماء می باشند آن را اراده می کنند. ولی عوام از امکان چیز دیگری متوجه می شوند.

معنای دیگر امکان به آن امکان عام می گویند این است که از طرف مخالف سلب ضرورت می کند. وقتی می گویند: این شیء ممکن است به این معنا است که عدم برایش ضرورت ندارد. وقتی می گویند: وجود زید در این کلاس ممکن است یعنی وجودش در این کلاس محال نیست. اگر قرار بود محال باشد یعنی عدم برایش ضرورت داشت و بس. خلاصه اینکه این قسم، ضرورت را از طرف مخالف که عدم سلب می کند ولی دیگر به جانب وجود کار ندارد. گاه وجود برای آن ضرورت دارد و گاه ندارد. اگر ضرورت داشت باشد می شود واجب و الا می شود امکان خاص. بنا بر این امکان خاص در قضیه ی موجبه هم واجب را شامل می شود و هم امکان خاص را.

اگر قضیه سالبه باشد مانند الانسان لیس بحجر بالامکان (یا لیس الانسان بحجر بالامکان) معنایش این است که سنگ نبودن برای انسان ممکن است. معنای این امکان هم نفی ضرورت از طرف مقابل است یعنی وقتی لیس به حجر بودن برای ممکن است یعنی حجر بودن برای انسان ضرورت ندارد. این قضیه از اینکه لا حجر بودن ضرورت دارد یا نه ساکت است. ممکن است گاه ضرورت دارد یعنی محال است زید حجر باشد و گاه ضرورت ندارد یعنی ممکن خاص می شود (باید مثالی برای آن یافت) بنا بر این اگر قضیه ای سالبه باشد، هم با امتناع سازگار است و هم با امکان خاص.

بنا بر این امکان عام، از امکان خاص اعم است. به آن امکان عامی هم می گویند و زیرا عوام با آن سر و کار دارند.

الفصل السادس في معاني الإمكان

الإمكان المبحوث عنه هاهنا (امکانی که تا اینجا از آن شده است) هو لا ضرورة الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهية المأخوذة من حيث هي، (عبارت بود از این که وجود و عدم هیچ کدام برای ماهیت ضرورت ندارد. البته مراد ماهیت من حیث هی است نه ماهیت موجود زیرا وقتی موجود می شود در این حال، وجود برایش ضرورت دارد) وهو المسمى ب (الإمكان الخاص) (یعنی هم سلب وجود از طرف مقابل می کند و هم سلب عدم) و (الخاصي). (زیرا فقط خواص که حکماء هستند آن را می فهمند) وقد يستعمل الإمكان بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف، (گاهی امکان به معنای سلب ضرورت از طرف مقابل است یعنی اگر قضیه موجبه است، ضرورت از عدم محمول را سلب می کند و اگر قضیه سالبه است ضرورت از وجود محمول را سلب می کند.) سواء كان الجانب الموافق ضروريا أو غير ضروري، (امکان عام کاری به جانب موافق ندارد و طرف موافق گاه می تواند ضروری باشد و گاه غیر ضروری. بنا بر این در قضیه ی موجبه اگر طرف موافق ضروری باشد همان وجوب می شود و در قضیه ی سالبه اگر طرف موافق ضروری باشد همان امتناع می شود و در هر دو مورد اگر طرف موافق ضروری نباشد امکان خاص می شود. بنا بر این امکان عام همواره با امکان خاص سازگار است و علاوه بر آن با وجوب و امتناع هم سازگار می باشد و معنای عام همین است.) فيقال: (الشئ الفلاني ممكن) أي ليس بممتنع، (بنا بر این وقتی می گویند: فلان چیز ممکن است یعنی ممتنع نیست یعنی طرف مقابل که عدم است برایش ضرورت ندارد و این هم با واجب سازگار است و هم با امکان خاص) وهو المستعمل في لسان العامة، (این همان چیزی است که در لسان عامه از آن استفاده می شود)أعم من الإمكان الخاص، (و از امکان خاص اعم می باشد به همین بیان می توان گفت که واجب الوجود تعالی موجود بالامکان العام یعنی برای او وجود محال نیست یعنی عدم برایش ضرورت ندارد. حال خود وجود می تواند ضرورت داشته باشد که در مورد خداوند دارد و می تواند نداشته باشد) ولذا يسمى: (إمكانا عاميا) (و به همین دلیل آن را امکان عامی می گویند چون در لسان عامه استعمال می شود) و (عاما). (چون از امکان خاص اعم است.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

امکان اخص: امکان اخص به معنای سلب ضرورت محمول از موضوع است. این امکان سه نوع سلب ضرورت را در بر دارد:

۱. سلب ضرورت از خود ذات یعنی محمول برای ذات موضوع ضرورت ندارد
۲. و هم از وصف موضوع یعنی این محمول به خاطر وصفی ضرورت پیدا نکرده
۳. و که از وقت خاص یعنی این محمول در وقتی هم ضرورت ندارد.

برای روشن شدن این مطلب باشد قضایای ضروریه ای که در منطق داشتیم را مرور کنیم.

نوع اول ضروریه ی ذاتیه است یعنی محمول، برای ذات موضوع ضرورت دارد مانند الانسان ناطق بالضرورة. یعنی انسان فی حد ذاته بدون اینکه چیزی به آن اضافه شود باید ناطق باشد.

نوع دوم مشروطه ی عامه یا ضروریه ی وصفیه است یعنی محمول برای موضوع ضرورت دارد ولی مادامی که وصفی برای او باشد مانند: کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا. در اینجا مراد ذات کاتب نیست زیرا ذات کاتب هنگامی که کتابت نمی کند هم وجود دارد ولی انگشتانش حرکت نمی کند ولی زمانی که وصف کتابت در او فعلی است ضرورتا باشد انگشتانش حرکت کند.

نوع سوم وقتیة مطلقه یا ضرورت وقتیه است یعنی محمول برای موضوع ضرورت دارد ولی این ضرورت منحصر به وقتی خاص است مانند: کل قمر منخسف وقت الحیلولة بالضرورة. یعنی هر ماهی بالضرورة دچار گرفتگی می شود ولی این مختص به وقت حیلولت زمین بین آن و خورشید است.

حال اگر بخواهیم بگوییم: محمول برای ذات موضوع، برای موضوع با یک وصف خاص و یا در وقت خاص ضرورت ندارد. سلب همه ی این ضرورت ها را امکان اخص می نامند. این را اخص می نامند زیرا امکان های قبل همه به ذات نظر داشت ولی این امکان به وصف و وقت هم نظر دارد. مانند اینکه می گویند: الانسان کاتب بالامکان یعنی کتابت برای ذات انسان ضرورت ندارد، همچنین ضرورت وصفی ندارد زیرا وصفی در کار نیست و ضرورت وقتی هم ندارد زیرا کار به وقت خاصی نداریم.

وقد یستعمل في معنی أخص من ذلك، (گاهی امکان در معنایی استعمال می شود که از آن خاص، خاص تر است. تعبیر به ذلک برای اشاره به آنی است که اول ذکر شده بود که امکان خاص است زیرا امکانی که اخیرا بحث کردیم امکان عام بود) وهو سلب الضرورات الذاتیة والوصفیة والوقتیة،(که سلب می کند ضرورت ذاتی، وصفی و وقتی را از موضوع یعنی محمول نه برای ذات ضرورت دارد و نه به سبب وصف و یا وقت خاصی برایش ضروری می شود) کقولنا: (الانسان کاتب بالإمکان) حیث إن الانسانیة لا تقتضي ضرورة الکتابة، (زیرا انسانیت که ذات است اقتضا نمی کند که کاتب باشد) ولم یؤخذ في الموضوع وصف یوجب الضرورة، (در موضوع، وصفی اخذ نشده است که موجب ضرورت شود و نگفتیم الانسان الکاتب متحرک الاصابع بالضرورة) ولا وقت کذلك، (به وقتی هم اشاره نکردیم که در آن وقت، ضرورت حاصل شود)

بعد اضافه می کند که اگر ما محمولی را به این معنا بگوییم که برای موضوع امکان دارد یعنی ضرورت ندارد، این منافات ندارد که به حسب خارج عاملی محقق شده باشد و به سبب آن عامل ضرورت حاصل شده باشد. در امکان های قبلی هم این نکته جاری است. یعنی اگر می گوییم: انسان ممکن است یعنی فی حد ذاته ممکن است و این منافات ندارد که علت آن در خارج موجود شده باشد و همان شیء ممکن، واجب بالغیر شده باشد و وجود برایش ضرورت داشته باشد. زیرا وقتی واجب بالغیر می شود ذاتی خود را که امکان است از دست نداده است زیرا ذاتی شیء قابل تخلف نیست.

وتحقق الإمکان بهذا المعنی فی القضیة (محقق شدن امکان به این معنای آخری که گفتیم (البته این حکم در مورد امکان اول و دوم هم جاری است) بحسب الاعتبار العقلي بمقایسة المحمول إلی الموضوع (یعنی وقتی عقل محمول را با موضوع مقایسه می کند و اعتبار می کند که آن

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

محمول برای موضوع ضرورت ندارد) لا ينافي ثبوت الضرورة بحسب الخارج بثبوت العلة، (این نکته منافات ندارد با اینکه ضرورتی به حسب خارج برای آن ممکن ثابت باشد به اینکه علت وجود داشته باشد و به سبب آن، آن شیء واجب شده باشد) ويسمى: (الإمكان الأخص). (و به این قسم سوم از امکان، امکان اخص می گویند.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ٢٦

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: اقسام امکان

گفتیم امکان یک معنا دارد که وقتی لفظ امکان به شکل مطلق گفته می شود همان اراده می شود و آن عبارت است از سلب ضرورت وجود و عدم. در مقابل وجوب که به معنای ضرورت وجود است و در مقابل امتناع که به معنای ضرورت عدم است. به این امکان، امکان خاص یا خاصی گفته می شود.

امکان گاه به معنای سلب ضرورت از جانب مخالف که عدم است می آید. اگر در عرف می گویند فلان چیز ممکن است یعنی عدم برای آن ضرورت ندارد به این معنا که محال نیست. عرف در این حال به خود شیء کار ندارد که آیا وجودش ضروری نیست (امکان خاص) و یا ضروری است (واجب) بنا بر این امکان عرفی با واجب و با امکان خاص سازگار است بنا بر این، این امکان از امکان اول عام تر است.

معنای سوم امکان این است که ضرورت یک محمول را از موضوع سلب می کنیم و این سلب هم به حسب ذات است و هم به حسب وصف و هم به حسب وقت (بر خلاف امکان خاص که ضرورت محمول از موضوع به حسب ذات سلب می شد یعنی وجود یا عدم محمول برای ذات موضوع ضرورت ندارد)

واضح است که هرچه قیود یک شیء بیشتر شود آن شیء خاص تر می شود از این رو این امکان، اخص می شود.

امکان، قسم چهارمی هم دارد که به آن امکان استقبالی می گویند و آن اینکه ضرورت محمول از موضوع به حسب ذات، وصف، وقت و هم به حسب ضرورت به شرط محمول سلب می شود.

این نسبت به قضایایی صادق است که در آن محمول برای موضوع محقق نشده است. مثلا می گوییم: زید کاتب غدا بالامکان. معنای امکان این است که کتابت برای ذات انسان ضرورت ندارد، برای زید با وصفی یا وقتی هم ضرورت ندارد زیرا در زید، وصف یا وقتی را لحاظ نکردیم. همچنین به حسب به شرط محمول هم برایش ضرورت ندارد زیرا ضرورت به شرط محمول این است که محمول برای موضوع محقق شود بعد بگوییم این موضوع که دارای این محمول است، محمول برای آن ضرورت دارد. یعنی زید بالفعل کاتب باشد و بعد بگوییم: زیدی که کاتب است، بالضرورة کاتب می باشد.

این در حالی است که در ما نحن فیه، کتابت برای زید بالفعل محقق نیست بلکه قرار است او فردا کاتب باشد. فردا چون هنوز نیامده است بنا بر این ضرورت محمول برای موضوع حاصل نشده است.

این امکان از معنای سوم که اخص بود، خاص تر می باشد زیرا علاوه بر سه ضرورت فوق یک ضرورت دیگر هم از آن سلب می شود.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

البته باید توجه داشت که این امکان بر حسب غفلت صحیح است به این معنا که اگر کسی متوجه باشد که هر امری در زمان خودش یا علت دارد و یا نه به این معنا که محمول اگر علتش باشد، برای موضوع ضرورت دارد و الا عدمش برای موضوع ضرورت دارد چون علتش نیست. بنا بر این نسبت به آینده نمی توان گفت که محمول برای موضوع امکان دارد زیرا اگر در آینده، کتابت باشد یعنی علت کتابت وجود داشته باشد در این صورت محمول برای موضوع ضروری می شود و می گوییم: زید الکاتب غدا کاتب بالضرورة اگر هم کتابت برای او محقق نیست چون علت کتابت نیست عدم محمول برای آن ضروری می شود. شق سومی هم وجود ندارد.

وقد یستعمل بمعنی سلب الضرورة من الجهات الثلاث والضرورة بشرط المحمول أیضا، (امکان گاه به معنای چهارمی می آید یعنی محمول به خاطر ذات، وصف و وقت از محمول سلب می شود و اضافه بر آن ضرورت به شرط محمول نیز از آن سلب می شود) کقولنا: (زید کاتب غدا بالإمکان)، (یعنی کتابت برای ذات زید ضرورت ندارد، برای زید با وصف و یا وقت خاص ضرورت ندارد و هکذا به شرط محمول هم برای آن ضرورت ندارد) ویختص بالأمور المستقبلة التي لم تتحقق بعد حتی یثبت فیها الضرورة بشرط المحمول، (این امکان، مختص به امور آینده است؛ اموری که هنوز محقق نشده اند تا در آنها ضرورت به شرط محمول ثابت شود زیرا ضرورت به شرط محمول آن است که محمول برای موضوع محقق شود و بعد بگویند، آن موضوع با آن محمول اگر جمع شود محمول برای آن ضرورت دارد.)
وهذا الإمکان إنما یثبت بحسب الظن والغفلة عن أن کل حادث مستقبل إما واجب أو ممتنع (این امکان به حسب گمان و غفلت قابل تحقق است. یعنی باید از این نکته چشم پوشی کرد که هر حادثی در آینده یا علتش محقق است یا نه اگر باشد واجب می شود و الا ممتنع) لانتهائه إلی علل موجبة (زیرا عالَم، عالَم علیت است و هر حادثی بالاخره به علتی منتهی می شود بنا بر این اگر آن علت باشد، شیء، حادث می شود و وجود برایش واجب می شود و اگر علتش نباشد، عدم برای شیء ضرورت می یابد.) مفروغ عنها، (و این نکته مفروغ عنه و از مسلمات است و هیچ چیز نمی تواند اتفاقا و از روی تصادف به وجود آید.) ویسمی: (الإمکان الإستقبالي). (به این امکان، امکان استقبالی می گویند.)

امکان به دو معنای دیگر هم استعمال می شود:
یکی از آنها امکان وقوعی نام دارد که به این معنا است که وقوع یک شیء مستلزم محال نیست یعنی آن شیء می تواند در خارج واقع شود. بنا بر این هم باید ذاتا ممکن باشد و هم اینکه به سبب غیر محال نباشد. خلاصه اینکه هم به حسب ذاتش ممکن باشد و هم به سبب عوامل خارجی مانعی برای وقوع آن نباشد. مثلا وقتی دست من ساکن است و من آن را حرکت می دهم، این حرکت هم ذاتا امکان دارد (چون شیء ممکن ذاتا این قابلیت را دارد که حرکت کند) و هم مانعی برای آن نیست مثلا دست من را نبسته اند تا جلوی حرکت آن را بگیرند. (بر خلاف مجردات که در آنها امکان حرکت وجود ندارد.)
بر خلاف اجتماع نقیضین که ذاتا محال است محقق شود و بر خلاف دستی که بسته است که بالغیر محال است حرکت کند. اگر دست بسته بخواهد حرکت کند لازمه اش این است که هم مانع از حرکت باشد و هم نباشد و این مستلزم اجتماع نقضین است و محال می باشد.
بعد علامه اضافه می کند که این امکان به معنای سلب امتناع از جانب موافق است کما اینکه امکان عام و امکان ذاتی به معنای سلب ضرورت از جانب مخالف بود.

وقد یستعمل الإمکان بمعنیین آخرین: (گاه امکان به دو معنای دیگر نیز استعمال می شود) أحدهما: ما یسمی: (الإمکان الوقوعي)، (یکی از آنها به امکان وقوعی نامیده می شود) وهو کون الشئ بحیث لا یلزم من فرض وقوعه محال، (یعنی شیء به گونه ای باشد که از فرض وقوع آن محالی به وجود نیاید) أي لیس ممتنعا بالذات أو بالغیر، (یعنی ذاتا و بالغیر امتناعی برای وجود آن نباشد.) وهو سلب الامتناع عن الجانب الموافق، (امکان وقوعی به این معنا است که جانب موافق قضیه محال نیست یعنی اگر می گوییم حرکت برای دست ممکن است یعنی حرکت برای دست محال

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

نیست) کما أن الإمکان العام سلب الضرورة عن الجانب المخالف. (همان طور که امکان عام به معنای سلب ضرورت از جانب مخالف بود یعنی اگر می گفتیم: حرکت برای دست ممکن است یعنی عدم حرکت برای آن ضرورت ندارد.)

باید توجه داشت که در امکان وقوعی و امکان عام، امتناع را سلب می کنیم. بنا بر این امکان وقوعی به این معنا است که شیء ممتنع نیست و می تواند محقق شود و امکان عام هم به این معنا است که عدم برای آن ضرورت ندارد یعنی شیء ممتنع نیست و می تواند محقق شود. بنا بر این بازگشت هر دو باید به یک معنا باشد و امکان وقوعی باید به امکان عام بر گردد.

بنا بر این تعریف امکان وقوعی آن است که شیء نه بالذات و نه بالغیر ممتنع نباشد اما اینکه علامه اضافه کرده است که امکان وقوعی به معنای سلب امتناع از جانب موافق است کار را خراب می کند زیرا موجب می شود که امکان وقوعی به معنای امکان عام باشد. از این رو در اسفار و حتی در نهایه، امکان وقوعی به این معنا تفسیر نشده است.

نوعی دیگر از امکان، امکان استعدادی نام دارد

بعضی از مادیات استعدادی دارند. این استعداد که در یک ماده است به منظور خاصی در آن وجود دارد. مثلا هسته ی خرما این استعداد را دارد که یک درخت شود و یا نطفه، استعداد دارد که انسان شود و هکذا. استعداد به این معنا است که آن شیء قوه و توان این را دارد که به جایی برسد. به آن قوه و توان، استعداد می گویند.

این استعداد، یک واقعیت است و امری خیالی نیست.

استعداد امری است طرفینی و این گونه نیست که در شیء باشد ولی به چیز دیگری ارتباط نداشته باشد. از یک سو در چیزی هست و از سوی دیگر می تواند به جایی برسد بنا بر این استعداد از یک سو با شیء مستعد که استعداد دارد ارتباط دارد و از سویی دیگر با شیء مستعد له ارتباط دارد. بنا بر این استعداد یک معنای ارتباطی است مانند علم که اضافی است یعنی کسی که عالم است و چیزی که معلوم می باشد.

بر خلاف حیات که یک طرفی است و صفتی نفسی است و فقط می گوید زید زنده است.

حال اگر این غایتی که شیء دارد و به آن استعداد می نامیم به خود شیء نسبت داده شود به آن استعداد می گویند ولی اگر به شیء مستعد له نسبت داده شود به آن امکان استعدادی می گویند. مثلا می گویند: هسته *استعداد* دارد درخت شود و درخت *امکان* دارد که در این هسته محقق شود. یعنی صورت درختی روی هسته آید.

حقیقت امکان استعدادی با استعداد یکی است یعنی حقیقت هر دو یکی است ولی فقط از لحاظ اعتبار با هم فرق دارند به این معنا که اگر استعداد را با معروض و موضوع خودش بسنجیم به آن استعداد می گوییم ولی اگر با شیء مستعد له سنجیده شود به آن امکان استعداد می گویند.

نتیجه اینکه امکان استعدادی به معنای خود استعداد است و استعداد هم امری عینی و خارجی می باشد. بر خلاف امکانی که گفتیم به این معنا است که نسبتش با وجود و عدم مساوی است که فقط در ذهن و اعتبار ذهنی قابل تصور است و الا در خارج شیء یا موجود است که وجود برایش ضرورت دارد و یا نیست که یعنی عدم برایش ضرورت دارد.

وثانیهما: الإمکان الاستعدادي، (قسم دوم امکان استعدادی نام دارد) وهو – کما ذکروه – نفس الاستعداد ذاتا، وغیره إعتبارا، (و همان طور که فلاسفه گفته اند همان نفس استعداد است و فقط از لحاظ اعتبار با آن فرق دارد به این معنا که اگر با موضوع خودش سنجیده شود استعداد است و اگر با مستعد له سنجیده شود به آن امکان استعدادی می گویند) فإن تهیؤ الشئ لأن یصیر شیئا آخر، له نسبة إلی الشئ المستعد، ونسبة إلی الشئ المستعد له، (آمادگی یک شیء مانند هسته که چیز دیگری مانند درخت شود امری است اضافی که از یک سو نسبتی با شیء مستعد دارد که همان هسته است و از سویی دیگری نسبتی با مستعد له دارد که همان درخت می باشد.) فبالاعتبار الأول یسمی: (استعدادا) (به اعتبار اول به آن استعداد می گویند) فیقال مثلا: (النطفة لها استعداد أن تصیر إنسانا)، (مثلا می گویند نقطه این استعداد را دارد که انسان شود) وبالاعتبار

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

الثاني يسمى: (الإمكان الاستعدادي) (و به اعتبار دوم که با مستعد له سنجیده می شود) فيقال: (الانسان يمكن أن يوجد في النطفة). (یعنی انسان امکان استعدادی دارد که صورتش در نطفه منعکس شود)

والفرق بينه وبين الإمكان الذاتي (فرق بین امکان استعدادی و امکان ذاتی که همان امکان خاص است در این است که) أن الإمكان الذاتي – كما سيجئ – اعتبار تحليلي عقلي (امکان ذاتی همان گونه که بعدا به آن اشاره خواهیم کرد اعتباری است که به تحلیل عقل استوار است و عقل در مقام تحلیل و درک آن را لحاظ می کند) يلحق الماهية المأخوذة من حيث هي، (و عقل وجود و عدم هر دو را از ماهیت سلب می کند و نام آن را امکان می گذارد بنا بر این چون اعتبار آن به حکم عقل است امکان آن هم به حکم عقل و در ذهن است نه در خارج. بر این اساس، این نوع امکان به ماهیت ملحق می شود نه به وجود خارجی) والإمكان الاستعدادي صفة وجودية تلحق الماهية الموجودة، (این در حالی است که امکان استعدادی صفتی است وجودی و به ماهیت موجود در خارج بار می شود. بر خلاف تصور هسته که هرگز درخت نمی شود بله می توان درخت را تصور کرد ولی در عین حال هم هسته در ذهن هست و هم درخت ولی در خارج هسته از بین می رود و صورت درخت جایگزین آن می شود.) فالإمكان الذاتي يلحق الماهية الانسانية المأخوذة من حيث هي، (بنا بر این امکان ذاتی به ماهیت انسان من حیث هی هی و با قطع نظر از هر چیز بار می شود) والإمكان الاستعدادي يلحق النطفة الواقعة في مجرى تكون الانسان. (ولی امکان استعدادی ملحق می شود به نطفه ی واقعی خارجی که در مسیر رسیدن به شکل انسان است.)

بعد علامه اضافه می کند که از این فرق اساسی سه فرق فرعی نشئت می گیرد:

فرق اول این است که می فرماید: ولذا كان الإمكان الاستعدادي قابلا للشدة والضعف، (به همین دلیل، امکان استعدادی قابل شدت و ضعف است ولی امکان ذاتی قابل شدت و ضعف نیست به این معنا که یا هست یا نیست یعنی شیء یا ممکن هست یا نه و دیگر ممکن تر در آن وجود ندارد. ولی وقتی سخن از استعداد است در آن شدت و ضعف راه دارد و آن اینکه هر قدر شیء به مستعد له نزدیک تر شود استعداد در آن قوی تر است.) فإمكان تحقق الانسانية في العلقة أقوى منه في النطفة، (به همین دلیل نطفه استعداد دارد انسان شود ولی استعداد علقه از آن شدیدتر است است و به همین نسبت استعداد جنین به انسان شدت اقوی می باشد. استعداد چون امری است وجودی از این جهت مانند وجود قابل شدت و ضعف می باشد.) بخلاف الإمكان الذاتي، فلا شدة ولا ضعف فيه. (بر خلاف امکان ذاتی که شدت و ضعف در آن معنی ندارد)

فرق دوم این است که می فرماید: ولذا أيضا، (حال که امکان استعدادی امری است وجودی) كان الإمكان الاستعدادي يقبل الزوال عن الممكن،(امکان استعدادی قابل زوال است یعنی وقتی ماده ای که نطفه است به انسان تبدیل شده است دیگر استعداد انسانیت از بین می رود زیرا این استعداد به فعلیت رسیده است و دیگر امکان تحقق انسان در نطفه از بین رفته است. ولی در امکان ذاتی عدم راه ندارد زیرا هر وقت اعتبار شود وجود دارد) فإن الاستعداد يزول بعد تحقق المستعد له بالفعل، بخلاف الإمكان الذاتي، (بنا بر این استعداد، بعد از اینکه مستعد له در خارج به فعلیت رسیده است از بین می رود. بالفعل و بالقوه هرگز با هم جمع نمی شوند زیرا متضایفین هستند وقتی یکی آید دیگری باید از بین برود قابل جمع نیسند) فإنه لازم الماهية، هو معها حيثما تحققت. (زیرا ماهیت هر جا باشد امکان با آن هست و هرگز این دو از هم جدا نمی شوند.)

فرق سوم این است که می فرماید: ولذا أيضا، كان الإمكان الاستعدادي – ومحله المادة بالمعنى الأعم – يتعين معه الممكن المستعد له، (امکان استعدادی چون امری است وجودی مسیر و خط خاصی دارد. مثلا هسته می گوید که به سمت درخت شدن در حرکت است بر خلاف امکان ماهوی که چون اعتباری است هیچ چیزی را نشان نمی دهد و فقط می گوید که وجود و عدم برای ممکن یکی است. این امکان نه حرکت به سمت وجود دارد و نه حرکت به سوی عدم. بنا بر این امکان استعدادی محلش ماده به معنای اعم است یعنی روی ماده قرار می گیرد و ماده هم به معنای اعم مراد است . توضیح اینکه ماده گاه به معنای اعم است و گاه اخص. ماده بالمعنی الاخص و سابقا هم گفتیم که ماده ای که در جنس است امری است مبهم که قوه ی محض است و صورت های جوهری مختلفی را می پذیرد. این امر مبهم که گاه صورت چوب را دارد و گاه صورت خاکستر را و یا گاه صورت نطفه را دارد و گاه علقه و مضغه و انسان را. این ماده را ماده ی اولی و ماده بالمعنی الاخص می گویند. ولی گاه

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

ماده، بالمعنی الاعم است یعنی هر چیزی که متعلق چیز دیگری است. بنا بر این هر جسمی برای اعراضش ماده می شود زیرا عرض روی جسم می آید. به این معنا، ماده ی بالمعنی الاخص هم ماده است زیرا صور جوهری به آن تعلق می گیرد و بدن هم ماده برای نفس است زیرا نفس به آن تعلق می گیرد و آن را انسان می کند و از جسد خارج می کند. بنا بر این ماده بالمعنی الاعم هم شامل ماده بالمعنی الاخص می شود هم شامل موضوع اعراض می شود که چیزی که اعراض روی آن می آید که همان جسم است را شامل می شود و هم شامل متعلق نفس می شود.
خلاصه اینکه امکان استعدادی مربوط به ماده بالمعنی الاعم است نه ماده بالمعنی الاخص. یعنی هم روی ماده بالمعنی الاخص می رود که می گوییم نطفه استعداد دارد انسان شود، هم روی جوهر می رود که می گوییم: این جسم استعداد دارد سفید شود هم روی بدن می رود که می گوییم استعداد دارد روح به آن تعلق گیرد. بنا بر این این استعداد مختص به ماده ی بالمعنی الاخص نیست بلکه روی هر ماده ای می رود. به هر حال، ماده با این امکان استعدادی تبدیل به ممکن مستعد له می شود. استعداد می گوید که این ماده برای هر چیزی استعداد ندارد بلکه تعین در استعداد خاص دارد مثلا هسته ی خرما استعداد برای درخت زردآلو شدن را ندارد.) كالإنسانية التي تستعد لها المادة، (مانند انسانیت که ماده آن استعداد را دارد) بخلاف الإمكان الذاتي الذي في الماهية، فإنه لا يتعين معه لها الوجود أو العدم. (بر خلاف امکان ذاتی که بر ماهیت عارض می شود و به این معنا است که وجود و عدم در مورد آن یکسان ست) والفرق بين الإمكان الاستعدادي والوقوعي أن الاستعدادي إنما يكون في الماديات، والوقوعي أعم موردا. (فرق بین امکان استعدادی و وقوعی این است که امکان استعدادی فقط مربوط به مادیات است یعنی جایی که ماده و محل و حالّی باشد ولی امکان وقوعی هم در مادیات راه دارد و هم در غیر مادیات زیرا امکان وقوعی به این معنا است که شیء ذاتا ممکن است و مانعی هم برای تحققش نیست. بنا بر این امکان وقوعی در موجودی مثل ملک وجود دارد ولی امکان استعدادی در آن نیست زیرا موجود مجرد هر چه دارد همه را بالفعل دارد و استعداد بالقوه در آن وجود ندارد و به عبارت دیگر حرکت در آنها معنا ندارد.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۲۷

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: اعتباری بودن امکان و همراه بودن آن با ماهیت و احتیاج امکان به علت
بحث در فصل هفتم است. مرحوم علامه در این فصل دو مطلب را بیان می کند.
اول این است که امکان، امری است اعتباری که در عقل اعتبار می شود و عقل آن را برای ماهیت ثابت می داند. ولی اگر خارج بیاییم، امکان چیزی عینی و خارجی نیست که تحقق خارجی داشته باشد. امکان صرفا در ذهن است و واقعیت خارجی ندارد.
دوم این است که امکان، از اعراضی است که ملازم ماهیت است و هرگز از آن جدا نمی شود. هر وقت ماهیتی در زمان باشد امکان هم هست. این مانند حرکت برای انسان نیست که گاه انسان حرکت دارد و گاه ندارد. بنا بر این امکان عرض لازم است نه عرض مفارق.

اما مسأله ی اولی که امکان، اعتباری است عقلی نه عینی خارجی برای این است که امکان صفت برای ماهیت است و می گوید: نسبت ماهیت به وجود و عدم مساوی است و هیچ یک برایش ضرورت ندارد. این ماهیت، ماهیت موجود بما هی موجود نیست و ماهیت معدوم بما هی معدوم هم نیست بلکه ماهیت با قطع نظر از وجود و عدم می باشد. چنین ماهیتی است که امکان بر آن عارض می شود.
این ماهیت فقط در ذهن می تواند وجود داشته باشد نه در خارج. زیرا اگر در خارج باشد ماهیت، با قید وجود می باشد. حال که ماهیتی که نه موجود است و نه معدوم در خارج نیست صفت آن هم نمی تواند در خارج باشد. بنا بر این هم ماهیت و هم صفت آن که امکان است هر دو اعتباری می باشند.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

اما مسأله ی ثانیه که امکان لازم ماهیت است این است که ماهیت فی حد نفسه نه با ضرورت وجود همراه است و نه با ضرورت عدم. اگر ماهیت، ضرورت ذاتی وجود داشت در این صورت واجب الوجود می شد که ماهیت ندارد و اگر ماهیت، ضرورت ذاتی عدم داشت ممتنع الوجود می شد که آن هم ماهیت ندارد زیرا عدم هستی ندارد تا نوبت به چیستی آن برسد. بنا بر این ماهیت در حد ذاتش نه ضرورت وجود دارد و نه عدم و امکان هم همین است. بنا بر این امکان جزء ذات ماهیت است و ذاتش شیء نمی تواند از شیء جدا شود و هکذا صفتی که مخصوص ذات شیء است.

بعد علامه اضافه می کند که گاه عقل به جای لا ضرروة الوجود و لا ضرورة العدم که دوو امر سلبی هستند لازمه ی آنها را استعمال می کند که همان استواء نسبت است. از این رو می گوید: نسبت ماهیت به وجود و عدم مساوی است و نمی گوید: وجود و عدم برایش ضرورت ندارد. در اینجا عقل به جای استعمال سلب، از ملازم آن که استواء است استفاده می کند.

الفصل السابع في أن الإمكان اعتبار عقلي، (فصل هفتم در این مورد است که امکان، امری است اعتباری که عقل آن را اعتبار می کند و در خارج موجود نیست.) وأنه لازم للماهية (و دوم اینکه امکان عرض لازم برای ماهیت است.)

أما أنه اعتبار عقلي، (اما اینکه امکان، اعتباری عقلی است) فلأنه يلحق الماهية المأخوذة عقلا مع قطع النظر عن الوجود والعدم، (زیرا امکان عارض ماهیتی می شود که در عقل این گونه اعتبار شده است که نه موجود باشد و نه معدوم. چنین چیزی در خارج نیست زیرا شیء در خارج یا هست و یا نیست و نمی تواند هم باشد و هم نباشد. بله ماهیت آنی که تصور شده است ممکن است در خارج وجود داشته باشد ولی عقل وجود خارجی آن را کاری ندارد بلکه ماهیت آن موجود خارجی را با قطع نظر از وجودش در خارج و یا عدمش در خارج در نظر می گیرد بنا بر این در محیط عقل به هیچ خصوصیتی از آن ماهیت کاری ندارد. چنین ماهیتی است که موضوع امکان است.) والماهية المأخوذة كذلك اعتبارية بلا ريب، (چنین ماهیتی صرفا اعتباری است و تصور عقل فهمیده و اعتبار می شود.) فما يلحق بها بهذا الاعتبار كذلك بلا ريب، (وقتی ماهیت، امری اعتباری شد، صفتی که به آن بار می شود که امکان است هم باید امری اعتباری و غیر عینی باشد.) وهذا الاعتبار العقلي لا ينافي كونها بحسب نفس الأمر إما موجودة أو معدومة، (البته این اعتبار عقلی منافات ندارد که ماهیت در نفس الامر و در واقع یا موجود باشد یا معدوم. گفته نشود که ماهیت اعتباری است و بنا بر این اصالة الوجود، ماهیت نمی تواند وجود داشته باشد زیرا مراد این است که ماهیت بالعرض و در سایه ی وجود، موجود است.) ولازمه كونها محفوفة بوجوبين أو امتناعين. (قبلا هم گفتیم که اگر ماهیت، موجود باشد هر موجودی به دو ضرورت محفوف است زیرا الشيء ما لم يجب لم يوجد بنا بر این اول باید واجب شود و بعد موجود شود و بعد که موجود شد: کل موجود موجود بالضرورة. هکذا در مورد امتناع. خلاصه اینکه اعتبار عقلی که مربوط به ذات ماهیت با قطع نظر از وجود و عدم است با این منافات ندارد که هر ماهیتی که موجود است به دو وجوب محفوف باشد و اگر معدوم باشد به دو وجوب عدم محفوف باشد.)

وأما كونه لازما للماهية، (و اما مسأله ی دوم که عبارت بود از اینکه امکان همواره ملازم با ماهیت است و هرگز از آن جدا نمی شود به این بیان است که) فلأنا إذا تصورنا الماهية من حيث هي، مع قطع النظر عن كل ما سواها، (اگر ما، ماهیت را من حیث هی و با قطع نظر از هر چه غیر ماهیت است و با قطع نظر از همه ی خصوصیات مانند بلندی، سفیدی، کوتاهی و مانند آن در نظر می گیریم) لم نجد معها ضرورة وجود أو عدم،(چنین ماهیتی نه ضرورت وجود را به همراه دارد و نه ضرورت عدم را مثلا ماهیت حیوان ناطق نمی گوید که مراد حیوان ناطق موجود و یا معدوم مراد است.) وليس الإمكان إلا سلب الضرورتين، (معنای امکان هم چیزی بجز سلب ضرورت وجود و عدم نیست) فهي بذاتها ممكنة. (بنا بر این ماهیت ذاتا ممکن است از این رو هر جا ذات ماهیت باشد امکان هم هست)

وأصل الإمكان وإن كان هذين السلبين، (اصل و معنای حقیقی امکان هرچند همین دو سلب یعنی عدم ضرورت وجود و عدم ضرورت عدم است)لكن العقل يضع لازم هذين السلبين – وهو استواء النسبة – مكانهما، (ولی عقل به جای این دو سلب، لازمه ی آن را قرار می دهد که

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

همان مساوی بودن نسبت به وجود و عدم است.) فيعود الإمكان معنى ثبوتيا وإن كان مجموع السلبين منفيا. (مساوی بودن معنایی اثباتی دارد که به جای آن دو معنای سلبی نشسته است. نتیجه اینکه با این کاری که عقل می کند، امکان معنایی ثبوتی داشته باشد. البته این بر خلاف سلب السلب است زیرا معنای آن اثبات است. در ما نحن فیه ما سلب را بر نمی داریم و سلب را سلب نمی کنیم بلکه لازمه ی سلب را استعمال می کنیم.)

فصل هشتم در مورد دو مطلب است: یکی اینکه ممکن به علت احتیاج دارد و دوم اینکه چرا به علت احتیاج دارد.

اما در مورد احتیاج ممکن به علت:

علامه در مورد اینکه ممکن به علت احتیاج دارد، می فرماید: این از بدیهیات اولیه است.

بدیهیات بر شش قسم اند، قسمی از آنها بدیهیات اولیه است که به آنها اولیات می گویند. اینها قضایایی هستند که تصور موضوع، محمول و نسبت برای تصدیق قضیه کافی است. این قضایا برای تصدیق خود به چیزی خارج از خودشان احتیاج ندارد و با تصور آن سه، عقل متقاعد می شود که آن موضوع دارای آن محمول است. مانند: الکل اعظم من الجزء. اگر کسی معنای کل و جزء را بفهمد و بداند که کل به معنای تمام میز است و جزء به معنای بخشی از میز است را بداند و نسبت بزرگتر بودن کل به جزء را بفهمد تصدیق می کند که قضیه ی فوق صحیح است. این بر خلاف العالم حادث است که باید صغری و کبرایی برای آن چیده شود و گفته شود العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث.

از این رو احتیاج ممکن به علت از اولیات است. ممکن آنی است که نسبتش به وجود و عدم مساوی است. معنای علت هم آنی است که شیء را از حالی به حال دیگر تبدیل می کند و در آن تاثیری در آن می گذارد. بنا بر این چیزی که نسبتش به وجود و عدم یکسان است اگر بخواهد موجود شود، این وجود نمی تواند از ذات خودش به آن داده شود زیرا چنین چیزی در ذاتش نیست. وجود باید از خارج به آن افاضه شود تا موجود شود و آن چیز همان علت است.

اما اینکه چرا ممکن به علت احتیاج دارد:

فلاسفه گفته اند که علت احتیاج ممکن به علت خود امکان است. یعنی چون نسبت ممکن به وجود و عدم یکسان است همین امر موجب احتیاج آن به علت می باشد.

با این حال متکلمین به شبهه ای برخورد کردند که نتوانستند از آن جواب دهند در نتیجه قائل شدند که امکان، علت احتیاج نیست بلکه حدوث زمانی علت احتیاج می باشد. (این مانند همان است که اصالة الماهیة اگر شبهه ای برایش پیش نیاید فطرتش حکم می کند که وجود اصیل است ولی چون نتوانست آن شبهه را جواب دهد نتوانست به اصالت الوجود حکم کند. قبلا این بحث را توضیح دادیم.)

متکلمین می گویند که چیزی به علت احتیاج دارد که در یک زمان نبوده و بعد موجود شده است. چنین چیزی است که به علت احتیاج دارد.

الفصل الثامن في حاجة الممكن إلى العلة، وما هي علة احتياجه إليها ؟ (فصل هشتم در مورد احتیاج ممکن به علت است و اینکه چرا به علت احتیاج دارد.)

حاجة الممكن إلى العلة من الضروريات الأولية، (نیاز ممکن به علت از بدیهیات است و آن هم قسم اول از بدیهیات که ضروریات نام دارند. یعنی خودشان ضروری هستند و انسان اولا و بالبداهه آنها را درک می کند و بدون دلیل آن را متوجه می شود.) التي مجرد تصور موضوعها ومحمولها كاف في التصديق بها، (بدیهیات اولیه همان چیزهایی اند که مجرد تصور موضوع و محمول و تصور رابطه بین آنها آنها کافی در تصدیق قضیه است. بر خلاف ضروریات ثانویه مانند محسوسات و متواترات مثلا اینکه ما علم داریم که مکه در جایی موجود است با استدلال و صغری و کبری ثابت نشده است با این حال به وجود آن علم داریم. در این موارد صرف تصور مکه و تصور محمول که موجود است و تصور نسبت یقین به صحت

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

قضیه حاصل نشده است بلکه از راه تواتر حاصل شده است یعنی از بس این نکته را شنیدیم که به آن یقین کردیم.) فإن من تصور الماهية الممكنة المتساوية النسبة إلى الوجود والعدم وتصور توقف خروجها من حد الاستواء إلى أحد الجانبين على أمر آخر يخرجها منه إليه لم يلبث أن يصدق به. (برای اینکه اگر کسی ماهیت ممکن که به معنای تساوی نسبت به وجود و عدم است را تصور کند و همچنین تصور کند که خروج این امکان از حد استواء به سمت وجود یا عدم به امر دیگری بستگی دارد زیرا وجود یا عدم از ذاتش نمی تواند ناشی شود، چنین فردی به صرف این دو تصور، آن را تصدیق می کند.)

وهل علة حاجة الممكن إلى العلة هي الإمكان، أو الحدوث؟ (اما مسأله ی دوم که آیا علت نیاز ممکن به علت، امکان است یا حدوث (یعنی همین که یک شیء زمانی نبوده است و بعد موجود شده است علت برای نیاز ممکن به علت باشد.) الحق هو الأول، وبه قالت الحكماء (حق همان قول اول است که امکان علت نیاز ممکن به علت می باشد و فلاسفه هم به همین قائل شده اند).

دو دلیل بر آن اقامه شده است:

دلیل اول: ماهیت اگر موجود است به این معنا است که شیء موجود، وجود برایش ضرورت دارد و این همان ضرورت به شرط محمول است و می گوییم: الطفل الموجود، موجود بالضرورة. همچنین وقتی که معدوم بود، عدم برایش ضرورت داشت. بنا بر این اگر ماهیت را با قید وجود در نظر بگیریم (نه ماهیت بما هی هی) می بینیم وجود برایش ضرورت دارد و واجب است. همچنین اگر آن را با قید عدم در نظر بگیریم می بینیم عدم برایش واجب است و ضرورت دارد. اما وقتی ماهیت را بدون قید وجود و عدم در نظر بگیریم یعنی جایی که ماهیت، ممکن است در این حال نه وجود برایش ضرورت دارد و نه عدم. بنا بر این اگر چنین است باید گفت که علت نیاز ممکن به علت همان امکانا است.
اما حدوث نمی تواند علت نیاز باشد چون حدوث به معنای وجود بعد از عدم است یعنی چیزی اول معدوم باشد و بعد موجود شود معنای آن این است که قبلا چیزی برایش ضرورت داشت و اکنون چیزی دیگر (قبلا عدم ضرورت داشت و الآن وجود) از این رو حدوث همواره با وجوب و ضرورت همراه است. وجوب هم ملاک بی نیازی بود از این رو حدوث نمی تواند علت نیاز باشد. چاره ای باقی نمی ماندک که بگوییم علت نیاز ممکن به علت همان امکان است نه حدوث.

واستدل عليه بأن الماهية باعتبار وجودها ضرورية الوجود، (به قول اول استدلال شده است که ماهیت با اعتبار وجود یعنی با فرض وجود برای آن ضروری الوجود است) وباعتبار عدمها ضرورية العدم، (و هنگامی که موجود نیست عدم برایش ضرورت دارد) وهاتان الضرورتان بشرط المحمول،(این دو ضرورت همان ضرورت به شرط محمول است یعنی همان محمولی را که می خواهیم بر موضوع حمل کنیم در خود موضوع اخذ کنیم.)
وليس الحدوث إلا ترتب إحدى الضرورتين على الأخرى، (اما حدوث نمی تواند علت باشد چون حدوث چیزی نیست بجز ترتّب یک ضرورت بر ضرورت دیگر) فإنه كون وجود الشئ بعد عدمه، (یعنی اول ضرورت عدم برایش صادق بود و بعد ضرورت عدم) ومعلوم أن الضرورة مناط الغنى عن السبب وارتفاع الحاجة، (واضح است که ضرورت ملاک بی نیازی از علت است و ملاک برداشته شدن حاجت می باشد) فما لم تعتبر الماهية بإمكانها لم يرتفع الوجوب، ولم تحصل الحاجة إلى العلة. (از این رو مادامی که ماهیت را با امکانش نسنجیم همان امکانی که به معنای استواء نسبت به وجود و عدم است، وجوب برداشته نمی شود و نیاز به علت پدیدار نمی شود. از این رو امکان است که علت نیاز ممکن به علت می باشد نه حدوث)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

بسم الله الرحمن الرحیم

موضوع: امکان، علت احتیاج به علت

مرحوم علامه می فرماید: بعد از اینکه متکلم و فیلسوف در این امر اتفاق دارند که ممکن احتیاج به علت دارد در اینکه چرا به علت احتیاج دارد با هم اختلاف دارند.

حکیم قائل به این است که چون ممکن است احتیاج به علت دارد یعنی امکان علت احتیاج ممکن به علت می باشد ولی متکلم قائل است که حدوث اشیاء علت احتیاج آنها به علت است. مراد متکلم حدوث زمانی است نه حدوث ذاتی. زیرا اگر حدوث ذاتی را اراده کرده باشد ما هم با او هماهنگ هستیم. ولی متکلم قائل به حدوث زمانی است و می گوید: اشیاء چون در یک زمانی نبودند و بعد حادث شدند از این رو احتیاج به علت دارند.

علامه فرمودند که حق همان قول حکماء است و بر آن استدلال هایی ارائه کرده اند. استدلال اول را بیان کردیم و اکنون به سراغ استدلال دومی می رویم و آن اینکه:

از بحث های گذشته روشن شد که وجود معلول متوقف بر ایجاد علت است یعنی معلول بدون علت ایجاد نمی شود. ایجاد علت هم متوقف است بر وجوب زیرا: الشیء ما لم یجب لم یوجد بنا بر این، شیء باید به حد وجوب رسیده باشد تا موجود شود. ایجاب به معنای این نیست که علت به معلول اولویت بدهد بنا بر این علت، اول به معلول وجوب می دهد و بعد آن را موجود می کند. این وجوب در خود ذات ممکن قرار ندارد و بلکه از ناحیه ی علت ناشی می شود.

ایجاب متوقف بر این است که معلول نیازمند باشد و الا اگر معلول نیازمند نباشد (مانند شیء واجب یا محال) چون ضرورت دارد، به علت احتیاج ندارد. بنا بر این ایجاب متوقف بر احتیاج است و احتیاج متوقف بر امکان می باشد.

نتیجه این است که احتیاج، متوقف بر امکان است و معنای توقف این است که آن، علت این است بنا بر این باید امکان باشد تا نیاز هم باشد. (چه بگوییم: امکان علت احتیاج است و چه اینکه بگوییم احتیاج معلول چیز دیگری است و امکان شرط آن است در هر حال فرقی ندارد زیرا احتیاج همواره در کنار امکان است.)

بنا بر این متکلم که حدوث را علت می داند نهایتا می تواند بگوید که: حدوث و امکان روی هم علت برای احتیاج اند. زیرا اصل اینکه امکان،علت برای احتیاج است امری یقینی است و حدوث به تنهایی کاره ای نیست.

اگر این دو با هم علت احتیاج باشند پنج احتمال وجود دارد:

اول اینکه: حدوث، علت باشد و امکان، شرط آن

یعنی برای اینکه یک شیء در خارج موجود شود علاوه بر اینکه فاعل شیء باید موجود باشد شرط آن هم باید محقق شود همچنین باید مانعی از تأثیر فاعل نباشد.

توضیح اینکه آتش اگر بخواهد بسوزاند، باید خود آتش که فاعل و علت سوزاندن است موجود باشد. آتش مقتضی است. وجود آتش برای سوزاندن کافی نیست، شرط آن است که آن چیزی که قابل احتراق است به آتش متصل باشد و الا اگر آتش به آن شیء نرسد باز هم احتراق صورت نمی گیرد. همچنین علاوه بر این دو مانع هم نباید باشد مثلا چوب تر باشد.

در ما نحن فیه هم متکلم باید بگوید: حدوث، علت و مقتضی است و امکان، شرط آن است

دوم اینکه: حدوث علت برای احتیاج است و عدم الامکان مانع است یعنی اگر شیئی ممکن نباشد به علت احتیاج ندارد بلکه باید ممکن باشد.

سوم اینکه: هر دو در کنار هم مؤثر اند و یعنی هر کدام یک جزء از علت فاعلی است. یعنی علت، مرکب از دو جزء است.

چهارم اینکه: عکس احتمال اول و آن اینکه امکان، علت و حدوث، شرط آن باشد.

پنجم اینکه: عکس احتمال دوم و آن اینکه امکان، علت احتیاج باشد و عدم حدوث مانع باشد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

علامه در جواب می فرماید: هر یک از این پنج احتمال که اراده شود به دور می انجامد زیرا گفتیم وجود، متوقف بر ایجاد است ایجاد متوقف بر وجوب و وجوب بر ایجاب و ایجاب بر حاجت و حاجت بر امکان متوقف است.

علت، باید جلوتر از معلول باشد امکان هم از حاجت جلوتر است. ولی اگر حدوث هم بخواهد مؤثر باشد باید قبل از حاجت باشد تا بتوانند شرط و جزء العله برای حاجت باشد. معنای حدوث یعنی وجوب بعد از علت. بنا بر این وجود که در آخر بود باید در اول بیاید و در کنار امکان قرار گیرد. لازمه ی آن این است که وجود هم در اینجا باشد و هم قبل از احتیاج باشد زیرا علت و شرط احتیاج است.

بنا بر این حدوث باید به چهار رتبه بر خودش متقدم باشد و تقدم رتبه بر خودش به یک مرتبه محال است چه رسد به چند مرتبه. اگر واسطه های بیش از یکی باشد به آن دور مضمر می گویند که فسادش از دور مصرح بیشتر است که در آن شیء به یک مرتبه بر خودش مقدم می باشد. بنا بر این حدوث هرگز نمی تواند در حاجت نقش و تأثیر داشته باشد نه به نحو مقتضی و نه شرط و نه عدم مانع.

بعد علامه اضافه می کند که اگر کسی بگوید که به جای حدوث، ایجاب علت، علت برای احتیاج است باز هم دور مزبور و تقدم شیء بر نفس لازم می آید. بنا بر این در توالی مزبور هر چیزی که بعد از حاجت است نمی تواند در حاجت مؤثر باشد. تنها چیزی که علت احتیاج است امکان است و بس.

برهان آخر: (دلیل دوم بر اینکه امکان به تنهایی علت احتیاج است نه حدوث این است که) إن الماهية لا توجد إلا عن إيجاد من العلة، (ماهیت موجود نمی شود مگر از اینکه ایجادی از ناحیه ی علت باشد یعنی مگر اینکه علت آن را ایجاد کند) وإيجاد العلة لها متوقف على وجوب الماهية(ایجاد هم با اولویت درست نمی شود بلکه ابتدا ماهیت باید واجب شود زیرا الشيء ما لم يجب لم يوجد) المتوقف على إيجاب العلة، (این وجوب هم متوقف بر ایجاب علت است یعنی علت باید آن را واجب کند و الا ممکن، فی حد ذاته ممکن است و وجوبی در ذات آن نیست و الا به علت احتیاج نداشت.) وقد تبين مما تقدم (همه ی اینها از ابحاث گذشته واضح شده است اضافه بر اینکه) أن إيجاب العلة متوقف على حاجة الماهية إليها، (واجب کردن علت ماهیت را، متوقف بر این است که ماهیت نیاز داشته باشد و الا اگر ماهیت بی نیاز باشد دیگر به علت احتیاج ندارد)وحاجة الماهية إليها متوقفة على إمكانها، (و علت اینکه ماهیت به علت احتیاج دارد این است که ممکن است) إذ لو لم تمكن – بأن وجبت أو امتنعت – استغنت عن العلة بالضرورة، (زیرا شیء یا ممکن است یا واجب و یا ممتنع و اگر شیء ممکن نباشد یعنی یا واجب باشد یا محال، از علت بی نیاز است زیرا اگر واجب باشد خودش موجود است و اگر ممتنع باشد هرگز علتی نمی تواند آن را موجود کند بنا بر این فقط باید ممکن باشد تا محتاج به علت باشد) فلحاجتها توقف ما على الإمكان بالضرورة، (بنا بر این برای احتیاج ماهیت، یک نوع توقفی بر امکان وجود دارد یعنی باید ممکن باشد تا محتاج باشد. یعنی هر نوع احتمالی که ارائه شود مانند همان احتمال پنج گانه در هر حال متوقف بر امکان است.) ولو توقفت مع ذلك على حدوثها – (اگر حاجت در عین حال که بر امکان ماهیت متوقف است بر حدوث ماهیت هم متوقف باشد) وهو وجودها بعد العدم –،(و حدوث همان وجود ماهیت بعد از عدم است.) سواء كان الحدوث علة والإمكان شرطا (حال چه حدوث علت و مقتضی باشد و امکان شرط آن باشد) أو عدمه مانعا (یا اینکه حدوث، علت باشد و عدم الامکان مانع باشد یعنی امکان باید باشد زیرا عدمش مانع است) أو كان الحدوث جزء علة والجزء الآخر هو الإمكان (یا اینکه بگوییم: حدوث جزء علت است و جزء دیگر علت همان امکان است یعنی علت و مقتضی مرکب از حدوث و امکان باشد) أو كان الحدوث شرطا (یا اینکه حدوث شرط باشد و علت، امکان باشد) أو عدمه الواقع في مرتبته مانعا، (یا عدم الحدوث که در مرتبه ی حدوث است مانع باشد یعنی شیء الآن حادث است و چون عدم الحدوث نیست پس مانع برطرف شده است.) فعلى أي حال يلزم تقدم الشئ على نفسه بمراتب، (به هر حال هر یک از این پنج نوع اگر اراده شود لازم می آید که شیء بر خودش به چند مرتبه مقدم باشد زیرا حدوث همان وجود بعد از عدم است و این وجود که حدوث است (و نه امکان) باید علت برای احتیاج باشد بنا بر این حدوث هم باید در کنار امکان باشد و هم در چهار مرتبه جلوتر) وكذا لو كان وجوبها أو إيجاب العلة لها هو علة الحاجة بوجه. (همچنین اگر وجوب ماهیت و یا ایجاب علت ماهیت را اگر علت احتیاج باشد باز هم همان دور پیش می آید زیرا اینها همه بعد از حاجت هستند و اگر بخواهند قبل از حاجت بروند دور و تقدم شیء بر نفس لازم می آید.) فلم يبق إلا أن يكون الإمكان وحده علة للحاجة، (بنا بر این فقط امکان

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

به تنهایی علت برای احتیاج می باشد) إذ ليس في هذه السلسلة المتصلة المترتبة عقلا قبل الحاجة إلا الماهية وإمكانها. (زیرا در این سلسله ی متصله که از نظر عقلی به یکدیگر ترتّب داشتند و هر کدام می بایست در جای خودشان باشند، قبل از حاجت چیزی جز ماهیت و امکان ماهیت وجود ندارد.)

علامه می فرماید: با این استدلال جواب متکلم داده می شود آن اینکه متکلم می گوید: حدوث، علت احتیاج است. اگر حدوث هیچ نقشی نداشته باشد لازمه اش این است که شیء حتی اگر حادث نباشد احتیاج به علت دارد. نتیجه اینکه می شود تصور کرد که چیزی در خارج موجود باشد و حادث نباشد مثلا از نظر زمانی قدیم باشد.

اگر چنین باشد دیگر نباید احتیاج به علت داشته باشد زیرا قدیم زمانی به این معنا است که از اول بوده است.

بنا بر این فقط حدوث باید علت برای احتیاج باشد یعنی شیء باید حادث باشد یعنی زمانی نباشد و بعد باشد تا احتیاج به علت داشته باشد و الا اگر از اول باشد دیگر احتیاج به علت ندارد.

جواب این است که آنی که همیشه بوده است وجود مال خودش بوده است یا نه؟ زیرا فرض این است که ممکن است و نه واجب. اگر ممکن است معنایش این است که وجود مال خودش نیست و حتی اگر وجود دائمی هم داشته است وجودش مال خودش نبوده است یعنی از همان ابتدا به علت احتیاج داشته است. دوام وجود دلیل بر بی نیازی از علت نیست.

دلیل دیگر این است که در بحث علت و معلول خواهد آمد که معلول چیزی نیست که مستقل باشد و بعد رابطه با علت داشته باشد یعنی مانند این نیست که می گوییم دست من با انگشتر رابطه دارد که دست و انگشتر هر کدام وجود مستقلی دارند و فقط با هم ارتباط دارند و یکی لباس دیگری می شود و توسط دیگری پوشیده می شود. رابطه ی علت با معلول این گونه نیست و معلول چیزی نیست که مستقل باشد و بعد با علت رابطه داشته باشد بلکه معنای رابطه در اینجا این است که علت، آن را ایجاد کند و معلول بدون علت شیء مستقلی نیست. یعنی همه ی هستی معلول همان ربط است و اگر این ارتباط قطع شود معلول معدوم می شود. حال که معلول همه ی هستی اش ربط است به تمام وجودش به علت وابسته است چه قدیم باشد یا نه.

وبذلك يندفع ما احتج به بعض القائلين بأن علة الحاجة إلى العلة هو الحدوث دون الإمكان، (به این بیان دفع می شود آنچه را که بعضی از کسانی که قائلند علت حاجت به علت، حدوث است و نه امکان استدلال کرده اند) من أنه لو كان الإمكان هو العلة دون الحدوث جاز أن يوجد القديم الزماني، (استدلال آنها این است که اگر امکان، علت نیاز باشد و نه حدوث باید بگوییم که شیئی که قدیم زمانی است باید وجود داشته باشد یعنی قدیم که حادث نیست هم می شود موجود باشد.) وهو الذي لا أول لوجوده ولا آخر له، (قدیم چیزی است که از اول بوده است و زمانی برایش نیست که معدوم بوده باشد. حال اگر بتوان گفت که قدیم که اول ندارد هم می تواند موجود باشد می توان گفت که چیزی که آخر هم ندارد هم باید بتواند موجود باشد. البته قدیم فقط به معنای چیزی است که اول ندارد ولی ما آخر را هم به آن استدلال اضافه می کند.) ومعلوم أن فرض دوام وجوده يغنيه عن العلة، (این در حالی است که اگر قرار بود از اول باشد معنایش این است که به علت احتیاج نداشته است.) إذ لا سبيل للعدم إليه حتى يحتاج إلى ارتفاعه. (زیرا چنین چیزی مسبوق به عدم نبوده است تا به علتی احتیاج داشته باشد تا آن را از عدم به وجود بکشاند و قدیم همواره بوده است. نتیجه اینکه شیء نباید قدیم باشد یعنی باید حادث و مسبوق به عدم باشد تا به علت احتیاج داشته باشد.)

وجه الاندفاع: (جواب این است که) أن المفروض أن ذاته هي المنشأ لحاجته، (فرض این است که ذات شیء که امکان است منشأ حاجت است)والذات محفوظة مع الوجود الدائم، (و این ذات همواره با شیء بوده است زیرا امکان همواره لازم با ماهیت است حتی اگر قدیم باشد و تا ابد هم موجود باشد.) فله على فرض دوام الوجود حاجة دائمة في ذاته، (بنا بر این اگر شیء همواره موجود باشد همواره ممکن است و همواره به علت

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

احتیاج دارد.) وإن کان مع شرط الوجود له بنحو الضرورة بشرط المحمول مستغنیا عن العلة، بمعنی ارتفاع حاجته بها. (هرچند همان طور که قبلا هم گفتیم شیء به شرط وجود یعنی از باب ضرورت به شرط محمول، وجود برایش ضرورت داشته باشد زیرا این ضرورت منافات ندارد با اینکه وجود برای شیء فی حد ذاته واجب نباشد. به عبارت دیگر، وجوب برای وجود ضرورت ندارد ولی وقتی موجود شده است و به شرط وجود، وجود برایش واجب است و ضرورت دارد و این دو با هم منافات ندارند. از این رو نباید گفته شود که حال که وجود برایش واجب است از علت مستغنی است و اینکه چون علت آمده و به آن وجود داده و آن را واجب کرده است، شیء از علت مستغنی شده باشد.)

وأیضا سیجیء أن وجود المعلول – سواء کان حادثا أو قدیما – وجود رابط متعلق الذات بعلته غیر مستقل دونها، (همچنین بعدا ذکر می کنیم که وجود معلول چه حادث باشد و چه قدیم وجودی است که ربط و وابستگی است و این وابستگی در کل ذاتش هست نه اینکه چیز مستقلی باشد که ربط هم در آن وجود داشته باشد. بنا بر این اگر ربط به علت را از آن بگیریم هستی اش هم گرفته می شود و معدوم می شود. بنا بر این حقیقت هستی معلول و ذات آن به علت وابست است و بدون علت هرگز نمی تواند مستقل باشد و یا وجود داشته باشد.) فالحاجة إلی العلة ذاتیة ملازمة له. (بنا بر این حاجت آن به علت مربوط به ذات و اصل هستی آن است.)

درس بدایة الحکمة استاد فیاضی

جلسه ۲۹

بسم الله الرحمن الرحیم

موضوع: احتیاج ممکن به علت در حدوث و بقاء

در بحث قبل، صحبت در این بود که چرا ممکن احتیاج به علت دارد؟ آیا چون ممکن هستند به علت احتیاج دارند همانگونه که فیلسوف می گوید یا به علت اینکه حادث هستند به علت احتیاج دارند کما اینکه متکلمین به آن قائلند؟

سخن در این فصل در این است که بعد از آنکه اشیاء در حدوث، احتیاج به علت دارند آیا در بقاء هم به علت احتیاج دارند یا نه؟

منشأ این بحث باز کلامی است که متکلمین زده اند و آن اینکه عالَم در حدوث و پیدایش، به علت احتیاج دارد ولی در بقاء به علت که خداوند است احتیاج ندارد و تصریح می کنند که اگر نعوذ بالله می شد تصور کرد که خداوند معدوم باشد به عالَم لطمه ای وارد نمی شود.

علامه در این فرع این قول بی اساس را مطرح می کند و آن را تحلیل و رد می کند و می فرماید: که اشیاء هم در حدوث به علت احتیاج دارند و هم در بقاء. ممکن در پیدایش و در بقاء چه کم باشد و چه زیاد، به علت احتیاج دارد.

این مسأله متفرع بر مسأله ی قبل نیست و کسانی که قائلند دلیل احتیاج به علت امکان است و نه حدوث و کسانی که علت را حدوث می دانند و نه امکان هر دو می توانند در اینجا بگویند که این احتیاج فقط در پیدایش است نه در بقاء.

بله کسانی که قائلند که علت احتیاج، حدوث است می توانند بگویند شیء که حادث شده است دیگر کارش تمام شده است و از علت بی نیاز می شود و چون حادث است و این حدوث دوباره برای آن اتفاق نمی افتد بنا بر این همواره هست و احتیاج به علت در آن از بین می رود. البته هر متکلمی این حرف را نزده است.

علامه می فرماید دو دلیل بر احتیاج ماهیت در بقاء به علت می توان اقامه کرد:

دلیل اول: اشیاء چون ممکن هستند به علت احتیاج دارند. امکان لازم ماهیت است و هرگز از آن جدا نمی شود. این ماهیت حتی در حال بقاء هم با شیء هست. امکان، علت احتیاج است بنا بر این شیء در بقاء هم به علت احتیاج دارد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

دلیل دوم: این دلیل با قول به اصالت الوجود سازگار است و آن اینکه وجود معلول، وجودی است ربطی و معلول بدون علت چیز مستقلی نیست که ارتباط با علت برای آن صفتی مازاد بر ذاتش باشد. حق این است که ذات و کل هستی معلول وابسته به علت است. این وجود که وابسته ی صرف است هم در پیدایش و هم در بقاء به علت احتیاج دارد و تا ارتباطش با علت قطع شود کل هستی اش به عدم تبدیل می شود. اگر قرار بود موجود باشد و به علت احتیاج نداشته باشد علامت آن است که دیگر معلول نیست و واجب الوجود است و این خلاف فرض است زیرا گفتیم که معلول هستی اش را از غیر گرفته است و واجب نیست.

بعد علامه دلیل کسانی که می گویند اشیاء در حدوث به علت احتیاج دارند نه بقاء را ذکر می کند و می فرماید: دلیل آنها مثال هایی عامیانه است. مثلا گفته اند که یک بناء یک ساختمان را می سازد و بعد از بین می رود و حال آنکه ساختمان باقی است.
جواب این است که آنها علت واقعی را نشناخته اند مراد، علت مفیض و هستی بخش است یعنی شیء را موجود می کند. در مورد ساختمان آنی که بناء به آن هستی می دهد حرکت دستش است یعنی وقتی بناء موجود است دستش هم حرکت می کند و حرکت دست او معلول اوست. حرکت دست سبب می شود برای اینکه مصالح ساختمان که پراکنده بودند روی هم قرار بگیرد. اینکه سنگ ها روی هم قرار می گیرند معلول دست بناء نیست زیرا این خاصیتی است که خداوند در سنگ و مصالح ساختمان قرار داده است یعنی خداوند این خاصیت را به سیمان داده است که محکم شود و یا اینکه سنگ بر اثر جاذبه روی سنگ قرار گیرد و نلغزد و مانند آن. حتی بعدا ذکر می کند که حرکت سنگ معلول خود سنگ است نه معلول دست بناء. در بحث حرکت می گوییم که سنگ در حالت خاصی حرکت می کند و دست بناء علت معد آن است یعنی زمینه ساز آن می باشد. اگر دست بنا زمینه را آماده نکند، سنگ سر جای خودش باقی می ماند. بعد خاصیت سنگ این است که تا آخر باقی بماند هرچند عوارضی مانند باران، سرما و گرما و مانند آن موجب می شود که بقاء آن به مخاطره مواجه شود.
همچنین مادر علت بچه نیستند بلکه فقط معد می باشند و ظرفی هستند که می توانند انسان را از نطفه به انسان برساند. مادر هرگز نمی تواند به فرزند هستی دهد خداوند است که چنین می کند. این همان است که خداوند می فرماید: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظاماً فَكَسَوْنَا الْعِظامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ﴾[۱]
همچنین زارع فقط دانه را به محل مناسب می برد ولی این خداوند است که آن را به گیاه تبدیل می کند: ﴿أَ أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾[۲]

الفصل التاسع الممكن محتاج إلى علته بقاء كما أنه محتاج إليها حدوثا (فصل هفتم این است که ممکن در حدوث و بقاء به علت احتیاج دارد)وذلك لأن (و این به دو دلیل است اول اینکه) علة حاجته إلى العلة إمكانه اللازم لماهيته، (علت حاجت ممکن، همان امکان است و این امکان با ماهیت ممکن ملازم است و هرگز جدا نمی شود.) وهي محفوظة معه في حال البقاء، كما أنها محفوظة معه في حال الحدوث، (این علت نیاز که امکان است هم در حال بقاء با ممکن همراه است کما اینکه در حال حدوث هم با آن بود.) فهو محتاج إلى العلة حدوثا وبقاء، مستفيض في الحالين جميعا. (بنا بر این ممکن هم در حال حدوث و هم در حال بقاء به علت احتیاج دارد به این معنا که در هر دو حال کسب فیض می کند یعنی یکی به آن افاضه می کند و آن، آن را قبول می کند.)

برهان آخر: (برهان دوم این است که) إن وجود المعلول – كما تكررت الإشارة إليه وسيجئ بيانه – (وجود معلول کما اینکه قبلا هم گفتیم و بعد هم مفصلا در بحث علت و معلول به آن می پردازیم) وجود رابط متعلق الذات بالعلة متقوم بها غير مستقل دونها، (وجودی است رابط یعنی ذاتش و تمام هستی اش به علت وابسته است یعنی قوام آن به علت است و از خودش چیزی ندارد و در مقابل علت، استقلالی ندارد و چیز مستقلی به حساب نمی آید یعنی فقط الف است و معلول فقط جلوه و شعاعی از آن است.) فحاله في الحاجة إلى العلة حدوثا وبقاء واحد، (بنا بر این حال معلول در احتیاج به علت در حدوث و بقاء یکی است و همان طور که در حال حدوث به علت احتیاج دارد در بقاء هم به همان اندازه به علت

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

احتیاج دارد.) والحاجة ملازمة. (و حاجت به علت ملازم با آن است زیرا حقیقت معلول، ربط محض است و این ربط یعنی همیشه وابسته است به چیزی و این حالت در بقاء هم وجود دارد.)

وقد استدلوا على استغناء الممكن عن العلة في حال البقاء بأمثلة عامية، (کسانی که قائلند که ممکن که معلول است، در بقاء به علت احتیاج ندارند به یک سری مثال های عامیانه استدلال کرده اند.) كمثال البناء والبنّاء، (مانند مثال ساختمان و بنّا) حيث إن البناء يحتاج في وجوده إلى البنّاء، (زیرا ساختمان در وجود و حدوثش به بنّا احتیاج دارد) حتى إذا بناه استغنى عنه في بقائه. (تا اینکه وقتی آن را ساخت دیگر ساختمان از بنّا بی نیاز می شود در بقاء دیگر به آن احتیاج ندارد.)

و رد: بأن البناء ليس علة موجدة للبناء، (این استدلال رد می شود به این که بنّا علت موجده برای ساختمان نیست بلکه فقط معد است.) بل حركات يده علل معدة لحدوث الاجتماع بين أجزاء البناء، (بلکه حرکات دست بنّا علت معده برای این است که بین اجزاء ساختمان اجتماعی ایجاد شود و الا بنّا حتی نمی تواند یک مولکول از ساختمان را ایجاد نکند. فقط حرکات دست بنّا معلول خود اوست و آن علت معده برای ایجاد ساختمان می باشد. دست بناء موجب می شود که سنگ ها و سایر اجزاء ساختمان حرکت کنند و حرکت آن مصالح مال خودشان است نه معلول دست بناء) واجتماع الأجزاء علة لحدوث شكل البناء، (اجتماع اجزاء علت برای پیدایش لک بناء می شود) ثم اليبوسة علة لبقائه مدة يعتد بها. (بعد خشک بودن جنس آنها (یعنی اینکه مانند آب سیلان ندارند) موجب می شود که روی هم استوار شوند و تا مدتی به همان هیئت باقی بمانند. این خشکی و سایر خصوصیات را خداوند به آن داده است بنا بر این علت مفیض خداوند است. بعدا خواهد آمد که در عالم ماده علت حقیقی نسبت به دو چیز وجود ندارد و همه معد می باشند.)

بعد علامه در خاتمه می فرماید: ما وجوب، امتناع و ممکن را بحث کرده ایم. همه ی اینها ماده اند و ماده به معنای کیفیت نسبت است یعنی اگر چیزی را موضوع قرار دهیم و چیز دیگری را محمول، نسبتی که بین این دو حاصل می شود از یکی از این سه حال خارج نیست. یا به کیفیت ضرورت متصف است یا امکانی یا امتناعی.

همچنین گفتیم که این حالت راجع به هر محمولی و هم موضوعی که باشد می آید ولی در فلسفه فقط بحث در جایی است که محمول، وجود باشد و موضوعش مفاهیم و ماهیات باشند. مانند الله موجود و کیفیت این رابطه ضرورت است. به این کیفیت نسبت، ماده ی قضیه می نامند که اگر این کیفیت نسبت در ضمن یک لفظ بیان شود یا به صورتی در ذهن تصور کنند به آن جهت می گویند. از این رو این جهت یا ملفوظه است و یا معقوله.

پیش از این، این نسبت یک کیفیتی دارد که چه کسی باشد که آن را تصور کند یا نباشد و کسی که تصور کننده است چه آن را تصور کند یا نکند این محمول نسبت به آن موضوع نسبتی دارد و آن نسبت هم در نفس الامر کیفیتی دارد که به آن ماده می گویند. بنا بر این،ماده همان کیفیت نسبت در نفس الامر می باشد.

حال سخن در این است که آیا این مواد در خارج موجود اند یا نه ؟

علامه می فرماید: وجود و امکان در خارج موجود اند ولی امتناع نه. امتناع به معنای نیستی است یعنی چیزی که نیستی برایش ضرورت دارد یعنی نیست.

اما دلیل اینکه وجود و امکان در خارج است این است که وقتی می گوییم: الله تعالی موجود بالوجوب یا الانسان موجود بالامکان، اینها قضیه ای هستند که جهت دارند یعنی به کیفیت نسبت در آنها اشاره شده است. این قضیه ی موجهه، صادق است. صدق قضیه به این است که با خارج مطابق باشد بنا بر این این قضایا، خارج دارند که با آن مطابق اند. قضیه باید کاملا و بتمامه مطابق با واقع باشد بنا بر این کیفیت نسبت آن هم باید در خارج موجود باشد بنا بر این هم محمول باید در خارج باشد و هم موضوع و هم نسبت و هم کیفیت نسبت که عبارت از وجوب یا امکان است.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

بحث دیگر این است که آیا امکان و وجوب که در خارج است، وجود مستقلی دارند یعنی خداوند یک وجود دارد و وجوبش که موجود است در کنار او وجود مستقلی دارد؟ همچنین امکان در کنار ما وجود مستقلی دارد؟

می فرماید: وجود اینها در خارج مستقل نیست بلکه به منشأ انتزاعش وابسته است یعنی وجوب، از وجود واجب انتزاع می شود و همان وجود واجب به وجوب متصف می شود و همچنین امکان از وجود ممکن انتزاع می شود و همان وجود ممکن به امکان متصف می شود.

به تعبیر دیگر، امکان و وجوب معقول ثانی فلسفی اند.

توضیح اینکه معقولات گاه اولی هستند که به ماهیاتی است که در خارج اند و ما آنها را تصور می کنیم مانند رنگ، انسان و شجر. اگر مفهوم اینها را به شکل کلی تصور کنیم به آنها معقول می گوییم. عقل نیرویی است که در انسان است و کلیات را درک می کند. مانند جایی که عقل مفهوم انسان را درک می کند. به این گونه که وقتی عقل در خارج زید، عمرو، بکر و غیره را می بیند از آنها مفهومی کلی که جامع بین همه ی آنها است را درک می کند که به آن معقولی اولی می گویند.

معقولات ثانیه گاه منطقی است که چیزهایی اند که نه خارج به آنها متصف می شود و نه در خارج عارض به چیزی می شوند. مانند کلی بودن در انسان کلی است. که اول باید انسان را تصور کرد و بعد مفهوم کلی بودن آن را. کلی بودن یعنی لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین. کلی بودن هم مانند انسان است و هر دو قابل انطباق بر کثیرین اند. ولی کلی بودن عارض به مفهوم می شود زیرا مفهوم است که می تواند بر کثیرین صدق کند و الا در خارج چیزی به نام کلی وجود ندارد. بنا بر این عروض کلی بودن فقط در ذهن است نه در خارج و مفهوم انسان وجودی در خارج از ذهن ندارد. اینها معقولان ثانیه ی منطقی اند یعنی اول باید چیزی مانند انسان تعقل شود و بعد اینها مانند کلی بودن، جنس بودن و مانند آن تعقل شوند. عروض و اتصاف آنها در ذهن است.

یک سری معقولات و مفاهیم کلی هم داریم که عروض آنها در ذهن است یعنی ذهن در مقام تحلیل به آنها می رسد ولی در خارج چنین چیزی نیست مثلا ذهن شیء را از وجوب و امکان تفکیک می کند ولی در خارج وجوب و امکان چیزی جدای از موجود نیست. عروض اینها در ذهن است ولی اتصاف، در خارج است زیرا ذهن از وجودی که در خارج است آن را متوجه شد. به این دسته از معقولات، معقولات ثانی فلسفی می گویند.

بنا بر این وجوب و امکان در خارج است ولی وجود مستقلی ندارد. با این حال بعضی گفته اند که وجود آنها در خارج مستقل است. یعنی وجوب در مورد خداوند وجود جداگانه ای دارد و هنگام امکان در مورد انسان.

مرحوم علامه می فرماید: این حرف موهوم تر آن است که متعرض آن شویم.

بعد اضافه می کند که اینها را که بنا بر این است که موضوع، ماهیات و مفاهیم باشد که وجود بر آنها حمل شود بعد نسبتی بین آنها باشد و آن نسبت کیفیتی داشته باشد و آن کیفیت یا وجوب باشد و یا امکان. لکن، وجوب و امکان علاوه بر اینکه کیفیت نسبت اند، گاه وصف برای خود وجود واقع می شوند مثلا می گوییم: وجود واجب و وجود ممکن. یعنی وجودی که این صفت را دارد که واجب است. در این حال اگر وجوب و امکان، صفت برای وجود باشد، امکان دیگر به معنای استواء نسبت به وجود و عدم نیست زیرا وجودِ وجود با وجود و عدم یکسان نیست زیرا اگر چنین بود لازمه اش سلب ذات از نفس شود. بنا بر این وجود، موجود است بالضرورة و نسبت آن به وجود و عدم یکسان نیست. از این رو امکان به معنای استواء نسبت نیست بلکه به معنای فقر وجود است بنا بر این اگر می گوییم: وجود ممکن است یعنی فقیر است و به علت احتیاج دارد. و وقتی می گوییم: وجود واجب است. آن هم به معنای ضرورت وجوب نیست و الا هر موجودی باید واجب باشد. بنا بر این واجب در اینجا به معنای شدت وجود است در مقابل امکان به معنای ضعف وجود است. به همین دلیل که وصف وجود هستند در خارج موجودند چون وصف برای وجود می باشند و خارج از ذات آن وجود که در خارج است نیستند.

خاتمة: قد تبین من الأبحاث السابقة أن الوجوب والإمکان والامتناع کیفیات ثلاث لنسب القضایا، (از بحث های سابق مشخص شد که وجوب و امکان و امتناع، سه کیفیت برای نسبت های قضایا می باشند. زیرا نسبت بین موضوع و محمول در قضایا کیفیتی دارد و آن کیفیت یکی از این

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

سه مورد می باشد.) وأن الوجوب والإمكان أمران وجوديان، (و اینکه وجوب و امکان دو امر وجودی هستند) لمطابقة القضايا الموجهة بهما للخارج مطابقة تامة بما لها من الجهة، (زیرا قضایایی که موجه به وجوب و امکان است با خارج مطابق است و این مطابقت تام است یعنی هم خودشان و هم جهتشان با خارج مطابق است بنا بر این در خارج باید چیزی باشد که آنها با آن مطابق باشند از این رو در خارج هم انسان باید باشد و هم وجود و هم نسبت و هم کیفیت نسبت.) فهما موجودان لكن بوجود موضوعهما لا بوجود منحاز مستقل، (بنا بر این وجوب و امکان در خارج موجودند ولی نه به وجودی مستقل بلکه به وجود موضوعشان یعنی وقتی می گوییم: انسان ممکن است، وجود امکان به وجود خود انسان موجود است.)فهما كسائر المعاني الفلسفية –(بنا بر این وجود و امکان مانند سایر معانی فلسفی اند) من الوحدة والكثرة، والقدم والحدوث، والقوة والفعل، وغيرها – التي أوصاف وجودية موجودة للموجود المطلق، (مانند وحدت و کثرت که اگر می گوییم فلان چیز واحد است یا کثیر، وحدت و کثرت چیزی جدای از آن شیء نیست. هکذا در مورد قدیم و حادث بودن و قوه و فعل که می گوییم: هسته بالقوه درخت است و درخت وجود بالفعل هسته است و هکذا مانند علت و معلول که همه اوصافی وجودیه اند که در ضمن موجود مطلق موجود می باشند. یعنی هستی مطلق اینها را دارد) بمعنى كون الاتصاف بها في الخارج وعرضها في الذهن، (یعنی که اتصاف به این اوصاف در خارج است ولی عروض آنها در ذهن است اینها در خارج چیز مستقلی نیستند که در عارض چیزی شوند بلکه ذهن در مقام تحلیل به آنها دست می یابد.) وهي المسماة ب (المعقولات الثانية) باصطلاح الفلسفة. (در فلسفه به آنها معقول ثانوی می گویند.)

وذهب بعضهم إلى كون الوجوب والإمكان موجودين في الخارج بوجود منحاز مستقل. (بعضی قائل شدند که وجوب و امکان در خارج وجود مستقلی دارند) ولا يعبأ به. (اصلا به این قول نباید اعتنا کرد) هذا في الوجوب والإمكان، (تا به حال هرچه گفتیم مربوط به وجوب و امکان است. که گفتیم اتصاف آنها در خارج هستند ولی عروض آنها در ذهن است) وأما الامتناع فهو أمر عدمي بلا ريب. (اما امتناع بدون شک امری است عدمی و موجود نیست) هذا كله بالنظر إلى اعتبار العقل الماهيات والمفاهيم موضوعات للأحكام، (اینها همه با نظر به این است که عقل، ماهیات (در جایی که امکان را بر اشیاء ماهیت دارد حمل می کند) و مفاهیم (در جایی که وجوب را حمل می کنیم) را موضوع برای احکام قرار می دهد) وأما بالنظر إلى كون الوجود هو الموضوع لها حقيقة لأصالته، (و اما به نظر به اینکه وجود، موضوع برای احکام باشد) فالوجوب كون الوجود في نهاية الشدة قائما بنفسه مستقلا في ذاته على الإطلاق، كما تقدمت الإشارة إليه (در این حال، وجوب به معنای اصطلاحی خودش نیست بلکه عبارت است از اینکه وجود، در نهایت شدت می باشد به گونه اینکه می تواند مستقل در ذات خودش و بدون علت وجود داشته باشد هیچ علتی برای آن نیست.) والإمكان كونه متعلق النفس بغيره متقوم الذات بسواه، كوجود الماهيات، (امکان هم در این حال به این معنا است که وجود، حقیقت و ذاتش وابسته به غیر است. مانند وجودی که ماهیات دارند که اصل وجودشان وابسته به غیر است.) فالوجوب والإمكان وصفان قائمان بالوجود غير خارجين من ذات موضوعهما. (در این حال که وجوب و امکان صفت ماهیت و مفهوم نیستند بلکه صفت برای وجود اند، وجوب و امکان، دو وصفی هستند که قائم به وجود می شوند یعنی این گونه نیست که آنها یک چیزی هستند و وجود، چیزی دیگری باشد بلکه یعنی خارج از موضوع خود نیستند یعنی وجوب و امکان از خود وجود انتزاع می شود و این شدت و ضعف از خود وجود انتزاع می شود نه اینکه چیز مستقلی باشند که بر آنها عارض شوند.)

[۱] مومنون/سوره۲۳، آیه۱٤ آیه ۱٤.
[۲] واقعه/سوره٥٦، آیه٦٤ آیه ٦٤.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

جلسه ۳۰

بسم الله الرحمن الرحیم

موضوع: اشکال به عبارت علامه و بیان مباحث ماهیت

علامه در خاتمه فرمود که وجوب و امکان دو امر وجودی هستند و دلیل بر این مطلب این است که قضایایی که جهتشان وجوب و امکان است اگر صادق باشند باید با خارج مطابق باشند از این رو باید جهت در آنجا وجود خارجی داشته باشد تا صدق و تطبیق با خارج معنا داشته باشد.

از این بیان چند سؤال ایجاد می شود:

سؤال اول این است که ما هر مفهومی که با وجود سنجیده می شود یا وجود برای آن واجب است و یا محال و یا ممکن. یعنی وقتی مفهومی را در موضوع قرار دهیم و وجودی را بر آن حمل کنیم مانند الله تعالی موجود و یا الانسان موجود، این نسبت، کیفیتی را دارا است که یا وجوب است و یا امکان. بنا بر این قضیه ی ما هلیه ی بسیطه است نه مرکبه. علامه در هلیه ی بسیطه در بحث وجود رابط قائل شده بودند که نسبت، وجود خارجی ندارد و فقط در ذهن موجود است. حال که نسبت وجود خارجی ندارد، وجوب و امکان که کیفیت نسبت هستند هم نباید در خارج باشند.

به بیان دیگر، عقل ماهیات و مفاهیم را موضوع قرار می دهد و امکان و وجوب را بر آن حمل می کند. ماهیات و مفهوم که موضوع است در خارج موجود نیست مگر اینکه قائل به اصالة الماهوی شویم. حتی اگر اصالة الماهوی هم شویم این امر در مورد خداوند جاری نیست زیرا خداوند ماهیت ندارد. حال که موضوع در خارج نیست چگونه امکان و وجوب که صفت آن است چگونه می تواند در خارج باشد.

در خارج یک چیز بیشتر نیست و وجودی نیست که وجوب و یا امکان داشته باشد. بنا بر این در خارج، نسبتی وجود ندارد تا کیفیت آن را مورد بحث قرار دهیم.

اینها همه در صورتی است که وجوب و امکان را در به صورت جهت و کیفیت نسبت به کار بریم. ولی گاه همین وجوب و امکان را محمول قرار می دهیم به این گونه که به جای اینکه بگوییم: الانسان موجود بالامکان می گوییم: الانسان ممکن الوجود. یا به جای اینکه بگوییم: الله تعالی موجود بالوجوب، می گوییم: الله تعالی واجب الوجود.

در این مورد علامه فرموده است که در این صورت، وجوب و امکان به وجود موضوعشان موجودند. سؤال این است که مگر موضوع این دو در خارج هست تا اینکه اینها به وجود آنها موجود باشند زیرا ماهیت و مفهوم الله در خارج نیست تا نوبت به وجوب وجود و امکان در سایه ی آن در خارج موجود باشد.

بنا بر این فقط در صورتی که وجود، موضوع باشد این حرفها صحیح در میاید یعنی اگر بگوییم: وجود انسان موضوع است در این حال وجوب به معنای شدت می باشد و امکان به معنای ضعف می باشد. در این حال شدت و ضعف در خارج به وجود خود وجود خارجی، موجود است.

شدت و ضعف جزئی از خود وجود است یعنی این دو از وجود شیء منفک نیست و مانند رنگی نیست که به شیء اضافه می شود بلکه خود وجود خارجی است. بنا بر این وجوب و امکان، اگر صفت وجود باشند کلام علامه بتمامه صحیح است کما اینکه علامه فرمود: فهما اوصاف وجودیة موجودة للموجود المطلق. ولی با این حال بعد می فرماید: و هذا کله بالنظر الی اعتبار العقل الماهیات و المفاهیم. واضح است که اگر صفت برای وجود هستند دیگر نباید سخن از ماهیات و مفاهیم باشد که در خارج وجود مستقل ندارند.

بنا بر این فرمایشان علامه بنا بر وجه دوم صحیح است ولی ظاهرا بنا بر وجه اول صحیح نمی باشد.

مبحث پنجم: ماهیات و احکام آن

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

بر اساس قول به اصالة الوجود، ماهیت امری است اعتباری یعنی فقط در ذهن موجود است و مصداق خارجی ندارد یعنی اگر کسی آن را تصور کرد موجود می شود و الا نه. بر خلاف اصالة الماهیة که قائل است همین مفهوم در خارج، موجود می باشد.
در این مبحث هشت فصل بیان می شود که همه مربوط به این امر اعتباری است.

فصل اول: ماهیت از حیث ذاتش نیست مگر خودش
این بدان معنا است که وقتی ماهیتی را در نظر می گیریم ذاتش که همان جنس و فصلش است همان چیزی است که آن را تشکیل می دهد. یعنی جنس و فصل ماهیت ذاتیات ماهیت را تشکیل می دهند. وراء جنس و فصل، هیچ چیز دیگری در ذات ماهیت دخالت ندارد. بنا بر این انسان من حیث ذاته فقط حیوان ناطق است و بس. در خارج خصوصیات بسیاری در انسان دخالت دارد مانند، وجود، عدم، وحدت، کثرت، سیاهی، سفیدی، بلندی، کوتاهی، قمی، تهرانی و صدها چیز دیگر ولی اینها در ماهیت و حقیقت انسان دخالت ندارد. بنا بر این انسان یعنی حیوان ناطق نه حیوان ناطق موجود و یا معدوم.
دلیل آن هم این است که ماهیت انسان هم می تواند به وجود متصف شود و به عدم. این علامت آن است که در ذات آن نه وجود است و نه عدم. اگر معنای انسان، حیوان ناطق موجود بود دیگر نمی توانست به عدم متصف شود و الا به اجتماع نقیضین منجر می شد. بنا بر این ارتفاع نقیضین در خارج محال است ولی در مرتبه ی ماهیت می تواند مرتفع شود از این رو در ماهیت انسان نه وجود خوابیده است و نه لا وجود.
قانون کلی این است که اگر چیزی توانست به صفات متضاد متصف شود این علامت آن است که هیچ یک از آن صفات در ذات آن شیء دخالت ندارد.
همان ماهیت، وقتی به خارج منتقل می شود یا موجود است و یا معدوم البته منافات ندارد که در ذات ماهیت، نه وجود خوابیده است و نه عدم. حتی لازم ماهیت هم در ماهیت وجود ندارد، مثلا اربعه، لازمه اش زوجیت است ولی مفهوم زوجیت در اربعه نیست. مفهوم اربعه با زوجیت متفاوت اند و فقط با هم ملازم اند. مانند آتش و سوزاندن که با هم ملازم اند ولی دو مفهوم جداگانه می باشند.

المرحلة الخامسة في الماهية وأحكامها وفيها ثمانية فصول
الفصل الأول الماهية من حيث هي ليست إلا هي الماهية (فصل اول در مورد این است که ماهیت از حیث ذاتش نیست مگر خودش) – وهي ما يقال في جواب ما هو – (ماهیت همان چیزی است که در جواب ما هو سؤال می شود یعنی وقتی هستی یک چیز محرز شد از کیفیت و چگونگی آن سؤال می کنند این به سبب آن است که اصل وجود را نمی توان شناخت مگر به ماهیتش) لما كانت تقبل الاتصاف بأنها موجودة أو معدومة، أو واحدة أو كثيرة، أو كلية أو فرد، وكذا سائر الصفات المتقابلة، كانت في حد ذاتها مسلوبة عنها الصفات المتقابلة. (ماهیت چون قبول می کند هم موجود باشد و هم معدوم و هم واحد باشد مانند یک انسان در خارج و هم کثیر، مانند انسان هایی در خارج و یا اینکه کلی باشد و آن زمانی است که در خارج است و یا فرد باشد که زمانی است که در خارج باشد و همچنین چون ماهیت به سایر صفات متضاد مانند بلندی و کوتاهی و سفیدی و سیاهی متصف می شود این خود دلیل است که هیچ یک از این صفات متضاد در ذات ماهیت وجود ندارد.) فالماهية من حيث هي ليست إلا هي، لا موجودة ولا لا موجودة ولا شيئا آخر، (بنا بر این ماهیت از حیث ذاتش چیزی جز خودش نیست و نه موجود است و نه لا موجود و نه هیچ چیز دیگر.) وهذا معنى قولهم: (إن النقيضين يرتفعان عن مرتبة الماهية) (این همان چیزی است که می گویند نقیضین از مرتبه ی ماهیت مرتفع می شوند. یعنی وقتی ذات ماهیتی مانند انسان تصور می شود هیچ یک از نقیضین در آنها نیست. حتی ماهیت وقتی در خارج موجود است هرچند با وجود همراه است ولی خود ماهیت ذاتا نه موجود است و نه معدوم. اگر چیزی قرار بود در ذات ماهیت باشد می بایست یا جنس آن باشد و یا فصل و حال آنکه هیچ یک از نقیضین نه جنس ماهیت است و نه عدم چرا که ماهیت انسان فقط حیوان ناطق است نه حیوان ناطق موجود و یا معدوم.) يريدون به أن شيئا من النقيضين غير مأخوذ في الماهية وإن كانت في الواقع غير خالية عن أحدهما بالضرورة. (آنها اراده می کنند که هیچ از نقیضین در معنای ماهیت اخذ نشده است هرچند ماهیت در خارج یا موجود است و یا معدوم هرچند

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

در خارج هم نقیضین نه جنس ماهیت است و نه فصلش) فماهية الانسان – وهي الحيوان الناطق – مثلا وإن كانت إما موجودة وإما معدومة، لا يجتمعان ولا يرتفعان، لكن شيئا من الوجود والعدم غير مأخوذ فيها،(بنا بر این، ماهیت انسان که حیوان ناطق است هرچند در خارج یا موجود است و یا معدوم زیرا وجود و عدم نه با هم جمع می شوند و نه مرتفع می شوند ولی هیچ یک از وجود و عدم در ذات ماهیت ماخوذ نیست) فللإنسان معنى ولكل من الوجود والعدم معنى آخر، (بدین معنا که مفهوم انسان با مفهوم وجود و عدم متفاوت است.) وكذا الصفات العارضة، حتى عوارض الماهية، (همچنین است صفات دیگری که بر ماهیت عارض می شود و حتی عوارض ماهیت که از ماهیت جدا نمی شوند) فلماهية الانسان مثلا معنى وللإمكان العارض لها معنى آخر، (بنا بر این ماهیت انسان معنای خودش را دارد و امکانی که بر آن عارض می شود معنای دیگری. امکان به معنای استواء نسبت است و ماهیت انسان، حیوان ناطق می باشد.) وللأربعة مثلا معنى وللزوجية العارضة لها معنى آخر. (معنای اربعه با معنای زوجیت که بر آن عارض می شود متفاوت است.)ومحصل القول: (أن الماهية يحمل عليها بالحمل الأولي نفسها، ويسلب عنها بحسب هذا الحمل ما وراء ذلك). (خلاصه اینکه به حمل اولی فقط خود ماهیت بر ماهیت حمل می شود و هرچیزی که ما وراء آن باشد از آن سلب می شود. حمل اولی آن است که موضوع و محمول با هم مفهوما اتحاد داشته باشند.)

فصل دوم: اعتبارات ماهیت

ماهیت که خودش امری اعتباری است را به سه گونه می توان اعتبار کرد. (یعنی می توان به سه گونه آن را تصور و لحاظ کرد.)

ماهیت به شرط شیء: گاه آن را با اضافه ی چیزی به آن لحاظ می کنیم مثلا انسان را در نظر می گیریم با خصوصیاتی مانند اینکه قدش یک متر و نیم باشد و وزنش فلان مقدار باشد و ...

این شرط ها را می توان در کنار ماهیت قرار دارد و می دانیم که شرط خارج از مشروط است. نام این اعتبار، به شرط شیء است. ماهیت انسان با آن خصوصیات، در خارج می تواند موجود باشد زیرا فردی که حاوی آن خصوصیات است در خارج هست. این بدان معنا است که در خارج، وجودی هست که آن خصوصیات را دارد و ماهیت انسان در آن قالب می تواند قرار گیرد.

ماهیت به شرط لا: این ماهیت به گونه ای تصور می شود که چیزی با آن همراه نباشد. این خود بر دو قسم است:

یکی همان لحاظ ذات ماهیت است که گفتیم بجز ذاتش هیچ چیز دیگری را ندارد.

قسم دیگر همان است که قبلا خواندیم که جنس اگر به شرط لا لحاظ شود ماده می شود و فصل اگر به شرط لا باشد صورت می شود.

جنس خودش ماهیت لا بشرط است است و اگر بشرط لا لحاظ شود ماهیت دیگری می شود که نامش ماده است. یعنی حیوان که جنس انسان است به این معنا است که جوهری است ذو ابعاد ثلاثه نام حساس متحرک بالارادة. این معنا می توان به این گونه اعتبار شود که جزئی از انسان باشد یعنی انسان در خارج مرکبی است که ماده دارد که همان جنین است که جوهر است، بعد دارد، رشد می کند و حس دارد. بنا بر این ماده جزئی از انسان است که با صورت، انسان می شود.

مفهوم حیوان به این معنا که جزئی از انسان خارجی است ماده ی ذهنی نام دارد (یعنی همان ماده ی خارجی را تصور کرده ایم و ماده ی ذهنی شده است) حال این جزء، بشرط لا است یعنی هرچند چیزی به نام صورت در کنارش هست ولی متحد با آن نیست و قابل حمل بر آن نیست. قاعده ی کلی در هر ترکیبی این است که یک جزء با جزء دیگر فرق دارد و حتی جزء با کل نیز فرق دارد. به این غیر بودن، بشرط لا گفته می شود.

حال اگر این بشرط لا بودن از آن گرفته می شود ماده تبدیل به جنس می شود یعنی قابل حمل می شود. یعنی حیوان به این معنا که یا انسان است و یا فرس و یا بقر و هکذا.

الفصل الثاني في اعتبارات الماهية (فصل دوم در مورد اعتبارات ماهیت است) وما يلحق بها من المسائل (که بعد می گوییم: کدام یک در خارج موجودند و کدام یک نیستند) للماهية بالإضافة إلى ما عداها – مما يتصور لحوقه بها – ثلاث اعتبارات: (برای ماهیت به نسبت به غیر خودشان از

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

چیزهایی که به ماهیت عارض و لاحق می شود سه اعتبار است.) إما أن تعتبر بشرط شئ، أو بشرط لا، أو لا بشرط شئ، (یا ماهیت به شرط چیزی غیر خودش با آن لحاظ می شود و یا به شرط اینکه چیزی غیر خودش با آن نباشد و یا اینکه نه وجود چیزی با آن شرط می شود و نه عدمش)والقسمة حاصرة. (این تقسیم حصر آور و عقلی است. زیرا یا چیزی با ماهیت شرط می شود یا نه. (این یک قضیه ی منحصره ی حقیقیه است زیرا امرش دائر بین نفی و اثبات است.) اگر شرط نشود همان لا بشرط است و اگر شرط شود یا وجودش شرط می شود و یا عدمش. حصر عقلی آن است که با قضایای منحصره ی حقیقیه ثابت شود که اگر یک قضیه دو طرف داشته باشد با یک منحصره ی حقیقیه ثابت می شود و اگر بیشتر باشد باید هر طرفش با یک قضیه ی منحصره ثابت شود تا به پایان برسد.)

أما الأول: (بشرط شیء عبارت است از) فأن تؤخذ بما هي مقارنة لما يلحق بها من الخصوصيات، (اینکه ماهیت به اینکه ماهیت را با همراه و مقارناتش در نظر بگیریم.) فتصدق على المجموع، (چنین ماهیتی بر همه صادق می باشد یعنی بر ماهیت با تمام آن خصوصیات صدق می کند)كالإنسان المأخوذ مع خصوصيات زيد، فيصدق عليه. (مانند انسانی که با خصوصیات زید با وزن و قد و رنگ خاص که مکانی خاص را در زمانی خاص اشغال کرده است را در نظر می گیریم.)

وأما الثاني: (بشرط لا عبارت است از اینکه) فأن يشترط معها أن لا يكون معها غيرها، (یعنی شرط شود که با ماهیت چیزی غیر خودش نباشد) وهذا يتصور على قسمين: (این خود بر دو گونه است) (أحدهما): أن يقصر النظر في ذاتها، وأنها ليست إلا هي، (قسم اول آن است که نظر ما منحصر به ذات و ماهیت آن محدود شود و اینکه ماهیت نیست مگر خودش) وهو المراد من كون الماهية بشرط لا في مباحث الماهية، كما تقدم. (این همان چیزی است که در مباحث ماهیت به آن اشاره کردیم) و (ثانيهما): أن تؤخذ الماهية وحدها، (قسم دوم مخصوص ماده است یعنی جنسی که بشرط لا اخذ شود) بحيث لو قارنها أي مفهوم مفروض كان زائدا عليها، غير داخل فيها، (به گونه ای که اگر با ماهیت، هر مفهومی مقارن شود، زائد بر آن خواهد بود) فتكون إذا قارنها جزء من المجموع (مادة) له، غير محمولة عليه. (به گونه ای که وقتی با ماهیت مانند ماهیت حیوان، جزئی از کل مانند ناطق بودن مقارن شود آن ماهیت، ماده برای آن شود. اگر ماده است یعنی این یک جزء است و آن یک جزء دیگر و این دو قابل حمل بر یکدیگر نیستند. بر خلاف جنس و فصل که قابل حمل بر یکدگر هستند زیرا می توان گفت: بعض الحیوان ناطق و کل ناطق حیوان)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۳۱

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: اعتبارات ماهیات، و ذاتی و عرضی

بحث در اعتبارات ماهیت است و علامه فرمودند که ماهیت سه اعتبار دارد و این حصر عقلی است. زیرا یا با ماهیت چیزی شرط شده است و یا نه. در جایی که چیزی شرط شده است گاه وجود شیء شرط شده است و گاه عدم شیء.

۱. قسم اول ماهیت بشرط شیء است که جایی که ماهیت با وجود چیزی شرط شده باشد مانند ماهیت انسان به شرط اینکه سفید پوست باشد.
۲. قسم دیگر ماهیت بشرط لا است مانند انسان به شرط اینکه فقط خودش در نظر گفته شود و چیزی با آن نباشد.
۳. قسم سوم ماهیت لا بشرط است. یعنی چیزی نباید با آن شرط شود؛ نه وجود چیزی و نه عدم شیء. این ماهیت هم می تواند با چیزی باشد و هم می تواند با چیزی نباشد.

برای تقریب به ذهن مثالی می زنیم: گاه کسی را دعوت می کنیم با این شرط که او با رفیقش حسین منزل من بیاید. (بشرط شیء)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

گاه او را دعوت می کنیم به شرط اینکه کسی با او نباشد (بشرط لا)
گاه او را دعوت می کنیم و اینکه کسی با او باشد یا نه برای ما فرقی ندارد (لا بشرط)
قسم سوم که لا بشرط است در خارج اگر بخواهد مصداق پیدا کند یا بشرط شیء است یا بشرط لا.
بله بشرط لا، از نظر ماهیت و مفهوم با دو اعتبار قبلی متباین است ولی از نظر مصداق با آنها همخوانی دارد. مانند اینکه مفهوم کاتب با مفهوم انسان متباین است ولی مصداق انسان گاه با کاتب یکی می شود. کاتب اگر متباین با انسان نبود بر انسان عارض نمی شد زیرا عرضی چیزی است که خارج از ذات شیء است و بر آن بار می شود.
بنا بر این، اعتبار سوم از نظر مصداق، اعم از اولی و دومی است ولی از نظر اعتبار با آن دو متباین است.

بعد علامه می فرماید: سه اعتبار فوق سه اسم دیگر هم دارد.
به بشرط شیء مخلوطه می گویند زیرا با یک چیز دیگر مخلوط شده است.
به بشرط لا مجرده می گویند زیرا باید مجرد از چیز دیگر باشد
و به لا بشرط مطلقه می گویند زیرا قیدی بودن یا نبودن با چیز دیگر در آن نیست.

بحث دیگر این است که کدام یک از این ماهیت ها کلی طبیعی است.
در منطق آمده است که کلی سه قسم دارد:
کلی منطقی: ما لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین. به عنوان مثال، مفهوم انسان کلی منطقی است. این مفهوم، معقول ثانی منطقی می باشد و فقط در ذهن است و هرگز در خارج محقق نمی شود.
کلی طبیعی: انسانِ کلی که مصداق کلی منطقی است. مراد از کلی طبیعی همان ماهیت است که در آن بحث است آیا در خارج می تواند محقق شود یا نه. علامه می فرماید: این کلی مقسم برای سه اعتبار فوق می شود یعنی انسان، یا بشرط شیء است یا بشرط لا و یا لا بشرط. این کلی در خارج با وجود یکی از اقسامش موجود می شود.
کلی عقلی: مجموع کلی منطقی و کلی طبیعی. این کلی هم در خارج نیست زیرا یک جزء آن کلی منطقی است که گفتیم محال است در خارج محقق شود. مرکب هم به انتفاء یکی از اجزایش منتفی می شود.
بعد این بحث مطرح است که اینها در خارج موجود هستند یا نه که از توضیح بالا مشخص شد و آن اینکه کلی طبیعی می تواند در خارج به وجود اقسامش موجود شود.
بر این اساس، چون ماهیت بشرط شیء در خارج موجود است مانند انسان به شرط سفید بودن و چون ماهیت لا بشرط هم در خارج موجود است زیرا گفتیم از نظر مصداقی یا بشرط شیء است و یا بشرط لا و اینکه اگر بشرط شیء باشد در خارج موجود است بنا بر این وقتی دو قسم از کلی طبیعی در خارج موجود باشند پس کلی طبیعی که مقسم است نیز در خارج واقع می شود.
البته مخفی نماند که ما قائل به اصالة الماهیة نشده ایم زیرا اگر می گوییم ماهیت در خارج موجود است به این معنا است که در سایه ی وجود موجود است نه اینکه مستقل موجود داشته باشد.
حال اگر کلی طبیعی افراد زیادی داشته باشد مانند انسان، چند کلی طبیعی در خارج موجود است؟
ابن سینا می گوید که در همدان به فردی برخورد کردم که قائل بود یک انسان کلی در همه ی افراد موجود است. یعنی در خارج ما یک ماهیت حیوان ناطق بیشتر نداریم که هم زید است و هم بکر و هکذا.
این دو اشکال دارد:
اول اینکه کلی طبیعی در عین اینکه واحد است باید کثیر باشد و حال اینکه این دو متقابلین هستند.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

دوم اینکه هر فردی صفتی دارد که دیگری آن صفت را ندارد و یا مقابل آن را دارد مثلا یکی ایستاده است و دیگری نشسته. بنا بر این حیوان ناطق کلی که واحد است باید مبتلا به اجتماع ضدین و بلکه اجتماع هزاران ضدین باشد.

ابن سینا می گوید: نسبت کلی با آحاد مانند نسبت آباء به ابناء است. یعنی هر فرزندی یک پدر دارد نه اینکه پدری باشد که خودش در عین اینکه پدر است هم زید باشد و هم بکر و هکذا.

وأما الثالث: (اعتبار سوم این است که) فأن لا يشترط معها شئ، (با ماهیت چیزی شرط نشود.) بل تؤخذ مطلقة، (بلکه ماهیت مطلق اخذ شود) مع تجويز أن يقارنها شئ أو لا يقارنها. (به این معنا که در ذهن به آن اجازه داده شود که هم چیزی بتواند در کنار آن باشد و هم نباشد.)

فالقسم الأول هو الماهية بشرط شئ، وتسمى: (المخلوطة)، (به قسم اول ماهیت بشرط شیء می گویند و نام دیگر آن مخلوطه است.) والقسم الثاني هو الماهية بشرط لا، وتسمى: (المجردة)، (به قسم دوم ماهیت بشرط لا می گویند و نام دیگر آن مجرده است.) والقسم الثالث هو الماهية لا بشرط، وتسمى: (المطلقة). (و به قسم سوم ماهیت لا بشرط است مطلقه نیز گفته شود.) والماهية التي هي المقسم للأقسام الثلاثة هي الكلي الطبيعي، (ماهیتی که مقسم این سه اعتبار است کلی طبیعی است. مانند کلمه که یا در لباس اسم ظاهر می شود و یا فعل و یا حرف و یا مانند انسان که کلیت بر آن عارض می شود.) وهي التي تعرضها الكلية في الذهن فتقبل الانطباق على كثيرين، (کلی طبیعی همان است که در ذهن (و نه در خارج) کلیت به آن عارض می شود و در نتیجه قابلیت انطباق بر کثیرین را دارا می شود.) وهي موجودة في الخارج لوجود قسمين من أقسامها – أعني المخلوطة والمطلقة – (کلی طبیعی که نام آن را لا بشرط مقسمی می گویند می تواند در خارج موجود شود ولی نه در عین کلی بودن زیرا کلی نمی تواند در خارج باشد، بلکه در قالب دو قسم از اقسامش که ماهیت بشرط شیء و لا بشرط است می تواند در خارج موجود شود. ماهیت لا بشرط به این دلیل که یکی از مصادیقش بشرط شیء است می تواند در خارج محقق شود.) فيه، والمقسم محفوظ في أقسامه موجود بوجودها. (و قانون کلی این است که مقسم در اقسامش محفوظ است زیرا قسم چیزی نیست جز همان مقسم با این فرق که یک قید اضافه تر دارد.)

والموجود منها في كل فرد غير الموجود منها في فرد آخر بالعدد، (آنی که از این ماهیت در هر فردی موجود است متفاوت است با ماهیتی که در فرد دیگر است. این کثرت عددی است و الا نوع آن ماهیت که حیوان ناطق است در همه یکسان است. یعنی همه حیوان ناطقند ولی زید یک حیوان ناطق است و عمرو حیوان ناطق دیگر. نه اینکه زید حیوان ناطق باشد و عمرو سنگ باشد.) ولو كان واحدا موجودا بوحدته في جميع الأفراد،(و الا اگر همان طور که رجل همدانی قائل بود، اگر یک ماهیت انسان در همه ی افراد موجود باشد و کثرت عددی نداشته باشد این کار مستلزم دو اشکال می شد:) لكان الواحد كثيرا بعينه، (اشکال اول این بود که واحد در عین اینکه واحد است باید کثیر باشد. یعنی ماهیت انسان هم واحد باشد و هم کثیر زیرا ماهیت انسان هم واحد است و هم به تعداد انسان های خارج متعدد است.) وهو محال، (و کثیر بودن در عین وحدت محال است زیرا به اجتماع ضدین می انجامد.) وكان الواحد بالعدد متصفا بصفات متقابلة، وهو محال. (اشکال دوم این است که اگر قرار باشد یک انسان همه ی آنها باشد در نتیجه یک انسان هم باید کوتاه باشد و هم بلند و هکذا و این به اجتماع ضدین می انجامد و محال است.)

فصل سوم از مباحث ماهیت: ذاتی و عرضی

چیزهایی که در ذات ماهیت دخالت دارد به گونه ای که اگر نباشد ماهیت هم نیست به آن ذاتی می گویند. ذاتی یعنی چیزهایی که ذات را تشکیل می دهند و داخل در ذات ماهیت اند. مانند حیوان و ناطق در ماهیت انسان. هر یک از این دو اگر حذف شود ماهیت انسان هم از بین می رود.

مازاد بر اینها هرچه که باشد به آن عرضی می گویند مانند ضاحک و یا ماشی برای انسان.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

عرضی بر دو قسم است:

محمول بالضمیمة: اگر اتصاف ذات به آن عرض متوقف است به اینکه چیزی به آن ضمیمه شود به گونه ای که اگر ضمیمه نشود نمی توان گفت که آن ذات به آن عرض متصف است به آن محمول بالضمیمه می گویند.

مانند ابیض برای جسم که جسم هنگامی متصف به ابیض بودن می شود که بیاض که عرضی است به جسم ضمیمه شده باشد. یعنی جسم علاوه بر اینکه جسم است سفیدی هم داشته باشد. در این زمان است که مفهوم سفید بودن از آن انتزاع می شود.

خارج محمول: چیزی است که از خود شیء بدون اینکه چیزی به آن ضمیمه شده باشد انتزاع می شود. البته در عین حال، ذاتی شیء نیست. مانند بالا و عالی بودن کما اینکه می گویند سقف بالا است. همچنین پائین بودن. در ذات سقف بالا بودن خوابیده نیست ذات سقف را امری جوهری که جسم دارد تشکیل می دهد و بالا بودن عرضی و زائد بر ذات آن است که بر آن اضافه می شود. مقوله ی اضافه در خارج مستقلا وجود ندارد بلکه عارض بر چیزی می شود و امری است اعتباری و ما بحذاء مستقل ندارد و به وجود منشأ انتزاعش موجود می شود. همچنین ابوت که خارج از ذات زید است دلیل آن این است که زید قبل از پدر بودن و بعد از پدر شدن ذاتش که حیوان ناطق است تغییر نکرده است ولی در اتصاف به پدر بودن احتیاج ندارد که امر دیگری به آن ضمیمه شود.

خارج محمول یعنی از خود شیء بیرون آمده و خارج شده است.

بعد علامه اضافه می کند که ذاتی سه خاصیت دارد:

اول اینکه ثبوت آن برای ذات احتیاج به برهان ندارد. یعنی اگر کسی معنای انسان که حیوان ناطق است را متوجه شود دیگر لازم نیست ثابت کند که هم حیوان است و هم ناطق. همچنین گفته می شود که احتیاج به حد وسط ندارد. به حد وسط، واسطه در اثبات می گویند یعنی اگر چیزی بخواهد برای چیزی ثابت شود به آن احتیاج دارد یعنی حد وسط واسطه می شود تا علم ایجاد شود. مثلا اینکه عالم حادث است در خارج محقق است ولی برهان که حد وسط دارد وقتی اقامه می شود این واقعیت ثابت برای ما اثبات می شود.

دوم اینکه ذاتی احتیاج به علت ندارد یعنی احتیاج به واسطه در ثبوت ندارد یعنی برای ثبوت و ایجاد شدنش احتیاج به علت ندارد. به این معنا که انسان علت جداگانه ای غیر از خود انسان ندارد به این بیان که همان علتی که انسان را ایجاد کرده است همان علت حیوان و ناطق را هم ایجاد کرده است زیرا حیوان و ناطق چیزی جز انسان نیستند بنا بر این علت انسان یعنی علت حیوان و ناطق.

سوم اینکه ذاتیات بر ذات مقدم اند زیرا جنس و فصل که ذاتیات اند سازنده ی ذات اند و اول باید محقق شوند تا ذات محقق شود.

الفصل الثالث في معنى الذاتي والعرضي (فصل سوم در معنای ذاتی و عرضی)

المعاني المعتبرة في الماهيات المأخوذة في حدودها – وهي التي ترتفع الماهية بارتفاعها – تسمى: (الذاتيات)، (آن معانی که در ماهیات اعتبار شده است به گونه ای که در حدود و تعریف ماهیات اخذ شده است که همان جنس و فصل اند که ماهیات با ارتفاع آنها از بین می رود را ذاتیات می نامند.) وما وراء ذلك عرضيات محمولة، (ما وراء آن را عرضیات می گویند که بر ماهیت حمل می شود.)

فإن توقف انتزاعها وحملها على انضمام، سميت: (محمولات بالضميمة) (اگر انتزاع و حمل این عرضیات بر شیء متوقف بر ضمیمه ای باشد به آن محمول بالضمیمه می گویند) كانتزاع الحار وحملها على الجسم من انضمام الحرارة إليه، (مانند انتزاع حار بودن که انتزاع می شود و بر جسم حمل می شود ولی این کار به ضمیمه ی حرارت انجام می شود به گونه ای که اگر حرارتی در کار نباشد گرم بودن هم نمی تواند بر جسم حمل نشود) وإلا ف (الخارج المحمول) كالعالي والسافل. (اگر چیزی به جسم ضمیمه نشود و در عین حال عرضی بتواند بر آن حمل شود به آن خارج محمول می گویند مانند بالا بودن و پائین بود.)

والذاتي يميز من غيره بوجوه من خواصه: (ذاتی از غیر ذاتی تمییز داده می شود با سه وجه که این سه وجه از خواص و ویژگی های ذاتی اند)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

منها: أن الذاتيات بينة لا تحتاج في ثبوتها لذي الذاتي إلى وسط. (ذاتی ها بدیهی اند و برای ثبوت آنها با ذات به حد وسط و برهان احتیاج ندارند. ثبوت ناطق و حیوان برای انسان به برهان و حد وسط احتیاج ندارد زیرا اگر معنای انسان را متوجه شود یعنی متوجه شده ام که حیوان ناطق است. این بر خلاف تصور عالم است که اگر تصور شود حادث بودن آن تصور نمی شود و برای ثبوت حدوث باید برهان اقامه کرد.)

ومنها: أنها غنية عن السبب، (دوم اینکه ذاتی احتیاج به علت ندارد) بمعنى أنها لا تحتاج إلى سبب وراء سبب ذي الذاتي، (بی نیازی از سبب این نیست که آنها واجب الوجود اند بلکه معنایش این است که اگر علت انسان موجود شد یعنی حیوان و ناطق هم موجودند و دیگر احتیاج به علت جداگانه نمی خواهد بر خلاف عرضی که اگر انسان موجود شد، کتابت احتیاج به علت دیگری دارد.) فعلة وجود الماهية بعينها علة أجزائها الذاتية.(بنا بر این علت وجود ماهیت بعینها علت برای اجزاء ذاتیات آن است.)

ومنها: أن الأجزاء الذاتية متقدمة على ذي الذاتي. (سوم این است که اجزاء ذاتی چون سازنده ی ذات اند بر آن متقدم می باشند زیرا اجزاء بر کل تقدم دارد.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۳۲

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: جنس و فصل و ماده و صورت

علامه ابتدا ذاتی و عرضی را معنا کرد و فرمود که عرضی بر دو قسم است: خارج محمول و محمول بالضمیمه و بعد فرمود که ذاتی که سه خاصیت دارد. خاصیت سوم آن این بود که ذاتیات بر کل مقدم هستند به عنوان نمونه، حیوان و ناطق که ذاتی انسان اند بر خود انسان تقدم دارند. زیرا اینها علل قوام و سازنده ی انسان اند و جزء بر کل تقدم دارد زیرا ابتدا جزء باید باشد تا با اجتماعش با هم کل را تشکیل دهد.

بر این خاصیت سوم اشکالی وارد شده است و آن اینکه اجزاء اگر تک تک لحاظ شوند، بر کل مقدم اند یعنی حیوان به تنهایی و ناطق به تنهایی بر انسان تقدم دارد ولی اگر همه با هم باشند و لحاظ شوند چطور؟ آیا می توان گفت حیوان و ناطق با هم بر انسان تقدم دارد و حال آنکه انسان چیزی جز حیوان و ناطق نیست و اگر قرار باشد این دو بر انسان تقدم داشته باشند لازمه اش این است که شیء بر خودش تقدم داشته باشد. تقدم شیء بر نفس محال است پس این خاصیت سوم هم باطل می باشد.

علامه در مقام جواب می فرماید:

اولا: هرچند آنی که مقدم است حیوان است و ناطق و آنی که مؤخر است همان انسانی است که مرکب از حیوان و ناطق می باشد ولی آنی که مقدم است حیوان ناطق است به یک اعتبار و آنی که مؤخر است حیوان ناطق است به اعتباری دیگر.

توضیح اینکه حیوان ناطق یک ماهیت است و قبلا هم گفتیم در هر ماهیت سه اعتبار جاری است: بشرط شیء، بشرط لا و لا بشرط. حیوان ناطقی که مقدم است و آنی که مؤخر است به دو اعتبار متفاوت اند در نتیجه تقدم شیء بر نفس لازم نمی آید. حیوان و ناطقی که مقدم است لا بشرط است. یعنی حیوان و ناطق بدون هیچ شرطی اما کل، حیوان و ناطق به شرط اجتماع و انضمام است.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

ثانیا: اینکه می گوییم حیوان و یا ناطق، جزئی از انسان است برای این است که در منطق وقتی انسان را تعریف می کنند و می خواهند حد تام برایش بیاورند به جنس قریب و فصل قریب احتیاج دارند. لذا چون در مقام تعریف به جنس و فصل احتیاج دارند از این دو به جزء تعبیر می کنند و الا بعد خواهیم گفت که جنس و فصل، جزء نیستند بلکه جنس و فصل خود نوع می باشند نه چیزی جدای از آن و به همین سبب است که بر نوع قابل حمل می باشند. اگر قرار بود جنس، جزء نوع باشد و نه خود آن دیگر بر آن قابل حمل نبود زیرا جزء، غیر از کل است مثلا دسته ی کوزه غیر از کوزه است و پایه ی میز، غیر میز است و در نتیجه نمی توان گفت، پایه ی میز، میز است. ولی در ما نحن فیه نوع بر جنس و جنس بر نوع حمل می شود و می توان گفت: الحیوان انسان و یا الانسان حیوان.

والإشكال في تقدم الأجزاء على الكل، (اگر کسی در خاصیت سوم که گفتیم اجزاء ذاتی بر کل مقدم اند اشکال کند که) ب (أن الأجزاء هي الكل بعينه فكيف تتقدم على نفسها ؟)، (اجزاء همان کل هستند نه چیز دیگر پس چگونه شیء می تواند بر خودش مقدم شود) مندفع بأن الاعتبار مختلف، (این اشکال وارد نیست زیرا اعتبارات در کل و جزء مختلف است) فالأجزاء بالأسر متقدمة على الأجزاء بوصف الاجتماع والكلية، (اجزاء روی هم رفته یعنی حیوان و ناطق بر اجزاء مقدم است ولی اجزائی که مؤخر است و به وصف اجتماع و کلیت می باشد یعنی بشرط شیء می باشند) على أنها (جواب دوم این است که این اجزاء) إنما سميت: (أجزاء) لكون الواحد منها جزءا من الحد، (اجزاء نامیده شده است برای اینکه هر یک از این جزاء جزئی از حد و تعریف انسان اند بنا بر این اینها جزء تعریف انسان اند نه جزء حقیقی وجود انسان) وإلا فالواحد منها عين الكل – أعني ذي الذاتي –.(و الا در واقع هر یک از آنها عین کل که همان صاحب ذاتی که انسان است می باشند.) (این نکته در فصل بعد توضیح داده می شود که چگونه این اجزاء عین صاحب ذات اند. البته قبلا هم گفتیم که جنس و فصل همان ماده و صورت اند با این فرق که ماده و صورت بشرط لا و جنس و فصل لا بشرط می باشند.)

فصل چهارم: جنس، فصل و نوع

هر ماهیتی که در خارج است و حقیقت و آثار ویژه ی خودش را دارد که دیگران آن را ندارند نوع نامیده می شود. مانند انسان.

این ماهیت تامه هنگامی که در ذهن تجزیه و تحلیل می شود، جزئی دارد که بین خودش و چیزهای دیگر مشترک است. نام آن را جنس می گذاریم. مثلا انسان در اینکه جسم است و نامی و حساس و متحرک بالاراده با فرس و بقر و سایر حیوانات مشترک است.

آن معنایی که اختصاص به انسان دارد یعنی بجز انسان در سایر موارد دیده نمی شود فصل نامیده می شود.

جنس و فصل هر کدام تقسیماتی دارند:

جنس به قریب، بعید و متوسط تقسیم می شود زیرا می بینیم که انسان با انواعی که در ردیف آن هستند با هم در مواردی مشترک اند. آن تمام حقیقتی که بین آنها مشترک است جنس است که همان حیوان بودن است. حیوان خودش یک نوع از نامی و چیزهایی است که رشد می کنند. حیوان در این مرتبه با انواع درخت مشترک است. بنا بر این حیوان که خودش جنس است، یک جنس بالاتر از خودش دارد یعنی حیوان با انواع درخت یک حقیقت مشترک دارند که نامی بودن است. هکذا نامی هم با چیزهایی غیر نامی مانند سنگ و آب و مانند آن یک حقیقت مشترک دارند که جسم بودن است. جسم هم با موجودات دیگر که در این عالم نیستند یک حقیقت مشترک دارند که جوهر است. جسم که در این عالم است با فرشتگان و موجودات مجرد در این شریکند که همه روی پای خودشان ایستاده اند و بر چیزی عارض نیستند یعنی جوهر می باشند.

به تعبیر دیگر، جوهر پنج قسم و پنج نوع را پوشش می دهد یکی از آنها جسم است و نوع دیگر نفس و روح می باشد و نوع دیگر موجودات مجرد محض مانند فرشتگان اند و دو نوع دیگر ماده و صورت است. به این نوع ها اضافی می گویند نه نوع حقیقی.

نوع حقیقی آن است که موجود می شود در خارج و دارای آثار خاص خود می باشد. جسم به تنهایی در خارج موجود نمی شود بلکه جسمی در خارج موجود می شود که تا آخرین درجه از سلسله ی فوق پائین بیاید و در قالب سنگ یا حیوان یا انسان در آید.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

به هر حال جوهر چند نوع دارد یکی از آنها جسم است و جسم چند نوع دارد که یکی از آنها نامی است و هکذا. بنا بر این جنس به نسبت به ما فوقش نوع است مثلا نامی نوعی از جسم است. و حیوان که جنس انسان است خودش نوعی از جسم نامی است.

بعد که به انسان می رسد، انسان خودش نوع است ولی دیگر خودش جنس برای چیز دیگری نیست و بین اشیاء متفق الحقیقة که آحاد انسان اند مشترک است.

بنا بر این واضح شد که نوع، اقسامی دارد، گاه سافل است که به آن نوع الانواع هم می گویند که همان نوع آخری است مانند انسان و گاه نوعی عالی است که جسم است که نوعی از جوهرمی باشد و به آن نوع عالی می گویند. بین جسم و انسان هر چند نوع که قرار دارد به آنها انواع متوسط می گویند.

هکذا در مورد جنس، که گاه پائین ترین جنس است که حیوان است که جنس قریب است و گاه بالاترین جنس است که جسم می باشد که به آن جسم بعید می گویند و آنچه از اجناس که در وسط اند جنس متوسط نام دارند.

هر چیزی که جنسی برای یک نوع است در حقیقت آن نوع اخذ شده است و جزء آن می باشد (یعنی در انسان، حیوان است) بنا بر این هر چه که فصل حیوان است و هر معنایی که برای حیوان اخذ شده است در انسان هم اخذ شده است.

از آن طرف هر جنسی یک فصل دارد که با هم یک نوع را تشکیل می دهند مثلا جسم نامی که جنس است با فصل که حساس متحرک بالاراده است جمع شده و حیوان را تشکیل داده است. همچنین جسم نامی فصلش نامی بودن است. نامی به جسم ملحق شده است که در نتیجه به یک نوع انجامیدند.

در معنای انسان همه ی اینها اخذ شده است در نتیجه در معنای انسان می گوییم: الانسان جسم نام، حساس متحرک بالاراده ناطق. بنا بر این در انسان فصل های مختلفی است یکی از آنها ناطق است که در کنار حیوان است و یک سری دیگر فصل هایی است که در تعریف حیوان اخذ شده است (زیرا حیوان خود متشکل از جنس و فصل است) هکذا در مورد نامی و بالاتر. فصلی که در کنار جنس قریب است فصل قریب نامیده می شود در نتیجه ناطق، فصل قریب است.

فصل هایی که کنار جنس بعید یا متوسط اند به آنها فصل بعید و متوسط می گویند. بنا بر این حساس متحرک بالاراده فصل انسان است ولی فصل متوسط است. هکذا ذو ابعاد ثلاثه فصل بعید انسان می باشد.

الفصل الرابع في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك (فصل چهارم مربوط به جنس و فصل و نوع بعضی از احکام آنها است.)

الماهية التامة التي لها آثار خاصة حقيقية (ماهیت تامه که ماهیتی است که برای آن آثاری ویژه ی و آثاری که واقعی است و خیال و پنداری نیست برای آن وجود دارد (مانند درخت سیب که آثار واقعی دارد چه من آن را تصور کنم یا نه)) – من حيث تمامها – (از این جهت که تام است و آثار ویژه ی خودش را دارد) تسمى: (نوعا) كالإنسان والفرس. (نوع نامیده می شود مانند انسان و فرس)

ثم إنا نجد بعض المعاني الذاتية التي في الأنواع يشترك فيها أكثر من نوع واحد (مسأله ی دیگر این است که می یابیم که بعضی از آن معانی ذاتیه ای که در انواع اند که در آنها بیش از یک نوع واحد وجود دارند) كالحيوان المشترك بين الانسان والفرس وغيرهما، (مانند حیوان که یکی از معانی ذاتیه ی انسان است و در آن انسان و فرس و غیره با هم مشترک اند.) كما أن فيها ما يختص بنوع كالناطق المختص بالإنسان، (همان طور که در معانی ذاتیه چیزهایی پیدا می شود که اختصاص به یک نوع دارد و ماوراء آن به هیچ چیز دیگری مربوط نیست. مثلا ناطق بودن فقط اختصاص به انسان دارد بر خلاف حیوان که مشترک است.) ويسمى المشترك فيه: (جنسا)، (به آن ذاتی که مشترک است جنس می نامند که علاوه بر انسان انواع دیگری هم در آن وجود دارند) والمختص: (فصلا). (و به آن ذاتی که مختص به انسان است فصل می گویند.)

وينقسم الجنس والفصل إلى قريب وبعيد، (جنس و فصل به قریب و بعید تقسیم می شوند. جنس قریب مانند حیوان برای انسان است و جنس قریب برای حیوان جسم نامی است و جنس قریب برای جسم نامی خود جسم است اما جسم بودن برای انسان فصل بعید است و هکذا فصلی

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

که کنار حیوان است و انسان را می سازد فصل قریب است که همان ناطق است ولی فصل هایی که در حیوان است که در معنای انسان هم دخالت دارد فصل بعید نامیده می شود.)

وأيضا ينقسم الجنس والنوع إلى عال ومتوسط وسافل، (جنس و نوع هر کدام به عالی، متوسط و سافل تقسیم می شود. جنس عالی آنی است که مانند جوهر، بالاتر از آن چیزی نیست و نوع هم نوعی است که بالاتر از ن نوعی نیست مانند جسم که نوعی از جوهر است ولی جوهر دیگر نوع برای چیز دیگری نیست زیرا بالاتر از جوهر چیزی نیست. بنا بر این جنس عالی جوهر است و نوع عالی جسم است. جنس سافل همان حیوان است و نوع سافل انسان می باشد و هر چه در این وسط است همه جنس و نوع متوسط است.) وقد فصل ذلك في المنطق. (این مطالب به تفصیل در منطق ذکر شده است.)

بعد علامه اضافه می کند: همان امری که بین انسان و سایر انواع مشترک بود که به آن جسم می گفتیم یعنی جسم نامی حساسی متحرک بالاراده این را می توان به دو شکل اعتبار کرد.

گاه آن را از این جهت لحاظ می کنیم که یک جزء از انسان است. یعنی انسان مراتبی را پیموده است تا انسان شده است. انسان یک زمان فقط جسمی بدون نمو بود و آن زمانی بود که غذایی در دهان پدر بوده است (بله قبل از جویده شدن ممکن بود گوشتی در بدن حیوان بوده که رشد داشته و یا سبزی بوده است ولی وقتی از آن حالت در آمد فقط جسم بی جان شده بود.)

این جسم بعد که نطفه می شود سلول و جسم جان دار می شود. در نتیجه نامی است. این نمو در حالت نطفه، علقه، مضغه و تا آخر باقی است. ولی وقتی به مرحله ی جنین می رسد حس و حرکت بالاراده هم به آن اضافه می شود. بعد روح انسانی به آن افاضه می شود و انسان می شود. زیرا دارای نفس ناطقه شده است و خیر و شر را می فهمد و امور را درک می کند.

بنا بر این انسان یک ماده بوده است که کاملا بی رنگ بوده و فقط صورت جسم بودن را داشت ولی بعد صورت های دیگری را قبول کرد و تکامل یافت.

ماده ی انسان همان چیزی است که قبل از آمدن روح بر آن وجود داشت. یعنی آماده بود که با آمدن صورت روح بر آن انسان شود. بنا بر این ماده ی انسان همان جسم حساس، نام متحرک بالاراده بود که با آمدن صورت نفس ناطقه تبدیل به انسان شد.

بنا بر این ماده خود بر دو قسم است گاه یک ماده همان ماده ی اولی است که تا به حال هر چه می گفتیم مراد همان بود. یعنی همان چیز بی رنگ که می توانست آب باشد یا بخار و یا چوب و خاکستر.

ولی ماده ی ثانیه همان چیزی است که صورتی را پذیرفته است.

اینها را برای این گفتیم که وقتی حیوان را در ذهن تصور می کنیم، اگر آن را از این جهت در نظر بگیریم که از جزء انسان حکایت می کند (زیرا انسان در خارج یک ماده دارد و یک صورت) یعنی ماده ی موجود در خارج را در تصور کنیم که ماده ی ذهنی شود در این حال این ماده جزء انسان است. این نوع اعتبار بشرط لا است یعنی به شرط اینکه با چیزی نباشد و فقط خودش به تنهایی تصور شود.

ولی اگر همین معنا را لا بشرط تصور کنیم و بگوییم: این ماده می تواند انسان باشد و می توان فرس باشد و بقر یعنی این خصوصیت که جزء انسان است را از آن جدا کنیم در این حال جنس می شود.

بنا بر این حقیقت جنس با ماده یکی است و هر دو جوهر دارای ابعاد، نامی متحرک بالاراده و حساسا است ولی فقط به دو اعتبار لحاظ شده است و به یک اعتبار ماده و به یک اعتبار جنس شده است.

عین همین کلام در فصل هم جاری است یعنی اگر نفس ناطقه که جزئی از انسان است را در نظر بگیریم اگر آن را به شکل بشرط لا لحاظ کنیم صورت می شود ولی اگر لا بشرط باشد فصل می شود.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

ثم إنا إذا أخذنا ماهية الحيوان – مثلا (اگر ماهیت حیوان را تصور کنیم) – وهي مشترك فيها أكثر من نوع (و حال آنکه در آن بیشتر از یک نوع داخل است یعنی هم انسان در آن است و هم فرس و هم بقر) وعقلناها بأنها (جسم نام حساس متحرك بالإرادة)، (و حیوان را تصور کنیم و ببینیم ماهیت حیوان همان جسن، نامی حساس و متحرک بالاراده است.) جاز أن نعقلها وحدها – بحيث يكون كل ما يقارنها من المفاهيم زائدا عليها خارجا من ذاتها، (این ماهیت را به دو گونه می توان تعقل کرد. یکی اینکه آن را تک و به شرط جدایی از همه چیز تعقل کنیم بگونه ای که هر چه کنار آن از مفاهیم قرار می گیرد زائد بر آن باشد.) وتكون هي مباينة للمجموع غير محمولة عليه، (و ماهیت حیوان با مجموع حیوان و ناطق یعنی با انسان هم مباین باشد و بر آن حمل نشود) كما أنها غير محمولة على المقارن الزائد – (همان گونه که بر ناطق هم حمل نمی شود) كانت الماهية المفروضة (مادة) بالنسبة إلى ما يقارنها، (در این حال، ماهیت مفروضه ماده نامیده می شود یعنی این ماهیت، ماده برای آنی است که در کنارش است یعنی ناطق و ناطق برای آن صورت می شود.) و (علة مادية) للمجموع، (در این حال برای مجموع علت مادی می شود یعنی یکی از چیزهایی که سازنده ی کل و علت مادی آن کل است.) وجاز أن نعقلها مقيسة إلى عدة من الأنواع، (گونه ی دوم این است که آن را تعقل کنیم در حالی که مقایسه شده است و سنجیده شده است با تعدادی از نوع ها یعنی لا بشرط تعقل شده باشد.) كأن نعقل ماهية الحيوان بأنها الحيوان الذي هو إما انسان وإما فرس وإما بقر وإما غنم، (یعنی ماهیت حیوان را تعقل کنیم که هم می تواند انسان شود و فرس و بقر و غنم) فتكون ماهية ناقصة غير محصلة (در این صورت، یک ماهیت ناقصه ای پدید می آید یعنی اگر حیوان بخواهد موجود شود یا باید انسان شود و یا فرس و خودش به تنهایی تحصلی ندارد) حتى ينضم إليها فصل أحد تلك الأنواع (مگر اینکه به آن فصلی از یکی از آن انواع ضمیمه شود) فيحصلها نوعا تاما، (تا آن فصل آن را به شکل یک نوع تام ایجاد کند) فتكون هي ذلك النوع بعينه، (در این حال، ماهیت حیوان همان نوع بعینه می شود) وتسمى الماهية المأخوذة بهذا الاعتبار: (جنسا)، (به ماهیتی که این گونه اعتبار شده است را جنس می نامند. این جنس بر انسان قابل حمل است و می توان گفت: الحيوان انسان.) والذي يحصله: (فصلا). (به آن قید که به جنس تحصل می دهد فصل می نامند.)
والاعتباران في الجزء المشترك (این دو اعتبار که در جزء مشترک که حیوان است گفتیم) جاريان بعينهما في الجزء المختص، (عین همین دو اعتبار در مورد ناطق هم جاری می شود) ويسمى بالاعتبار الأول: (صورة)، (به اعتبار اول به آن صورت می گویند) ويكون جزءا لا يحمل على الكل ولا على الجزء الآخر، (در این حال نه بر کل حمل می شود و نه بر جزء دیگر که حیوان است.) وبالاعتبار الثاني: (فصلا) (و به اعتبار دوم که لا بشرط است به آن فصل می گویند) يحصل الجنس ويتمم النوع (که هم جنس را تحصل می دهد و هم نوع را تام می کند) ويحمل عليه حملا أوليا. (و بر نوع به حمل اولی حمل می شود یعنی ذاتی آن است.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۳۳

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: احکام جنس و نوع و فصل

گفتیم که در این فصل، از نوع و جنس و فصل و بعضی از احکام آنها مطرح می شود. گفتیم نوع، همان ماهیت تامه است و جنس نیز همان مفهومی است که وقتی در نظر گرفته شود و به عنوان اینکه جزئی از شیء خارجی را نشان دهد، ماده نامیده می شود و فصل هم اگر به این عنوان لحاظ شود که بخش دیگری از خارج را نشان می دهد صورت نامیده می شود. بنا بر این ماده ی ذهنی همان تصور ماده ی خارجی و صورت ذهنی همان تصور صورت خارجی است. انسان خارجی مرکب از جسم داشتن، رشد داشتن، حرکت داشتن و روح انسانی است. بنا بر این اگر مفهومی باشد که جسم بودن و رشد داشتن و حرکت داشتن را نشان دهد به آن ماده می گویند و اگر مفهومی باشد که روح انسانی که قسم اخیر این سلسله است را نشان دهد به آن صورت می گویند. البته واضح است که این دو مفهوم نمی تواند جداگانه در خارج وجود داشته باشد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

حال اگر همین مفهوم که در ذهن است را این گونه اعتبار کنیم که چیز مبهمی است که یا می تواند انسان شود و یا بقر و یا غنم یعنی آن را لا بشرط لحاظ کنیم که با هر چیزی قابل همراه شدن است در این حال آن را جنس می نامند. این بر خلاف ماده است که بشرط لا می باشد یعنی نه بر جزء کناریش قابل حمل است و نه بر کل.

همین بحث در فصل هم جاری است یعنی مفهوم نفس ناطقه اگر این گونه اعتبار شود که جزئی از شیء خارجی است در این حال دیگر قابل حمل بر جسم، نامی، حساس متحرک بالاراده نیست زیرا هیچ جزئی بر جزء دیگر حمل نمی شود زیرا حمل یعنی این همان است و این در حالی است که هیچ جزئی همان جزء دیگر نیست در این صورت قابل حمل بر کل هم نیست زیرا هیچ جزئی همان کل نیست.

اگر این گونه آن را اعتبار کنیم این مفهوم صورت نامیده می شود البته صورتی عقلی که از صورت خارجی حاکی است ولی اگر آن را به این گونه لحاظ کنیم که دیگر جزء نیست بلکه این گونه لحاظ شود که خود انسان است نه جزئی از انسان در این حال فصل نامیده می شود و قابل حمل بر انسان و حیوان است. این مفهوم است که به حیوان که جنسی مبهم بود و می توانست انسان باشد و غنم و بقر، تحصل می دهد و آن را مخصوص انسان می کند.

حال علامه می فرماید: از این نکاتی که بیان کردیم چند مسأله به دست می آید:

اول اینکه جنس، جزئی از نوع نیست بلکه همان نوع است ولی نوعی مبهم. یعنی اگر نوع را مبهم در نظر بگیریم، همان جنس می شود. جنس یعنی حیوانی که یا انسان است و یا فرس و یا بقر. بنا بر این، جنس، انسان هم هست ولی مشخصا فقط انسان نیست. فصل هم همان نوع است ولی محصّل است تشخص و تحقق پیدا کرده. یعنی خصوص انسان و نه چیز دیگر.

نوع هم ماهیتی است که نسبت به ابهام و تحصل لا بشرط است یعنی نه به قید ابهام که جنس شود و نه به قید تحصل که فصل شود.

بنا بر این جنس، نوع و فصل همه از یک ماهیت واحده حکایت می کند ولی با این فرق که سه اعتبار دارد، اگر به این اعتبار باشد که مبهم است به آن جنس می گویند، اگر به قید محصّل بودن لحاظ شود به آن فصل می گویند و اگر بدون این دو قید در نظر گرفته شود به آن نوع می گویند.

دوم اینکه حمل جنس بر نوع و حمل فصل بر نوع، حمل اولی است. حمل اولی در جایی صادق است که موضوع و محمول با هم از لحاظ مفهومی اتحاد داشته باشند مانند الانسان انسان. بنا بر این اگر کسی بگوید: الانسان حیوان این حمل هم اولی نامیده می شود هکذا اگر کسی بگوید: الانسان ناطق. زیرا ناطق همان انسان است (صورت نیست که با آن متفاوت باشد.)

اما حمل جنس با فصل دیگر اولی نیست زیرا در مفهوم حیوان که جنس است فصل وجود ندارد و هکذا بالعکس. در معنای حیوان چیزی به نام ناطق وجود ندارد. حیوان یعنی جسم، نام حساس متحرک بالاراده. ناطق به معنای چیزی است که روحی دارد که کلیات را ادراک می کند که در آن جسم بودن وجود ندارد. بنا بر این مفهوم ناطق و جنس دو چیز متفاوت اند و هیچ یک داخل در ذات دیگری نیست بلکه فقط عرضی اند.

فصل، نسبت به جنس، عرض خاص است (یعنی ناطق فقط در حیوان یافت می شود مانند ضاحک که فقط در انسان دیده می شود و عرض خاص انسان است) و جنس نسبت به فصل عرض عام است (زیرا جنس هم با این فصل می تواند موجود باشد و هم با فصل های دیگر مانند صاهق.)

امر سوم این است که یک ماهیت نمی تواند دو جنس در عرض هم داشته باشد زیرا لازمه ی آن این است که یک ماهیت دو نوع باشد. زیرا گفتیم که یک جنس همان نوع است ولی به شکل مبهم.

بله یک ماهیت می تواند چندین جنس در طول هم داشته باشد مثلا انسان یک جنس قریب دارد که حیوان است و چندین جنس متوسط دارد که جسم نامی و جسم است و یک جنس عالی دارد که جوهر است. بنا بر این انسان یک نوع از حیوان است و یک نوع از جسم نامی و هکذا.

از این رو اگر یک ماهیت بخواهد دو جنس در عرض هم داشته باشد لازمه اش این است که یک ماهیت هم حیوان باشد و هم گیاه که محال است. زیرا لازمه اش این است که یک چیز دو چیز باشد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

چه اینکه یک چیز هم نمی تواند در عرض هم دو فصل داشته باشد زیرا فصل، همان نوع است و اگر یک چیز دو فصل داشته باشد لازمه اش این است که یک چیز، دو نوع داشته باشد. هرچند یک ماهیت می تواند چندین فصل در طول هم داشته باشد کما اینکه ناطق فصل انسان است و حساس متحرک بالاراده هم فصل انسان است زیرا فصل حیوان است و هر چه در حیوان باشد در انسان هم هست.

چهارم اینکه جنس همان ماده است یعنی مفهوم حیوان جنسی با مفهوم حیوانی که ماده است فرقی ندارد. با این فرق که اعتبار آنها متفاوت است یعنی اگر لا بشرط باشد جنس است و اگر بشرط لا باشد ماده می شود.

همین فرق بین فصل و صورت جاری است.

بعد علامه در خاتمه می فرماید: جنس و فصل واقعی مربوط به جایی است که شیء ماده و صورت خارجی داشته باشد. بنا بر این اگر چیزی در خارج، بسیط باشد و ماده وصورت نداشته باشد. جنس و فصل هم ندارد.

از این رو چیزهایی مانند اعراض، جنس و فصل حقیقی ندارند. با این حال، عقل مفهوم سفیدی را که عرض است در نظر می گیرد می بیند که در یک چیز با چیزهای دیگر شریک است و آن اینکه رنگ است و در رنگ بودن با سیاهی و قرمزی مشترک است. بعد قید دیگری دارد که اختصاص به سفیدی دارد و آن اینکه نور چشم را پخش می کند. بر خلاف سیاهی که قابض نور چشم است.

عقل با این نگاه، چیزی شبیه جنس و فصل را برای آن اعتبار می کند. بنا بر این این جنس و فصل، اعتباری است نه واقعی.

این همان چیز است که شهید در اول کتاب طهارت می فرماید: استعمال در معنای طهارت به منزله ی جنس است (نه جنس واقعی) آنجا که می گوییم: الطهارة هی استعمال طهور مشروط بالنية. (و مشروط بالنية نیز به منزله ی فصل است.)

این به سبب آن است که طهارت امری است عرضی و ماده و صورت خارجی ندارد تا از آن جنس و فصل اخذ شود.

ویظهر مما تقدم: أولا: أن الجنس هو النوع مبهما، (اولین نکته این است که جنس همان نوع است ولی به شکل مبهم زیرا هم می تواند انسان باشد و هم فرس و هم غنم) وأن الفصل هو النوع محصلا، (فصل هم همان نوع است ولی به شرط تحصل) والنوع هو الماهية التامة من غير نظر إلى إبهام أو تحصيل. (نوع هم همان ماهیت تامه است بدون اینکه نظر به مبهم بودن و یا تحصل داشتن آن داشته باشیم. بنا بر این جنس و فصل جزء نوع نیست بلکه همان نوع به یک اعتبار جنس است و به یک اعتبار فصل)

وثانيا: (امر دوم این است که) أن كلا من الجنس والفصل محمول على النوع حملا أوليا، (هر یک از جنس و فصل به حمل اولی بر نوع حمل می شود زیرا گفتیم که جنس و فصل همان نوع است و حمل اولی هم در جایی است موضوع و محمول از نظر مفهومی متحد باشند.) وأما النسبة بينهما أنفسهما (اما نسبتی که بین جنس و فصل است این گونه است که) فالجنس عرض عام بالنسبة إلى الفصل، (جنس عرض عام برای فصل است زیرا مفهوم آن با فصل متفاوت است بنا بر این این همان نیست و خارج از ذات آن است و عارض بر آن می شود. حتی علاوه بر ناطق بر غیر ناطق هم عارض می شود از این رو عرض عام است. البته بهتر این بود که به جای عرض از عرضی تعبیر می شد، حیوان عرضی است و حیوانیت عرض است.) والفصل خاصة بالنسبة إليه. (فصل عرض خاص جنس است زیرا فقط بر جنس عارض می شود مثلا ناطق فقط بر حیوان عارض می شود.)

وثالثا: (امر سوم این است که) أن من الممتنع أن يتحقق جنسان في مرتبة واحدة، (محال است که یک ماهیت و یک نوع در عرض واحد و در یک رتبه دو جنس داشته باشد.) وكذا فصلان في مرتبة واحدة، لنوع، (همچنین محال است که یک نوع دو فصل در مرتبه ی واحده داشته باشد.)لاستلزام ذلك كون نوع واحد نوعين. (زیرا جنس و فصل همان نوع است و در فرض مزبور لازم می آید که یک نوع دو نوع باشد. البته این کار در طول هم اشکال ندارد یعنی یک شیء می تواند چند جنس و فصل طولی داشته باشد.)

ورابعا: (امر چهارم این است که) أن الجنس والمادة متحدان ذاتا، مختلفان اعتبارا، (جنس و ماده ذاتا یکی اند یعنی جنس همان ماده است و فصل همان صورت. اختلاف آنها به اعتبارا است. جنس عقلی است و لا بشرط ولی ماده بشرط لا می باشد.) فالمادة إذا أخذت لا بشرط كانت جنسا،(بنا بر این ماده که بشرط لا است اگر لا بشرط اخذ شود جنس می شود) كما أن الجنس إذا اخذ بشرط لا كان مادة، (کما اینکه جنس

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

که لا بشرط است اگر بشرط لا اعتبار شود ماده می شود.) وكذا الصورة فصل إذا اخذت لا بشرط، (همین طور است صورت که لا بشرط است و اگر بشرط لا اخذ شود فصل می شود) كما أن الفصل صورة إذا اخذ بشرط لا. (کما اینکه فصل که لا بشرط است اگر بشرط لا اخذ شود صورت می شود)

واعلم أن المادة في الجواهر المادية موجودة في الخارج، على ما سيأتي، (ماده، در آن امور جوهری که مادی اند در خارج موجود می باشند. مادی، غیر ماده است. ماده آن حقیقت مبهمی است که در تمام موجودات عالَم وجود دارد. ولی مادی چیزی است که در رابطه با ماده است زیرا مادی که یاء نسبت دارد به معنای چیزی است که منسوب به ماده است. بنا بر این هر صورت و عرضی که روی ماده می آید به ماده مرتبط است. بنا بر این در چوب، ماده همان چوب است که گاه هم خاکستر می شود ولی صورت چوبی که روی آن ماده ی مبهم می آید مادی نام دارد. بنا بر این امور مادی، گاهی جوهرند و گاه عرض. به این همین سبب علامه می فرماید: ماده در جواهر مادی حکم مزبور را دارد. به هر حال اگر این ماده وجود خارجی دارد، وقتی ما تصور می کنیم همان چیزی که در خارج است را تصور می کنیم. از این رو در تعریف معنای حیوان گفتیم، ماده ای است که صورت انسانی را می پذیرد. بنا بر این اگر چیزی جوهر بود ولی ماده نبود واضح است که ماده هم ندارد. همچنین اگر جوهر نبود یعنی اگر عرض باشد که آن هم ماده ندارد.) وأما الأعراض فهي بسيطة غير مركبة في الخارج، (اما اعراض، بسیط اند و در خارج مرکب از ماده و صورت نمی باشند.) ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز، (وقتی بسیط هستند به این معنا است که ما به الاشتراک در آنها عین ما به الامتیاز است یعنی چیزی ندارند که در آن با دیگری مشترک باشند که آن چیز جنس آنها باشد و چیزی هم ندارند که آنها را تحصل دهد که از دیگر چیزهایی که با آن هستند ممتاز کند که آن چیز فصل آن باشد.) وإنما العقل يجد فيها مشتركات ومختصات (با این حال عقل، در مفهوم این اعراض مشترکات و مختصاتی می یابد مثلا در سفیدی می بیند که سفیدی با سیاهی در مفهوم رنگ شبیه است بعد می بیند که رنگ سفیدی خصوصیتی دارد که در سیاهی نیست) فيعتبرها أجناسا وفصولا، (بر این اساس جنس و فصلی را برایش اعتبار می کند ولی این جنس و فصل اعتباری است و واقعی نمی باشد.) ثم يعتبرها بشرط لا، فتصير مواد وصورا عقلية. (بعد عقل همین جنس و فصل اعتباری که لا بشرط اند را بشرط لا تصور می کند و آن را ماده و صورت می کند ولی این ماده و صورت عقلی و اعتباری است نه خارجی و حقیقی.)

فصل پنجم: احکام فصل

حکم اول این است که فصل به دو قسم تقسیم می شود: فصل منطقی و فصل اشتقاقی یا حقیقی

فصل منطقی آنی است که کار منطقی با آن راه می افتد. منطقی دنبال چیزی است که به نوع اختصاص داشته باشد و آن نوع را از چیزهای دیگر ممتاز می کند. منطقی کار ندارد که واقعا فصل حقیقی شیء همان باشد یا نه. منطقی دنبال صورتی نیست که روی ماده آمده است و مثلا آن را انسان کرده است. بنا بر این منطقی، بعضی از خواص انسان را مطالعه می کند. (خاصه چیزی است که خارج از ذات انسان است و عرض خاص است یعنی اختصاص به انسان دارد و غالبا برای مردم هم شناخته شده است.) در نتیجه ناطق را کنار حیوان می گذارد زیرا می بیند که حیوان بین انسان و غیر انسان مشترک است ولی ناطق فقط مخصوص انسان است.

با این حال، از نظر حقیقی، ناطق فصل حقیقی نمی تواند باشد. زیرا وقتی آنها ناطق را تعریف می کنند، می گویند، چون می تواند حرف بزند. واضح است که حرف زدن کیفیت مسموع است یعنی صوت است. کیف هم عرض است نه جوهر. عرض نمی توان فصل انسان باشد زیرا فصل، یعنی جزء سازنده ی انسان و انسان امری است جوهری و اجزاء آن هم باید جوهری باشند.

اگر هم بگویند که ناطق به معنای ادراک کلیات است آن هم کیفی نفسانی است و عرض می باشد.

بنا بر این ناطق به هر معنا که باشد از خصوصیات و اعراض خاصه ی انسان است. منطقی آن را به کار می برد زیرا او به دنبال واقعیات نیست.

به همین دلیل می بینیم که گاه فصل ها دو تا می شود مثلا حیوان دو فصل دارد. حیوان جنسی دارد که جسم نامی است و فصل آن حساس متحرک بالاراده است. یعنی مجموع حساس بودن و متحرک بالاراده بودن. گفتیم که یک نوع نمی تواند دو فصل داشته باشد. پس این دو عرض اند نه فصل حقیقی. زیرا حساس بودن همان علم است یعنی حس می کند و چیزی را می فهمد و گفتیم که علم کیف نفسانی است. متحرک

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

است یعنی حرکت می کند یعنی مکانش عوض می شود که این هم عرض است. مضافا بر اینکه جوهر نمی تواند اجزاء سازنده ای از عرض داشته باشد.

فصل حقیقی انسان روح انسانی است که نطق از آثار آن می باشد.

با توضیح بالا معنای فصل حقیقی نیز آشکار شد. فصل حقیقی آنی است که منشأ فصل های منطقی می شود. یعنی آن سرچشمه که هست این اعراض که فصل منطقی است نیز ظاهر می شود. یعنی آن روح انسانی وقتی باشد، هم نطق موجود می شود و هم ادارک و احساس.

الفصل الخامس في بعض أحكام الفصل (فصل پنجم در بعضی از احکام فصل است.)

ينقسم الفصل، نوع انقسام، إلى المنطقي والاشتقاقي. (فصل از یک لحاظ به منطقی و اشتقاقی تقسیم می شود. از یک لحاظ به این معنا است که فصل تقسیمات دیگری هم دارد مانند فصل قریب و بعید. منطقی یعنی آنی که منطقی با آن کار دارد و اشتقاقی یعنی ریشه ای و آنی که فصل منطقی از آن سرچشمه می گیرد.) فالفصل المنطقي هو أخص اللوازم التي تعرض النوع وأعرفها، (فصل منطقی آن خاص ترین لازم ها است. سابقا هم گفتیم که عرض لازم خارج از ذات شیء است. این عرض که خاص است ویژه ی انسان است و شناخته ترین لوازم انسان است مانند نطق برای انسان.) وهو إنما يؤخذ ويوضع في الحدود مكان الفصول الحقيقية، لصعوبة الحصول غالبا على الفصل الحقيقي الذي يقوم النوع، (علت اینکه منطقی این نوع فصل را اخذ می کند و در تعاریف از آن به جای فصل های حقیقی استفاده می کند این است که دستیابی به فصل حقیقی غالبا سخت است. فصل حقیقی آن است که نوع را می سازد.) كالناطق للإنسان، والصاهل للفرس، (فصل منطقی مانند ناطق بودن برای انسان و شیهه کشیدن برای اسب است.) فإن المراد بالنطق – مثلا – إما النطق بمعنى التكلم وهو من الكيفيات المسموعة، (مراد به نطق به عنوان مثال، یا همان سخن گفتن است که واضح است که از کیفیات مسموعه است یعنی عرضی است که با گوش شنیده می شود) وإما النطق بمعنى إدراك الكليات وهو عندهم من الكيفيات النفسانية، (یا اینکه نطق به معنای درک کلیات است و این هم نزد فلاسفه کیفی نفسانی است) والكيفية كيفما كانت من الأعراض، (کیف هر گونه که باشد اعم از مسموع و نفسانی نوعی از عرض است) والعرض لا يقوم الجوهر، (عرض هم نمی تواند موجب تقویم و ساختن جوهر شود. جوهر باید از جنسی که جوهر است و فصل که جوهر است ساخته شود نه فصلی که عرض است. عرض نمی تواند روی پای خودش بایستد در نتیجه نمی تواند چیزی را بسازد که جوهر باشد و بتواند روی پای خودش بایستد. بنا بر این این کار به تناقض می انجامد یعنی عرض هم نباید روی پای خودش بایستد و هم باید جوهر باشد یعنی روی پای خودش بایستد.) وكذا الصهيل، (همچنین است در مورد شیهه کشیدن که نوعی عرض است و کیف مسموع می باشد.) ولذا (و چون اینها فصل حقیقی نیستند بلکه از لوازم نوع می باشند) ربما كان أخص اللوازم أكثر من واحد، (در خیلی موارد چند تا لازم خاص برای یک نوع وجود دارد) فتوضع جميعا موضع الفصل الحقيقي، (و همه ی آنها در مقام فصل در منطق قرار می گیرند. البته مخفی نماند که تعبیر به اخص اللوازم یعنی لازمی که از بقیه خاص تر است مانند اکبر الناس که یک مصداق بیشتر ندارد و اگر دو نفر هم سن باشند دیگر هیچ کدام اکبر الناس نیستند زیرا اگر قرار باشد زید اکبر الناس باشد باید از عمرو بزرگتر باشد و هکذا در مورد عمرو. در نتیجه مراد علامه از اخص اللازم یعنی خاص نه اخص.) كما يؤخذ (الحساس) و (المتحرك بالإرادة) جميعا فصلا للحيوان، (کما اینکه حساس و متحرک بالاراده با هم فصل برای حیوان محسوب می شود) ولو كان فصلا حقيقيا لم يكن إلا واحدا، كما تقدم. (اگر قرار بود اینها فصل حقیقی باشند یکی بیشتر نمی بایست بودند. زیرا قبلا گفتیم دو فصل در مرتبه ی واحده برای یک نوع محال است.) والفصل الاشتقاقي مبدأ الفصل المنطقي، (فصل اشتقاقی سرچشمه و مبدأ فصل منطقی است.) وهو الفصل الحقيقي المقوم للنوع، (این همان فصل حقیقی است که مقوّم نوع می باشد.) ككون الانسان ذا نفس ناطقة في الانسان، وكون الفرس ذا نفس صاهلة في الفرس. (مانند داشتن نفس ناطقه برای انسان و داشتن نفس صاهله و شیهه کشنده در اسب. روح امری است جوهری می تواند مقوّم جوهری به نام انسان و یا فرس باشد.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۳٤

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: احکام فصل و نوع

در این فصل، بعضی از احکام فصل را بیان می کنیم. حکم اول این بود که فصل تقسیم می شود به منطقی و اشتقاقی.

حکم دوم این است که نوع فصل های زیادی دارد و این فصل ها در طول هم هستند و نه در عرض هم. یعنی انسان اول جسم بوده است و بعد جسم نامی شده است (زمانی که غذا در بدن پدر تبدیل به سلول زنده شد یعنی نطقه و علقه و مضغه شد) و بعد حساس متحرک بالاراده شد (زمانی که جنین شد و در شکم مادر دست و پا می زد و حرکت بالاراده داشت) بعد آخرین فصل به آن ملحق شد که همان نفس ناطقه است و انسان محقق شد. فصل حقیقی انسان و فصل اخیر انسان همان نفس ناطقه است.

علامه می فرماید: در این نوع ها که چند فصل دارد، روشن است که آنچه که مقوّم نوع است و نوع را می سازد همان فصل اخیر است به این معنا که وقتی که جسم بود، انسان نبود و هکذا هنگامی که نامی بود و هکذا. انسانیت انسان به همان نفس آخر است که نفس ناطقه می باشد. بنا بر این انسان اگر برای بعدهای دیگرش تلاش کند این کار به تکامل انسانی اش منجر نمی شود مثلا اگر تلاش کند و جسم خود را تقویت کند انسانیت او بیشتر نمی شود هکذا اگر خوب بفهمد و احساس و ادراکش خوب باشد باز هم کمال انسانی او بیشتر نیست همچنین اگر در حرکات تردست و زبردست باشد و خیلی از کارها و حرکات را بلد باشد.

البته مخفی نماند که همان طور که قبلا گفتیم، فصل اخیر همان نوع است و چیز جداگانه ای از آن نیست. فصل آخر که باشد یعنی فصل های قبلی همه موجودند زیرا فصل، محصّل جنس است و ابهام جنس را برطرف می کند. بنا بر این حقیقت نوع توسط فصل به وجود می آید بر این اساس حقیقت انسان همان روح است که اگر نباشد، بدن فقط جسمی بی جان است و حتی نامی نیست و احساس و ادراک ندارد.

نتیجه اینکه تا فصل اخیر هست، نوع هم هست هرچند جنس های قبلی در تحول و در حال تبدیل باشند. مثلا انسان، از زمانی که روح انسانی در آن دمیده می شود صد سال هم بگذرد باز هم انسان است و حال آنکه هرچند سال یک بار همه ی جنسش عوض می شود و سلول های بدنش تجدید می شوند. جنس، آن به آن در حال تحول است ولی حقیقت انسان کما کان محفوظ است این علامت آن است که حقیقت انسان به جنسش نیست بلکه به فصل است که همواره محفوظ می باشد.

حتی اگر فصل، از جنس مجرد شود (یعنی صورت، از ماده مجرد شود) و روح از بدن جدا شود مانند زمانی که انسان می میرد. حقیقت انسان از بین نمی رود زیرا حقیقت انسان به فصلش است از این رو اگر اجناس و فصل های دیگر را رها کند باز انسان است.

حکم دیگر فصل این است که هیچ فصلی نمی تواند مرکب باشد و نمی تواند تحت جنسش مندرج باشد.

توضیح اینکه هر جنسی یک جنس بالاتر دارد تا به جنس عالی می رسد. مثلا حیوان مندرج تحت جسم نامی است. جسم نامی هم مندرج تحت جسم است.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

فصل، دیگر مندرج تحت جنس نیست. مثلا ناطق تحت جسم، جوهر و مانند آن نیست. یعنی در تعریف نفس ناطقه نمی توان گفت که جوهری است که فلان فصل را دارد. یا جسمی نامی است که کلیات را درک می کند و هکذا. فصل، یک مفهوم بسیط است و در تعریف آن نمی توان دو مفهوم را استعمال کرد.

اگر قرار بود که فصل مرکب از جنس و فصل باشد یعنی خودش به فصل دیگر احتیاج داشت و بعد خود آن فصل باید مرکب از جنس و فصل باشد و به تسلسل می انجامد که محال است زیرا لازمه اش این است که در مفهوم ناطق تا بی نهایت حاوی مفهوم باشد و لازمه ی آن این است که اصلا نتواند مفهوم باشد و مورد فهم قرار گیرد چون غیر متناهی است و به جایی محدود نیست تا تحت فهم در آید و قابل درک باشد.

ثم إن حقيقة النوع هي فصله الأخير، (حقیقت هر نوع، همان فصل اخیرش است نه جنس هایش و نه فصل های ما قبل اخیرش) وذلك لأن الفصل المقوم هو محصل نوعه، (زیرا فصل که مقوّم نوع است در واقع محصّل و به وجود آورنده ی نوع است. یعنی انسان تا روح ناطقه که فصل اخیرش است به آن ملحق نشود انسان به وجود نمی آید.) فما أخذ في أجناسه وفصوله الاخر على نحو الإبهام مأخوذ فيه على وجه التحصل. (پس آنچه که در اجناس نوع و فصول غیر اخیر نوع به نحو ابهام اخذ شده است همه ی آنها در فصل اخیر به نحو تحصّل اخذ شده است. یعنی فصل اخیر است که به همه ی آنها که مبهم بودند و قابل انطباق بر انواع مختلف قابل تطبیق بودند تشخّص می دهد و از ابهام در می آورد) ويتفرع عليه: أن هذية النوع به، (بر این مطلب این نکته متفرع می شود که این بودن نوع (مانند انسان بودن و یا فرس بودن یک چیز) به همان فصل اخیر است.)فنوعية النوع محفوظة به، ولو تبدل بعض أجناسه، (بنا بر این نوعیت نوع به همان فصل اخیر است هرچند اگر بعضی از اجناسش در حال تبدیل باشد. مثلا بدنش در هر حال آن در حال تبدیل است و سلول هایی از آن می میرد و سلول هایی به آن اضافه می شود ولی انسانیت انسان تغییر نمی کند.) وكذا لو تجردت صورته التي هي الفصل بشرط لا عن المادة التي هي الجنس بشرط لا، بقي النوع على حقيقة نوعيته، (حتی اگر صورت انسانیت که همان فصل است که به شرط لا اخذ شده است از ماده که همان جنسی است که بشرط لا اخذ شده است جدا شود) كما لو تجردت النفس الناطقة عن البدن. (یعنی اگر انسان بمیرد و روح از بدنش مفارقت کند باز حقیقت نوع یعنی انسانیت به قوت خود باقی است. به همین سبب در قرآن از مرگ به توفّی تعبیر می شود و می فرماید: حَتَّى إِذا جاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنا[۱] توفّی به معنای اخذ کامل یک چیز است و معنای آیه این است که فرستادگان ما کاملا آن را می گیرند. این یعنی تمام انسان همان روح است زیرا فرستادگان خداوند روح انسان را می گیرد.)

ثم إن الفصل غير مندرج تحت جنسه (مسأله ی دیگر این است که فصل تحت جنس خودش مندرج نیست. یعنی این فصل که فصل برای جنس است خودش مندرج تحت جنس نیست.) بمعنى أن الجنس غير مأخوذ في حده، (یعنی جنس در تعریف فصل اخذ نشده است بنا بر این اگر بخواهیم فصل را معنا کنیم تعریف آن مرکب از جنس و فصل نیست) وإلا احتاج إلى فصل يقومه، (اگر قرار بود فصل، جنسی داشته باشد آن جنس به فصل دیگری احتیاج داشت تا بتواند آن را قوام دهد زیرا جنس امری است مبهم و بدون فصل محقق و مشخص نمی شود.) وننقل الكلام إليه ويتسلسل بترتب فصول غير متناهية. (اگر چنین باشد ما نقل کلام به همان فصل می کنیم که باز خودش به جنس و فصل دیگری احتیاج دارد و این کار به تسلسلی که انتهاء ندارد می انجامد و لازمه اش این است که یک مفهوم مرکب از مفاهیم غیر متناهی باشد و این خلف در مفهوم بودن است زیرا معنایش این است که چنین مفهومی قابل فهم نباشد.)

فصل ششم: در نوع و احکام آن

علامه بعد از آنکه بیان کرد که نوع مرکب از جنس و فصل است می فرماید: جنس و فصل در خارج به یک وجود موجود می شوند. یعنی این گونه نیست که در مورد انسان، حیوان و نفس ناطقه هر کدام مستقل باشند. اگر چنین بود دیگر یک چیز به نام انسان نداشتیم بلکه دو چیز دیگر داشتیم.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

علت اینکه اجزاء انسان به یک وجود موجود می شوند این است که جنس و فصل دو چیز نیستند جنس و فصل هر کدام همان نوع می باشند و به همین دلیل حمل جنس بر نوع و حمل فصل بر نوع به حمل اولی انجام می شود. از این رو چون نوع در خارج یک وجود مستقل دارد و از آن طرف جنس و فصل نیز همان نوع است پس جنس و فصل هم باید در خارج به یک وجود واحد موجود باشند و الا لازمه اش آن است که نوع که یکی است دو تا باشد.

بعد علامه می فرماید: جنس و فصل در این امر با هم فرق دارند که جنس، مبهم است و فصل، متحصل. به همین دلیل گفتیم که حمل جنس بر فصل حمل اولی نیست زیرا مبهم هرگز نمی تواند عین متحصل باشد.

مسأله ی دیگر این است که حال که جنس و فصل در خارج به یک وجود موجودند واضح است که باید این دو به هم نیاز داشته باشند و الا هر کدام مستقل می بودند و به یک وجود موجود نمی شدند.

در مقابل ترکیب حقیقی ترکیب صناعی و اعتباری است. ترکیب حقیقی به این معنا است که دو چیز به گونه ای با هم ترکیب می شوند که یک شیء ثالث بوجود می آید. یعنی مرکّب مجموع این دو با هم نیست بلکه حقیقت جدیدی است که این دو در آن هضم شده اند. بر این اساس ماده و صورت با هم ترکیب می شود و چیزی به نام سنگ، آهن و یا انسان ساخته می شود. در این اشیاء، ماده را نمی توان از صورت جدا کرد به گونه ای که ماده را از صورت جدا کرد و سنگ باز هم سنگ باقی بماند.

ترکیب صناعی مانند عکس است که از چوب، میخ، کاغذ، رنگ و غیره ترکیب شده است. ترکیب اینها به گونه ای نیست که شیء ثالثی به وجود آمده باشد. چوب و سایر اجزاء در چیزی مستهلک نشده است و فقط صانعی آنها را در کنار هم گذاشته است.

ترکیب اعتباری آن است که مثلا می گوییم: یک لشکر که از افراد بسیاری تشکیل شده است. ما همه را یک موجود فرض می کنیم ولی این کار صرف اعتبار و فرض است و افراد این مرکب قبل و بعد از اعتبار هیچ فرقی نکرده اند. این ترکیب از سست ترین ترکیب هاست.

الفصل السادس في النوع وبعض أحكامه (فصل ششم در نوع و بعضی از احکام آن است.)

الماهية النوعية توجد أجزاؤها في الخارج بوجود واحد، (اجزاء ماهیت نوع در خارج به وجود واحد به وجود می آیند. البته مخفی نماند که تعبیر به اجزاء مسامحه است زیرا گفتیم که اجزاء نوع عین نوع هستند و دیگر جزء به حساب نمی آیند. مراد از جزء در اینجا این است که آنها اجزاء حد و تعریف نوع اند.) لأن الحمل بين كل منها وبين النوع أولي، والنوع موجود بوجود واحد، (زیرا حمل بین هر یک از اجزاء و بین نوع، حمل اولی است. از آن سو چون نوع در خارج یک وجود دارد پس جنس و فصل که همان نوع هستند دو وجود نمی توانند داشته باشند.) وأما في الذهن فهي متغايرة بالإبهام والتحصل، (اما جنس و فصل، در ذهن با هم تغایر دارند به این گونه که جنس، مبهم است و فصل، متحصل) ولذلك كان كل من الجنس والفصل عرضيا للآخر، زائدا عليه – كما تقدم–. (به همین دلیل گفتیم که جنس و فصل با هم فرق دارند و بر هم عارض می شوند زیرا ابهام غیر از تحصل است و دو چیز متغایر نمی تواند عین هم باشد.)

ومن هنا ما ذكروا: أنه لابد في المركبات الحقيقية – أي الأنواع المادية المؤلفة من مادة وصورة – أن يكون بين أجزائها فقر وحاجة من بعضها إلى بعض (به همین سبب است که گفته اند که در مرکبات حقیقیه که انواع مادیه ای است که از ماده و صورت ترکیب شده است، باید بین اجزائش فقر و حاجت باشد به این گونه که اجزاء به یکدیگر احتیاج داشته باشند) حتى ترتبط وتتحد حقيقة واحدة، (تا بتوانند به هم پیوند پیدا کنند و بتوانند به صورت یک حقیقت واحده در آیند.) وقد عدوا المسألة ضرورية لا تفتقر إلى برهان. (و گفته شده است که این مسأله ضروری است و احتیاج به برهان ندارد. با این حال برهانش این است که چون اجزاء هر کدام عین نوع هستند و نوع چون به یک وجود موجود است این اجزاء هم باید به یک وجود واحد موجود باشند و اگر فقر و حاجت بین آنها نباشد در این صورت دو وجود مستقل می شوند یعنی نوع، که یکی است باید متعدد باشد.) ويمتاز المركب الحقيقي من غيره بالوحدة الحقيقية، (مرکب حقیقی از غیر حقیقی یعنی از مرکب صناعی و اعتباری امتیاز پیدا می کند به اینکه مرکب حقیقی واقعا یک چیز است.) وذلك بأن يحصل من تألف الجزئين مثلا أمر ثالث غير كل واحد منهما، (وحدت حقیقی به این

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

است که حاصل شود از ترکیب دو جزء مثلا که همان ماده و صورت است (مثلا را برای این گفته است که گاه یک ماده با چند صورت ترکیب می شود. اگر ماده ی اولی باشد آن با یک صورت ترکیب شود ولی گاه ماده ی اولی که صورتی گرفته است خودش ماده برای صورت بعدی می شود و این سلسله گاه تا چندین مرحله ادامه می یابد.) امر سومی که غیر از آن دو تا است) له آثار خاصة غير آثارهما الخاصة، (که آثار خاص خودش را دارد که با آثار اجزاء ترکیبی خودش فرق دارد.) كالأمور المعدنية التي لها آثار خاصة غير آثار عناصرها، (قدیم معتقد بودند که آب و باد و خاک و آتش عناصر اربعه اند یعنی جسم های بسیط اند که می گفتند اگر چند تا از آنها ترکیب شود جسم معدنی به وجود می آید یعنی جسمی که مرکب است. بنا بر این به اعتقاد آنها چیزی مانند آهن، هم آتش دارد و هم خاک و آب. اما الآن آب را جسمی مرکب می دانند که از اکسیژن و هیدروژن ترکیب یافته است که این دو خودشان بسیط اند. به هر حال آب، دارای آثار خاصی است که با آثار اکسیژن و هیدروژن متفاوت است.) لا كالعسكر المركب من أفراد، (نه مانند لشکری که مرکب از افراد است که ترکیب لشکر اعتباری است.) والبيت المؤلف من اللبن والجص وغيرهما. (و نه مانند خانه ای که ترکیب شده است از خشت ها و گچ و غیر این دو که ترکیب در آن صناعی است.)

ومن هنا أيضا، (همین این مسأله روشن می شود که) يترجح القول بأن التركيب بين المادة والصورة إتحادي لا انضمامي – كما سيأتي –.(ترکیب بین ماده و صورت اتحادی است نه انضمامی یعنی ماده و صورت این گونه نیست که در کنار هم قرار بگیرند و به هم منضم شوند بلکه با هم وحدت می یابند و یکی می شوند و یکی در دیگری مندک و هضم می شود. البته رجحان در کلام علامه به معنای لزوم است. البته این بحث در مبحث ماده و صورت توضیح داده می شود.)

[۱] انعام/سوره٦، آیه٦١.

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۳۵

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: احکام نوع و کلیت و جزئیت

علامه در این فصل بعضی از احکام نوع را بیان می کند و آخرین حکمی که برای نوع بیان می فرماید این است که انواع بر دو قسم اند. قسم اول انواعی اند که افراد زیادی دارند و یا اینکه می توانند افراد زیادی داشته باشند. این انواع، انواعی هستند که یک نوع رابطه با ماده دارند. مثلا سنگ مرمر یک مفهوم کلی نوعی است که می تواند مصادیق و افراد زیادی داشته باشد همچنین است مفهوم انسان که یک ماهیت تامه و نوعی از حیوان است و مصادیق و افراد بسیاری دارد. این قسم و وجود آن از واضحات است ولی آنی که احتیاج به توضیح دارد قسم دوم است.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

قسم دوم عبارت است از نوعی که در فرد منحصر است یعنی یک فرد بیشتر ندارد و محال است در خارج بیش از یک فرد داشته باشد. بله عقلا فرض صدقش بر کثیرین محال نیست. این نوع مخصوص به انواعی است که تجرد تام داشته باشند یعنی هم مجرد باشند و هم هیچ رابطه ای با ماده نداشته باشند. از نظر فلسفی به آن عقل می گوید (که هم ذاتا و هم در مقام فعل با ماده هیچ ارتباطی ندارد.)

به همین سبب عقلِ اول یک مصداق بیشتر ندارد. موجود دومی که معلول عقل اول است که آن هم یک مورد بیشتر نیست.

علت آن این است که اگر چیزی بخواهد کثرت داشته باشد از چهار حال خارج نیست به این معنا که کثرت یا ذاتی نوع است و یا از ذات آن خارج است و در جایی که ذاتی باشد یا تمام ذات است یا بعضی از ذات. در جایی هم که خارج از ذات باشد یعنی بر ذات عارض شده باشد یا باید عرض لازم باشد و یا عرض مفارق.

با این بیان اگر عقل که یک مفهوم نوعی است زیرا یکی نوع از جوهر است بخواهد کثیر باشد یکی از چهار احتمال فوق در آن راه دارد. اما سه احتمال اول در هیچ جا ممکن نیست زیرا نمی توان گفت که چیزی هست که تمام ذاتش کثرت باشد. مثلا همان طور که تمام ذات انسان، حیوان ناطق است که امری واحد است چیزی را باید بتوان پیدا کرد که تمام ذاتش کثیر باشد. همچنین نمی توان گفت که بعضی از ذات چیزی می تواند کثیر باشد. مثلا جنسش و یا فصلش کثیر باشد. همچنین لازم ذات چیزی نمی تواند کثیر باشد. هر سه مورد در این امر شرکیند که کثرت هرگز نباید از آنها جدا شود و لازمه اش این است که آن چیز، فرد نداشته باشد زیرا کثیر بودن اگر تمام ذات چیزی باشد، یک فرد کثیر نیست پس نمی تواند جزء ذات آن باشد. چنین ماهیتی قابل صدق بر هیچ فردی نیست یعنی این ماهیت هرگز نمی تواند فرد داشته باشد چون هر فردی واحد است و این ماهیت نمی تواند از کثرت جدا شود. چنین ماهیتی که نمی تواند حتی یک فرد داشته باشد دیگر به طریق اولی نمی تواند بر کثیرین صدق کند. (بر خلاف ماهیات مادی که بر افراد مختلف صدق می کرد مانند ماهیت انسان که بر زید، عمرو و غیره صدق می کند.)

بنا بر این فقط احتمال چهارم باقی می ماند و آن اینکه کثرت عرض مفارق آن است. یعنی این ماهیت هم می تواند کثیر باشد و هم واحد. به این معنا که اگر افراد کثیر دارد کثیر می شود و اگر یک فرد بیشتر ندارد واحد می باشد. اگر خداوند برای آن یک فرد خلق کند، واحد می شود و اگر چند فرد خلق کند کثیر می شود.

حال اگر ماهیتی بخواهد کثرت داشته باشد و کثرت عرض مفارق آن باشد، این نکته پیش می آید که کثرت به (ما به الامتیاز) احتیاج دارد زیرا هر دو فرد، افراد یک ماهیت هستند بنا بر این باید چیزی در یک فرد باشد که در فرد دیگر نباشد تا موجب شود این دو فرد، دو تا شوند و الا هر دو در ماهیت شریکند.

ما به الامتیاز در اینجا عبارت از مشخصات هر فرد است مثلا زید در اینجا نشسته است و عمرو در آنجا و زید به شکلی و عمرو به شکلی دیگر است. این در حالی است که در مجردات، عروض معنا ندارد زیرا عروض به این معنا است که آن شیء آمادگی داشته باشد که چیزی به آن عارض شود و این در حالی این است که این آمادگی مربوط به امور مادی است که می تواند صور مختلفی را پذیرا باشد اما امر مجرد، قابلیت تغییر، تحویل و پذیرفتن چیزی را ندارد. این برای این است که استعداد فقط در ماده وجود دارد ولی مجرد همه چیز را بالفعل دارد و استعداد در آن معنا ندارد این رو نمی تواند تحت زمان واقع شود، مکانی را اشغال کند و یا شکلی داشته باشد. چون نمی توان مشخصه ای داشته باشند که ما به الامتیاز یک فرد از فرد دیگر باشد و چون ما به الامتیاز در آن امکان ندارد کثرت هم در آن راه ندارد زیرا کثرت فرع ما به الامتیاز است. بنا بر این هر نوع که افراد کثیره دارد باید ماده داشته باشد و الا واحد خواهد بود.

قضیه ی کل نوعی کثیر الافراد فهو مادی، عکس نقیضش عبارت است از: کل ما لیس بمادیّ فهو لیس بکثیر الافراد.

عکس نقیض عبارت است از اینکه نقیض موضوع را محمول و نقیض محمول را موضوع قرار دهیم. جهت آن هم طبق قانونی که در عکس نقیض است تغییر می کند بنا بر این، عکس نقیض در موجبه ی کلیه همان موجبه ی کلیه می باشد.

همچنین گفته شده است که هر قضیه ای که خودش صادقه باشد، عکس نقیضش هم صادقه خواهد بود. بنا بر این اصل قضیه را ثابت کردیم که هر چیز که کثیر الافراد است باید مادی باشد بنا بر این عکس نقیضی هم باید صادق باشد یعنی هر چیز که مادی نیست نباید کثیر الافراد باشد. نتیجه اینکه هر نوع مجرد فقط یک فرد دارد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

ثم (حکم دیگر از احکام نوع این است که نوع ها بر دو نوع اند یعنی) إن من الماهيات النوعية ما هي كثيرة الأفراد (بعضی ماهیات نوعیه کثیرة الافراد هستند) كالأنواع التي لها تعلق ما بالمادة، مثل الانسان، (و آنها نوع هایی هستند که یک نوع رابطه ای با ماده دارند. مانند انسان. مراد از یک نوع رابطه یعنی گاه هم ذاتا و هم فعلا با ماده در ارتباطند مانند موجودات بی جان که روح ندارند. مثلا صورت سنگی و آبی در ذات و فعل به همان ماده وابسته اند. یا اینکه ذاتا به ماده وابسته نیستند ولی فعلا وابسته اند. مانند انسان که روحی دارد که ذاتا از ماده مجرد است ولی در مقام فعل به ماده وابسته است و باید با آن کار کند. هر دو مورد کثیر الافراد هستند.)

ومنها ما هو منحصر في فرد (ولی بعضی از ماهیات نوعیه فقط یک فرد دارند) كالأنواع المجردة – تجردا تاما – من العقول، (مانند انواع مجردی که کاملا مجرد اند یعنی هیچ رابطه ای با ماده ندارند نه ذاتا و فعلا و نه فعلا به تنهایی از این دسته می توان به عقول اشاره کرد. عقل در اینجا همانی است که در فلسفه اراده شده است و مراد شعوری که در انسان است نیست، زیرا عقل انسان یکی از مراتب انسان است و به ماده ارتباط دارد. مراد از عقل همان موجود مجردی است که فوق انسان است و به اذن الله تمام امور ماده به آن وابسته است و همان چیزی است که می گویند اولین خلق خداوند بوده است و در لسان شرع به ملک تعبیر می شود. اینها هر کدامشان یک فرد برای یک نوع خاص اند و دو فرد از یک نوع در آنها معنا ندارد.) وذلك لأن كثرة أفراد النوع إما أن تكون تمام ماهية النوع أو بعضها أو لازمة لها، (علت اینکه اینها فقط یک فرد می توانند داشته باشند و بالضرورة محال است که بیش از یک فرد داشته باشند این است که کثرت افراد نوع یا تمام ماهیت نوع را تشکیل می دهد یا اینکه کثرت، بعض آن یعنی یا جنس آن و یا فصل آن است و یا خارج از ذات بوده و عرض است ولی این عرض ملازم آن است و هرگز از آن جدا نمی شود.) وعلى جميع هذه التقادير لا يتحقق لها فرد، (بر اساس هر سه فرض فوق، ماهیت نمی تواند حتی یک فرد داشته باشد زیرا چیزی که تمام ذات یا جزء و یا لازم ذاتش کثرت است دیگر نمی تواند بر یک فرد قابل انطباق باشد) لوجوب الكثرة في كل ما صدقت عليه، ولا كثرة إلا مع الآحاد، هذا خلف، (زیرا واجب است در هر چیزی که این ماهیت بر آن صادق است کثرت وجود داشته باشد و این در حالی است که هیچ کثرتی نمی تواند محقق شود مگر اینکه افرادی داشته باشد. یعنی باید این ماهیت بر یک فرد صادق باشد و بعد بر فرد دیگری هم صادق باشد تا بتوان گفت این ماهیت کثیر است. ولی ماهیت مزبور حتی بر یک فرد هم نمی تواند صادق باشد در نتیجه نمی تواند افراد کثیر داشته باشد و این خلف است. زیرا فرض این است که کثیر باشد و افرادی داشته باشد و حال آنکه نمی تواند فرد داشته باشد.) وإما أن تكون لعرض مفارق يتحقق بانضمامه وعدم انضمامه الكثرة، (قسم چهارم این است که کثرت خارج از ذات ماهیت باشد و عرض مفارق آن باشد. یعنی این ماهیت گاه می تواند آن عرض را پذیرا باشد و به همین دلیل دارای افراد می شود و گاهی هم می تواند از این عرض جدا شود.) ومن الواجب حينئذ أن يكون في النوع إمكان العرض والانضمام، (این قسم هم اگر فرض شود مشکلش این است که در این هنگام باید در نوع استعداد عروض و انضمام باشد یعنی بتوان عرض را به آن ملحق کرد. بنا بر این اگر چیزی مجرد است و گفتیم مجرد استعداد عروض را ندارد پس عرض مفارق هم بر آن عارض نمی شود) ولا يتحقق ذلك إلا بمادة، كما سيأتي، (و بعد خواهیم گفت که این عارض شدن فقط در چیزهایی است که با ماده سر و کار داشته باشد و الا ماهیت مجرد، فوق زمان و مکان و شکل و مانند آن است. ماده در اینجا به معنای قابیل پذیرش صورت و اعراض است نه جسم.) ف (كل نوع كثير الأفراد فهو مادي)، (نتیجه این شد که هر نوعی که افراد زیادی دارد مادی است. زیرا وقتی افراد زیادی دارد باید اعراض مختلفی به آن عارض شود تا موجب شود که یک فرد با فرد دیگر متفاوت شود.) وينعكس إلى أن ما لا مادة له – وهو النوع المجرد – ليس بكثير الأفراد، وهو المطلوب. (عکس نقیض این قضیه این است که پس چیزی که ماده ندارد یعنی نوع مجرد است، نمی تواند افراد متعدد داشته باشد و مطلوب ما هم همین است.)

فصل هفتم: مفهوم کلی و جزئی

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

بحث در این است که اختلاف در مفهوم کلی و جزئی آیا در نحوه ی ادراک است یعنی خودشان با هم اختلافی ندارند و یک شیء هستند و اختلاف در آنها به تفاوت در درک ما است (کما اینکه بعضی به آن قائل شده اند.) یا اینکه خودشان فی نفسه با هم اختلاف دارند یعنی مُدرَک گاهی کلی است و گاه جزئی.

بنا بر این در این فصل بحث می کنیم که آیا مُدرک دو نوع است یا اینکه نحوه ی درک ما از آن دو نوع می باشد.

بعضی مانند هیوم و امثال آن گفته اند که کلیت و جزئیت به تفاوت در ادراک ما از یک شیء بر می گردد. مثلا کتاب را می توان به دو گونه درک کرد. گاه ادراکی روشن و شفاف از آن داریم و آن زمانی است که چشم ما سالم باشد و در نور کافی و با توجه کامل به کتاب نگاه کنیم در این حالت است که صورتی از آن کتاب نزد من حاصل می شود. این ادراک جزئی است و قابل انطباق بر چیز دیگری نیست.

ولی گاه همان تصوری که از آن کتاب در ذهن دارم به مرور زمان کم رنگ می شود در نتیجه در آن زمان که آن صورت در ذهن من قوی بود دیگر بر غیر آن قابل انطباق نبود ولی الآن که کمرنگ شده است و خصوصیات آن را به خوبی به یاد نمی آورم قابل انطباق بر موارد مشابه است. در این حال قابل انطباق بر کثیرین است و حال آنکه مُدرک همان یک چیز بیشتر نبوده است.

همچنین گاه ما چیزی که جزئی است را در تاریکی و یا بدون دقت می بینیم که با اینکه صورت یک شیء جزئی است ولی در ذهن ما قابل انطباق بر افراد مختلف است مانند اینکه چهره ی فردی را سریع می بینیم و بعد افراد بسیاری را که می بینیم تصور می کنیم که شاید همان فرد باشد.

بنا بر این، ادراک کلی در واقع یک فرد بیشتر ندارد و این کلی بودن خیالی است.

هیوم و همه ی کسانی که در مقام تصورات، حس گرا هستند به همین حرف باید اعتقاد داشته باشند. زیرا اگر کسی بگوید همه ی ادراکات ما از راه حس است چاره ای ندارد مگر اینکه کلی را از این طریق توجیه کند.

اشکال این حرف این است که لازمه اش این است که هر حکمی کلی که در علوم ادعا می شود بالکل دروغ و غلط باشد. مثلا می گویند: هر مثلثی دارای زوایایی است که مساوی با دو زاویه ی قائمه است. مطابق ادعای فوق، این قانون فقط به تصور ما و به خیال ما قابل انطباق بر کثیرین است و در واقع همان مثلثی است که در جایی مثلا روی تخت سیاه دیده ام که صورت آن کمرنگ شده است و خیال می کنم بر کثیرین قابل انطباق است مثلا تصور می کنم که در دفتر دیده باشم یا در روز دیگری و در جایی دیگر. نتیجه اینکه این قضیه نسبت به یک مثلث فقط صادق است و نسبت به سایر مثلث ها باید کاذب باشد.

حال اگر قضایای کلیه از بین برود، علم هم از بین می رود زیرا علم عبارت است از مجموعه ای از قواعد که روی یک محور به نام موضوع پیاده می شود. مثلا در علم فیزیک نمی توان گفت که حرارت موجب انبساط می شود زیرا فقط این قانون کلی یک مصداق بیشتر ندارد که همان فلزی است که من در آزمایشگاه آن را حرارت دادم.

حق این است که ما دو گونه مُدرَک داریم و آن اینکه گاه من فقط یک کتاب را می بینم و یک صورت جزئی از آن در ذهن من نقش می بندند و ساعت بعد و در زمانی بعد کتابی دیگر می بینم که همه جزئی هستند. این صورت ها هیچ کدام قابل انطباق بر کثیرین نیست. بعد که من کتاب های مختلفی را دیده ام یک مفهوم کلی در ذهن خود می سازم یعنی جسمی را تصور می کنم که دارای اوراقی است که چیزهایی در آن نوشته شده است و جلد دارد. در اینجا دیگر با تصویر خارجی کار نداریم بلکه با مفهومی کلی که قابل انطباق بر کثرین است سر و کار داریم.

بنا بر این، صورت ها جزئی و مفهوم ها کلی می باشند. عقل در این موارد مشترکات را می گیرد و سایر خصوصیات را حذف می کند.

الفصل السابع في الكلي والجزئي ونحو وجودهما (فصل هفتم در کلی و جزئی و کیفیت وجود کلی و جزئی است.)

ربما ظن: (أن الكلية والجزئية إنما هما في نحو الإدراك، (چه بسا گمان شده است که کلیت و جزئیت در نحوه ی ادراک است و آنها در واقع با هم فرقی ندارند) فالإدراك الحسي لقوته يدرك الشئ بنحو يمتاز من غيره مطلقا، (به این معنا که ادراک حسی چون قوی است درک می کند یک شیء را به گونه ای که به تمام معنا از غیرش متمایز می شود و هرگز قابل انطباق بر غیر نیست.) والإدراك العقلي لضعفه يدركه بنحو لا يمتاز مطلقا

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

ویقبل الانطباق علی أکثر من واحد، (و ادراک عقلی به سبب اینکه قوی نیست و ضعیف می باشد، همان شء را درک می کند ولی به گونه ای که به طرز مطلق ممتاز از قبل نمی شود. قید به طرز مطلق ممتاز شدن برای این است که من این مفهوم را از مفاهیم دیگر جدا می کنم مثلا صورت سنگ را به آب تطبق نمی کنم ولی صورت زید را به عمرو، بکر و انسان های همان نوع و انواع مشابه تطبیق می کنم. به هر حال وقتی این صورت در ذهن ضعیف باشد صورت یک شیء جزئی را بر اکثر از واحد تطبیق می کند.) کالشبح المرئي من بعید، المحتمل أن یکون هو زیدا أو عمرا أو خشبة منصوبة أو غیر ذلك، (این مانند شبحی که از راه دور می بینیم که هر چند جزئی است ولی من احتمال می دهم که زید باشد و یا عمرو و یا حتی چوب و مانند آن.) وهو أحدها قطعا، (این شبح در واقع جزئی است و یکی از این افراد کثیره می باشد و فقط من به سبب ضعف ادراک آن را به افراد کثیره قابل الانطباق می دانم) وکالدرهم الممسوح القابل للانطباق علی دراهم مختلفة). (یا مانند درهمی که مسح شده است و خطوط آن از بین رفته است که قابل انطباق بر افراد مختلف است مثلا درهم مزبور که در سالی مشخص ضرب شده است می تواند به زعم من درهمی باشد که سال های دیگر ضرب شده باشد. در حالی که در واقع در سال خاصی ضرب شده است و جزئی است)

ویدفعه: (این توهم مردود است زیرا) أن لازمه أن لا تصدق المفاهیم الکلیة کالإنسان – مثلا – علی أزید من واحد من أفرادها حقیقة، (لازمه ی آن این است که مفاهیم کلی مانند انسان بر بیش از یکی از افرادش صدق نکند و بر بیش از آن صدق نکند) وأن یکذب القوانین الکلیة المنطبقة علی مواردها اللامتناهیة إلا في واحد منها، (لازمه ی آن این است که قوانین کلیه که منطبق بر مصادیق غیر متناهی است کذب باشد و فقط بر یک فرد قابل تطبیق باشد. مثلا اگر می گوییم فلان قانون در مثلث است این قانون تا هر مقدار مثلثی که وجود دارد و به وجود بیاید را باید شامل شود و حال آنکه قائل به قول فوق این را باید دروغ بداند.) کقولنا: (الأربعة زوج)، (مانند اینکه می گوییم: هر چهاری زوج است) و (کل ممکن فلوجوده علة) (و یا اینکه هر ممکنی به سبب وجود علتش چنین شده است.) وصریح الوجدان یبطله، (و حال آنکه صریح وجدان آن را باطل می کند) فالحق أن الکلیة والجزئیة نحوان من وجود الماهیات. (بنا بر این حق این است که کلیت و جزئیت دو نحو از وجود ماهیت است یعنی ماهیت گاه با صورت در ذهن موجود است که جزئی است و گاه به صورت مفهوم و فارغ از خصوصیات خارجی در ذهن موجود است که کلی می شود.)

درس بدایة الحکمة استاد فیاضی

جلسه ۳۶

بسم الله الرحمن الرحیم

موضوع: تمیّز و تشخّص در ماهیّات

فصل هشتم: تمیز ماهیات و تشخّص آنها

علامه در این فصل که آخرین فصل از مباحث ماهیت است در مورد دو حکم از احکام ماهیات سخن می گوید که عبارتند از تمیز ماهیات و تشخّص آنها.

معنای تمیّز و تشخّص:

تمیّز از ماده ی مَیز به معنای جدا بودن یک ماهیت از ماهیت دیگر و مغایرت یک ماهیت از ماهیت است. بر این اساس انسان با حیوان تمیّزی ندارد همچنین انسان با ناطق و یا با حیوان الناطق زیرا دو گانگی بین اینها نیست چون قبلا گفتیم که جنس و یا فصل و هر دو با هم همان نوع می باشند. تمایز در جایی است که این دو با هم یکی نباشند مانند انسان و فرس.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

تشخّص به معنای شخص بودن و یک فرد بودن ماهیت است. یعنی ماهیت شخصی خاص باشد و بر کثیرین صادق نباشد. مانند انسان بشرط شیء یعنی ماهیتی که تمام شرایط یک فرد خاص در آن اخذ شده باشد. مانند انسانی که پسر عمرو است و نام زید می باشد و وزن و قد و رنگ و سایر خصوصیاتش را در نظر بگیریم. چنین انسانی فقط یک فرد دارد.

از توضیح فوق مشخص می شود که تمیز وصفی اضافی است یعنی ماهیت باید با چیز دیگری سنجیده شود تا تمیّز و فرق ظاهر شود. مغایرت همواره بین دو چیز است و اگر یک فرد از یک چیز بیشتر وجود نداشت مغایرت معنا نداشت.

ولی تشخّص وصفی نفسی است و مربوط به خود شیء است و به غیر، احتیاج ندارد.

فرق دیگر این است که تمیّز با کلیت منافات ندارد به این معنا که یک ماهیت می تواند با یک ماهیت دیگر مغایر باشد ولی هر دو کلی باشند. مانند حیوان ناطق و حیوان غیر ناطق و یا حیوان صاهل. این ماهیات با هم فرق دارند و حال آنکه کلی اند. (حیوان ناطق کلی است زیرا حیوان به تنهایی کلی است و ناطق هم فی نفسه کلی است. بنا بر این حیوان ناطق متشکل از دو کلی است که کنار هم قرار گرفته اند و باز کلی می باشند فقط دایره ی آنها ضیق تر شده است. بنا بر این حیوان ناطق ابیض هم کلی است ولی دایره اش ضیق تر می شود و در هر حال قابل انطباق بر کثیرین است.

این در حالی است که تشخّص با کلیّت منافات دارد زیرا تشخّص به معنای شخص خاص و غیر قابل انطباق بر کثیرین بودن است.

الفصل الثامن في تميز الماهيات وتشخصها (فصل هشتم در مورد تمیز ماهیات از یکدیگر و تشخّص آنها است.)

تميز ماهية من ماهية أخرى بينونتها منها ومغايرتها لها، بحيث لا تتصادقان، (جدا بودن یک ماهیت از ماهیت دیگر همان مباین بودن و مغایرت یک ماهیت از ماهیت دیگر است به گونه ای که این دو ماهیت بر هم صدق نکنند و نتوان گفت که این آن است.) كتميز الانسان من الفرس باشتماله على الناطق. (مانند این انسان از فرس جدا می شود به اینکه انسان مشتمل بر ناطق بودن است ولی فرس بر چیزی دیگر مانند صاهل بودن)والتشخص كون الماهية بحيث يمتنع صدقها على كثيرين، (تشخّص به معنای شخص بودن است یعنی ماهیت فقط یک فرد داشته باشد و نتواند بر کثیرین صدق کند) كتشخص الانسان الذي هو زيد. (مانند انسان به شرط اینکه زید باشد یعنی تمام خصوصیات خاص زید را داشته باشد. یعنی پسر عمرو باشد و در فلان جا نشسته باشد و مانند آن. البته در این مطلب شبهه ای است که در آخر بحث به آن پرداخته می شود و آن اینکه ماهیت کلی الانسان هرگز شخص نمی شود حتی اگر هزار قید به آن زده شود.)

ومن هنا يظهر: (از اینجا دو مطلب روشن می شود) أولا: أن التميز وصف إضافي للماهية، (فرق اول بین تمیز و تشخّص در این است که تمیّز صفتی اضافی است یعنی باید آن را با غیر در نظر گرفت تا معنا داشته باشد زیرا فرق هنگامی حاصل می شود که دو چیز وجود داشته باشد.) بخلاف التشخص، فإنه نفسي غير إضافي. (این بر خلاف تشخّص است که صفتی نفسی و غیر اضافی است.) وثانيا: أن التميز لا ينافي الكلية،(فرق دوم این است که تمیز و تغایر با کلیّت منافات ندارد. یعنی تمیّز هم با جزئیت می سازد و هم با کلیّت یعنی دو ماهیت می توانند غیر هم باشند و در عین حال کلی هم باشند این به سبب آن است که گاه یک ماهیت به سبب فصل هایش متمایز است و یا اینکه یک ماهیت نوعیه به سبب اعراضش از دیگری متمایز می شود.) فإن انضمام كلي إلى كلي لا يوجب الجزئية، (زیرا یکی از راه های تمیز این است که یک قید کلی به یک کلی دیگر ضمیمه شود مانند انضمام قید کلی ناطق به کلی انسان. البته تمیّز منحصر به این نیست که یک قید کلی به یک کلی اضافه شود ولی لا اقل این قسم، یکی از اقسام تمیّز است و همین مقدار کافی است که بگوییم که تمیّز با کلیّت جمع می شود هرچند گاه تمیّز با جزئیت هم جمع می شود.) ولا ينتهي إليها وإن تكرر، (و هرگز به جزئیت نمی رسد هرچند قیود کلی تکرار شود مثلا انسان ابیض با انسان اسود متمایز است و انسان ابیض طویل با انسان ابیض قصیر و همین طور با قیود بی شمار دیگر که هرگز موجب نمی شود کلی، جزئی شود. البته مخفی نماند که این در ماهیات کلیه است که با قید جزئی نمی شود با این حال گاه دو ماهیت از ابتدا جزئی هستند.) بخلاف التشخص. (این بر خلاف تشخّص است که فقط در ماهیات جزئیه وجود دارد زیرا کلی نمی تواند تشخّص داشته باشد.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

مطلب بعدی این است که دو ماهیت که با هم متمایز هستند این فرق،

۱. گاه به تمام ذات است یعنی تمام ذات این دو ماهیت با هم فرق دارد. مانند جوهر با کیف و یا جوهر با عرض. بین تمامی اجناس عالیه که بالاتر از آنها جنسی نیست همه با تمام ذات با هم فرق دارند. اجناس عالیه هیچ وجه مشترکی ندارند چون خودشان جنس عالی هستند جنسی بالاتر از آنها وجود ندارد. زیرا اگر دو چیز بخواهند مشترک باشند باید در جنس مشترک باشند نه فصل.

۲. قسم دیگر تمیّز، تمیّز به بعض ذات است. مانند انسان و فرس که انسان، حیوان الناطق است و فرس، حیوان صاهل. بنا بر این اینها در جنس شریکند و تمیّز آنها به فصل است که بعضی از ذات آنهاست.

۳. گاه تمیّز به منضمات است یعنی نه به تمام ذات است و نه به بعض ذات. یعنی ذات آنها هیچ فرقی با هم ندارد مانند زید و عمرو. فرق آنها به منضمات و اعراض آنها است یعنی زید پسر خالد است و عمرو پسر بکر.

٤. بعضی قسم چهارمی از تمیّز را ادعا کرده اند و آن تمیّز به شدت و ضعف است یعنی هر دو از یک ماهیت اند ولی ماهیت در یکی شدیدتر است و در دیگری ضعیف تر است. مثلا یکی انسان است و دیگر انسان تر.

علامه می فرماید: در ماهیات تشکیک معنا ندارد بنا بر این قسم چهارم قابل قبول نیست. زیرا یک چیز با حیوان ناطق هست یا نیست. زیرا ماهیّت مفهومی است اعتباری و جایش در ذهن است و امرش دائر بین وجود و عدم است. آنی که شدت و ضعف دارد وجود انسان است نه ماهیّت انسان.

لذا بنا بر قول به اصالت الوجود، قسم چهارم معنا ندارد و فقط قائلین به اصالت الماهیه می توانند به آن قائل شوند.

ثم إن التميز بين ماهيتين، إما بتمام ذاتيهما (تمیز و تغیر بین دو ماهیّت گاه به تمام ذات آن دو است یعنی کل ذات این دو با هم متفاوت است) كالأجناس العالية البسيطة، (مانند اجناس عالیه ی بسیطه که دیگر مرکب از جنس و فصل نیستند بلکه بسیط می باشند مانند جوهر و کیف.) إذ لو كان بين جنسين عاليين مشترك ذاتي، كان جنسا لهما واقعا فوقهما، وقد فرضا جنسين عاليين، هذا خلف، (زیرا اگر قرار بود بین دو جنس عالی امر مشترکی باشد که ذاتی برای دو ماهیّت باشد آن امر مشترک می بایست جنس این دو باشد بنا بر این، آن امر مشترک اعم از آنها و فوق آنها می شد و این در حالی است که اینها خودشان جنس عالی اند یعنی جنسی فوق آنها وجود ندارد و این خلف است.) وإما ببعض الذات، (و گاه تمیز به بعضی ذات است.) وهذا فيما كان بينهما جنس مشترك، فتتمايزان بفصلين، كالإنسان والفرس، (و این در جایی است که بین دو ماهیّت جنس مشترکی باشد که این دو ماهیّت با دو فصل از هم متمایز شوند مانند انسان و فرس که هر دو در جنس حیوان بودن مشترکند ولی فصل یکی ناطق بودن است و فصل دیگر صاهل بودن) وإما بالخارج من الذات، (و گاه تمایز به چیزی است که خارج از ذات است مانند اعراض) وهذا فيما إذا اشتركتا في الماهية النوعية، (و این در جایی است که دو ماهیّت در اصل ماهیّت نوعیه شریک باشند مثلا هر دو انسان باشند.) فتتمايزان بالأعراض المفارقة، (و تمایز آنها به اعراض باشد) كالإنسان الطويل المتميز بطوله من الانسان القصير. (مانند انسان طویل که در عرضیش که قد بلند بودن است، از انسان قد کوتاه متمایز می باشد.)

وهاهنا قسم رابع، (قسم چهارمی از تمیز هم ادعا شده است) أثبته من جوز التشكيك في الماهية، (این قسم را کسانی که قائل به تشکیل و ذو مراتب بودن در ماهیّت را تجویز می کنند معتقد هستند. اینها کسانی هستند که قائل به اصالت الماهیه می باشند.) وهو اختلاف نوع واحد بالشدة والضعف (و این اختلاف در شدت و ضعف است یعنی دو چیز انسان اند ولی یکی انسان تر است و دیگر کمتر انسان است) والتقدم والتأخر (و یا اینکه یکی انسان است در رتبه ی مقدم و دیگری انسان است در رتبه ی مؤخر) وغيرها، (و غیر این فرق ها از اقسام تشکیک که در منطق آمده است) في عين رجوعها إلى ما به الاشتراك، (در اینکه این اختلاف به همان ما به الاشتراک آنها بر می گردد یعنی اختلاف آنها مثلا در انسانیت است و این در حالی است که اشتراک آنها هم در انسانیت می باشد یعنی هر دو انسان اند.) والحق أن لا تشكيك إلا في حقيقة الوجود، (حق این است که تشکیک فقط در حقیقت وجود و هستی راه دارد نه در ماهیت) وفيها يجري هذا القسم من الاختلاف والتمايز. (و در حقیقت وجود است که این نوع از اختلافات و تمایزات جاری می شود.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

سپس علامه در مورد تشخّص می فرماید: تشخّص و خاص شدن یک ماهیّت به دو نحو است:

۱. در ماهیّاتی که مجرد اند تشخّص در آنها به ذات خودشان است. یعنی تشخّص آنها از لوازم خود آن نوع است. زیرا در بحث قبل گفتیم که انواع مجرده (آنهایی که ماده ندارند) در یک فرد منحصر اند زیرا اگر کثرتی قرار باشد در آنها باشد راهش منحصر در این است که ماده داشته باشد و حال آنکه فرض بر این است که آن شیء، ماده ندارد. زیرا تا چیزی ماده نداشته باشد به این معنا است که هر چه دارد همه در آن بالفعل موجود است و ماده ندارد تا استعداد داشته باشد. مجرد هر چه دارد نه کمتر می شود نه بیشتر و بر این اساس چیزی بر آن عارض نمی شود. اگر قرار بود دو چیز باشد باید تمایز بین آنها بود و این فرع آن است که چیزی بر آنها عارض شود تا موجب امتیاز شود. بر این اساس می گویند که در مادیات خلق شدن زید به فاعل تنها نیست بلکه باید شرایط مختلفی محقق شود یعنی زید که در نسل دهم است باید پدرش و نه نسل دیگر باشند، مادرش هم موجود باشد و شرایط محقق شود تا او دنیا بیاید. ولی در مجرد چنین نیست و ماده ی مساعد و شرایط و امکانات خاص ندارد و صرف وجود فاعل برای پیدایش آن کافی است. بر این اساس، مجردات همه قدیم می باشند یعنی این گونه نیست که یک زمانی نبودند و بعد پیدا شدند. اینها هم از ازل بودند ولی نه وجود مستقل بلکه به این معنا که از ازل مخلوق خداوند بودند. نه اینکه در عرض خداوند وجود مستقلی داشتند. اصلا نمی توان قائل شد که مجردات از ازل نبودند زیرا اگر خداوند در یک آن باشد و فیضی نباشد این یا به سبب آن است که یا نعوذ بالله جاهل است و بعد متوجه شد که می توان موجوداتی را خلق کرد. یا اینکه عالم است ولی قدرت و توانایی خلق آنها را ندارد و یا اینکه هر دو را دارد ولی بخیل است و نمی خواهد به کسی یا چیزی فیضی را افاضه کند. چون هر سه مورد در خداوند محال است از اول باید این فیض در او باشد.

۲. تشخّص گاه به وسیله ی اعراض است. مثلا ماهیّت انسان اگر بشرط تمامی خصوصیات زید باشد خاص می شود و غیر قابل انطباق بر کثیرین می شود و فقط یک فرد دارد.

اولین کسی که به این حرف اشکال کرد فارابی است که از فلاسفه ی اسلامی است و گفت که اگر به ماهیّت هزاران قید زده شود همه از باب انضمام کلیاتی به کلی اول است. انسان کلی است و قید زمان، یعنی انسان در این زمان، باز هم قابل انطباق بر کثیرین و هکذا اگر بگویید انسانی که در زمان خاص در فلان جا نشسته است این هم قابل انطباق بر زید، عمرو و افراد کثیر دیگر است. خلاصه اینکه سخن در مفهوم انسان است نه وجود خارجی انسان. این مفهوم هرقدر که قید بخورد باز هم قابل انطباق بر کثیرین است. کلی حتی اگر در خارج یک فرد بیشتر نداشته باشد ولی عقلا قابل انطباق بر کثیرین است. بنا بر این تشخّص فقط به وجود است. خلاصه اینکه خاصیت مفهوم عموم و کلی بودن است و خاصیت وجود تشخّص.

البته این اشکال به شق اول هم وارد است زیرا ماهیّت مجردات هم کلی است. هر چند در خارج یک وجود بیشتر نمی تواند داشته باشد و محال است بیش از یک فرد داشته باشد ولی این محال بودن، مفهوم را از کلیّت نمی اندازد.

بنا بر این تشخّص در هر دو مورد فوق به وسیله ی وجود است و بس.

وأما التشخص: فهو في الأنواع المجردة من لوازم نوعيتها، (اما تشخّص در مجردات، از لوازم نوع بودنش است یعنی چون نوع مزبور مجرد است باید شخص خاص باشد) لما عرفت أن النوع المجرد منحصر في فرد، (زیرا قبلا گفتیم که نوع مجرد فقط یک فرد دارد و شخص خاص است و حال است بیش از یک فرد داشته باشد.) وهذا مرادهم بقولهم: (إنها مكتفية بالفاعل توجد بمجرد إمكانها الذاتي)، (این است مراد فلاسفه که گفته اند مجردات به فاعل اکتفاء می کنند یعنی در پیدایش آنها فقط فاعل دخالت دارد و به مجرد اینکه ذاتا ممکن هستند موجود می شوند. یعنی چون ذاتا پیداش آنها موجب اجتماع و یا ارتفاع نقیضین نیست موجود می شوند و برای موجود شدن به استعداد خاصی احتیاج ندارند زیرا ماده ندارند و استعداد و شرط و زمینه و معد همه مربوط به مادیات است.) وفي الأنواع المادية كالعنصريات، بالأعراض اللاحقة، (تشخّص در انواع مادی مانند آنهایی که از عناصر تشکیل می شوند (که در قدیم قائل به چهار عنصر آب و آتش و باید و خاک بودند و الآن به

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

چیزهایی دیگر) در اینها تشخّص به اعراض است) وعمدتها: الأين، ومتى، والوضع، (عمده ی این اعراضی که تشخّص دهنده هستند این است که هیئتی که انتساب به مکان دارد و متی است یعنی انتساب به زمان دارد، و وضع است یعنی نشسته است.) وهي تشخص النوع (این اعراض، نوع را شخص می کنند) بلحوقها به في عرض عريض بين مبدأ تكونه إلى منتهاه، (یعنی تمام مکان هایی که مثلا زید از بدو تولد تا آخر عمرش اشغال می کند همه با هم مشخصه ی زید اند نه یک مکان خاص، هکذا در مورد زمان که از اول تا آخر هم با هم مشخصه ی زید است. هکذا سایر اعراض مانند کم که حجم بدنی زید است از بدو تولد تا آخر عمرش هر قدر که کم و زیاد می شود.) كالفرد من الانسان الواقع بين حجم كذا وحجم كذا، ومبدأ زماني كذا إلى مبدأ زماني كذا، وعلى هذا القياس. (مانند فردی از انسان واقعی که بین فلان مقدار حجم در زمان تولد و فلان مقدار حجم در آخر عمرش است و هکذا در مورد زمان و سایر موارد.) هذا هو المشهور عندهم. (این قول مشهور در میان فلاسفه است که به این دو تشخّص اشاره می کنند) والحق – كما ذهب إليه المعلم الثاني وتبعه صدر المتألهين – (ولی حق همان طور که فارابی و به تبع او صدر المتالهین گفته است این است که) أن التشخص بالوجود، (تشخّص فقط به وجود است) لأن انضمام الكلي إلى الكلي لا يفيد الجزئية، (زیرا انضمام یک قید کلی به یک ماهیّت کلی هرگز موجب جزء شدن آن نمی شود.) فما سموها أعراضا مشخصة هي من لوازم التشخص وأماراته. (پس آنچه را که مشهور به اعراض مشخصه می دانند همه از لوازم تشخّص است یعنی آن فرد موجود است و وقتی موجود شد زمان و مکان خاصی دارد. بنا بر این تشخّص به وجود است و آن اعراض از لوازم موجود بودن است.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۳۷

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: مقولات عشر

علامه در این مرحله از مقولات عشر سخن می گوید. مقولات در لغت همان گونه که در منطق آمده است به معنای محمولات است یعنی هرچیزی که بر چیزی حمل شود چه ذاتی باشد چه عرضی.

اما در اینجا معنای خاصی از آنها مراد است و آن محمول هایی است که به عنوان ذاتی بر اشیاء حمل می شوند (یعنی عرض نیستند) و با این حال، خودشان محمولی ندارند که ذاتی آنها باشد. اینها همان جنس های عالی هستند. یعنی هر ماهیّتی که در نظر گرفته می شود مندرج تحت جنسی است و آن جنس هم تحت جنس دیگر و همین طور تا جایی که به جنسی می رسیم که از آن بالاتر دیگر جنسی وجود ندارد.

مثلا انسان تحت جنسی به نام حیوان است و حیوان تحت جنسی به نام جسم نامی و جسم نامی تحت جسم و جسم تحت جوهر است. جوهر خودش دیگر تحت جنس بالاتر نیست.

حاصل اینکه جنس عالی بر اشیاء حمل می شود و حملش به عنوان ذاتی اشیاء است (زیرا جنس و فصل از ذاتی اشیاء اند) ولی چیزی به عنوان ذاتی بر جوهر حمل نمی شود به این معنا که ذاتی آن باشد زیرا ذاتی مرکب از جنس و فصل است و جنس همان چیزی است که آن شیء و اشیاء دیگر را شامل می شود که با فصلی از اشیاء دیگر جدا می شود این در حالی است که بالاتر از جوهر چیزی نیست که شامل آن و چیزهای دیگر شود در نتیجه جوهر (و همچنین سایر مقولات) جنس ندارند و وقتی چیزی جنس نداشت فصل هم ندارد. به این امور مقوله می گویند.

البته مخفی نماند که بر مقولاتی می توان چیزهایی را حمل کرد ولی هیچ یک از آنها ذاتی آن نیستند بلکه فقط عرضی آن می باشند.

علامه در فصل اول در مورد اولین تقسیمی بحث می کند که در مورد ماهیّت ارائه شده است که از آن تعریف، مقولات به دست می آید و آن اینکه

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

ماهیّت به طور کلی در تقسیم اولی به دو قسم تقسیم می شود. مراد از تقسیم اولی این است که هر یک از این اقسام می تواند تقسیماتی داشته باشد که به آن، تقسیمات ثانوی می گویند.

در تقسیم اولی، ماهیّت یا جوهر است و یا عرض. جوهر عبارت است از (ماهیة اذا وجدت فی الخارج وجدت لا فی موضوع مستغن عنها) یعنی جوهر، ماهیّتی است که وقتی در خارج موجود می شود، وجود پیدا می کند نه در موضوعی که آن موضوع بی نیاز باشد. به سبب قید (نه در موضوع بی نیاز) دو قسم جوهر به وجود می آید. مثلا اگر کسی بگوید که انسان روی صندلی سفید ننشسته است این کلام در دو صورت صادق است و دو مصداق صادق دارد: صورت اول این است که انسان اصلا روی صندلی ننشسته باشد و دوم اینکه انسانی نشسته باشد ولی روی صندلی غیر سفید نشسته باشد.

با این توضیح تعریف فوق جوهر صادق است بر دو چیز،

اول اینکه یا اصلا در موضوع وجود پیدا نمی کند و یا اینکه اگر موضوعی هست، آن موضوع بی نیاز نیست. بنا بر این جوهر گاه اصلا موضوع ندارد و این مانند مجردات است که جا و محل ندارند و در چیزی حلول نمی کنند.

قسم دوم، از جوهر، ماهیّتی است که وقتی موجود می شود در جا و مکانی موجود می شود ولی آن جا مستغنی نیست بلکه جا، به حالّ نیاز دارد. این مانند صورت، در تمام موجودات عالم ماده است. سابقا هم گفتیم که تمامی موجودات عالم از ماده و صورت ترکیب شده اند. صورت های آنها روی ماده می آید. ماده، از صورت بی نیاز نیست زیرا ماده قوه ی صرف است و به خودی خود نمی تواند موجود شود و باید حتما صورتی بر آن وارد شود تا بتواند موجود شود. بنا بر این ماده، مستغنی نیست بلکه نیازمند است.

نکته: علامه در تعریف جوهر می فرماید: إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها في وجوده ایشان در این تعریف به جای (لا فی محل مستغن عنها) از عبارت (لا في موضوع مستغن عنها) این در حالی است که موضوع، اصطلاحا به محل مستغنی گفته می شود. بنا بر این قید (مستغن عنها) قید توضیحی برای موضوع می شود. بر خلاف محل که هم به موضوع گفته می شود و هم به غیر موضوع.

عرض عبارت است از چیزی که موجود می شود در محلی که از آن مستغنی است و به آن نیازی ندارد. مانند قرب و بعد مثلا من به میز نزدیکم و یا دورم. نزدیکی یک واقعیت است که جسم من به آن متصف است. نزدیکی بدون وجود جسم خارجی نمی تواند به تنهایی موجود باشد. بنا بر این نزدیکی به محل و موضوع احتیاج دارد. از طرفی موضوع، هیچ احتیاجی به این صفت ندارد به این معنا که چه بدن من به میز نزدیک باشد یا نباشد در هر حال خودش به تنهایی موجود است و در وجودش نیازی به این عرض ندارد.

کسی در اینکه عرض در خارج موجود است مخالفت نکرده است. ولی اخیرا بعضی پیدا شده اند که جوهر را منکر شده اند و گفته اند در خارج، جوهر وجود ندارد و در توضیح آن گفته اند: راه شناخت اشیاء حس و است و تجربه و این به جوهر دسترسی پیدا نمی کند. ما با حواس خودمان، فقط شکل و رنگ را می بینیم نه جوهر را که واقعیت اشیاء است. همچنین با گوش صدای آن را می شنویم و با دست نرمی و یا زبری آن را احساس می کنیم و یا ذائقه فقط طعم آن را می فهمد و همه ی اینها عرض اند.

علامه می فرماید: اگر کسی منکر جوهر شود من حیث لا یشعر، به جوهر ملتزم شده است. زیرا او عرض را قبول دارد و این در حالی است که عرض را قبول دارد بنا بر این چیزی مانند رنگ که عرض است روی چیزی نباشد بنا بر این خودش جوهر می شود، اگر هم روی چیزی باشد همان چیز، جوهر است.

بحث بعدی در تعداد اعراض است: مطابق قول مشهور که قول مشاء است نه عرض وجود دارد. (بعدا معنای آنها به شکل تفصیلی بیان می شود.)

این اعراض، جنس عالی هستند. ممکن است کسی بگوید: عرض، جنس است و این نه تا در تحت آن قرار دارند و جنس متوسط است.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

علامه در جواب می گوید: مفهوم عرض، ماهیّت نیست تا بخواهد جنس باشد. عرض عبارت است از معقول ثانی یعنی چیزهایی که از صفات وجود است. همان طور که خود وجود، ماهیّت ندارد. در سابق هم گفتیم که هر چیزی که تصور می شود عبارت است از وجود و ماهیّت که وجود، هستی آن شیء است و ماهیّت نیز چیستی آن است. این وجود خود، صفاتی دارد و آن اینکه وجود گاه در موضوع است که به آن عرض می گویند. بنا بر این عرض بودن صفت وجود است و خود وجود هم ماهیّت نیست بنا بر این صفات آن هم ماهیّت نمی باشند.
کما اینکه در مورد خود کلمه ی ماهیّت (مانند جوهر و این نه عرض) هم ممکن است کسی بگوید که جنس عالی این ده مورد، ماهیّت است و این ده مورد، انواع آن به حساب می آیند.
علامه می فرماید: مفهوم ماهیّت هم چیستی شیء را نشان نمی دهد، مفهوم ماهیّتی، مفهومی است که ذهن اعتبار کرده است به عنوان اینکه اسمی برای چیزهایی باشد که چیستی را نشان می دهد. بنا بر این ماهیّت برای چیزی است خودش چیستی را نشان می دهد، ولی ماهیّت بودن، خودش دیگر چیستی اشیاء نیست. به عبارت دیگر، ماهیّت یعنی حیوان ناطق و یا حیوان صاهل، ولی مفهوم ماهیّت که اسم برای این است دیگر چیستی چیزی را نشان نمی دهد به همین جهت نمی گویند که انسان عبارت است از ماهیّت. (انسان حیوان ناطق است نه ماهیّت) بنا بر این انسان به حمل شایع ماهیّت است نه به حمل اولی. یعنی مفهوم ماهیّت چیستی چیزی را نشان نمی دهد بلکه مصداق خارجی آن مانند حیوان ناطق، چیستی را نشان می دهد.

به هر حال همان گونه که گفتیم، اعراض، طبق قول مشاء نه عدد است ولی بعضی قائل شده اند که اعراض سه تا بیشتر نیست در نتیجه با اضافه ی جوهر، چهار تا می شوند. این اعراض عبارتند از کم، کیف و هفت تای دیگر همه نسبت اند. یعنی نسبت جنس آنها است و خودشان جنس عالی نیستند. مثلا وضع، ایجاد می شود از هیئت حاصله از نسبت اجزاء شیء با هم. مثلا نشستن یک وضع است که اجزاء بدن یک نسبتی با هم دارند و سپس این مجموع با خارج نسبتی دارند که با هم وضع را تشکیل می دهند.
همچن أین عبارت است از نسبت شیء به مکان. متی عبارت است از نسبت شیء به زمان یعنی زید در این قرن و در این سال و ماه و روز موجود است.
قول دیگری هم که منسوب به شیخ اشراق است این است که می گوید که علاوه بر آن چهار مورد، قسم دیگری هم هست به نام حرکت.
علامه می فرماید: اگر بخواهیم بحث کنیم که کدام قول صحیح است و کدام قول ناصحیح. این بحث ادامه دار خواهد شد در نتیجه ما بر اساس قول مشهور سخن می گوییم.

المرحلة السادسة في المقولات العشر وهي الأجناس العالية التي إليها تنتهي أنواع الماهيات وفيها أحد عشر فصلا (مرحله ی ششم در مورد مقولات عشره است. مقوله چیزی است که به عنوان ذاتی بر اشیاء حمل می شود و چیزی به عنوان ذاتی بر آنها حمل نمی شود این مقولات همان اجناس عالیه اند که تمامی انواع ماهیّات به یکی از اینها ختم می شود. مثلا انسان به جوهر ختم می شود زیرا انسان یک نوع حیوان است و حیوان نوعی از جسم نامی است و سرآخر به جوهر ختم می شود. در این مرحله یازده فصل وجود دارد.)
الفصل الأول تعريف الجوهر والعرض – عدد المقولات (فصل او در تعریف جوهر و عرض است و تعداد مقولات است.)
تنقسم الماهية – إنقساما أوليا – إلى جوهر وعرض، (ماهیّت به تقسیم اولی به جوهر و عرض تقسیم می شود. البته ماهیّت، تقسیماتی ثانوی دارد که ارتباطی به این بحث ندارد.) فإنها (زیرا ماهیت) إما أن تكون بحيث (إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها في وجوده)، (زیرا ماهیّت یا این گونه است که اگر در خارج موجود شود، موجود می شود نه در موضوعی که آن موضوع از آن ماهیّت در وجودش بی نیاز باشد. یعنی هنگام موجود شدن در موضوع بی نیاز موجود نمی شود.) سواء وجدت لا في موضوع أصلا كالجواهر العقلية القائمة بنفسها، (خواه موجود شود ولی نه در موضوع یعنی اصلا موضوع ندارد مانند جوهر های عقلی که موجودات مجرده ای هستند که عقلند و هیچ رابطه ای به ماده ندارد و به خودشان قائم اند و موضوع ندارند.) أو وجدت في موضوع لا يستغني عنها في وجوده كالصور العنصرية المنطبعة في المادة المتقومة بها، (و خواه

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

در موضوع موجود شوند، ولی این موضوع در وجودش از این ماهیّت بی نیاز نیست. مانند صور عنصریه که در ماده به وجود می آیند مانند صورت خاک، اکسیژن و موارد دیگر، البته قدماء این صور را منحصر در چهار چیز که آب و آتش و خاک و باد است می دانستند. به هر حال این عناصر در محلی موجود می شوند که به این صورت نیازمند است زیرا تا این صورت نباشد، ماده به تنهایی موجود نمی شود.) وإما أن تكون بحيث (إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغن عنها) (یا ماهیّت به گونه ای است که اگر در خارج موجود شود، در موضوع بی نیاز موجود می شود)كماهية القرب والبعد بين الأجسام (مانند ماهیّت قرب و بعد در اجسام. این دو ماهیّت یک واقعیت است که در خارج موجود است ولی اینها بدون جسم، در خارج محقق نمی شوند. قرب و بعد از مقوله ی اضافه است.) وكالقيام والقعود والاستقبال والاستدبار من الانسان. (همچنین است در مورد قیام و قعود، که از مقوله ی وضع است و رو به چیزی بودن و یا پشت به چیزی بودن در مورد انسان) ووجود القسمين في الجملة ضروري،(وجود این دو قسم اجمالا ضروری است هرچند ممکن است کسی در بعضی از اقسامش خدشه کند مثلا کسی شاید جوهر مجرد را انکار کند و یا در مورد اعراض، بگوید که اضافه عرض نیست.) فمن أنكر وجود الجوهر لزمه جوهرية الأعراض، (بنا بر این کسی که وجود جوهر را منکر شده است او ناچار است که بگوید، اعراض جوهرند. زیرا او اعراض را قبول ندارد و می گوید که در جوهر، موجود نیست می گوییم: پس عرض باید روی پای خودش ایستاده باشد و این همان جوهر است.) فقال بوجوده من حيث لا يشعر. (پس او قائل به وجود جوهر شده است ولی خودش خبر ندارد.) والأعراض تسعة، هي المقولات والأجناس العالية، (اعراض نه قسمند و این نه تا مقوله اند و اجناس عالیه می باشند) ومفهوم العرض عرض عام لها، (مفهوم عرض خودش مقوله نیست بلکه عرض عام است برای اینها است) لا جنس فوقها، (نه اینکه جنس فوق برای آنها باشد به این معنا که آن نه تا نه نوع برای آن باشد. زیرا مفهوم عرض از صفات وجود است و وجود ماهیّت ندارد در نتیجه صفت آن هم ماهیّت ندارد. البته این اشکال ممکن است وارد شود که جوهر هم صفت وجود است پس چرا جوهر، جنس برای پنج نوع است؟ بنا بر این مقولات باید چهارده مورد شود کما اینکه بعضی به آن قائل اند.) كما أن المفهوم من الماهية عرض عام لجميع المقولات العشر، وليس بجنس لها. (همان طور که مفهوم ماهیّت یعنی آنی که از مفهوم ماهیّت، فهمیده می شود خودش عرض عام برای تمامی مقولات ده گانه است و جنس آنها نیست. زیرا مفهوم ماهیّت چیستی نیست بلکه اسمی برای ده مورد فوق است و چیستی مصداق ماهیّت است. بنا بر این نباید گفته شود که ماهیّت جنس است که در تحت آن ده نوع قرار دارد. به همین بیان، انسان مصداق نوع است نه ماهیّت نوع و هکذا.)

والمقولات التسع العرضية هي: الكم، (مقولات نه گانه ی عرضی عبارت از این مواردند. کم عبارت از مقدار شیء است یعنی این شیء دو تا است یا سه تا و یا اینکه یک متر است و یا یک متر مکعب و یا متر مربع و مانند آن، هکذا مقدار شیء یعنی این شیء یک سال عمر کرده است و هکذا خود زمان که یک مقدار است که گاه یک سال طول می کشد و گاه کمتر و بیشتر.) والكيف، (که عبارت است از چگونگی هایی که نه کم است و نه اعراض دیگر، مانند علم، که کیفی نفسانی است و یا طعم، بو، رنگ، اراده، شادی و غم) والأين، (هیئتی که حاصل می شود از نسبت شیء به مکان) ومتى، (نسبت شیء به زمان، البته خود زمان کم است ولی نسبت شیء به آن متی می شود. مثلا اینکه زید مال این قرن است)والوضع، (هیئتی که حاصل می شود از نسبت اجزاء شیء به هم و مجموع به خارج) والجدة، (هیئتی که حاصل می شود از احاطه ی محیط به محاط یعنی وقتی چیزی به چیزی احاطه پیدا می کند مثلا انگشتر محیط بر بخشی از انگشت می شود و یا چادر که انسان را احاطه می کند.) والإضافة، (عبارت است از نسبت مکرر یعنی زید برادر عمرو است و عمرو برادر زید به این نسبت دو طرفه اضافه می گویند.) وأن يفعل، (حالتی که در تأثیر تدریجی یک ماده بر ماده ی دیگر وجود دارد. مانند آتش که به تدریج آب را گرم می کند.) وأن ينفعل. (تأثر تدریجی مانند گرم شدن تدریجی آب بر اثر آتش) هذا ما عليه المشاؤون من عدد المقولات، (این همان است که مشائین در تعداد مقولات به آن اعتقاد دارند. همان است البته این اعراض را در یک شعر گنجاندند: به دورت بسی عاشق دلشکسته – سیه کرده جامعه به کنجی نشسته. دور یعنی در دوران تو که زمان و متی است، بسی، کم است، عاشق، اضافه است زیرا با معشوق سنجیده می شود، دلشکسته، انفعال است زیرا شاعر تصور کرده است که امری است تدریجی که در مادیات است که البته اشتباه است زیرا هم تدریجی نیست و هم دل، ماده ندارد بلکه نفس است، سیه، کیف است، سیاه کردن، فعل است و ان یفعل است، جامه هم جده می باشد. کنج، مکان است که این می باشد، نشستن هم وضع می باشد. جوهر هم عبارت است تو در عبارت دورت.) ومستندهم فيه الاستقراء. (مدرک این ده مورد استقراء است و دلیل

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

عقلی ندارد.) وذهب بعضهم إلى أنها أربع، بجعل المقولات النسبية – وهي المقولات السبع الأخيرة – واحدة. (بعضی تعداد این مقولات را چهار مورد می دانند به این گونه که هفت مورد اخیر را تحت نسبت قرار می دهند. و نسبت را جنس عالی آنها قرار داده است.) وذهب شيخ الإشراق إلى أنها خمس، وزاد على هذه الأربعة الحركة. (شیخ اشراق قائل است که علاوه بر چهار مورد فوق یک مقوله ی دیگر هم هست که حرکت نام دارد. اقوال دیگری هم در این مورد وجود دارد.) والأبحاث في هذه المقولات وانقساماتها إلى الأنواع المندرجة تحتها طويلة الذيل جدا، (بحث در مورد این مقولات و تقسیمات مقولات به انواعی که در ذیل آنها مندرج است بسیار دامنه دار است) ونحن نلخص القول على ما هو المشهور من مذهب المشائين، مع إشارات إلى غيره. (ما سخن را بر اساس قول مشهور که قول مشائین است ملخص می کنیم و البته به غیر مذهب مشائین اشاره هایی نیز می کنیم.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۳۸

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: انواع جوهر و توضیح جسم

گفتیم: ماهیّت تقسیم می شود به جوهر و نه مقوله از عرض.

اکنون علامه در توضیح اقسام جوهر می فرماید: جوهر در تقسیم اولیه به پنج نوع تقسیم می شود. البته جوهر تقسیمات دیگری هم دارد که به عنوان تقسیم ثانویه به حساب می آیند.

این پنج نوع عبارتند از: ماده، صورت، جسم، نفس و عقل

حصر جوهر در این پنج نوع عقلی نیست بلکه اینها از طریق استقراء به دست آمده است. فلاسفه، تمام برهان هایی در مورد انواع جوهر اقامه شده است را جمع کرده اند و به همین پنج مورد رسیده اند. بنا بر این کسی ممکن است در بعضی از این برهان ها خدشه کند و تعداد آنها را کمتر کند و یا اینکه برای نوع دیگری نیز برهان اقامه کند و به آن پنج مورد اضافه کند. به هر حال، مشهور به همان پنج نوع قائلند که برای هر کدام دلیل عقلی و برهان اقامه شده است که آنها وجود دارند و یا اینکه ضرورت، بر وجود اینها دلالت می کند.

ابتدا به سراغ عقل می رویم: عقل امری است جوهری (که مانند همه ی جواهر در موضوع نیست) و مجرد است هم ذاتا و هم فعلا. مجرد است یعنی مادی نیست نه ذاتا یعنی در ذاتش ماده ای وجود ندارد و نه فعلا یعنی در مقام انجام کارها نیز به ماده احتیاج ندارد.

این عقل، در اصطلاح فلسفه که یکی از اقسام جوهر است غیر از عقلی است که یکی از مراتب نفس می باشد که همان عقل انسان است. از عقل، در زبان وحی به ملک تعبیر می شود.

البته عقل، در لسان فلسفه با اصطلاح عرفی فرق دارد. در عرف عقل را مرادف درک و شعور می دانند ولی در فلسفه درک را به حضوری و حصولی تقسیم می کنند و به حضوری عقل نمی گویند. حصولی هم اقسامی دارد که عبارتند از حسی، خیالی و عقلی. قسم اخیر از مراتب علم حصول، تعقل و قوه ای که آن را درک می کند عقل نامیده می شود.

بنا بر این عقل، یکی از قوای ادراکی نفس است یعنی روح انسان، دو قوه ی مستقل از هم دارد: یکی نیروی درک کننده است و یکی نیروی عمل کننده (نیروی عالمه و نیروی عامله) عقل انسانی یکی از اقسام نیروی درک کننده است. به هر حال این عقل با عقلی که جوهر است و از آن بحث می کنیم متفاوت است.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

دومین نوع از جوهر، نفس است: نفس همان روح است که موجودی است که ذاتا مجرد است یعنی در اصل ذاتش امری مادی دخالت ندارد ولی فعلا به ماده وابسته است یعنی در مقام عمل، به ماده وابسته است یعنی کارهای ادراکی و تحریکی آن بوسیله ی ابزار بدن است. مثلا در دیدن، همان نفس است که می بیند ولی این کار را به واسطه ی چشم می بینم. چشم خودش نمی بیند مانند دوربین است که خودش چیزی نمی بیند ولی کسی که پشت دوربین است از طریق آن چیزی را می بیند.

همچنین است در مورد شنیدن که روح به وسیله ی گوش می شنوند و هکذا در مورد سایر حواس در مورد لذت ها و ناراحتی ها که همه بر روح بار می شود. هکذا دست خودش حرکت نمی کند بلکه روح است که آن را حرکت می دهد. به همین دلیل اگر روح از آن جدا شود، به شکل موجودی بی جان و بی حرکت می افتد.

بعد اثبات می کنیم که نفس یا همان روح چرا ذاتا مجرد است.

سومین و چهارمین نوع از جوهر عبارت از ماده و صورت است. ماده عبارت است از جوهر مبهمی که قابلیت اشیاء می باشد یعنی قوت اشیاء است و توان پذیرش صورت های نوعیه و اعراض را دارد. وقتی ماده توانست صورتی را بپذیرد در نتیجه تمام اعراض آن صورت را نیز می پذیرد. یعنی وقتی صورت نوعیه ی سیب روی ماده ی خاک آمد، در نتیجه اعراض آن مانند طعم و بو و رنگ را نیز می پذیرد.

ماده قوه و توان است و باید به وسیله ی چیزی فعلیت پیدا کند که هما صورت است. فعلیت است در دو جهت است یعنی گاه در طول و عرض و عمق است. یعنی صورت به ماده حجم می دهد. به این صورت که حجم دهنده است صورت جسمیه می گویند. و صورت گاه ماده را نوع خاصی از موجودات مادی می کند که به آن صورت نوعیه می گویند. مثلا صورت خاک، ماده را خاک می کند که یک نوع از موجودات این عالم است. هکذا صورت آهن که ماده را آهن می کند.

پنجمین نوع از جوهر جسم است که ترکیبی است که از اتحاد ماده و صورت شکل می پذیرد. جسم امری است واحد ولی مرتکب از دو جزء فوق می باشد. این ترکیب اتحادی است نه انضمامی یعنی آن دو جزء با هم متحد می شوند نه اینکه صرفا در کنار هم قرار گیرند.

بعد علامه اضافه می کند که اگر گفتیم صورت و یا نفس از اقسام جوهر است این از باب تسامح است زیرا اگر چیزی بخواهد از انواع جوهر باشد یعنی جوهر جنس است و آنها انواع آن خواهند بود. این در حالی است که اگر صورت بخواهد جنس داشته باشد باید در نتیجه فصل داشته باشد تا از بقیه ی انواع هم عرض خود جدا شود. این در حالی است که قبلا گفتیم، صورت همان فصل است در نتیجه لازمه اش این است که فصل باید فصل داشته باشد و حال آنکه قبلا ثابت کردیم که فصل نمی تواند فصل داشته باشد. نتیجه اینکه صورت نباید نوعی از انواع جوهر باشد.بنابراین صورت به حمل اولی جوهر نیست بلکه به حمل شایع جوهر می باشد یعنی جوهر، جنس صورت نیست تا بتوان گفت، صورت به حمل اولی جوهر است بلکه جوهر امری است عارضی و به حمل شایع بر صورت حمل می شود.

در مورد نفس هم همین کلام را تکرار می کنیم. نفس، همان صورت بدن است یعنی ماده، صورت های مختلفی به خود می گیرد یعنی اول صورتی غذایی است یعنی موجودی جماد و بی جان که خورده می شود و بعد صورت نطفه که جان دار است و بعد جنین می شود و بعد صورت روح را به خود می گیرد. بعد این صورت و ماده به ترکیب اتحادی، موجود واحدی به نام انسان را تشکیل می دهند. بنا بر این وقتی نفس، صورت انسان است همان کلامی که در مورد صورت گفتیم در مورد نفس هم جاری می شود و نفس، فصل انسان می شود و خودش نمی تواند فصل داشته باشد بنا بر این نمی تواند نوعی از جوهر باشد

الفصل الثاني في أقسام الجوهر

قسموا الجوهر – تقسيما أوليا – إلى خمسة أقسام: (جوهر را در تقسیم اولی به پنج قسم تقسیم کرده اند. البته مراد، تقسیم اولی است و الا به عنوان ثانوی تقسیمات دیگری هم دارد.) المادة والصورة والجسم والنفس والعقل. (این پنج قسم عبارتند از ماده و صورت وجسم و نفس و

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

عقل)ومستند هذا التقسيم في الحقيقة استقراء ما قام على وجوده البرهان من الجواهر. (مدرک این تقسیم در حقیقت استقراء و تتبع است یعنی جوهرهایی که برایش برهان اقامه شده است به همین پنج قسم بالغ می شود. بنا بر این اگر کسی توانست یکی از این دلیل ها را ابطال کند، تعداد جواهر به کمتر از پنج تا می رسد هکذا اگر کسی بتواند دلیل دیگری بر قسم دیگری از جوهر اقامه کند که تعداد آنها بیشتر می شود.) فالعقل هو: (الجوهر المجرد عن المادة ذاتا وفعلا)، (عقل عبارت است از موجودی جوهری که ذاتا و فعلا، ماده ندارد. یعنی نه ذاتا ماده ندارد و هم در مقام کار و عمل با ابزاری مادی مانند چشم و گوش ارتباطی ندارد.) والنفس هي: (الجوهر المجرد عن المادة ذاتا المتعلق بها فعلا)، (نفس که نام دیگرش روح است عبارت است از جوهری که در مقام ذات از ماده مجرد است ولی در مقام فعل، به ماده احتیاج دارد یعنی کارهای عملی و ادراکی اش از راه ابزار بدن است یعنی از راه چشم می بیند.) والمادة هي: (الجوهر الحامل للقوة)، (ماده عبارت از جوهری است که تمامی توانها را حمل می کند یعنی ماده است که این توان را دارد انسان شود و یا درخت شود. هر صورت نوعیه ای که در عالم است، در ماده وجود دارد. وقتی ماده می تواند هر صورتی را بپذیرد، بنا بر این می تواند همه ی اعراض را هم بپذیرد.) والصورة الجسمية هي: (الجوهر المفيد لفعلية المادة من حيث الامتدادات الثلاثة)، (تعبیر به صورت جسمیه از باب تسامح است یعنی صورت جسمیه یکی از اقسام صورت است. بنا بر این باید از مطلق صورت سخن گفته شود. بعدها می گوییم که صورت مطلق تقسیم می شود به صورت جسمیه و صورت نوعیه. به هر حال، صورت جسمیه عبارت است از جوهری که به ماده، فعلیت می دهد. و مراد از فعلیت این است که ماده را حجم دارد می کند و به آن طول و عرض و عمق می دهد. بنا بر این صورت نوعیه مراد نیست یعنی مراد نیست که صورت، ماده را خاک کند و یا انسان و یا آهن کند. خلاصه اینکه صورت جسمیه به ماده از نظر حجم، فعلیت می دهد و صورت نوعیه به ماده از نظر نوع فعلیت می دهد.) والجسم هو: (الجوهر الممتد في جهاته الثلاث). (جسم، عبارت از موجودی جوهری است که طول و عرض و عمق یعنی حجم دارد.)

ودخول الصورة الجسمية في التقسيم دخول بالعرض، (اگر ما صورت جسمیه را در تقسیم داخل کرده ایم این کار از باب مجاز و بالعرض است. یعنی واقعا، صورت یکی از اقسام جوهر نمی باشد. زیرا اگر می خواست یکی از اقسام جوهر باشد، جوهر می بایست جنسش باشد و هر یک از انواع تحت آن فصل داشته باشند تا از نوع دیگر ممتاز باشند و حال آنکه چنین نیست.) لأن الصورة هي الفصل مأخوذا بشرط لا، (زیرا صورت همان فصل است که بشرط لا اخذ شده است.) وفصول الجواهر غير مندرجة تحت مقولة الجوهر، (و این در حالی است که فصل های جوهرها تحت مقوله ی جوهر مندرج نیست.) وإن صدق عليها الجوهر (هرچند جوهر بودن بر آن صادق است ولی این صدق به حمل شایع است و نه حمل اولی. بنا بر این جوهر در حد و تعریف آن اخذ نشده است و جوهر جنس آنها نیست.) كما عرفت في بحث الماهية، ويجري نظير الكلام في النفس. (در بحث ماهیّت به این امر اشاره کردیم. از این رو اگر در تعریف نفس هم می گوییم: جوهری است که آن خصوصیت را دارد. این تعبیر هم مسامحه ای است. صورت و نفس هر دو بسیط اند و جنس و فصل ندارند. از این رو اگر احیانا عقل برای آنها جنس و فصلی در نظر گرفته است این کار صرف اعتبار است. نظیر همین کلام را در مورد اعراض و مجردات هم گفتیم که آنها جنس و فصل ندارند و عقل برای آنها جنس و فصلی را اعتبار می کند و این جنس و فصل حقیقی نیستند. زیرا اینها ماده و صورت ندارند تا جنس و فصل در مورد آنها معنا داشته باشد.)

سپس علامه تک تک این اقسام را مورد بحث قرار می دهد و از هر کدام در یک یا چند فصل مستقل سخن می گوید.

فصل سوم در مورد جسم است.

جسم تنها جوهری است که لازم نیست با برهان اثبات شود زیرا این از بدیهیات است که در عالم، اجسامی هست که در اصل جسم بودن و اینکه حجم دارند با هم شریکند. (بر خلاف سایر انواع جوهر که برای اثبات، به برهان احتیاج دارند.)

در مورد جسم یک بحث طبیعی (علم فیزیک) وجود دارد و نه فلسفی و آن اینکه آیا جسم، واحد متصل است یا منفصل می باشد. مثلا اگر یک تکه آهن را در نظر می گیریم این بحث در آن مطرح است. ما یک تکه آهن را یک شیء متصل فرض می کنیم ولی آیا در واقع هم چنین است؟

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

در این مورد دو قول است. جمعی قائل به پیوستگی و اتحاد آن بودند و جمع بر خلاف آن.

این دو قول خود به چند قول دیگر تقسیم می شود. بعضی گفته اند این جسم که الآن یک تکه است و اجزاء ندارد، بالقوه اجزاء دارد زیرا جسم، حجم دارد و دارای طول و عرض و ارتفاع است و هر آنچه چنین باشد قابل تقسیم است هرچند الآن تقسیم نشده باشد. بعد در این مورد بحث شده است که یک جسم تا چه حد می تواند تقسیم شود. بعضی گفته اند مقدار این تقسیم شدن محدود است و بالاخره به جایی می رسد که دیگر قابل تقسیم نباشد.

در مقابل، جمعی گفتند که این قابلیت تقسیم شدن تا بی نهایت باقی است. البته ابزاری که در دست است تا مقدار خاصی می تواند آن را تقسیم کند ولی این موجب نمی شود که قابلیت تقسیم شدن از جسم مرتفع شود. حتی اگر در خارج نتوانیم آن را تقسیم کنیم، آن را می توانیم در ذهن تقسیم کنیم. حتی اگر ذهن هم نتواند آن را به سبب اینکه خیلی کوچک شده است تقسیم کند، عقل می گوید که هر قدر کوچک شود بالاخره حجم دارد و هر چه حجم دارد قابلیت تقسیم شدن را دارد. این جسم هر قدر کوچک شود فاقد حجم نمی شود زیرا همین قطعه آهنی که مثلا در دست ماست کوچک شده است و به آن قطعه ی بسیار ریز تبدیل شده است. بنا بر این آن قطعه ی ریز این قابلیت را دارد که اگر آن اجزاء تقسیم شده را به آن ملحق کنیم دوباره همین قطعه آهن بزرگ شود. اگر قرار باشد این قطعه آهن بعد از تقسیم، به جسم بی حجم تبدیل شود، هر قدر از آن اجسام بی حجم در کنار هم قرار گیرند دیگر دارای حجم نخواهند شد و اصلا آهنی حجم دار از آنها پدیدار نمی شود و حال آنکه آن جزء ریز بخشی از این آهن است. بنا بر این هر چه تقسیم شود حجمش از بین نمی رود.

این مانند آهن است که هر چه تقسیم شود به جایی نمی رسد که دیگر قابل تقسیم نباشد.

تا اینجا سخن از کسانی بود که قائل بودند جسم، شیء متصل است. که گفتیم این خود به دو قول دیگر تقسیم می شد که در مربوط به قابلیت تقسیم جسم به بی نهایت و عدم آن بود.

اما قول دوم، قول کسانی است که قائل به عدم اتحاد و اتصال در جسم اند. این عده قائلند که به سبب ضعف یا خطای باصره تصور می شود که جسم واحد متصل است و الا جسم مجموعه ای از اتم هاست که با فاصله در کنار هم قرار گرفته اند.

قائلین به این قول به سه دسته تقسیم می شوند:

دسته ی اول می گویند: این اجزاء که اجزاء بالفعل اند خودشان دیگر قابل تقسیم نیستند. نه در خارج، نه در ذهن و نه در عقل.

جمعی دیگر قائلند که اینها در خارج هرچند قابل تقسیم نباشد ولی در عقل و ذهن قابل تقسیم اند.

دسته ی دوم خودشان به دو قول دیگر قائلند جمعی می گویند که این تقسیم تا بی نهایت ادامه دارد و جمعی می گویند: بالاخره به جایی ختم می شود.

الفصل الثالث في الجسم

لا ريب أن هناك أجساما مختلفة (شکی نیست که در عالم خارج، اجسام گوناگونی وجود دارد و این امر به برهان احتیاج ندارد) تشترك في أصل الجسمية (و همه در جسم بودن شریکند) التي هي الجوهر الممتد في الجهات الثلاث، (و مراد از جسم همان جوهری است که طول و عرض و عمق دارد.) فالجسم بما هو جسم قابل للانقسام في جهاته المفروضة، (بنا بر این، جسم از این جهت که جسم است و سه بعد دارد، در این سه بعد قابل تقسیم است.) وله وحدة اتصالية عند الحس. (البته جسم یک نوع وحدت اتصالیه دارد یعنی ما تصور می کنیم که اجزاء شیء چنان به هم پیوسته است که آن را یک چیز به حساب می آوریم. مثلا ما یک تکه آهن را یک چیز به حساب می آوریم.) فهل هو متصل واحد في الحقيقة كما هو عند الحس أو مجموعة أجزاء ذات فواصل على خلاف ما عند الحس؟ (سخن در این است که حال که حس ما، آن را واحد در نظر می گیرد آیا در واقع هم واحد است یا اینکه متشکل از مجموعه ای از اجزاء و اتم هاست که با هم فاصله دارند. بر خلاف آنچه ما در حس تصور می کنیم و آن را واحد می پنداریم.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

وعلى الأول، (بنا بر قول اول که بگوییم جسم، واحد متصل است) فهل الأقسام التي له بالقوة متناهية، أو غير متناهية؟ (این مسأله پدیدار می شود که این قابلیت تقسیم شدن به اجزاء آیا تا بی نهایت ادامه دارد یا اینکه به جایی ختم می شود؟) وعلى الثاني، (بنا بر قول دوم که بگوییم جسم، واحد منفصل است)فهل الأقسام التي هي بالفعل (آیا اقسام پراکنده ی بالفعل) – وهي التي انتهى التجزي إليها – (که همان اجزایی اند که جزء جزء شدن جسم به آن ختم می شود (مثلا اتم)) لا تقبل الانقسام خارجا، لكن تقبله وهما وعقلا، (این اجزاء دیگر خودشان در خارج قابل تقسیم شدن نیستند ولی در مقام وهم و تصور و به برهان عقلی قابل تقسیم اند) لكونها أجساما صغارا ذوات حجم، (زیرا هر قدر هم کوچک باشند بالاخره حجم دارند و چنین چیزی قابل تقسیم شدن به اجزاء کوچک تر است.) أو أنها لا تقبل الانقسام لا خارجا ولا وهما ولا عقلا، لعدم اشتمالها على حجم،(قول دیگر این است که این اجزاء ریز دیگر قابل تقسیم نیست، نه در خارج و نه در وهم و نه در عقل زیرا این اجزاء دیگر خودشان حجم ندارند.) وإنما تقبل الإشارة الحسية، (فقط می توان به این اجزاء اشاره ی حسی کرد یعنی می شود با دست و یا مثلا با نوک سوزنی در زیر میکروسکوپ به آنها اشاره کرد. مثلا نقطه در فلسفه چیزی است که طول و عرض و عمق ندارد مانند سر خط که فقط طول دارد. حال اگر سر همان خط را در نظر بگیریم خود حتی طول هم ندارد ولی قابل اشاره است.) وهي متناهية أو غير متناهية؟ (این قول خودش بر دو قسم است و آن اینکه این اقسام که خودشان قابل تقسیم نیستند، بعضی در مورد آنها می گویند که خودشان متناهی اند و بعضی می گویند که این اجزاء غیر متناهی اند مانند قول ریاضیون که می گویند خط از بی نهایت نقطه تشکیل می شود که حرف اشتباهی است زیرا نقطه یا طول دارد یا نه اگر نداشته باشند میلیادها از آن هم کنار که باشد طول حاصل نمی شود و اگر داشته باشد واضح است که به تعداد محدودی باید کنار هم باشد تا آن خط تشکیل شود.) ولكل من الشقوق المذكورة قائل. (هر یک از این اقوال پنج گانه قائلی دارد و جمعی به آن قائل شده اند.) فالأقوال خمسة. (بنا بر این، اقوال، پنج قول شده است.)

الأول: أن الجسم متصل واحد بحسب الحقيقة، كما هو عند الحس، (قول اول این است که قول همان طور که در ظاهر متصل است در واقع هم واحد متصل می باشد.) وله أجزاء بالقوة متناهية، (البته قابل تقسیم است و این قابلیت متناهی است و به جایی ختم می شود.) ونسب إلى الشهرستاني. (این قول به شهرستانی که صاحب کتاب ملل و نحل است نسبت داده شده است. نام او محمد بن عبد الکریم شهرستانی است.)

الثاني: أنه متصل حقيقة كما هو متصل حسا، (قول دوم این است که جسم واقعا متصل است کما اینکه حس هم آن را متصل می داند) وهو منقسم انقسامات غير متناهية – بمعنى لا يقف –، (ولی تا بی نهایت تقسیم می شود یعنی این تقسیم به حدی ختم نمی شود و همچنان این قابلیت ادامه دارد. مراد علامه این است که این متناهی بالفعل نیست که محال باشد یعنی الآن بالفعل، اجزاء غیر متناهی ندارد بلکه قابلیت تقسیم را دارد مانند اینکه در عدد، هر عددی تصور شود بالفعل متناهی است ولی این قابلیت را دارد که بیشتر و کمتر شود تا بی نهایت.) أي إنه يقبل الانقسام الخارجي بقطع أو باختلاف عرضين ونحوه، (یعنی جسم این قابلیت را دارد که در خارج تکه تکه شود و یا اینکه یک طرفش را رنگ سیاه بزنیم و یک طرفش را رنگ سفید و یا اینکه وسطش خط بکشیم و مانند آن.) حتى إذا لم يعمل الآلات القطاعة في تقسيمه لصغره، قسمه الوهم، (ولی اگر به جایی ختم شود که چون خیلی کوچک شده است دیگر قابل تقسیم در خارج نیست در اینجا وهم آن را تقسیم می کند یعنی صورتی از آن را تصور می کند و آن را تقسیم می کند.) حتى إذا عجز عن تصوره لصغره البالغ، (حتی اگر وهم هم نتواند به سبب اینکه آن جسم بسیار کوچک شده است آن را تقسیم کند) حكم العقل كليا بأنه كلما قسم إلى أجزاء كان الجزء الحاصل – لكونه ذا حجم، له طرف غير طرف – يقبل القسمة من غير وقوف (عقل وارد میدان می شود و در حکمی کلی می گوید: جسم هر قدر که به جزء تقسیم شود آن جزء خودش دارای حجم دارد و سری دارد که غیر از سر طرف دیگر آن است باید بتواند تقسیم شود و تا بی نهایت ادامه دارد.) ، فإن ورود القسمة لا يعدم الحجم، ونسب إلى الحكماء. (زیرا وارد شدن تقسیم به چیزی موجب نمی شود که حجم آن از آن گرفته شود و این قول به فلاسفه منسوب است.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

بسم الله الرحمن الرحیم

موضوع: معنای جسم

گفتیم در مورد جسم پنج قول وجود دارد. دو قول را قبلا مطرح کردیم که مربوط به این بود که جسم همان گونه که در حس، متصل است (مثلا آن را متصل می بینیم) در واقع هم متصل می باشد. با این فرق که قائل به قول اول می گفت که جسم را می توان به مقداری متناهی تقسیم کرد و بعد از آن دیگر قابل تقسیم نیست ولی قول دوم می گفت که این تقسیم تا بی نهایت ادامه دارد.

در مقابل این دو قول، سه قول دیگر وجود دارد. وجه مشترک این سه قول این است که قائلند جسم، چیز متصلی نیست. بله حس، آن را متصل می داند ولی در واقع چنین نیست بلکه هر جسمی مرکب از اجزاء ریزی است که کنار هم قرار گرفته اند. بنا بر این جسم حاوی اجسام گسسته و پراکنده است.

فرق این سه قول در این است که یک قول می گوید: این اجسام پراکنده در خارج تقسیم نمی شوند ولی در وهم و عقل قابل تقسیم می باشند.

قول دوم قائل است که اینها نه در خارج تقسیم می شوند و نه در وهم و عقل و خود این اجزاء نیز متناهی می باشند.

قول سوم می گوید که این اجزاء خودشان در خارج و وهم و عقل قابل تقسیم نیستند ولی خود این اجزاء غیر متناهی اند. مثلا یک تکه خاک متشکل از اتم هایی است که هرگز به آخر نمی رسد. این قول را نَظّام که از معتزله است قائل شده است.

الثالث: أنه مجموعة أجزاء صغار صلبة (قول سوم این است که جسم، عبارت از یک واحد نیست بلکه مجموعه ای از اجزاء ریز است که سخت می باشند یعنی قابل شکستن و تقسیم در خارج نیستند.) لا تخلو من حجم، (و حجم دارند) تقبل القسمة الوهمية والعقلية، (این اجزاء در وهم و عقل قابل تقسیم اند زیرا وقتی ما آن را می بینیم، صورت ذهنی اش را می توانیم تقسیم کنیم حتی اگر آن صورت به قدری ریز شود که وهم هم نتواند آن را تقسیم کند، عقل می گوید چون حجم دارد پس قابل تقسیم است.) دون الخارجية، (با این حال این اجزاء در خارج قابل تقسیم نیستند.)ونسب إلى ذي مقراطيس. (این قول به ذی مقراطیس منسوب است و او را در فارسی او را دموکریت می نامند که در سابق در یونان می زیسته است. او گرایش اتمی داشته است یعنی قائل بوده است که جسم مرکب از اتم ها است که خودشان قابل تقسیم نیستند.)

الرابع: أنه مؤلف من أجزاء لا تتجزأ، لا خارجا ولا وهما ولا عقلا، (قول چهارم عبارت است از اینکه این اجزاء مرکب از مجموعه ای از اجزاء است ولی این اجزاء در خارج و وهم عقل قابل تجزیه شدن نیستند.) وإنما تقبل الإشارة الحسية، (و فقط می توان به به آنها اشاره ی حسی کرد مانند اینکه به نقطه هم می توان اشاره ی حسیه کرد) وهي متناهية (این اجزاء محدود و متناهی اند) ذوات فواصل في الجسم، (و این اجزاء در کنار هم نیستند بلکه از هم فاصله دارند) تمر الآلة القطاعة من مواضع الفصل، (بر این اساس وقتی آن را با اره و مانند آن قطع می کنیم، اره از این فواصل می گذرد و خود این اجزاء را نمی تواند نصف کند.) ونسب إلى جمهور المتكلمين. (این قول به بخش اعظمی از متکلمین نسبت داده شده است.)

الخامس: تأليف الجسم منها – كما في القول الرابع – إلا أنها غير متناهية. (قول پنجم مانند قول چهارم می گوید که جسم از اجزاء غیر قابل تقسیم ترکیب شده است با این فرق که قائل به این قول می گوید که این اجزاء غیر متناهیه اند یعنی هرقدر آنها را بشماریم به انتهاء نمی رسیم.)

مرحوم علامه ابتدا جواب دو قول اخیر که بسیار اشتباه است را می دهد و می فرماید: این اجزاء بالاخره یا حجم دارد و یا ندارد و نمی تواند هردو باشد زیرا اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است. اگر حجم ندارند، (چه متناهی باشند و چه نباشند.) هر قدر از این بی حجم ها کنار هم باشند محال است که از آنها شیء حجم داری به نام جسم به وجود آید.

اگر هم حجم دارند می گوییم حتما باید قابل تقسیم باشند. حتی اگر در خارج قابل تقسیم نباشد در وهم تقسیم می شوند و اگر هم وهم نتواند، عقل می گوید هر چیزی که حجم دارد قابل تقسیم است.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

علاوه بر آن قول پنجم اشکال دیگری دارد و آن اینکه هم می گوید این اجزاء حجم دارند و هم اینکه غیر متناهی اند. لازمه ی این قول این است که جسمی که از آنها تشکیل می شود هم از نظر حجمی غیر متناهی باشد.

بعد اضافه می کند که قول دوم هم صحیح نیست. این قول عبارت بود از این که جسم واحد متصل است و تا بی نهایت قابل تقسیم است. بی نهایت قابل تقسیم بودن کلام صحیحی است ولی این که می گوید واحد متصل است صحیح نمی باشد. قائل به این قول نمی تواند دلیلی مبنی بر اتصال بیاورد و هر آنچه به عنوان دلیل آورده است ضعیف است. مضافا بر اینکه خلافش اثبات شده است زیرا در علم فیزیک ثابت شده است که جسم، مجموعه ای از اتم هاست که با هم فاصله دارند و خود اتم ها خود از اجزاء ریزتری که با هم فاصله دارند تشکیل شده اند.

بعد می فرماید: قول اول خود مجمع اشکالات است زیرا اولا مانند قول دوم قائل به واحد متصل بودن جسم است و ثانیا قائل بود که قابلیت تقسیم این اجزاء متناهی است و به جایی می رسد که دیگر در خارج، وهم و عقل قابل تقسیم نیست که همان اشکالی که به قول چهارم و پنجم کردیم بر آن بار می شود.

بعد می فرماید: قول سوم هم که قائل بود جسم متصل نیست و متشکل از مجموعه ای از اجزاء پراکنده است صحیح نیست زیرا ما قائلیم که جسم، دارای حجم است و اجزاء آن متصل است و دارای طول و عرض و عمق می باشد ولی فرق ما با آن قول این است که یک تکه آهن یک جسم نیست بلکه متشکل از اجزاء است. مصداق جسم، یک تکه آهن نیست بلکه مصداق جسم، اتم هایی است که این جسم را ساخته اند. آنها یک جسم واحد متصل می باشند نه آهن که از آن اجسام تشکیل شده است.

بنا بر این ما قول ذی مقراطیس را قبول داریم و فقط در مصداق جسم با او اختلاف داریم. ما اتم را مصداق جسم می دانیم و قائلیم که یک قطعه آهنی متشکل از مجموع ای از اجسام است و خودش جسم واحد نیست.

ویدفع القولین الرابع والخامس: (اشکال قول چهارم و پنجم در این است که) أن ما ادعي من الأجزاء التي لا تتجزأ، (آنچه را که ادعا شده است جسم اجزایی است که دیگر خودش جزء جزء و تجزیه نمی شود از دو حال خارج نیست) إن لم تكن ذوات حجم، (اگر این اجزاء خودشان حجم ندارند) امتنع أن يتحقق من اجتماعها جسم ذو حجم بالضرورة، (محال است که از اجتماع آنها جسمی دارای حجم به وجود آید) وإن كانت ذوات حجم، (اگر هم این اجسام دارای حجم هستند) لزمها الانقسام الوهمي والعقلي بالضرورة،(بالضرورة باید بتوان آنها را در وهم و عقل بتوان تقسیم کرد.) وإن فرض عدم انقسامها الخارجي لنهاية صغرها. (هر چند اگر در خارج آنقدر کوچک باشد که نتوان آن را تقسیم کرد.) على أنها لو كانت غير متناهية كان الجسم المتكون من اجتماعها غير متناهي الحجم بالضرورة. (مضافا بر اینکه اشکال دیگری به قول پنجم وارد است و آن اینکه اگر این اجزاء دارای حجم باشد و در عین حال نامتناهی باشند بالضرورة جسمی که از این اجتماع این اجزاء تشکیل شده است آن هم باید غیر متناهی باشد. زیرا این اجزاء هم حجم دارند و هم غیر متناهی اند نتیجه اش چیزی نیست جز اینکه حجمی غیر متناهی به وجود می آورند.) وقد أقيمت على بطلان الجزء الذي لا يتجزأ وجوه من البراهين مذكورة في المطولات. (برای بطلان بودن قول به جزء لا یتجزأ برهان های مختلفی از ریاضی و عقلی اقامه شده است که در کتب مفصل ذکر شده است. یکی از آن براهین که ساده است عبارت است از اینکه اگر جسم اجزاء غیر قابل تجزیه داشته باشد ما روی سنگ آسیاب شعاعی رسم می کنیم و روی یک سر آن شعاع که به محیط سنگ آسیاب وصل است یکی از آن اجزاء را علامت می گذاریم و نگه می داریم و بعد سر دیگر این شعاع که محور آسیاب محیط است جزء دیگری را نگه می داریم. بعد سنگ آسیاب را حرکت می دهیم. حال خط شعاع حرکت کرده است سؤال این است که اگر آن بخش از خط شعاع که محور نزدیک است یک سانت حرکت کرده باشد آیا آن طرف دیگر شعاع که به محیط می رسد هم یک سانت حرکت کرده است؟

از سه حال خارج نیست یا این خطر شعاع به همان مقداری که از جزء بالایی فاصله گرفته است از جزء پایینی هم فاصله گرفته باشد. این قول یقینا باطل است زیرا لازمه اش این است که سر شعاع با پائین شعاع به یک اندازه مسافت را طی کنند و حال آنکه هر قدر محیط دایره وسیع تر می شود حرکت بیشتر از محور می شود.

احتمال دوم این است که بیشتر از آن طی کرده باشد که این هم محال است زیرا مساوی با آن نبود چه رسد به بیشتر

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

لاجرم اینکه باید کمتر طی کرده باشد و این نشان می دهد که آن جزء با این جزء فرق دارد.
ولی قائلین به اجزاء غیر متجزا می گویند که بالای سنگ آسیاب که نزدیک محیط است حرکت می کند ولی پائین آن که نزدیک به محیط است حرکت نمی کند. که این قول بسیار سخیف است.)

ويدفع القول الثاني (و دفع می کند قول دوم را که عبارت بود از اینکه جسم متصل است و تا بی نهایت قابل انقسام می باشد) وهن الوجوه التي أقيمت على كون الجسم البسيط ذا اتصال واحد جوهري من غير فواصل (ضعیف بودن ادله ای که اقامه شده بر اینکه جسم بسیط در خارج وجود دارد که همان جسمی است که اتصال واحد جوهری دارد و در آن اجزاء و فواصلی وجود ندارد) كما هو عند الحس، (همان طور که در حس نیز یک واحد جوهری به نظر می آید (البته این بخش از این قول که می گوید جسم تا بی نهایت قابل تقسیم است را قبول داریم)) وقد تسلم علماء الطبيعة أخيرا بعد تجربات علمية ممتدة أن الأجسام مؤلفة من أجزاء صغار ذرية مؤلفة من أجزاء أخرى، (مخصوصا که خلاف آن هم اثبات شده است و آن اینکه علماء فیزیک بعد از آزمایش های علمی طولانی پذیرفته اند که اجسام تشکیل شده است از اجزاء ریز اتمی که باز خود آن اجزاء هم باز واحد نیستند بلکه از اجزاء دیگری تشکیل شده است مانند الکترون و پروتون) لا تخلو من نواة مركزية (که این اجزاء ریز باز خود هسته ای مرکزی دارند) ذات جرم، (که جرم مربوط به همان است و این همان چیزی است که امروزه می گویند که جرم اتم مربوط به هسته اش است و الکترون ها تقریبا بی وزن می باشند.) وليكن أصلا موضوعا لنا. (و باید اینی که در فیزیک ثابت شده است را به عنوان اصلی موضوعی بپذیریم. زیرا هر چیزی که در خود علم ثابت می شود به عنوان مسأله ی همان علم محسوب می شود ولی هر چیزی که در علم دیگری ثابت می شود و بعد ما آن را به عنوان امری مسلم می پذیریم به آن اصل موضوعی می گویند. اصل موضوعی در مقابل اصل متعارف است که به چیزی هایی بدیهی می گویند که در همه ی علوم از آن استفاده می شود.)

ويدفع القول الأول: (قول اول دفع می شود به اینکه) أنه يرد عليه ما يرد على القول الثاني والرابع والخامس، (که این قول مجمع اشکالات است و تمام اشکالاتی که بر قول دوم و چهارم و پنجم وارد کردیم بر آن هم وارد می شود.) لجمعه بين القول باتصال الجسم بالفعل، (زیرا قول اول جمع کرده بود بین آنچه در قول دوم است به اینکه قائل است که جسم، واحد متصل است) وبين انقسامه بالقوة إلى أجزاء متناهية (و همچنین گفته بود که جسم بالقوة به اجزاء متناهیه تقسیم می شود و بالاخره به جایی ختم می شود. البته این اجزاء بالقوة اند نه بالفعل زیرا قائل به این قول می گوید که اجزاء بالفعل، واحد متصل اند) تقف القسمة دونها على الإطلاق. (و دیگر وقتی به آن حد برسد تقسیم شدن به انتهاء می رسد و دیگر تقسیم نمی شود مطلقا نه خارجا، نه وهما و نه عقلا)
فالجسم الذي هو جوهر ذو اتصال يمكن أن يفرض فيه الامتدادات الثلاثة، ثابت لا ريب فيه، (نتیجه اینکه جسمی که تعریفش این است که امری جوهری متصل است و واحد است و اتصال دارد و می توان در مورد آن فرض کرد که از سه طرف یعنی طول و عرض و ارتفاع امتداد یابد امری است مسلم و شکی در آن نیست. زیرا اجزاء پراکنده بالاخره باید به جایی ختم شود که پراکنده نباشند مثلا یک قطعه آهن اگر مجموعه ای از اجزاء پراکنده باشد به خود آن اجزاء منتقل شده می گوییم آنها هم اگر از یک سری اجزاء ریزتر که پراکنده اند تشکیل شده باشند و هکذا این کار تا بی نهایت باید ادامه داشته باشد که محال است. بنا بر این باید به جایی ختم شود که دیگر پراکنده نباشد.) لكن مصداقه الأجزاء الأولية (با این حال یک قطعه آهن مثلا مصداق جسم نیست بلکه متشکل از اجسام ریزتری است که همان اجزاء اتم می باشند یعنی حتی اتم هم مصداق جسم نیست بلکه اجزایی که اتم را می سازند مصداق جسم می باشند و اتم مصداق یک سری از اجسام است نه جسم واحد.) التي يحدث فيها الامتداد الجرمي (همان اجسامی که امتداد جسمانی در آنها وجود دارد و آنها هستند که طول و عرض و عمق دارند) وإليها تتجزأ الأجسام النوعية، (و تمام اجسام نوعیه یعنی جسم از هر نوع که باشد به آنها تجزیه و ختم می شود.) دون غيرها (غیر آنها جسم واحد نیستند) على ما تقدمت الإشارة إليه،(که قبلا هم به آن اشاره کردیم) وهو قول ذي مقراطيس مع إصلاح ما. (این قول متعلق به ذی مقراطیس

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

است که آن را اصلاح باید کنیم زیرا او قائل بود که ما جسم به معنای واحد متصل نداریم ولی ما آن را اصلاح کردیم و گفتیم که اجزاء ریزی که اجسام از آنها تشکیل شده اند واحد متصل می باشند و همان ها مصداق جسم اند.)

>

درس بدایة الحکمة استاد فیاضی

جلسه ۴۰

بسم الله الرحمن الرحیم

موضوع: ماده و صورت

در بحث جوهر و عرض گفتیم که جوهر بر پنج قسم است: جسم، ماده، صورت، عقل و نفس.

اکنون در فصل رابع به دومین و سومین قسم جوهر رسیده ایم که ماده و صورت می باشد.

علامه می فرماید: هر جسمی که در نظر گرفته می شود در آن دو حیث یافت می شود. به این معنا که جسم از این حیث که جنس است یعنی طول و عرض و عمق دارد و این حیثیت در آن بالفعل است یعنی اگر الآن طول و عرض و عمق را نداشته باشد و بالقوه بتواند داشته باشد، الآن به آن جسم نمی گویند.

جسم حیثیت دیگری هم دارد و آن این است که هر جسمی که در عالم در نظر گرفته شود می تواند صورت های مختلفی را دریافت کند و به تبع آن اعراض آن صورت ها را نیز داشته باشد. مثلا جسم می تواند گاه گیاه شود و گاه بقر و گاه انسان.

بنا بر این هر جسم یک حیثیت دارد که هم اکنون آن را دارد و جسم بودنش به آن است و یک حیثیت دیگر هم دارد که آنها را ندارد ولی می تواند دارا شود. حال که در جسم این دو حیثیت وجود دارد، این دو نمی تواند به یک حیثیت بر گردد زیرا حیثیت بالفعل یعنی چیزی که جسم الآن آن را دارد و حیثیت بالقوه یعنی چیزی که جسم الآن آن را ندارد. واضح است که دارا بودن و دارا نبودن نمی تواند به یک معنا باشد.

مثلا در خاک یک حیثیت بالفعل است که همان خاک بودن است که بعد دارد و فضایی را اشغال کرده است ولی می تواند به شکل انسان شود، یا سیب و یا شکل دیگر که این صور الآن وجود ندارند. وقتی خاک، تبدیل به سیب شد، اعراض سیب را می پذیرد و رنگ و بوی سیب را دارا می شود.

آن حیث از جسم که فعلیت جسم را تأمین می کند به آن صورت جسمیه می گویند که همان طول و عرض و عمق داشتن است. آن بُعد دیگر که جسم آن را بالقوه می تواند داشته باشد همان ماده و هیولا است.

با این بیان هم ماده ثابت می شود و هم صورت. جسم بودن از بدیهیات است و در آن شکی نیست. بعد با تحلیل عقلی می بینیم که هر جسم، این دو حیثیت فوق را واقعا دارد و دو بُعد فوق، امری خیالی نیست. بعد این دو بعد هم نمی توانند عین هم باشند نتیجه اینکه هر جسمی این دو حیثیت را دارد و مدعی هم همین است.

بعد علامه می فرماید: ماده با صورت جسمیه اش، ماده برای صورت نوعیه ی دیگر می شود. در عالم جسم به تنهایی وجود ندارد. مثلا جسمی که نه خاک باشد و نه آتش و نه آب و نه هیچ چیز دیگر. جسمی (که طول و عرض و عمق دارد و دارای ماده است) باید یکی از صورت ها

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

را به خود بپذیرد. مثلا صورت آهن روی ماده و صورت جسمیه می رود (نه ماده ی تنها). در اینجاست که ماده و صورت جسمیه اش، ماده برای صورت نوعیه می شود.

ماده ای را که در ابتدا اثبات کرده بودیم همان ماده ی بی رنگ است که بالقوه ی محض است که ماده ی اولی و هیولا نام دارد ولی در اینجا ماده و صورت جسمیه، که ماده برای صورت نوعیه ی دیگر می شود ماده ی ثانیه نام دارد. (البته ماده ی ثانیه فقط به این معنا است که ماده ی اولی نیست نه اینکه این ماده در رتبه ی دوم است زیرا گاه واقعا در رتبه ی دوم هم هست مانند جایی که ماده و صورت جسمیه، ماده ی برای صورت نوعیه می شود و گاه ماده و صورت جسمیه و یک صورت نوعیه، ماده برای صورت نوعیه ی دیگر می شود. مانند اینکه اکسیژن و هیدروژن هر کدام ماده و صورت فلسفه دارند و صورت نوعیه هم هستند (زیرا نوعی از جسم می باشند) بعد خودشان ماده برای صورت مائیه می شوند. هکذا در مثال وجود انسان می گوییم: انسان در عین اینکه در ابتدای پیدایش، جسمی است که ماده و صورت جسمیه دارد و صورت نوعیه ی خون را هم مثلا دارد و بعد تبدیل به نطفه می شود و یا بعد صورت نطفه را که دارد، هر سه ماده برای صورت علقه می شود و هکذا.)

الفصل الرابع في إثبات المادة الأولى والصورة الجسمية (فصل چهارم در اثبات ماده ی اولی و صورت جسمیه می باشد.)

إن الجسم من حيث هو جسم (جسم از آن جهت که جسم است) – ونعني به ما يحدث فيه الامتداد الجرمي أولا وبالذات (یعنی جسم چیزی است که در آن امتداد جسمانی پدید می آید یعنی طول و عرض و عمق دارد. بر خلاف سطح که از دو جهت طول و عرض امتداد دارد و بر خلاف خط که امتداد طولی دارد و بر خلاف زمان که امتداد طولی دارد.) – أمر (بالفعل)، (جسم از حیث جسم بودن امری است بالفعل یعنی هم اکنون طول و عرض و عمق دارد.) ومن حيث ما يمكن أن يلحق به شئ من الصور النوعية ولواحقها أمر (بالقوة)، (و از این حیث که ممکن است به آن جسم چیزی از صور نوعیه و التبع آنها لواحق و اعراض و آثار آن ملحق شود امری بالقوة است. زیرا الآن آن صور را ندارد) وحيثية الفعل غير حيثية القوة،(و واضح است که حیثیت فعلیت که همان طول و عرض و عمق داشتن است که جسم آن را الآن دارد غیر از حیثیت قوه ی آن است که الآن آن را ندارد.) لأن الفعل متقوم بالوجدان، والقوة متقومة بالفقدان. (زیرا قوام فعل به دارا بودن است زیرا فعل به معنای تحقق در این زمان است ولی قوام قوه بودن به این است که الآن محقق نباشد.) ففيه جوهر هو قوة الصور الجسمانية، (بنا بر این در هر جسم دو نوع جوهر است: یک نوع جوهری است که توان صور جسمانیه است. البته جوهر توان تمام صور است و یکی از آنها توان صور جسمانیه است.) بحيث إنه ليس له من الفعلية إلا فعلية أنه قوة محضة، (به گونه ای که این جوهر، هیچ فعلیتی ندارد مگر اینکه قوه است. یعنی قوه بودن را بالفعل دارد ولی هیچ چیز دیگری را ندارد. اگر قرار بود قوه ی او هم بالقوه باشد به تسلسل می انجامید. بله صورت نوعیه را الآن ندارد ولی توان اینکه آن صور را داشته باشد را الآن دارد.) وهذا نحو وجودها، (نحوه ی وجود آن همین است یعنی چیزی است که قوه ی محض است.) والجسمية التي بها الفعلية (پس آن جسم بودن که فعلیت جسم به سبب آن است یعنی این جسم به این سبب جسم است که طول و عرض و عمق دارد یعنی صورت جسمیه را دارد) صورة مقومة لها (صورتی است که مقوّم آن قوه می باشد یعنی آن قوه را این نگاه می دارد چرا که قوه ی محض در عالم موجود نیست و قوه همواره زیر چتر فعلیت وجود دارد. قوه به تنهایی چیز مبهم محض است و به حدی ضعیف است که نمی تواند موجود شود زیرا قوه ی محض است و با صرف ایجاد شدن فعلیت می یابد بنا بر این ایجاد نمی شود مگر اینکه صورت جسمیه ای برایش حاصل شود. بنا بر این صورت جسمیه همان چیزی است که آن ماده را نگه می دارد در نتیجه مقوّم آن می شود.). فتبين أن الجسم مؤلف من مادة وصورة جسمية، (پس روشن شد که هر جسمی دو بُعد دارد یکی همان چیزی است که همان بُعد بالقوه ی جسم است و صورتی جسمیه که بُعد بالفعل جسم است) والمجموع المركب منهما هو الجسم.(مجموعی که مرکب از این دو است را جسم می نامند.) (البته از این سخن روشن می شود که ماده در فلسفه با ماده در علم فیزیک فرق دارد. ماده در علم فیزیک به معنای جسم است یعنی چیزی است که حجم و وزن دارد ولی در فلسفه به معنای چیزی است که هیچ یک از آثار فوق مال او نیست بلکه قوه ی محض است و آثاری مانند حجم و وزن و رنگ و مانند آن مربوط به صورت آن است. حجم آن مربوط به صورت جسمیه و رنگ و یک سری اعراض دیگر مربوط به صورت نوعیه ی آن می باشد.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

تتمة: فهذه هي المادة الشائعة في الموجودات الجسمانية جميعا، (همین ماده که قوه ی محض است همان چیزی است که در تمامی موجودات جسمانیه سریان دارد.) وتسمى: (المادة الأولى) و (الهيولى الأولى). (البته هیولی به معنای ماده ی اولی است در نتیجه دیگر احتیاج به قید اولی ندارد. البته گاه هیولی به معنای ماده ی مطلق گرفته می شود که در نتیجه اعم از ماده ی اولی و ماده ی ثانیه می شود و علامه به سبب این اطلاق بود که قید اولی را آورده است.) ثم هي مع الصورة الجسمية (بعد همین ماده با صورت جسمیه ای که دارد) مادة قابلة للصور النوعية اللاحقة، (می تواند ماده ای باشد که صور نوعیه ی آینده را قبول می کند. یعنی این جسم که ماده دارد می تواند آهن، خاک و یا انسان شود) وتسمى: (المادة الثانية). (به این ماده که با صورت جمع می شود و ماده برای چیز دیگر می شود ماده ی ثانیه نام دارد. البته ماده ی ثانیه به این معنا است که اولی نیست و خودش می تواند ثالثه، رابعه و بیشتر باشد.)

فصل پنجم: بعد از اینکه جسم این دو بعد را دارد یک بعد دیگر را هم دارا است. ما تا به حال دو جنبه ی جسم را ثابت کردیم: یکی همان طول و عرض و عمق آن است که آن را صورت جسمیه نامیدیم و یک جنبه همان قوه ی محض است که آن را ماده می نامیم.

علاوه بر این دو آثار مختلفی در اجسام هست و آن اینکه می بینیم اجسام، اثرهای مختلفی دارند. مثلا گاه اگر حرارت به آن داده شود نرم می شود مانند آهن ولی جسم دیگر با حرارت هرگز نرم نمی شود مانند چوب. یا اینکه بعضی از اجسام بوی خاصی دارند مانند سیب که جسم دیگر آن را ندارد. این امر از بدیهیات است و چنان روشن است که احتیاج به اثبات ندارد. ما فقط در صدد این هستیم که علت این آثار را مشخص کنیم.

شکی نیست که این آثار خودشان عرض هستند و به جسم وابسته می باشند و علت آنها یا باید یک عرض دیگر باشد و یا یک جوهر.

اگر قرار باشد که علت آنها امر جوهری باشد باید ببینیم از ماده است یا از صورت که دو قسم از جوهر می باشند. این آثار نمی تواند مال ماده باشد زیرا حیثیت ماده حیثیت قبول تأثّر است نه اعطاء و تأثیر. یعنی خودش می تواند صورت هایی را بپذیرد نه اینکه صورت هایی را ایجاد کند.

علاوه بر آن اگر قرار علت آنها ماده باشد، چون ماده در همه جا یکسان است پس معلول هم باید در همه جا یکسان باشد زیرا از معلول یک سنخ آثاری هم سنخ خودش صادر می شود. ماده یعنی قوه ی محض و این قوه ی محض در همه جا همان قوه ی محض است نه چیز دیگر.

بنا بر این باید به سراغ صورت جسمیه برویم یعنی چون جسم است این آثار را گرفته است. این هم صحیح نیست زیرا جسم بودن بین همه ی اجسام مشترک است بنا بر این باید این آثار در همه ی اجسام مشترک باشد یعنی هر جسمی بوی سیب داشته باشد. بنا بر این جسم بودن یعنی طول و عرض و عمق داشتن نمی تواند علت برای این آثار باشد.

نتیجه اینکه این آثار باید مبدایی غیر از ماده و صورت جسمیه داشته باشد. همچنین نمی توان گفت که این آثار از جوهر نشأت نمی گیرد بلکه از یک عرض دیگری نشأت می گیرد مثلا اگر سیب این بو را می دهد به این دلیل است که رنگش زرد یا سرخ است.

علامه می فرماید: اگر هم این درست باشد ولی آن عرض آخری خودش از کجا به وجود آمده است. زیرا عرض بالاخره آثر است و باید مؤثر از چیزی باشد. عرض بالاخره باید به یک امر جوهری بر گردد که قائم به خودش باشد و این اعراض به آن وابسته باشند. آن امر جوهری هم نه ماده است و نه جوهر پس باید به جوهرهایی برگردد که در همه ی اجسام یکسان نیستند این همان است که به آن صور نوعیه می گویند. یعنی جوهرهایی که در هر جا که ظاهر می شود نوع خاصی از جسم را ارائه می دهند. مثلا صورت نوعیه در قالب سیب می تواند ارائه شود که یک نوع خاصی از جسم است که اعراض خاص خودش را دارد. این صور نوعیه، جسم را که یک جنس است به انواع مختلف تبدیل می کند. این صورت نوعیه است که مبدأ همه ی آثار است مثلا اگر آتش می سوزاند به خاطر صورت نوعیه اش است.

اولین صورت های نوعیه ای که روی ماده آمدند و اجسام را تشکیل داده اند بحثی است که در فلسفه از آن بحث نمی کنند. سابقا در فیزیک می گفتند که چهار صورت نوعیه هست که چون صور نوعیه ی اولیه اند به آنها عناصر می گفتند که به معنای مواد اولی است که عبارت بود از صورت نوعیه ی بادی، خاکی، آبی و آتشی. در فیزیک قائل بودند که اجسام در ابتدا به این چهار قسم تقسیم می شوند و بعد خودشان ماده برای صور نوعیه ی بعد می شود. سابقا فلسفه ی الهی این بحث را به عنوان اصل موضوعی از فلسفه ی طبیعی می گرفت.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

اما امروزه طبیعیات به این نکته رسیدند که آن چهار تا ماده های اصلی نبودند بلکه خودشان از ماده های دیگری تشکیل شده اند. امروزه می گویند این عناصر اصلی به صد و چند عنصر بالغ می شود. به هر حال جایگاه این مباحث در فلسفه نیست زیرا روش فلسفه روش تعقلی است. این عناصر ماده برای اجسام بعدی می شوند. این عناصر مجموعه ای ماده و صورت جسمیه و صورت نوعیه می باشند.

الفصل الخامس في إثبات الصور النوعية (فصل پنجم در اثبات صورت نوعیه است.)
الأجسام الموجودة في الخارج تختلف اختلافا بينا (اجسامی که در خارج موجودند با هم اختلاف روشنی دارند) من حيث الأفعال والآثار، (اختلاف آنها از حیث کار و آثار است مثلا آتش کارش این است که می سوزاند ولی آب نمی سوزاند و آثار آنها هم فرق دارد مثلا یکی رنگ و بو و طعمی دارد و دیگری رنگی دیگر.) وهذه الأفعال لها مبدأ جوهري لا محالة، (این افعال حتما باید منشایی داشته باشد که امری جوهری است. البته علامه دیگر آثار را ذکر نمی کند زیرا آثار خود به نوعی همان افعال است رنگ هم طبق این دید اثر نیست بلکه فعل است زیرا چیزی آن را ایجاد کرده است و رنگ فعلی از افعال آن مؤثر است.) وليس هو المادة الأولى، (آن منشأ جوهری نمی تواند ماده ی اولی باشد) لأن شأنها القبول والانفعال دون الفعل، (زیرا کاری که از ماده ی اولی بر می آید همان تأثر گرفتن از دیگری است و قوه ی محض بودن است و کار او تأثیر گذاشتن نیست. همچنین ماده بین همه چیز مشترک است و اگر قرار بود ماده علت باشد می بایست آثار، در همه جا یکسان باشد. از اینکه آثار مختلف است مشخص می شود که علت نمی تواند ماده باشد.) ولا الجسمية المشتركة، (یعنی مبدأ جوهری، صورت جسمیه که همان طول و عرض و عمق داشتن است هم نمی تواند باشد) لأنها واحدة مشتركة (زیرا جسم بودن یک چیز است و مشترک بین همه است) وهذه الأفعال كثيرة مختلفة، (ولی این افعال، زیاد و مختلف اند زیرا یک چیز یک جا می سوزاند و یک جا سرد می کند.) فلها مباد مختلفة، (بنا بر این برای این افعال منشاها و علت های مختلفی وجود دارد که این علت در آتش یک چیز و در آب یک چیز دیگر است و به همین دلیل آنها اثر مختلف دارند.) ولو كانت هذه المبادئ أعراضا مختلفة وجب انتهاؤها إلى جواهر مختلفة، (اگر خود این علل متشکل از عرض های مختلفی باشد مانند اینکه بگوییم آهن سفت است به سبب عرض دیگری از آن که همان رنگ آن است. بالاخره باید به جواهر مختلفی منتهی شوند) وليست هي الجسمية، (و این جواهر مختلف نمی تواند جسم باشد) لما سمعت من اشتراكها بين الجميع، (زیرا این اجسام، بین همه مشترک است) فهي جواهر منوعة (پس این مبادی، جوهرهای منتوهی هستند) تتنوع بها الأجسام، (که اجسام به سبب آنها نوع نوع می شوند) تسمى: (الصور النوعية). (که نام آن جواهر را صورت های نوعیه می گویند.)
تتمة: أول ما تتنوع الجواهر المادية – بعد الجسمية المشتركة – إنما هو بالصور النوعية التي تتكون بها العناصر، (اول باری که جواهر مادی متنوع می شوند بعد از اینکه همه جسمند و در جسمیت مشترکند، به سبب صور نوعیه است که به وسیله ی آن عناصر که همان اجسام بسیط اند تحقق می یابند.) ثم العناصر مواد لصور أخرى تلحق بها، (بعد خود این عناصر ماده هایی برای صورت های دیگری می شوند که به آنها ملحق می شوند.)وكان القدماء من علماء الطبيعة يعدون العناصر أربعا، (پیشینیان علوم فیزیک که در علوم طبیعی کار می کنند این عناصر را چهار تا می دانستند.)وأخذ الإلهيون ذلك أصلا موضوعا، (و حکماء همان موقع آن را به عنوان اصل موضوعی می پذیرفتند یعنی چیزی که در جای خودش ثابت شده است و فیلسوف به صحت و سقم آن کاری ندارد و آن را به عنوان اصلی ثابت شده می پذیرد و احکامی را بر آن بار می کند.) وقد أنهاها الباحثون أخيرا إلى ما يقرب من مائة وبضع عنصر. (ولی اخیرا، بررسی کنندگان، این عناصر را به بیش از صد و چند عنصر رسانده اند.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ٤١

بسم الله الرحمن الرحيم

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

موضوع: تلازم ماده و صورت و احتیاج هر یک به دیگری

فصل ششم در مورد این مسأله است که ماده و صورت با هم متلازم اند یعنی هر جا در عالم ماده ای هست صورت دارد و هر صورت مادی حتما باید با ماده همراه باشد.

اما اینکه هر جا ماده باشد صورت هم وجود دارد برای این است که ماده، فقط قوه ی محض است و چنین چیزی نمی تواند بدون فعلیت، وجود داشته باشد. این وجود ضعیف همواره باید در زیر سایه ی یک وجود قوی تری که فعلیت دارد موجود باشد که همان صورت نام دارد. وجود به معنای بالفعل بودن است از این رو شیء اگر بخواهد موجود شود باید بالفعل باشد این فعلیت یا بالذات است مانند صورت که فعلیت آن از خودش است یا به وسیله ی چیز دیگری باید فعلیت یابد که همان ماده است. ماده حتی بعد از موجود شدن هم دارای فعلیت ذاتی نمی شود، بالقوه بودن ذات آن است و بالفعل شدن آن همواره به سبب صورت می باشد.

اما اینکه هر صورتی همیشه با ماده ملازم است. بیان این استدلال مبتنی به مقدمه ای است که از علوم تجربی استفاده می شود. علوم تجربی همان علومی است که موضوع آن جسم می باشد. در این علوم ثابت شده است که اجسام عالم همه قابل تبدیل و تحول می باشند و هر جسمی قابل تبدیل و تبدل به جسم دیگری است. این قابلیت مخصوص ماده است زیرا قبلا گفتیم که همه ی اجسام یک حیثیت فعلیت دارند که مربوط به جسم بودن آنها است و یک حیثیت قوه دارند که مربوط به ماده ی آنها است. حال که در علوم طبیعی اثبات شده است که همه ی اجسام قابل تبدیل و تبدل هستند پس همه ی اجسام ماده دارند.

بعد علامه به سراغ این مسأله می رود که نه تنها ماده و صورت با هم ملازم اند بلکه هر یک از این دو به دیگری نیاز دارند.

الفصل السادس في تلازم المادة والصورة(فصل ششم در مورد این است که ماده و صورت با هم متلازم اند)

المادة الأولى والصورة متلازمتان، (ماده ی اولی و صورت با هم تلازم دارند) لا تنفك إحداهما عن الأخرى. (به این معنا که هیچ یک از این دو از دیگری جدا نمی شود) أما أن المادة لا تتعرى عن الصورة، (اما اینکه ماده از صورت جدا نمی شود این است که) فلأن المادة الأولى حقيقتها أنها بالقوة من جميع الجهات، (حقیقت ماده ی اولی این است که قوه ی محض است) فلا توجد إلا متقومة بفعلية (پس در خارج موجود نمی شود مگر اینکه به وسیله ی یک فعلیتی قوام پیدا کرده باشد) جوهرية متحدة بها، (این فعلیت نمی تواند عرض باشد بلکه باید جوهر باشد و این جوهر با ماده متحد می شود) إذ لا تحقق لموجود إلا بفعلية، (زیرا هیچ موجودی نمی تواند تحقق یابد و موجود شود مگر اینکه فعلیت پیدا کند این فعلیت یا از ذات خود شیء است مانند صورت و یا مرهون غیر است مانند ماده که فعلیت خود را از صورت می گیرد.) والجوهر الفعلي الذي هذا شأنه هو الصورة، (آن جوهر فعلی که شأنش این است که ماده را نگه می دارد همان صورت نام دارد) فإذن المطلوب ثابت. (پس مطلوب ما که عبارت بود از اینکه هیچ ماده ای بدون صورت نمی شود ثابت می شود)

وأما أن الصورة التي من شأنها أن تقارن المادة لا تتجرد عنها، (اما اینکه صورت که شأن آن این است که با ماده مقارن باشند علتش این است که)فلأن شيئا من الأنواع التي ينالها الحس والتجربة لا يخلو من قوة التغيّر (زیرا هیچ یک از انواع اجسام که ما آنها را حس می کنیم و یا در آزمایشگاه ها آنها را تجربه می کنیم هیچ کدام از قوه ی تغییر و تبدل جدا نیستند و همه می توانند به جسم دیگری تبدیل شوند) و امكان الانفعال (و خالی نیستند از استعداد انفعال یعنی همه مستعد این هستند که بتوانند متأثر از اثر جدیدی شوند و صورت جدیدی به خود بپذیرند) وهذا أصل موضوع(البته این یک مسأله ی فلسفی نیست و فلسفه هم در مقام اثبات آن نیست زیرا موضوع آن جسم است نه وجود تا در فلسفه بحث شود.) مأخوذ من العلوم الطبيعية، (که از علوم طبیعی مانند فیزیک گرفته شده است و فیلسوف آن را به عنوان اصل موضوعی می پذیرد) وما فيه القوة والإمكان لا يخلو من مادة، (نتیجه اینکه هرچیزی که در آن قوه و استعداد است نمی تواند خالی از ماده باشد زیرا ماده یعنی همانی که قوه و استعداد دارد و همین استعداد موجب قبول تأثیر و در نتیجه تبدیل به چیز دیگر می شود) فإذن المطلوب ثابت. (که صور با ماده متلازم است.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

بعد علامه در فصل هفتم در مقام اثبات این است که حتی فراتر از تلازم، این دو به هم احتیاج دارند. دو شیء می توانند با هم ملازم باشند ولی به هم احتیاج نداشته باشند مانند دو چیز که معلول یک علت واحده اند. زیرا اگر یکی باشد علامت این است که علتش هم هست و اگر علتش باشد معلول دیگری هم باید باشد زیرا علت از معلول هرگز نمی تواند منفک شود.

گاهی هم تلازم آنها مانند تلازم بین علت و معلول می شود به این معنا که هر جا که علت تامه باشد معلول هم هست و بالعکس. بنا بر این تلازم اعم از این است که دو چیز به هم نیاز داشته باشند و یا نداشته باشند. ما در فصل قبلی فقط تلازم را اثبات کردیم و عام نمی تواند خاص را اثبات کند.خاص عبارت است از اینکه هر یک از ماده و صورت به دیگری نیازمند است.

البته تصور نشود که ترتّب این بر آن و ترتّب آن بر این مستلزم دور است زیرا این دور از دورهای محال نیست. یعنی دور هست ولی مستدیر نیست و به آن دور معیّ می گویند. مانند دو خشت که آنها را به هم تکیه داده ایم که هر کدام که بیفتد دیگری نیز می افتد. ما نحن فیه هم از همین قبیل است.

این احتیاج متقابل یک دلیل اجمالی دارد و یک دلیل تفصیلی.

دلیل اجمالی این است که اگریک چیز مرکب حقیقی باشد باید اجزایش به هم نیازمند باشد و الا آن شیء نمی تواند مرکب حقیقی باشد و صرفا مرکب اعتباری می شود. این در حالی است که جسم، مرکب حقیقی است پس ماده و صورت که اجزاء آن است به هم نیازمندند.

اما دلیل تفصیلی این است که صورت به ماده در دو جهت احتیاج دارد. یکی در تعین نوعش (زیرا در صور نوعیه گفتیم که به تعداد انواع موجودات، صور نوعیه وجود دارد که منشأ آثار خاص آن نوع است) دلیل اینکه چرا این نوع خاص از صورت موجود شده است یعنی چرا یکی گیاه شده است و یکی درخت خرما و یکی درخت سیب و یک شیء گندم شده است و یکی جو؟

تعین نوع به سبب ماده است زیرا این ماده در اینجا این استعداد را دارد یعنی قابل پذیرش صورت انسانی است و در جای دیگری استعداد دیگر و قابل پذیرش صورت حیوانی است. اگر ماده نبود به جای سیب می شد درخت خرما در آید.

همچنین آن ماده مانند هسته ی درخت خرما، چرا هسته ی درخت خرما شد و نه هسته ی درخت سیب و همچنین چرا به درخت خرما تبدیل شد و نه به درخت سیب. علت آن این است که ماده ی قبلی آن استعداد همان را داشت. بنا بر این صورت موجود در عالم احتیاج به ماده دارند.

علاوه بر این از جهت دیگر هم می توان ثابت کرد که صور به ماده احتیاج دارند و آن در جهت تشخّص صورت است. یعنی این صورت که شخص خاص می شود (نه نوع) یعنی این شده این درخت سیب و آن شده است آن درخت سیب و یا یکی شده است زید و دیگری عمرو شده است. این تشخّص به سبب آن است که این یک سری عوارضی را پذیرفته است که دیگری نپذیرفته است مثلا این در این مکان است و آن در مکان دیگر و این در این وضع است و آن در وضع دیگر. بنا بر این باید ماده باشد که بتواند آن را بپذیرد زیرا پذیرش همواره مربوط به ماده است. از این رو در بحث مجرد گفتیم که نوع آن منحصر به فرد است زیرا ماده ای ندارد که بتواند اعراض را بپذیرد تا بتواند اشخاص متعددی در تحت یک نوع پدید آید.

اما اینکه ماده چرا احتیاج به صورت دارد علت آن این است که ماده، قوه ی محض است و هر ماده ای در وجودش به فعلیت احتیاج دارد. به عبارت دیگر، دلیل سابق که تلازم را ثابت کرد، همان دلیل احتیاج را هم اثبات می کند.

نکته ی دیگر این است که صورت نه علت تامه برای ماده است و نه فاعل ماده.

توضیح اینکه گاه یک چیز علت تامه ی چیز دیگر است این بدان معنا است که هم فاعل آن چیز است و هم همه چیز دیگر آن زیرا برای پیدایش یک معلول، در عالم اجسام فاعل بودن تنها کافی نیست بلکه شرط، زمینه ی مساعد و نبود مانع همه باید وجود داشته باشد. مگر اگر یک آتش بخواهد بسوزاند هم آتش باید باشد که فاعل است ولی به یک ماده ی سوزنده هم احتیاج دارد که شرطش این است که آن ماده در کنار آتش باشد و الا آتش به آن اثر نمی کند. مضافا بر آن مانع هم باید نباشد یعنی مثلا آن چوب خیس نباشد. اگر همه ی اینها با هم محقق شود، علت تامه به وجود می آید. فاعل بودن فقط یک جزء از علت تامه است.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

به هر حال صورت نه علت تامه برای ماده است و نه حتی پائین تر از آن فاعل ماده هم نیست زیرا اگر چیزی بخواهد علت تامه یا فاعل باشد، باید موجود باشد تا بتواند معلول را ایجاد کند. این در حالی است که صورت در تحقق و وجود خودش به ماده احتیاج دارد. صورت صرفا شرط وجود ماده است. فاعل، همان موجود مجردی است که هم صورت جسمیه را خلق می کند و هم ماده را.

الفصل السابع في أن كلا من المادة والصورة محتاجة إلى الأخرى (فصل هفتم در این است که هر یک از ماده و صورت به دیگری احتیاج دارند)
بيان ذلك أما إجمالا: (اما بیان اجمالی آن عبارت است از اینکه) فإن التركيب بين المادة والصورة تركيب حقيقي إتحادي، ذو وحدة حقيقية، (ترکیب بین ماده و صورت، ترکیبی حقیقی و اتحادی است یعنی این دو با هم یکی می شوند و دارای یک وحدت حقیقی اند یعنی این وحدت خیالی و اعتباری و یا صنعتی (مثل اجزاء صندلی) نیست جسم یک موجود واحد حقیقی است که دو جزء دارد و این نشان می دهد که اجزایش به هم نیاز دارند.) وقد تقدم أن بعض أجزاء المركب الحقيقي محتاج إلى بعض. (سابقا ثابت کردیم که اگر چیزی بخواهد مرکب حقیقی باشد باید اجزایش به هم احتیاج داشته باشند تا وحدت حقیقی به وجود آید.)
وأما تفصيلا: (اما بیان تفصیلی آن این است که) فالصورة محتاجة إلى المادة في تعينها، (پس صورت محتاج به ماده است در تعین نوعش (البته عبارت علامه در اینجا ظاهرش به معنای تعین و تشخّص خود صورت است ولی مراد ایشان تعین نوع است زیرا خود ایشان در بعد به آن تصریح می کند) یعنی صورت برای اینکه این نوع خاص شود مثلا برای اینکه کبوتر شود باید ماده ی خاصی که به کبوتر شدن می انجامد را دارا باشد) فإن الصورة إنما يتعين نوعها باستعداد سابق تحمله المادة، (یعنی نوع صورت به این گونه متعین می شود که استعدادهای آن را که ماده بر دوش می کشد به آن برسد.) وهي تقارن صورة سابقة، (البته خود ماده نیز قبل از این صورت نوعیه با صورت دیگری مقارن بود مثلا قبلا صورت هسته ای داشت و الآن صورت خرمایی. اینکه سابقا صورت هسته ای داشت به علت این بود که ماده ی آن استعداد هسته شدن را داشت.) وهكذا. (و همین طور هر قدر که به جلو می رویم هر صورتی که نوع خاصی شده است به سبب ماده اش بوده است.)
وأيضا: هي محتاجة إلى المادة في تشخصها، (همچنین صورت، علاوه بر نوع شدن، در شخص شدن نیز به ماده احتیاج دارد. یعنی اینکه این درخت سیب، محقق شده است نه درخت سیب دیگر این هم به سبب ماده ی خودش است.) أي في وجودها الخاص بها، (یعنی در وجود شخصی خودش و وجودی که این صورت به آن اختصاص دارد به ماده احتیاج دارد.) من حيث ملازمتها للعوارض (زیرا تشخّص هرچند به سبب عوارض نیست ولی صورت به سبب ملازم بودنش با آن عوارض متشخص می شود. هر صورت شخصیه با عوارض، ملازم است زیرا تشخّص ملازم با عوارض است و تشخّص بدون عوارض قابل محقق شدن نیست و عوارض داشتن هم ملازم با چیزی است که این عوارض را قبول کند که همان ماده است.) المسماة ب (العوارض المشخصة) (این عوارض را عوارض مشخصه می نامند. البته ما سابقا گفتیم که این تعبیر از باب تسامح است زیرا این عوارض از امارات تشخّص اند.) من الشكل والوضع والأين ومتى وغيرها. (به هر حال این عوارض مشخصه مانند، شکل خاص، وضع، مکان و زمان خاص و مانند آن است. و این عوارض در جایی می آیند که شیء قابل آنها باشد و این قابل چیزی نیست جز ماده)
وأما المادة، (اما اینکه ماده چرا به صورت احتیاج دارد) فهي متوقفة الوجود حدوثا وبقاء على صورة ما من الصور الواردة عليها، (زیرا ماده متوقف بر وجود است هم در اصل پیدایش و هم در بقایش بر صورت. این هر صورت هر صورتی که باشد اشکال ندارد، ماده به صورت متعین احتیاج ندارد و هر چه که باشد فرقی ندارد) تتقوم بها، (و ماده به آن صورت متقوم است و به آن قوام دارد زیرا خودش قوه ی محض است و در قوام به صورت احتیاج دارد.) وليست الصورة علة تامة (صورت علت تامه برای ماده نیست) ولا علة فاعلية لها، (و حتی کمتر از آن، علت فاعلیه ی آن نیز نیست. علت تامه از علت فاعلیه بالاتر است زیرا معنایش این است که همه فاعل است و هم چیزهای دیگر) لحاجتها في تعينها وفي تشخصها إلى المادة،(زیرا صورت، در تعین نوعش و در تشخصش به ماده احتیاج دارد از این رو دیگر نمی شود علت برای آن باشد زیرا تا ماده نباشد موجود نیست و تا موجود نباشد نمی تواند کاری انجام دهد) والعلة الفاعلية إنما تفعل بوجودها الفعلي، (و علت فاعلی فقط در صورتی که وجود بالفعل دارد می تواند کاری انجام دهد و فاعل و علت شود. حال باید دید که چه چیزی هست که می تواند سازنده ی ماده باشد زیرا صورت که

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

نمی تواند سازنده باشد، خود ماده هم که نمی شود که سازنده ی خودش باشد تنها چیزی که در عالم اجسام باقی می ماند اعراض است که آنها هم نمی توانند سازنده ی ماده باشند زیرا اینها خودشان بر صورت متوقف اند و معلول آن می باشند. نتیجه اینکه در عالم ماده چیزی نیست که بتواند سازنده ی ماده باشد از این رو سازنده ی ماده باید موجودی باشد که خارج از عامل باشد) فالفاعل لوجود المادة جوهر مفارق للمادة من جميع الجهات، (پس سازنده ی وجود ماده یک امری جوهری است که مفارق از ماده است از جمیع جهات هم در مقام ذات و هم در مقام فعل، نه صورت آن است و نه اعراض آن) فهو عقل مجرد (پس آن فاعل یک فرشته و یک موجود مجرد است) أوجد المادة، (که ماده را موجود کرده است) وهو يستحفظها بالصورة بعد الصورة التي يوجدها في المادة. (و چون ماده قوه ی محض است و نمی تواند خود به خود موجود شود در نتیجه موجود کننده ی ماده از همان اول آن را در قالب صورت هایی بعد از صورت های دیگر ایجاد می کند تا آن صورت ها ماده را نگه دارند و توان موجود شدن را به آن بدهند.) فالصورة جزء للعلة التامة، (پس صورت علت تامه نیست بلکه جزء علت تامه است) وشريكة العلة للمادة، (و علت تامه ی ماده همان موجود مجرد است با صورت) وشرط لفعلية وجودها. (یعنی صورت شرط است و در کنار فاعل قرار می گیرد و با هم علت تامه برای وجود ماده می شوند و به ماده فعلیت می دهند.) وقد شبهوا استبقاء العقل المجرد المادة بصورة ما بمن يستحفظ سقف بيت بأعمدة متبدلة فلا يزال يزيل عمودا وينصب مكانه آخر. (اینکه عقل مجرد، ماده را در قابل صورتی نگه می دارد به انسانی تشبیه کرده اند که برای اینکه خیمه را سرپا نگاه دارد، عمودی را در وسط آن نصب می کند و احیانا اگر آن عمود بپوسد و یا خراب شود آن را بر می دارد و عمود دیگری به جا آن می گذارد که خیمه در هر حال سرپاست هرچند عمودش گاه تغییر می کند.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ٤٢

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: احتیاج ماده و صورت به هم و اثبات نفس

سخن در این است که هم صورت در دو جهت احتیاج به ماده دارد و هم ماده احتیاج به صورت دارد. همچنین گفتیم که ماده چون قوه ی محض است و از خودش فعلیتی ندارد، باید فعلیتی باید که در قالب آن موجود شود. همچنین گفتیم این صورت هر چه که باشد فرقی ندارد یعنی لازم نیست حتما ماده در قالب صورت سنگی موجود شود و یا صورت خاک و مانند آن.

به این عبارت اشکال شده است که شما می گویید که این صورت هر چه که باشد فرقی ندارد.

اشکال اول: این اشکال احتیاج به مقدمه دارد:

مقدمه ی اولی این است که بعدا می گوییم که واحد، اقسامی دارد و یک قسم آن واحد شخصی یا واحد بالعدد است. این واحد فقط یک شخص خاص است که می تواند یکی دیگر در کنار آن بگذارند و عدد دو را تشکیل دهند و هکذا عدد سه و بیشتر. مانند اینکه می گوییم زید، واحد است و یا این کتاب، یکی است. (البته بعدا می گوییم که یک، عدد نیست و تعریف عدد بر یک صادق نیست. بر این اساس می گویند که یک سازنده ی عدد است و اگر دو چیز باشد از آن به دو و عدد تعبیر می کنند.)

یک نوع واحد دیگر هم داریم که به آن واحد بالعموم می گویند که مراد از آن یک مفهوم واحد است نه شخص خاص. این مفهوم واحد قابل انطباق بر کثیرین است مانند مفهوم انسان که مفهومی واحد است و قابل انطباق بر اشیاء کثیره می باشد. این مفهوم در عین اینکه واحد است ولی عام می باشد زیرا اختصاص به یک شیء ندارد.

البته اقسام واحد بیش از این دو مورد است ولی ما با سایر اقسام، فعلا کاری نداریم.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

مقدمه ی ثانیه این است که واحد بالخصوص در مقام وجود از واحد بالعموم اقوی است زیرا واحد بالعموم، صرف مفهوم کلی است و کلی بما هو کلی نمی تواند در خارج موجود شود و باید در قالب فردش موجود شود. کلی طبیعی عبارت از مقسم است که اگر یکی از اقسامش در خارج موجود شود خود کلی هم موجود می شود. کلی طبیعی تقسیم می شود به بشرط لا، بشرط شیء و لا بشرط. اگر بشرط شیء در خارج موجود شود همان کلی هم در خارج موجود می شود. بنا بر این واحد بالعموم وابسته به واحد بالخصوص است.

بیان بیان اشکال مستشکل را بیان می کنیم و آن اینکه او می گوید فلاسفه تصریح می کنند که همه ی عالم ماده یک هیولی بیشتر ندارد و مراد ایشان شخص خاص از هیولی است. هیولایی که سنگ است با آنی که در آب است یکسان است و اینکه می گوییم هر جسمی ماده ای دارد و صورتی، این مستلزم آن نیست که هیولی کثیر بالعدد باشد زیرا می گوییم: هیولی واحد بالعدد است به این معنا که اگر کثرتی برایش ایجاد می شود این کثرت مربوط به ذاتش نیست بلکه به سبب آن است که صورت هایش کثیر می باشد. هیولی در واقع به معنای ماده ی محض و صرف الشیء است و قاعده ی آن این است که صرف الشیء لا یتثنی و لا یتکرر. بنا بر این اگر هیولی دو چیز شده است این به سبب عرضی است که بر آن بار می شود که همان صورت می باشد. بنا بر این کثرت از آن صور است و این کثرت را مجازا به هیولی نسبت می دهیم و حال آنکه هیولی یک چیز بیشتر نیست و این مطلب، برهانی است و برهان آن همان صرف بودن آن است که اگر دو تا شود این خلف در صرف بودن آن می باشد.

بعد مستشکل ادامه داده می گوید: شما گفتیم که صورت شریکة العلة برای هیولی است و این صورت هر چیزی می تواند باشد.

نتیجه این می شود که واحد بالعموم (صورة ما) باید علت برای واحد بالعدد باشد و حال اینکه محال است چنین باشد زیرا علت باید اقوی از معلول باشد ولی در اینجا معلول اقوی از علت است زیرا واحد بالعدد از واحد بالعموم اقوی است.

اشکال دوم: از اشکال اول هم اگر اغماض کنیم، در اینکه شما گفتیم هر ماده ای احتیاج به صورتی دارد و این صورت هر چه که باشد اشکال ندارد خود مستلزم اشکال دیگری است و آن اینکه اگر صورت، شریکة العلة برای ماده باشد (یعنی اگر علت تامه ی ماده بخواهد موجود شود صورت هم باید باشد زیرا صورت جزئی از آن علت تامه است) در این صورت تا صورت نباشد ماده محقق نمی شود. حال اگر صورتی روی ماده بود مثلا ماده، صورت آبی داشت اگر این صورت بخواهد برود و صورت دیگری به جایش بیاید نباید مشکلی ایجاد شود زیرا این عالم، عالم تبدل و تحول است. مشکل این است که اگر صورت آبی برود، معنایش این است که علت تامه دیگر تام نباشد و ناقص شود زیرا علت تامه مرکب از فاعل، شرط، عدم مانع و معدّ است. مرکب هم با انتفاء یکی از اجزایش منتفی می شود از این رو شرط که همان صورت است اگر از بین برود علت تامه از بین می رود و علت تامه اگر نباشد خود شیء که معلول آن است نیز از بین می رود. بنا بر این اگر صورت شرط تحقق ماده است لازمه اش این است که ماده را نفی کنید. مثلا اگر صورت چوبی در خارج محقق شود و بعد آن را بسوزانند چون صورت چوبی را از دست می دهد باید ماده، نابود باشد از این رو خاکستری که پیدا شده باید بی ماده باشد. به همین دلیل می گویند که انتقال عرض از محالات است زیرا عرض متکی به موضوع است بنا بر این اگر رنگ به جسم احتیاج دارد دیگر نمی تواند از این جسم به جسم دیگر منتقل شود زیرا همان حال انتقال، با نابودی کشیده می شود.

واعترض علیه: (بر این حرف که وجود ماده، بر صورت متوقف است و صورت، شرط وجود ماده است اشکال شده است که) بأنهم ذهبوا (فلاسفه این قول را قبول کرده اند) إلی کون هیولی عالم العناصر واحدة بالعدد، (که هیولی در عالم عناصر واحد بالعدد است زیرا صرف الشیء است و صرف الشیء نه متعدد می شود و نه متکرر.) فکون صورة ما – وهي واحدة بالعموم – (پس وجود این صورت که واحد بالعموم است یعنی هر صورتی که باشد فرقی ندارد) شریکة العلة لها (که شریکة العلة برای ماده است) یوجب کون الواحد بالعموم علة للواحد بالعدد (موجب می شود که واحد بالعموم که همان صورت است علت برای واحد بالعدد باشد) وهو أقوی وجودا من الواحد بالعموم، (این در حالی است که واحد بالعدد از نظر وجودی اقوی از واحد بالعموم است زیرا هر واحد بالعددی در وجودش به واحد بالعدد متوقف است زیرا کلی

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

موجود نمی شود مگر با وجود فردش که همان واحد بالعدد است.) مع أن العلة يجب أن تكون أقوى من معلولها. (این در حالی است که علت باید اقوی از معلول باشد ولی در اینجا عکس شده است.)

ولو أغمضنا عن ذلك، (حتی اگر از این اشکال هم صرف نظر کنیم) فلا ريب أن تبدل الصور يستوجب بطلان الصورة السابقة وتحقق اللاحقة في محلها، (شکی نیست که تبدل صور اقتضا دارد که صورت سابقه باطل شود و صورت لاحقه ای به جا آن محقق شود. عالم هم محل تبدل است یعنی صورت چوبی می رود و صورت خاکستر شدن به جا آن می آید و روی همان ماده ی قبلی قرار می گیرد. البته مخفی نماند که بطلان در فلسفه به معنای پوچ شدن است) وإذ فرض أن الصورة جزء العلة التامة للمادة، (و چون فرض شده است که صورت جزء علت تامه برای ماده است زیرا صورت شرط است) فبطلانها يوجب بطلان الكل (پس از بین رفتن صورت موجب می شود که علت تامه نیز از بین برود زیرا مرکب با انتفاء یکی از اجزایش از بین می رود و علت تامه که مرکب از فاعل، شرط، مانع و معد است با از بین رفتن صورت که شرط است از بین می رود.) – أعني العلة التامة – ويبطل بذلك المادة، (کل همان علت تامه است که با رفتن صورت که جزء است از بین می رود و به بطلان آن ماده نیز از بین می رود زیرا شیء در حدوث و بقاء به علت احتیاج دارد) فأخذ صورة ما شريكة العلة لوجود المادة يؤدي إلى نفي المادة. (پس اینکه صورة ما شریکة العلة برای وجود ماده باشد زیرا شرط وجود ماده است، این کار به منجر به نفی ماده در این چیز جدید می شود زیرا صورت قبلی که از بین رفت در همان حال ماده هم از بین رفته است و این صورت جدید دیگر ماده ای ندارد که بر آن بار شود.)

جواب آن این است که این تبدل در عالم ماده همه از باب بحث های عرفی و یا از باب مسامحه است که می گویند یک صورت می رود و صورتی دیگر به جای آن می آید و الا در عالم این گونه نیست که صورتی از بین رود و صورتی دیگر به جای آن بنشیند. تمامی صورت هایی که یک ماده می پذیرد همه یک صورت است و البته متحرک می باشد. حرکت در صورت به این معنا است که این صورت ها همه در یک زمان جمع نیست بلکه حرکت دارد و صورتی سیال است. مثلا اگر سنگی از بالا به پائین پرت شود در همه ی نقطه ها که هست در واقع حد قبلی را رها کرده و هنوز حد بعدی را نپذیرفته است. بله در مثال سنگ، ذات سنگ هنگام پرت شدن تغییر نمی کند بلکه رابطه ی آن با مکان که اسم آن را أین می گذارند و عرضی برای سنگ است، تغییر می کند.

همچنین گاه کمّ در یک جسم تغییر می کند مثلا سیبی که هنوز شکوفه است حجم بسیار کمی دارد و بعد از مثلا شش ماه به اندازه ی سیب کامل می شود اینکه بزرگتر می شود، یعنی کمّ آن تغییر می کند و این گونه نیست که حجم اول را رها کند و ناگهان به حجم بعدی منتقل شود بلکه از حجم اول به حجم دوم در حرکت است، حرکت یک واحد است که البته سیال می باشد نه اینکه چندین واحد باشد که قبلی از بین برود و بعدی محقق شود. اگر قرار بود واحدها متعددی باشد همان حرفی است که زنون به آن قائل است که می گوید سنگ هنگام پرت شدن آن به آن در نقطه ی قبلی معدوم می شود و در نقطه ی بعدی موجود می شود.

تا به حال در این دو مثال سخن از عوض شدن اعراض بود حال در ما نحن فیه سخن در حرکت جوهری است. یعنی یک صورت کش دار در روی ماده وجود دارد و به همین دلیل، شیء گاه نطفه است و گاه مضغه و همچنین تا انسان کامل می شود. تمامی این موارد در واقع یک صورت است که روی ماده است و حرکت می کند یعنی تمام اجزائش در یک آن، روی ماده موجود نیست و هر حد جدیدی که دارد، حد قبلی معدوم می شود و حد جدید هم هنوز نیامده است. به عبارت دیگر، گاه بعضی از موجودات به گونه ای هستند که از اول تا آخر آنها با هم موجود که به آن موجود بالفعل می گویند و گاه بعضی به گونه ای اند که به تدریج موجود می شوند که به آن موجود بالقوة یا حرکت می گویند.

بله ما این امر واحد را در ذهن تقسیم می کنیم و هر حدی از حد آن را یک جزء جداگانه تصور می کنیم ولی این در حالی است که در خارج یک واحد بیشتر نیست. حال که یک صورت بیشتر نیست می گوییم: تعبیر به (صورة ما) از باب مسامحه است زیرا یک صورت بیشتر نیست و اگر ما می گوییم: هر صورتی، این به سبب آن است که ما در ذهن اینها را صورت هایی جداگانه می پنداریم و بعد برای آن یک مفهوم جامعی انتزاع می کنیم که به آن (صورة ما) می گوییم و حال آنکه یک فرد از صورت بیشتر نیست و هرگز افرادی از صورت وجود ندارد از این رو صورت واحده علت ماده است نه (صورة ما).

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

والجواب: أنه سيأتي في مرحلة القوة والفعل أن تبدل الصور في الجواهر المادية ليس بالكون والفساد (جواب این است که بعدا در بحث قوه و فعل خواهیم گفت که تبدّل صورت ها در جوهرهای مادی و اینکه چوب مثلا تبدیل به خاکستر می شود از قبیل متکوّن شدن یک جدید و فاسد شدن قدیم نیست) وبطلان صورة وحدوث أخرى، (و این گونه نیست که یک صورت باطل شود و صورت دیگری به وجود آید) بل الصور المتبدلة موجودة بوجود واحد (بلکه ی همه ی این صور یک وجود واحد دارند و کثرتی که تصور می شود کار ذهن است که آنها را متفاوت می پندارد) سيال يتحرك الجوهر المادي فيه، (این یک وجود واحد سیال است یعنی به گونه ای است که حرکت دارد و همه ی اجزایش در یک آن موجود نیست و جوهر مادی که همان ماده است در آن صورت، حرکت می کند. حرکت جوهری به این معنا است که صورت جوهری، سیال است و ماده در آن صورت حرکت می کند کما اینکه حرکت عینی یعنی عین، چیزی ثابتی نیست و سیال است مانند حرکت سنگ به سمت پائین.) وكل واحد منها حد من حدود هذه الحركة الجوهرية، (و هر یک از آن صورت های متبدل حدی از حدود این صورت است یعنی روی هر حد از آن حرکت جوهری که در صورت است اگر دست بگذاریم یک صورت خاص است مانند اینکه در حرکت سنگ که سیال است روی هر نقطه از حرکت آن که دست بگذاریم یک حد خاص و در مکان خاص است.) فهي موجودة متصلة واحدة (پس این صورت ها یک موجود متصل اند نه اینکه یکی از بین برود و دیگری بیاید. بنا بر این این صورت ها یک وجود بیشتر ندارند) بالخصوص (و وحدت آنها بالخصوص است بله واحد بالخصوصی که در حرکت است و همه ی اجزاء و حدودش در یک آن با هم موجود نیستند بلکه هر حدی که می آید حد قبلی اش از بین می رود و حد بعدی اش هنوز نیامده است) وإن كانت وحدة مبهمة (هرچند این وحدت به سبب سیال بودنش مبهم است.) تناسب إبهام ذات المادة التي هي قوة محضة، (بنا بر این با ذات ماده تناسب دارد زیرا آن هم قوه ی محضه است که فعلیتی ندارد و در نتیجه امری است مبهم بنا بر این هر دو اشکال حل شده است. اشکال اول حد شده است زیرا گفتیم که صورت و ماده هر دو واحد بالخصوص است و اشکال دوم هم حل شد زیرا کون و فسادی در این مورد وجود ندارد بلکه یک صورت است که همیشه در روی ماده است. حال علامه به یک اشکال دیگر پاسخ می دهد و آن اینکه اگر یک صورت بیشتر نیست چرا شما به صورة ما تعبیر کرده اید:) وقولنا: (إن صورة ما واحدة بالعموم شريكة العلة للمادة (إنما هو باعتبار ما يطرأ عليها من الكثرة بالانقسام. (اینکه ما به صورة ما تعبیر کردیم به سبب این است که به اعتبار کثرتی است که بر صورت واحد عارض می شود. آن صورت واحد به سبب اینکه یک امر سیال و طولانی است قابل انقسام می باشد و این انقسام به آن کثرت می دهد. البته در بحث حرکت خواهد آمد که این تقسیم خارجی نیست بلکه وهمی است یعنی ذهن آن را تقسیم می کند. وقتی این تقسیم صورت گرفت، ذهن یک امر جامعی برای همه ی این اقسام و صورت مختلفه در نظر می گیرد و ما به آن صورة ما می گوییم.)

فصل هشتم: نفس و عقل

گفتیم جوهر پنج قسم است و در این فصل به سراغ اثبات نفس و عقل می رویم.

اما نفس: نفس به معنای موجودی جوهری است که ذاتا مجرد است و فعلا متعلق به ماده است. بنا بر این مدعای ما سه شق دارد یعنی باید سه چیز ثابت شود تا نفس ثابت شود: اینکه موجودی است جوهری، مجرد است ذاتا، وابسته به ماده است فعلا.

دو امر اول در فلسفه اثبات شده است ولی سومی به سبب وضوحش احتیاج به دلیل و اثبات ندارد زیرا خودمان می بینیم که کار ادراکی نفس در دیدن به وسیله ی چشم انجام می شود و یا اگر کسی دستش را حرکت ندهد، نفس نمی تواند قلم را که در کنار بدن است حرکت دهد و چیزی بنویسد.

اما اینجا نفس مجرد است به دلیل این است که برای نفس، علم ایجاد می شود یعنی قبلا چیزی را نمی دانست و بعد می داند مثلا قبلا صورت چراغ مخصوص در ذهنش نبود ولی وقتی آن را در خارج دید صورت آن در نفس نقش می بندد. بعد در بحث علم خواهد آمد که علم، مجرد است زیرا اگر قرار بود علم، مادی باشد لازمه اش انطباق کبیر در صغیر است زیرا ما می توانیم یک صحنه ای که عرض آن حدود ده کیلومتر است را در ذهن تصور کنیم. پس صورت ادراکی، امری است مجرد و روی ماده نمی تواند برود بعد می بینم که من توانستم آن صورت کبیر را تصور کنم، این علامت آن است که آن تصویر، مجرد است و روی بدن من هم نیامده است و چون برای من حاضر است و من آن را درک می کنم، پس

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

من، ماده نیستم و نفس می باشم. اصلا خاصیت ماده حجاب و بی خبری است مثلا یک سنگ نمی تواند ازچیزی باخبر باشد. ماده حتی از خودش خبر ندارد چه رسد به خارج از خودش.

آن مجرد، امری است جوهری چون، فصل انسان است و صورت انسان است و من بودن به آن تحقق می شود و بدن ماده ی آن است. صورت جوهر، باید خودش جوهر باشد (جوهر به امر شایع یعنی هرچند در تعریف آن، جوهر اخذ نمی شود ولی باید جوهر باشد زیرا مرکبی که از جوهر است نمی تواند از عرض تشکیل شود.

الفصل الثامن النفس والعقل موجودان (فصل هشتم در این است که نفس و عقل در خارج وجود دارد)

أما النفس – وهي الجوهر المجرد من المادة ذاتا المتعلق بها فعلا – (اما اینکه نفس موجود است که عبارت است از جوهری که ذاتا از ماده مجرد است ولی فعلا به ماده تعلق دارد) فلما نجد في النفوس الانسانية من خاصة العلم، (وجودش به سبب این است که ما در نفوس انسانی خاصیت علم را درک می کنیم) وسيأتي في مرحلة العاقل والمعقول (و در فصل عاقل و معقول می گوییم که) أن الصور العلمية مجردة من المادة (که صورت های علمی مجرد از ماده می باشند) موجودة للعالم حاضرة عنده، (و از آن طرف چون علم اند، در نزد عالم حاضر اند.) ولولا تجرد العالم بتنزهه عن القوة ومحوضته في الفعلية، (حال که علم، مجرد است اگر عالِم مجرد نباشد و مجرد بودن به این است که از قوه منزه باشد و تمام وجودش فعلی باشد. حال اگر عالِم این گونه نباشد و مادی باشد) لم يكن معنى لحضور شئ عنده، (معنا نداشت که چیزی نزد او حاضر باشد و او آن را بیابد و درک کند) فالنفس الانسانية العاقلة مجردة من المادة، (پس نفس عاقله ی انسانی که درک می کند باید از ماده مجرد باشد) وهي جوهر (اما اینکه علاوه بر مجرد بود جوهر هم است برای این است که) لكونها صورة لنوع جوهري، (انسان یک نوع جوهری است و نفس صورت برای آن است)وصورة الجوهر جوهر على ما تقدم. (و صورت جوهر هم باید جوهر باشد و این را قبلا توضیح دادیم که صورت جوهر، به حمل شایع جوهر می باشد.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۴۳

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: اثبات عقل و مبحث کم

سخن در قسم پنجم جوهر است که عقل نام دارد. چهار مورد قبل یا خودشان ثابت بودند و یا اثبات شدند. اما عقل:

عقل موجودی است که ذاتا و فعلا مجرد است. دو دلیل بر وجود آن اقامه شده است:

دلیل اول: در بحث علم و عالم و معلوم خواهد آمد که نفس از نظر ادراک مراتبی دارد. مرتبه ی اول آن عقل هیولانی است یعنی نفس، ادراک کلیات را بالقوة دارد یعنی می تواند درک داشته باشد ولی بالفعل، درک ندارد و آن زمانی است که انسان هنوز به حد ادراک نرسیده است هرچند نفس دارد او چه بسا احساس دارد ولی نمی تواند کلی را درک کند و فقط بالقوة توان درک کلیات را دارد نه بالفعل. این مرتبه را عقل هیولانی یا عقل بالقوة می گویند.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

به هر حال عقل، مراتب دیگری هم دارد مثلا در مرحله ی بعدی نسبت به بدیهیات بالفعل می شود و بعد نسبت به نظریات بالفعل می شود و مرتبه ی چهارم این است که هر دانستنی است را می داند که به آن عقل بالمستفاد می گویند. به هر حال ما با همان مرحله ی اول کار داریم که عقل هیولانی است و وجه تسمیه ی آن به هیولا این است که مانند هیولا در مرحله ی قوة باقی می مانده است.
سخن در این است که نفس که در این مرحله است چه کسی آن را از آن مرتبه به مرتبه ی بالاتر می آورد و چگونه می شود که ادراک آن بالفعل می شود. این از سه حال خارج نیست:

۱. یا خودش این ادراک را به خودش می دهد.
۲. یا امر مادی دیگری از موجودات مادی است که به او ادارک می دهد.
۳. یا اینکه چیز دیگری که مادی نیست به او ادراک می دهد.

اما خودش نمی تواند این ادارک را به خودش بدهد زیرا خودش قابل ادراک است و می خواهد ادارک را قبول کند و چون خودش این ادراک را ندارد نمی تواند آن را به خودش بدهد زیرا معطی الشیء لا یکون فاقدا له. بر این اساس می گویند که هیچ چیز نمی تواند علت خودش باشد.
اما امور مادی نمی توانند این ادراک را به او بدهند زیرا آنها خودشان درکی ندارند در نتیجه نمی توانند آن را به دیگری بدهند.
در نتیجه ثابت می شود که فقط موجودی مجرد می تواند این ادارک و تعلیم را به انسان بدهد. این موجود مجرد، ذاتا و فعلا از ماده مجرد است که به آن عقل می گوییم.

دلیل دوم: در احتیاج ماده به صورت گفتیم که صورت نمی تواند علت فاعلی ماده باشد. بله ماده احتیاج به صورت دارد ولی صورت علت فاعلی آن نیست و به طریق اولی علت تامه ی آن هم نمی تواند باشد زیرا صورت در وجودش احتیاج به ماده دارد در نتیجه نمی تواند خودش فاعل ماده باشد زیرا فاعل باید موجود باشد و بعد معلول را ایجاد کند و این در حالی است که تا ماده نباشد، صورت نمی تواند موجود شود. در عالم ماده یا صورت داریم و یا ماده و یا اعراض. اعراض هم وضعشان وخیم تر از صورت است زیرا اعراض از معالیل صورت می باشند و وقتی صورت نتوانست علت برای ماده باشد اعراض به طریق اولی نمی توانند. مخصوصا که اعراض وجودشان ضعیف تر از جوهر است و علت باید از معلول اقوی باشد. پس علت مادی باید چیزی غیر از عالم ماده باشد و موجودی مجرد باشد. پس ثابت می شود که موجود مجردی در عالم است که ایجاد کننده ی اینها است.

بعد علامه در خاتمه می فرماید: تضاد در جواهر معنی ندارد. تضاد دو معنا دارد:
یک معنای عرفی دارد مانند اینکه آب و آتش ضد هم هستند و هر دو امری جوهری می باشند.
معنای دیگر تضاد، تضاد اصطلاحی است که عبارت است از: امران وجودیان داخلان تحت جنس قریب بینهما غایة الخلاف یتعاقبان علی موضوع واحد (قید اخیر یعنی هر دو با هم روی یک موضوع نمی آیند ولی باید بتوانند یکی پس از دیگری روی یک موضوع بیایند. مانند سفیدی و سیاهی که گاه سفیدی روی جسم می آید و سیاهی می رود و گاه بر عکس.)
از این قید استفاده می شود که تضاد اصطلاحی فقط در اعراض است زیرا روی موضوع آمدن از خواص عرض است. از این رو در جواهر این نوع تضاد وجود ندارد زیرا جواهر اصلا موضوع ندارند زیرا جوهر چیزی است که اگر موجود شود در غیر موضوع موجود می شود.

وأما العقل، فلما سيأتي أن النفس في مرتبة العقل الهيولاني أمر بالقوة بالنسبة إلى الصور المعقولة لها، (اما اثبات عقل به سبب آنی است که بعدا در مبحث علم و عالم و معلوم می آید که عقل در مرتبه ی عقل هیولانی که همان ادراک عقلی است (یعنی عقل احساس دارد و تخیل و توهم و تعقل که تعقل را عقل می نامند) نفس در این مرحله همچنان بالقوة است و هنوز ادراک بالفعل در او شکل نگرفته است و نسبت

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

به آن صوری که برایش حاصل می شود و نفس آنها را تعقل می کند هیچ فعلیتی ندارد) فالذي يفيض عليها الفعلية فيها (پس آن موجودی که بر نفس، فعلیت در صور معقوله را افاضه می کند) يمتنع أن يكون نفسها وهي بالقوة، (محال است که خود نفس باشد زیرا خودش بالقوة است و فعلیت را ندارد پس نمی تواند آن را به خودش بدهد. علاوه بر اینکه شیء واحد نمی تواند هم فاعل باشد و هم قابل) ولا أي أمر مادي مفروض، (همچنین هیچ امر مادی مفروضی نمی تواند معطی آن باشد زیرا امر مادی هرگز ادارک ندارد و نمی تواند این درک را به نفس بدهد. مضافا بر اینکه امور مادی حتی بالقوة هم نمی توانند درک داشته باشند از این رو چگونه می توانند به نفس که لا اقل این ادارک را بالقوة دارد، ادراک بالفعل را افاضه کنند.) فمفيضها جوهر مجرد منزه عن القوة والإمكان، وهو العقل. (پس افاضه کننده ی این فعلیت در صور معقوله، باید جهری مجرد باشد که از قوة و امکان استعدادی (مراد امکان ذاتی نیست زیرا آن را همه ی موجودات بجز خداوند دارند) منزه است و عقل نام دارد.)

وأيضا، (دلیل دیگر بر اثبات عقل این است که) تقدم أن مفيض الفعلية للأنواع المادية بجعل المادة والصورة واستحفاظ المادة بالصورة، عقل مجرد،(سابقا گفتیم که افاضه کننده ی فعلیت به انواع مادی و چیزی که به مادیات هستی می دهد به اینکه ماده و صورت را خلق می کند و آنی که ماده را به سبب صورت حفظ می کند موجودی مجرد است.) فالمطلوب ثابت. (پس مطلوب که وجود عقل است از این راه ثابت می شود) وعلى وجودهما براهين كثيرة اخر، ستأتي الإشارة إلى بعضها. (بر وجود نفس و عقل براهین زیاد دیگری نیز وجود دارد که به بعضی از آنها بعدا اشاه می کنیم.)

خاتمة: من خواص الجوهر أنه لا تضاد فيه، (از ویژگی های جوهر این است که در جوهر تضادی وجود ندارد. البته مراد تضاد اصطلاحی است نه تضاد عرفی.) لأن من شرط التضاد تحقق موضوع يعتوره الضدان، ولا موضوع للجوهر. (زیر از شرایط تضاد این است که موضوعی وجود داشته باشد که ضدان آن را دست به دست کنند یعنی یکی روی آن برود و بعد برود و دیگری بر آن وارد شود و این در حالی است که جوهر، موضوع یعنی محل مستغنی ندارد.)

فصل نهم: تعریف کم

بحث جوهر تمام شد و اکنون به سراغ مبحث اعراض می رویم. اولین بحثی که در اعراض پرداخته می شود (کَم) است.

مرحوم علامه ابتدا کم را تعریف می کند بعد اقسامش را ذکر می کند و بعد خواص آن را بیان می کند.

اما تعریف کم: در تعریف کم می گویند: عرض يقبل القسمة الوهمية بالذات یعنی کم عرضی است که تقسیم را بالذات می پذیرد یعنی هرچه در عالم تقسیم می شود به سبب آن است که کم دارد ولی وقتی کم تقسیم می شود دیگر به خاطر چیزی نیست بلکه به سبب ذاتش است. بنا بر این کم، بالذات قابل قسمت است و هر چیز دیگری بالعرض و به سبب آن قابل قسمت است. مثلا کتاب، به سبب اینکه حجم دارد قابل تقسیم است و پارچه چون طول دارد و خط دارد قابل تقسیم است و یا روی میز چون سطح دارد قابل تقسیم است و هکذا مثلا چهار گردو چون عدد دارد قابل تقسیم است ولی حجم، خط و سطح و عدد به سبب ذات خودشان قابل تقسیم اند.

دیگر اینکه این تقسیم ذاتی، خارجی نیست بلکه وهمی است یعنی ما در ذهن، آن را به دو بخش تقسیم می کنیم و در خارج قابل تقسیم نیست. مثلا یک خط در خارج تقسیم نمی شود زیرا قبول تقسیم یعنی تقسیم را می پذیرد، که می گوییم: آیا باید باشد و تقسیم را بپذیرد یا می تواند نباشد و تقسیم را بپذیرد؟ جواب آن واضح است زیرا باید باشد تا تقسیم شود و حال آنکه وقتی تقسیم می شود دیگر خط با آن طول قبلی در خارج نیست بلکه دو خط دیگر که کوچکتر است به وجود آمده است در نتیجه خط قبلی محو شده است و چون دیگر نیست نمی توان گفت که تقسیم را قبول کرده است. بنا بر این تقسیم خارجی را ماده می پذیرد نه کم. این ماده است که اعراض، صور و تقسیم و هر چه قابل پذیرش است را می پذیرد نه کم زیرا کم اصلا باقی نمی ماند تا تقسیم را پذیرا باشد. از این رو ما در وهم، بخشی از خط خارجی را جدا از بخش دیگر تصور می کنیم و این همان تقسیم است.

بعد علامه اضافه می کند که کم در تقسیم اولی به دو قسم تقسیم می شود: متصل و منفصل

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

کم متصل آن است که اجزاء مفروضه، در میانشان مرز مشترکی قابل تصور است. مثلا در خط، هر جا که بخواهیم می توانیم مرز مشترک فرض کنیم. مراد از فرض مشترک چیزی است که در عین یکی بودنش می توان مبدأ برای هر دو جزء مفروض و منتهی برای هر دو جزء مفروض و مبدأ برای یکی و منتهی برای دیگری باشد. بر این اساس هر جای خط که نقطه ای را فرض کنیم این سه حالت در آن راه دارد. علت اینکه نقطه می تواند ابتدا و انتهای دو طرف باشد این است که نقطه در فلسفه چیزی است که خودش طول و عرض و عمق ندارد. بنا بر این می توان سر هر دو یا ته هر دو باشد یا سر یکی و ته دیگری باشد. هکذا در سطح (مانند روی میز) که خط مرز مشترک آن است و حجم (مانند پرتقال) که سطح، مرز مشترک آن است همچنین در زمان می توان یک آن را تصور کرد. آن در زمان حکم نقطه را دارد. آن در فلسفه خودش زمان کوتاه نیست بلکه طرف و سر زمان است و یا انتهاء زمان و خودش هیچ سهمی از زمان را ندارد.
کم منفصل آن است که مرز مشترک ندارد. تنها مصداق این کم، عدد است. مثلا عدد پنج اتصالی ندارد و منفصل است. بله در عدد پنج می توان عدد سه را در نظر گرفت که وسط باشد ولی این مرز، مشترک نیست زیرا می پرسیم این عددی که مرز مشترک قرار گرفته است از خود عدد گرفته شده است یا از خارج آمده است. اگر از خود عدد باشد که گرفته شده و مرز مشترک شده است پس وقتی سه از آن گرفته شود باید پنج تبدیل به چهار شود. اگر هم بگویید که آن را از خارج آوردیم، پس عدد باید شش شود و عدد خارج، نمی تواند مرز مشترک خود عدد باشد. به این دلیل به آن منفصل می گویند یعنی پراکنده است و مرز مشترک ندارد.

الفصل التاسع في الكم وانقساماته وخواصه (فصل نهم در تعریف کم و تقسیمات و خواص آن است.)
الكم عرض يقبل القسمة الوهمية بالذات. (کم عرضی است که بالذات قبول می کند تقسیم وهمی را. یعنی هر چه قابل تقسیم است به سبب کم آن است ولی خود کم که قابل تقسیم است به سبب ذاتش است و این تقسیم وهمی است نه خارجی زیرا تقسیم خارج موجب از بین رفتن کم می شود.) وقد قسموه قسمة أولية إلى المتصل والمنفصل. (کم را در تقسیم اولی به متصل و منفصل تقسیم کرده اند. البته کم اقسام ثانوی دیگری دارد. البت کم منفصل اقسامی دارد نه کم متصل. مثلا در کم منفصل، سه نوعی غیر از چهار است هرچند همه ی چهارها از یک نوع می باشند.) والمتصل ما يمكن أن يفرض فيه أجزاء بينها حد مشترك (کم متصل آنی است که می توان در آن اجزایی را فرض کرد که بین آن اجزاء مرز مشترکی است. البته این اجزاء فرضی است نه خارجی و واقعی زیرا گفتیم که این تقسیمات، وهمی است) والحد المشترك ما إن اعتبر بداية لأحد الجزئين أمكن أن يعتبر بداية للآخر، (مرز مشترک چیزی است که اگر آغاز برای یکی از دو جزء به حساب آید می تواند در همان موقع آغاز برای جزء دیگر باشد.) وإن اعتبر نهاية لأحدهما أمكن أن يعتبر نهاية للآخر، (و اگر به عنوان آخر برای یکی از دو جزء باشد می تواند آخر برای جزء دیگر نیز باشد. همچنین اگر اول یک جزء باشد می تواند آخر جزء دیگر باشد.) كالنقطة بين جزئي الخط، (مانند نقطه که مرز مشترک بین دو جزء از خط است) والخط بين جزئي السطح، (یا خط بین دو جزء از سطح) والسطح بين جزئي الجسم التعليمي، (و یا سطح بین جزء از جسم تعلیمی. مراد از جسم تعلیمی همان حجم است. گاه جسم، حقیقی است مانند جوهری که طول و عرض و عمق دارد و گاه تعلیمی است که مراد حجمی است که مربوط به همان جوهر می باشد. فرق این دو این است که جسم طبیعی آنی است که طول و عرض و عمق دارد ولی مشخص نشده است که چقدر است. یعنی جسم بودن جسم به این نیست که طول آن مثلا یک سانتی متر باشد آنچه مهم است این است که طول و عرض و عمق داشته باشد از این رو چه این مقدارها کم باشد یا زیاد در هر صورت جسم است. این که این مقدارها چقدر است مربوط به حجم است که همان جسم تعلیمی است یعنی در هندسه در مقام تعلیم به کار می برند زیرا در مقام تعلیم، مقدار این ابعاد باید مشخص باشد و دیگر به جسم طبیعی کاری ندارند مثلا یک تکه سنگ را نمی آورند تا توضیح دهند بلکه جسم با ابعاد خاصی را مورد بحث قرار می دهند. جسم تعلیمی انواعی دارد که بی نهایت است مثلا جسمی که یک سانتی متر باشد یک نوع از حجم است و کمی بیشتر یا کمتر نوع دیگر از حجم است. همه ی این انواع، جسم نامیده می شوند این اختلاف ها مربوط به کم است که جسم تعلیمی می باشد و اینها انواعی از جسم تعلیمی اند نه انواعی از جسم طبیعی) والآن بين جزئي الزمان (آن هم بین دو جزء از زمان مرز مشترک است. البته مراد آن فلسفی است یعنی چیزی که خودش دیگر زمان نیست البته آن فقط

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

وهمی و مفروض است زیرا تا زمان منقطع نشود آن قابل تصور نیست و فرض این است که زمان همچنان در حال حرکت است و توقفی ندارد.). والمنفصل ما كان بخلافه، (کم منفصل آنی است که بر خلاف متصل است یعنی مرز مشترکی در آن قابل تصور نیست.) كالخمسة مثلا، (مانند عدد پنج و هکذا در مورد همه ی اعداد) فإنها إن قسمت إلى ثلاثة واثنين لم يوجد فيها حد مشترك، (عدد پنج اگر به سه و دو تقسیم شود در آن مرز مشترکی وجود ندارد) وإلا فإن كان واحدا منها عادت الخمسة أربعة، (و الا اگر مرز مشترکی در آن تصور شود، اگر این مرز یکی از خود عدد پنج باشد، عدد پنج به چهار تبدیل می شود زیرا یکی از آن جدا می شود و به عنوان مرز مشترک به حساب می آید.) وإن كان واحدا من خارج عادت ستة، (اگر هم این مرز مشترک از خارج گرفته شود موجب می شود که عدد پنج تبدیل به شش شود) هذا خلف. (هر دو مورد خلف است زیرا فرض این است که عدد پنج باقی باشد و مرز مشترکی داشته باشد.)

الثاني – أعني المنفصل – هو العدد (نوع دوم از کم که کم منفصل است فقط در عدد خلاصه می شود هرچند عدد خودش تقسیمات ثانوی دارد ولی کم منفصل در تقسیم اولی یک قسم بیشتر ندارد که همان عدد است.) الحاصل من تكرر الواحد، (عدد چیزی است که از تکرار واحد حاصل می شود مثلا عدد یک اگر تکرار شود و دو شود یک عدد حاصل می شود.) وإن كان الواحد نفسه ليس بعدد، (ولی یک خودش عدد نیست زیرا تعریف کم بر آن صادق نیست چرا که یک قابل تقسیم نمی باشد. گفته نشود که یک می تواند دو تا نیم باشد زیرا دو تا نیم همان دو است.) لعدم صدق حد الكم عليه، (و حد کم بر یک صدق نمی کند) وقد عدوا كل واحدة من مراتب العدد نوعا على حدة، لاختلاف الخواص. (فلاسفه هر یک از مراتب عدد را نوع مستقلی از عدد شمرده اند زیرا آثار هر عدد با دیگری فرق دارد مثلا دو با سه فرق می کند. اختلاف آثار دلالت بر اختلاف انواع می کند اثر دو مثلا این است که جذر چهار است ولی سه چنین نیست و اثر دیگری دارد و از اختلاف خواص به اختلاف انواع پی می بریم.)

والأول – أعني المتصل – ينقسم إلى: قار وغير قار. (کم متصل خود تقسیم می شود به قار که چیزی است که قرار دارد و ثابت است و غیر قار که سیال و روان و تدریجی است) والقار: (ما لأجزائه المفروضة اجتماع في الوجود) (قار چیزی است که اجزاء مفروضه اش همه با هم جمع باشد. البته وقتی سخن از اجزاء به میان می آید، این اجزاء وهمی است و الا کم قار یک واحد بیشتر نیست و یک وجود دارد.) كالخط مثلا. (مانند خط و هکذا سطح و حجم) وغير القار بخلافه، وهو الزمان، (کم غیر قار چیزی است که اجزاء مفروضه اش با هم جمع نیستند و این نوع کم یک مثال بیشتر ندارد که همان زمان است و اجزاء زمان با هم جمع نیست زیرا خاصیت آن تدرج و روان بودن است و اجزاء آن هرگز با هم جمع نیست.) فإن كل جزء منه مفروض لا يوجد إلا وقد انصرم السابق عليه ولما يوجد الجزء اللاحق. (هر جزئی از زمان که فرض شود یافت نمی شود مگر اینکه جزء قبلی آن گذشته است و هنوز جزء بعدی آن نیامده است.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ٤٤

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: تقسیمات کم، خواص کم و تعریف کیف

علامه بعد از آنکه کم را تعریف کرده است و فرموده است که کم، عرضی است که قسمت را بالذات و توهما قبول می کند و تقسیم هایی از آن را بیان فرمود و آن اینکه کم یا قار است و یا غیر قار. اکنون به سراغ کم متصل قار می رود و تقسیمات آن را بیان می کند و می فرماید: این کم بر سه قسم است:

جسم تعلیمی که عبارت است از کمیت در سه جهت طول و عرض و عمق و به عبارت دیگر، چیزی که حجم دارد. حجم عرضی است که بر جسم بار می شود زیرا جسم در جسم بودنش لازم نیست که حجم خاصی داشته باشد، آنچه برای جسم مهم است این است که طول و عرض

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani
و عمق داشته باشد و مقدار آنها چقدر باشد برای جسم مهم نیست. این نشان می دهد که جسم بودن جسم به مقدار طول و عرض و عمق آن نیست بلکه به طول و عرض و عمقی است که مبهم است و هیچ مقداری در آن مندرج نشده است. بر این اساس فقر جسم که جوهر است با جسم تعلیمی که عرض است مشخص می شود. آنی که اصل طول و عرض و عمق را دارد همان جسم است که جوهر است ولی تعین آن به وسیله ی عرضی است که جسم تعلیمی نام دارد.

نوع دیگر کم قار سطح است که فقط طول و عرض دارد و نهایت حجم می باشد و جهاتی که حجم در آن تمام می شود سطح نام دارد که همان رویه ی جسم است. این رویه لازم نیست حتما بالا باشد بلکه اگر کنار یا زیر هم باشد باز رویه است. رویه چیزی است که داخل جسم نیست و ارتفاع و عمق ندارد.

نوع دیگر کم قار خط است که نهایت سطح است یعنی وقتی سطح انتهاء می یابد همه ی اطرافی که سطح به آن منتهی می شود خط نام دارد که فقط طول دارد نه عرض.

نکته ی دیگر این است که کسانی که قائل به خلأ و آن را محال نمی دانند، آنها همواره در کم متصل قار تشکیک می کنند و شک دارند زیرا آنها می گویند: می شود فضایی باشد که هیچ چیز در آن نباشد. از این رو در اینجا که ما تصور می کنیم یک خط است که امتداد دارد، امکان دارد که بین آنها فضاهایی خالی باشد در نتیجه یک کم متصل نیست بلکه متشکل از اجزاء دیگری است. هر جزئی از آن که تصور شود باز احتمال دار که در میان آنها خلأهایی وجود داشته باشد. هکذا در سطح و حجم. این احتمال در اتم و حتی در اجزاء ریزتر از اتم هم وجود دارد. اما کسانی که خلأ را قبول ندارند می گویند بالاخره به جایی می رسیم که یک سری اجزاء با هم متصل شده اند و فضای خالی هم اگر بین آنها باشد از هوا پر شده است و این اجزاء هرچند از یک سنخ نباشند باز فضایی را پر می کنند و یک واحد را تشکیل می دهند.

والمتصل القار على ثلاثة أقسام: (کم متصل قار که کمی است که قرار دارد و همه ی اجزاء آن با هم در یک زمان موجودند بر سه قسم تقسیم می شود) جسم تعليمي، وهو الكمية السارية في الجهات الثلاث من الجسم الطبيعي (جسم تعلیمی کمی است که سریان دارد همه ی جهات سه گانه از جسم طبیعی. یعنی جسم طبیعی که طول و عرض و عمق دارد، کمی دارد که این جهت در آن وجود دارد که به آن جسم تعلیمی می گویند.) المنقسمة فيها، (این کمیت به سه جهت تقسیم می شود.) وسطح، (دومین قسم آن سطح است) وهو نهاية الجسم التعليمي (که نهایت جسم تعلیمی است یعنی هر جا که حجم تمام می شود سطح تشکیل می شود مثلا در کره یک سطح بیشتر ندارد ولی مکعب شش سطح دارد و یا استوانه، سه سطح دارد؛ یک سطح دور و دو سطح در قسمت دایره ای بالا و پائین.) المنقسمة في جهتين، (سطح فقط در دو جهت تقسیم می شود یعنی دیگر طول در آن وجود ندارد و فقط طول و عرض دارد.) وخط، (قسم سوم کم خط است) وهو نهاية السطح (که نهایت سطح است یعنی جایی که سطح تمام می شود و فقط یک بعد باقی می ماند که فقط طول داشتن است.) المنقسمة في جهة واحدة. (از یک جهت تقسیم می شودک که فقط طول است.)

وللقائلين بالخلاء – (برای کسانی که قائل به خلأ هستند و آن را محال نمی دانند در مقابل طبیعیون که خلأ را محال می دانند) بمعنى الفضاء الخالي من كل موجود شاغل يملؤه – (به معنای فضای خالی از هر موجود پر کننده ای خالی باشد. البته مراد از خلأ آنی نیست که در علوم طبیعی به کار می رود مانند فضای خالی که در حباب لامپ وجود دارد که مراد آنها این است که هوای داخل آن به فشردگی هوای بیرون نیست و الا اگر هیچی داخل آن نباشد، حباب لامپ در هم می شکند.) شك في الكم المتصل القار، (قائلین به این قول، در وجود کم متصل قار شک دارند زیرا این دسته در هر کمی که تصور شود احتمال وجود خلأ در اجزاء آن می دهند در نتیجه می گویند اتصالی بین آن برقرار نیست.) لكن الشأن في إثبات الخلاء بهذا المعنى. (ولی آنچه مهم است این است که بتوانند این خلأ را اثبات کنند. زیرا هرچند ممکن است بین اجزاء بزرگ خلأهایی باشد ولی بین اجزاء ریز نه. بالاخره باید به جایی برسد که دیگر خلأیی نباشد زیرا محال است وجود خلأ بین اجزاء ریز تا بی نهایت ادامه یابد بلکه باید به جزئی برسد که دیگر خلایی در آن نباشد. در همان جزء که دیگر خلأ در آن نیست، هر قدر هم که ریز باشد هم حجم معنا دارد و هم سطح و هم خط.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

تتمة: در خواص کم

علامه پنج خاصیت برای کم ذکر می کند.

خاصیت اول این است که نه تنها در جوهر تضاد نبود کما اینکه توضیح دادیم، در کم نیز تضادی وجود ندارد. زیرا هرچند کم، موضوع دارد ولی در تعریف متضادین اصطلاحی گفته می شود: امران وجودیان یتعاقبان علی موضوع واحد یعنی یکی پس از دیگری روی یک موضوع می آیند و حال آنکه کم هیچ یک از انواعش با نوع دیگر روی یک موضوع نمی آیند بلکه هر کدام از اقسام آن، موضوع جداگانه ای دارند. مثلا کم منفصل مربوط به اعداد پراکنده است. اگر دو جسم موضوع برای عدد دو باشند.

اما کم متصل اگر غیر قار باشد، موضوعش حرکت است یعنی یک واحد متصل که تدریجی است. این کم فقط در زمان قابل پیاده شدن است. زمان مقدار حرکت است و بس. بنا بر این بین زمان و عدد هیچ یک کاری به دیگری ندارد هیچ وقت زمان به جای عدد و هیچ وقت عدد به جای زمان می شود یعنی هیچ کار زمان، عارض موضوع عدد نمی شود و هکذا بالعکس زیرا معروض زمان چیزی است که حالت تدریجی دارد بر خلاف عدد.

هکذا در مورد کم متصل، که یکی از آنها حجم است که روی جسم می آید که سه جهت دارد. اما موضوع سطح، حجم است و موضوع خط نیز سطح می باشد. از این رو هیچ وقت خط نمی تواند روی موضوع حجم بیاید و هکذا در سایر موارد. پس در انواع کم، تعاقب روی موضوع واحد معنا ندارد پس تضادی در آنها راه ندارد.

خاصیت دوم کم این است که تقسیم آن صرفا توهمی است نه واقعی خارجی.

خاصیت سوم کم این است که هر نوع کمی، یک عادّی دارد یعنی چیزی دارد که با آن، آن را می شمارند و بالاخره به جایی ختم می شود. اما اینکه کم منفصل مانند عدد عادّ و واحد شمارش دارد امری واضح است زیرا هر عددی را می توان با یک شمرد و یک واحد شمارش آن است. هر عددی بالاخره وقتی یکی یکی شمرده شود و کم شود بالاخره تمام می شود.

اما زمان نیز عادّ دارد که همان ساعت و دقیقه و ماه و سال و مانند آن است وقتی سال، سال، و ثانیه ثانیه تمام شود و از آن کم شود بالاخره تمام می شود.

اما کم متصل قار مانند حجم، عادّ دارد و آن اینکه هر کمی یک جزء دارد و آن جزء عادّ آن است. مثلا یک متر مکعب ده هزار سانتی متر مکعب است که اگر کم کم از آن کم شود بالاخره تمام می شود. بر این اساس، سطح و خط هم عادّ دارند.

خاصیت چهارم کم این است که نهایت و لا نهایت به آن اختصاص دارد یعنی کم است که می گوییم متناهی است یا غیر متناهی مثلا خط یا متناهی است یا غیر متناهی و هکذا عدد متناهیی مانند پنج و عدد غیر متنهایی که عددی است که آخر ندارد. البته سخن در این نیست که غیر متناهی هم وجود دارد یا نه ولی می توان لا اقل آن را تصور کرد. هیچ چیز دیگری بجز کم قابلیت اتصاف به تناهی و غیر متناهی بودن را ندارد اگر جسمی غیر متناهی است به سبب حجم آن است که کم است. بنا بر این تناهی و عدم آن اولا و بالذات مال کم است و هر جا که کم بر چیزی عارض شود به دنبال خود این وصف را می آورد و این وصف گاه ثانیا و بالعرض به خود معروض نسبت داده می شود. مثلا اگر حرکت متناهی باشد یا غیر متناهی این به سبب کم آن است که زمان می باشد.

حکم پنجم کم این است که مساوی بودن با چیزی و عدم آن به سبب کم است. مثلا اگر یک حجم با حجم دیگر مساوی باشد یا نباشد به سبب تساوی و عدم تساوی کم در آنها است. بنا بر این اگر می گویید که این چوب یا آن چوب با هم مساوی اند یا نه به سبب وجود حجم که کم است می باشد که ثانیا و بالعرض به خود چوب نسبت داده می شود.

تتمة: یختص الکم بخواص: (تتمه ای در مورد خواص کم. کم یک سری خواص دارد که مربوط به خودش است و در چیز دیگری وجود ندارد)الأولی: (خاصیت اول کم این است که) أنه لا تضاد بین شئ من أنواعه، (بین انواع کم تضاد اصطلاحی نیست.) لعدم اشتراکها في

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

الموضوع، (زیرا هیچ یک از آنها اشتراک در موضوع ندارند، موضوع عدد با موضوع حجم یکی نیست بنا بر این حکم "یتعاقبان علی موضوع واحد" در مورد آنها جاری نمی شود) والاشتراك في الموضوع من شرط التضاد. (و حال آنکه اشتراک در موضوع از شرایط تضاد است.)

الثانية: قبول القسمة الوهمية بالفعل كما تقدم. (ویژگی دوم کم این است که هر کمی بالفعل قابل تقسیم شدن است و این قابلیت وهمی است که قبلا توضیح دادیم.)

الثالثة: وجود ما يعده – (ویژگی سوم کم این است که برای آن چیزی وجود دارد که آن را می شمارد و عادّ آن است) أي يفنيه بإسقاطه منه مرة بعد مرة –، (عادّ چیزی است که از کم یکی پس از دیگری چیزی را اسقاط می کند تا جایی که کم تمام می شود.) فالكم المنفصل – وهو العدد – مبدؤه الواحد، وهو عاد لجميع أنواعه، (پس کم منفصل که عدد است مبدأش یک است و همین یک عادّ برای تمامی انواع عدد است.) مع أن بعض أنواعه عاد لبعض، (همچنین بعضی از انواع عدد می تواند عادّ برای انواع دیگر باشد) كالاثنين للأربعة، (مانند دو که عاد برای چهار است یعنی اگر از چهار دو بار دو تا برداریم تمام می شود) والثلاثة للتسعة، (و عدد سه عادّ برای عدد نه است) والكم المتصل منقسم ذو أجزاء، فالجزء منه يعد الكل. (کم متصل هم به اجزاء ریزتری تقسیم می شود و هر جزء از آن عادّ برای کل است. این جزء می تواند یک میلیمتر باشد و یا یک متر و یا مقداری دیگر)

الرابعة: المساواة واللا مساواة، (ویژگی چهارم کم این است که مساوی بودن و مساوی نبودن از خواص آن است. مثلا اگر دو چیز با هم مساوی هستند یا نیستند این به سبب آن است که کم دارد کند و کم های آنها با هم مساوی است و یا نیست.) وهما خاصتان للكم، (و این دو اختصاص به کم دارند) وتعرضان غيره بعرضه. (و اگر عارض به غیر کم می شوند به سبب عروضشان بر کم است. یعنی وقتی کم بر چیزی عارض شد این خصوصیت که در کم است به معروض هم وارد می شود و می گوییم مثلا این دو چوب با هم مساوی اند.)

الخامسة: النهاية واللانهاية، (ویژگی پنجم کم نهایت و لا نهایت داشتن است) وهما كسابقتيهما. (این دو ویژگی هم مانند دو ویژگی قبلی است یعنی اولا و بالذات به کم عارض می شوند و بعد ثانیا و بالعرض به معروض کم وارد می شوند.)

فصل دهم در مورد کیف است.

کیف عرضی است که لذاته قسمت و نسبت را قبول نمی کند. مخفی نماند که جنس عالی را نمی توان به شکل حقیقی تعریف کرد زیرا تعریف حقیقی مرکب از جنس و فصل است و حال آنکه جنس عالی دیگر جنسی فوق خودش ندارد در نتیجه فصل هم ندارد. از این رو وقتی جوهر و کم و کیف و سایر مقولات را تعریف می کنیم این تعریف ها رسمی است یعنی خواص و عوارض آنها را در تعریف اخذ می کنیم و الا ذات آنها بسیط است و اجزایی ندارند تا تعریف و تحلیل آنها باشد. بر این اساس در تعریف کیف می گویند: چیزی است که نه کم است و نه هفت عرض دیگر. بنا بر این کیف چیزی است که بالذات قبول قسمت نمی کند (یعنی کم نیست) و چیزی است که نسبت هم قبول نمی کند (یعنی هفت عرض دیگر هم نیست زیرا در هر هفت مورد دیگر نسبت وجود دارد مثلا أین هیئتی است که حاصل می شود از نسبت شیء به مکان و متی هیئتی است که از نسبت شیء به زمان حاصل می شود.)

قید لذاته برای این است که کم چیزی است که قسمت را لذاته می پذیرد ولی کیف چیزی است که قسمت را لذاته نمی پذیرد ولی بالعرض می پذیرد مثلا کیف خودش قابل تقسیم نیست ولی چون رنگ روی جسم است و جسم کم دارد (مثلا سطح دارد) و کم در آن قابل قسمت است در نتیجه رنگ روی آن نیز بالتبع قابل تقسیم شدن می باشد.

کیف خودش بر چهار قسم است:

یک نوع از آن را کیفیات نفسانی می نامند که اعراضی است که مربوط به نفس است و تعریف فوق بر آن صادق است یعنی نه مقدار است و نه نسبت دارد. علم یکی از انواع کیف نفسانی است. نوع دیگر آن اراده است مثلا من اراده به انجام کاری را نداشتم و بعد آن را اراده می کنم. کراهت، نیز نوع دیگر است که انسان گاهی از چیزی بدش نمی آید و بعد بدش می آید. بر همین اساس است شادی، غم، ترس و مانند آن.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

نوع دیگر آن کیفیات مختص به کم است یعنی کم، خودش کیفیت هایی دارد مثلا خط که کم است یا کج است یا راست، کج یا راست بودن کیفیتی است برای کم هکذا سطح که کم است یا مستوی است و یا غیر مستوی یعنی یا صاف است و یا ناصاف. حجم که کم است یا مکعب است یا استوانه.

از اینجا جواب یک سؤال داده می شود که آیا می شود عرضی به عرض دیگر عارض شود یا نه که جواب این است که می شود زیرا اگر عرض روی عرض دیگر بیاید بالاخره به جوهر ختم می شود.

الفصل العاشر في الكيف (فصل دهم در مورد کیف است) وهو (عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته). (کیف عرض است که ذاتا نه قبول قسمت می کند و نه قبول نسبت یعنی نه کم است (که ذاتا قبول نسبت می کند) و نه هفت تای دیگر (که ذاتا قبول نسبت می کنند)) وقد قسموه بالقسمة الأولية إلى أربعة أقسام: (کیف را در تقسیم اولی به چهار قسم تقسیم می کنند البته کیف در تقسیمات ثانویه اقسام دیگری نیز دارد)

أحدها: الكيفيات النفسانية، (قسم اول آن کیفیات نفسانیه است که کیفیاتی است که مربوط به نفس و روح است چه روح انسانی و چه روح حیوانی.) كالعلم والإرادة والجبن والشجاعة واليأس والرجاء. (مانند علم، اراده، ترس، شجاعت، ناامیدی و امید)

وثانيها: الكيفيات المختصة بالكميات، (قسم دوم کیف، کیفیاتی است که مختص به کم است یعنی مخصوص کم است نه چیز دیگر) كالاستقامة والانحناء والشكل مما يختص بالكم المتصل، (مانند استقامت و راست بودن و انحناء و کج بودن و شکل مکعب و یا استوانه که همه مخصوص کم متصل می باشند. مانند خط و یا سطح که صاف و یا منحنی است و یا حجم که شکل خاص دارد) وكالزوجية والفردية في الأعداد مما يختص بالكم المنفصل. (و مانند زوجیت و فردیت در اعداد که مختص به کم منفصل است مثلا دو، کم است ولی زوج بودن کیفیتی برای آن است.)

قسم سوم کیف: قوه و لا قوه بودن است. آمادگی آمادگی شدید شیء برای تأثیر پذیری را لا قوه می گویند. ولی قوه به معنای مقاومت در مقابل چیزی است ولی لا قوة یعنی عدم نیرومندی و عدم مقاومت و توان فراوان برای تاثیرپذیری. مثلا انسانی که ضعیف است و هر روز مریض می شود یعنی در مقابل مرض مقاومتی ندارد یا مانند شیره که شل است که در مقابل هیچ چیز مقاومت ندارد قاشق یا انگشت اگر داخلش رود جا باز می کند و قاشق در آن فرو می رود. این حالت، یک نوع کیفیت برای شیره است.

اما قوه مانند سختی در سنگ که نمی گذارد تأثیر بپذیرد یعنی آماده است که نگذارد عامل خارجی در آن تأثیر بگذارد.

این گونه کیفیات را استعدادی می گویند که آمادگی برای تاثیرپذیری و تأثیر نپذیرفتن. این استعداد گاه شدید است و گاه شدید نیست. حتی استعداد مطلق مانند استعدادی که در ماده است که می تواند هر صورتی را بپذیرد. (که ماده امری است جوهری که استعداد در آن عرض است) بنا بر این اینها هم داخل در کیفیات استعدادیه می باشند هرچند فلاسفه آن را جزء کیف استعدادی نشمردند.

ان قلت: اگر استعداد یک نوع کیفیت است می گوییم به نظر شما ماده، قوه ی محض است و توانایی پذیرفتن همه چیز را دارد بعد می گویید که ماده، خودش دارای کیفیتی است به نام استعداد. استعداد همان توانایی و همان قوه بودن است چرا شما دو چیز قائل شدید؟

قلت: این دو با هم متفاوت اند مانند همان فرقی که بین جسم طبیعی و جسم تعلیمی می گویند. جسم طبیعی طول و عرض و عمق دارد و جسم تعلیمی هم همان طول و عرض و عمق را داراست ولی جسم طبیعی طول و عرض و عمق مبهم دارد زیرا اصل طول و عرض و عمق مهم است نه مقدار آن ولی این سه در جسم تعلیمی متعین و متشخص شده اند مانند اینکه این ابعاد نیم متر باشند. بنا بر این این عرض، آنها را متیعن می کند.

در ما نحن فیه هم ماده استعداد محض برای هر چیز است ولی در اینجا که هسته ی خرما می شود فقط برای خرما شدن استعداد دارد نه چیز دیگر.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

وثالثها: الكيفيات الاستعدادية، (قسم سوم کیف کیفیات استعداية نام دارد) وتسمى أيضا: (القوة واللا قوة) (که به آن قوه و لا قوه هم می گویند. البته کیفیات استعدادیه به هر استعدادی گفته می شود و یک قسم آن قوه و لا قوه است. بنا بر این کلام علامه در اینجا با سایر کتب هماهنگ نیست. قوه و لا قوه کل کیف استعدادی نیست.) كالاستعداد الشديد نحو الانفعال كاللين، (لا قوه همان استعداد شدید به سمت انفعال و پذیرش است قوه به معنای نیرومندی و قدرت داشتن است و لا قوه یعنی شل بودن است که در مقابل اثر خارجی مقاوم نیست و قدرت ندارد مانند لین و نرم بودن (البته خوب بود که ایشان اول قوه را تعریف می کرد.) والاستعداد الشديد نحو اللا انفعال كالصلابة. (و قوه عبارت است از استعداد شدید به سمت تأثیر نپذیرفتن مانند سختی. بنا بر این سختی و نرمی استعدادی است که کیف نامیده می شود) وينبغي أن يعد منها مطلق الاستعداد القائم بالمادة. (حال که کیفیت استعدادیه با قوه و لا قوه مساوی شد می گوییم: سزاوار است که مطلق استعدادی که قائم به ماده است نیز یکی از این کیفیات استعدادیه نامیده شود. بنا بر این اینکه ماده استعداد دارد درخت خرما شود یک نوع استعداد است و هکذا همه ی اینها کیف استعدادی است پس چرا شما کیف استعدادی را با قوه و لا قوه مساوی دانستید؟ بنا بر این این اشکال مطرح می شود که ماده خودش قوه و استعداد محض است پس چرا می گویید که ماده قوه دارد زیرا وقتی خودش استعداد است دیگر چرا سخن از استعداد دیگری مطرح می کنید که قائم به آن است. علامه جواب داده می فرماید:) ونسبة الاستعداد إلى القوة الجوهرية التي هي المادة (نسبت این استعداد که عرض و کیف استعدادی است با آن قوه ی جوهری که در ماده است و گفتیم قوه ی محض است) نسبة الجسم التعليمي الذي هو فعلية الامتداد في الجهات الثلاث إلى الجسم الطبيعي الذي فيه إمكانه. (مانند نسبت جسم تعلیمی است به جسم طبیعی است. جسم تعلیمی عبارت است از فعلیت امتداد در جهات طول و عرض و عمق یعنی بالفعل امتداد در این سه جهت را دارا می باشد ولی جسم طبیعی صرفا امکان امتداد در این سه جهت را دارد. البته بعد مرحوم علامه در دو جای دیگر از بدایه همین مطلب را بیان کرده اند ولی به گونه ی دیگری تبیین کرداند. اینجا می گویند که جسم تعلیمی امتداد را بالفعل دارا است ولی جسم طبیعی این امتداد را بالامکان دارد یعنی قوه ی امتداد را دارد. این عبارت صحیح نیست زیرا ایشان قبلا جسم را به این گونه معنا کردند که جسم، جوهری است که امتداد در سه جهت را بالفعل دارا است نه اینکه قوه ی آن را داشته باشد. مراد ایشان از جسم که جوهر است همان جسم طبیعی است نه تعلیمی. پس دیگر سخن از امکان داشتن امتداد نیست بنا بر این فعلیت امتداد علاوه بر جسم تعلیمی در جسم طبیعی هم هست. صحیح همان چیزی است که ایشان در جای دیگر فرموده است که این امتداد بالفعل در هر دو هست ولی این امتداد در جسم طبیعی، مبهم است و در جسم تعلیمی، متعین. بله برای توجیه کلام ایشان فعلیت و امکان را می توان بر خلاف ظاهر حمل کنیم یعنی فعلیت را به معنای تعین بگیریم و امکان را به معنای ابهام خلاصه نسبت بین جسم طبیعی و تعلیمی که به این معنا است که در جسم طبیعی ابهام الامتداد در سه جهت است و در جسم تعلیمی این حالت به شکل تعین وجود دارد همین نسبت در بحث ما راه دارد به این گونه که استعداد، امری است متعین و جوهر، قوه ی لا متعین می باشد کما اینکه حجم، امری متعین است و جسم، امتداد لا متعین دارد.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: کیف محسوس و مقولات نسبیه (أین، متی، وضع، جده و اضافه)

بحث در جوهر و عرض و اقسام مقولات است. بعد از آنی که مبحث جواهر تمام شد به سراغ اعراض رفتیم و مبحث کیف رسیده ایم که عرضی است که قسمت و نسبت را قبول نمی کند. بعد علامه اضافه کرده است که کیف بر چهار قسم است:

۱. کیفیات نفسانیه

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

۲. کیفیات مختصه به کم
۳. کیفیات استعدادیه
٤. کیفیات محسوسه

مراد از کیفیات محسوسه عرض و حالاتی است که روی اشیاء می رود و با حواس پنجگانه، درک می شود. (البته ابن سینا در موارد مختلفی این حواس را هشت تا می شمارد زیرا می گوید که حس لامسه خود، متشکل از حس های متعدد است مثلا حس گرمی و سردی غیر از حس زبری و نرمی و غیر از حس فشار است.) بنا بر این رنگ که با چشم احساس می شود و یا صدا که با گوش شنیده می شود کیفیتی از جسم است که قبول قسمت و نسبت نمی کند و کیف محسوس آن نامیده است. همین گونه است شیرینی و تلخی و یا زبری و نرمی.

بعد علامه می فرماید: این کیفیات در تقسیم به انفعالات و انفعالیات تقسیم می شود.

اگر این کیفیات در جایی که هستند، زود از بین بروند به آنها انفعالات می گویند. مانند زردی که در صورت کسی که ترسیده است ظاهر می شود و یا سرخی در رسار کسی که خجالت کشیده است.

ولی اگر به گونه ای باشد که ثابت باشد (مانند زردی در طلا) به آنها انفعالیات می گویند. یاء در انفعالیّ به معنای نسبت نیست بلکه فقط برای این است که بگویند این عرض ادامه دار است.

در مورد کیف محسوس تا این اواخر اعتقاد بر این بود که یک نوع کیفیتی در اشیاء است به نام رنگ و یا صدا و یا زبری و مانند آن ولی علماء علوم طبیعی سخن هایی گفته اند که موجب می شود در این مطلب شک ایجاد شود و آن اینکه می گویند: رنگی برای اشیاء به آن گونه که ما می پنداریم وجود ندارد مثلا اگر سفیدی را می بینیم به این معنا نیست که چیزی به نام سفیدی وجود داشته باشد بلکه این از باب خطای باصره است. مانند اینکه وقتی آتش گردانه را می گردانند به نظر می آید که یک دایره ای از آتش باشد و حال آنکه یک قطعه آتش بیشتر نیست. سفیدی و یا سیاهی و سایر رنگ ها هم به این گونه اند و آن اینکه از منبع نور مانند چراغ و یا خورشید اشعه ای از امواج منتشر می شود و به اجسام می خورد. این شعاع های نور هفت قسمت اصلی دارد وقتی این اشعه به کاغذ می خورد، کاغذ خصوصیتی دارد که بعضی از این اقسام نور را جذب می کند ولی بعضی را منعکس می کند. آن امواجی که به سمت ما منعکس می شود اثرش این است که ما رنگ خاصی را می بینیم و الا چیزی به نام سفیدی، واقعا روی کاغذ وجود ندارد. بله کاغذ کیفیتی دارد که موجب می شود امواج خاصی از آن به چشم ما برگردد که احساس سفیدی را نشان دهد ولی این کیفیت موجود در کاغذ دیگر سفیدی نیست. بنا بر این کاغذ واقعا سفید نیست بلکه سفید دیدن منتسب به امر دیگری است و ما به اشتباه آن را به واقع نسبت می دهیم.

اگر این عقیده صحیح باشد، به عنوان اصل موضوعی وارد فلسفه می شود و موجب می شود که برای فیلسوف شک ایجاد شود.

ورابعها: الكيفيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة، (چهارمین نوع از کیفیات، کیفیاتی است که با حواس پنجگانه ی ظاهری احساس می شود)وهي إن كانت سريعة الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل، سميت: (انفعالات)، (این کیفیاتی محسوسه، اگر زود از بین بروند مانند سرخی کسی که خجالت کشیده است و یا زردی کسی که ترسیده است به آن انفعالات می گویند.) وإن كانت راسخة، كصفرة الذهب وحلاوة العسل، سميت: (انفعاليات). (و اگر ثابت و پابرجا باشد مانند زردی طلا و شیرینی عسل، به آن انفعالیات می گویند.) ولعلماء الطبيعة اليوم تشكيك (و علماء طبیعت یعنی کسانی که در عالم ماده کار کرده اند مانند فیزیک دانان ما را به شک می اندازند) في كون الكيفيات المحسوسة موجودة في الخارج على ما هي عليه في الحس، (در اینکه کیفیات محسوسه همان گونه که ما آنها را حس می کنیم در خارج نیز وجود داشته باشند.) مشروح في كتبهم. (این نکته به شکل مشروح در کتاب های آنها ذکر شده است.)

فصل یازدهم: مقولات نسبیه

مرحوم علامه بعد از بحث از کم و کیف سایر مقولات را که مقولات نسبی اند را در یک فصل بیان می کند.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

أین عبارت است از هیئتی که حاصل می شود از ارتباط و نسبت شیء با مکان. مثلا اینکه این آب در کوزه است کیفیت و عرضی برای آن است که با زمانی که آن آب در پارچ است متفاوت می باشد.

متی عبارت است از هیئتی که حاصل می شود از ارتباط شیء با زمان مانند اینکه زید مربوط به این قرن است و یا مثلا عمرو مربوط به قرن پنجم است. اینکه این عمل مربوط به این زمان است و فلان عمل مربوط به دیروز و یا اینکه فلان بچه فلان موقع دنیا آمده است و فلان موقع از دنیا رفته است. این ظرف زمانی که مشخص طول عمر اوست متی نام دارد و عرضی است که مشخص کننده ی وجود آن بچه است. این را عرض می گویند زیرا اینکه این فرد در چه زمانی است از مشخصات وجودیه ی او به حساب نمی آید.

بودن یک شیء در زمان بر دو گونه است:

گاه در خود زمان است و گاه در طرف و سر زمان. مانند خط که خودش کم است و سر دارد زمان هم کم است و سر دارد و سر آن جایی که زمان تمام می شود مانند خط که سر آن جایی است که به انتهاء می رسد.

به هر حال چیزهایی که در زمان هستند و با زمان رابطه دارند یا در خود زمان اند مانند یک ساعت صحبت کردن و یا سقوط سنگ از بالا به پائین و یا وجود زید در صد سال از زمان. اینها همه امور تدریجی اند که در خود زمان حضور دارند.

ولی چیزهایی اند که رابطه ی آنها با زمان به این است که که با طرف و سر زمان ارتباط دارند یعنی در آن واحد واقع می شوند. آن در فلسفه مانند نقطه می ماند. همان گونه که نقطه در خط جایی است که خط تمام می شود و نقطه خودش هیچ طولی ندارد، آن در زمان جایی است که زمان تمام می شود و خود آن هیچ مقداری از زمان را دارا نیست.

وصول ها همه از این قبیل اند مثلا برای اینکه دست من به کتاب برسد، حرکت دست در زمان است ولی رسیدن دست به صفحه ی کتاب و وصول آن به کتاب زمانی است که دیگر زمان تمام می شود و دیگر تدریجی در آن وجود ندارد. این وصول هنگامی رخ می دهد که دیگر زمان نیست و این همان آن در فلسفه است. زمان رسیدن دست به کتاب چیزی است که دفعی است و دیگر تدریجی در آن وجود ندارد و با زمان منطبق نمی شود بلکه صرفا آخر زمان است و خودش سهمی از زمان ندارد. اگر قرار بود وصول در زمان باشد لازمه اش این است که هرگز وصولی انجام نشود زیرا همواره این سؤال است که در همان زمان هر قدر که کم باشد در کدام جزئش وصول حاصل شد و هکذا.

امر دفعی هرگز نمی تواند در زمان باشد زیرا زمان همواره امری است تدریجی.

آنچه در وصل گفتیم در انفصال هم است یعنی چیزی که می خواهد از چیزی منفصل شود این در زمان صورت نمی گیرد بله بعد از انفصال حرکتی است که آن در زمان محقق می شود ولی اصل تحقق انفصال در زمان نیست.

قسم اول که رابطه با زمان دارد خود بر دو قسم است:

گاه به نحو انطباق، با زمان رابطه دارد یعنی چیزی است که خودش دارای اجزاء است و هر جزئش بر یک جزء از زمان منطبق است مانند حرکت به معنای پیمودن و طی مسیر. کسی که از منزل به سمت کار می رود، این عمل چیزی است که دارای اجزاء است به این معنا که از گامی آغازین و گامی پایانی انجام می شود و در این وسط هم گام هایی وجود دارد و همه در یک ربع از ساعت که زمان است انجام می شود. انجام شدن این عمل به این گونه است که هر جزء از آن عمل بر جزئی از زمان منطبق است مثلا گام اولش مربوط به ثانیه ی اول است و هکذا.

گاه به نحو انطباق نیست مانند حرکت که به معنای پیمودن نیست. مانند اینکه فرد بین راه است و در حالت سکون می باشد. در راه بودن واقعیتی است که از حرکت اول آغاز می شود و تا به مقصد نرسد صدق می کند که همچنان بین راه است. در این حالت، بین راه بودن یک حالت بسیطی است که دیگر اجزاء در آن لحاظ نشده است. بین راه بودن که به آن حرکت توسطیه می گویند چیزی نیست که دارای اجزاء باشد بلکه امری است بسیط که فرد در هر جزئی از مسیر باشد، در واقع فردی از آن افراد بین راه بودن محقق می شود. به

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

عبارت دیگر بین راه بودن یک مفهوم کلی است و همه ی بودن ها از مبدأ تا منتهی افراد آن به حساب می آیند. بین راه بودن در زمان محقق می شود ولی بین راه بودن بر زمان منطبق نیست زیرا دارای اجزاء نیست تا هر جزئی از آن بر یک جزء از زمان منطبق باشد زیرا معنایش بسیط و بدون امتداد است.

فرق این دو این است که کلی به تمامه در همه ی افرادش موجود است ولی کل به تمامه در اجزاء خود موجود نیست بلکه همه ی اجزاء باید باشد تا کل محقق شود. بنا بر این در قسم اول، پیمودن در جزء اول محقق نبود بر خلاف قسم دوم.

الفصل الحادي عشر في المقولات النسبية و هی: (فصل یازدهم در مقولات نسبیه است که عبارتند از:) الأين، ومتى، والوضع، والجدة، والإضافة، والفعل، والانفعال.

أما الأين: فهو هيئة حاصلة من نسبة الشئ إلى المكان. (اما أین عبارت از است حالت و کیفیت و صفت و وضعی است که برای شیء از نسبت شیء به مکان حاصل می شود مانند اینکه این فرد روی این صندلی نشسته است و آن فرد روی صندلی دیگر)

وأما متى: فهو هيئة حاصلة من نسبة الشئ إلى الزمان، (اما متی هیئت و وصفی است که حاصل می شود از کیفیت نسبت شیء به زمان. مانند اینکه فلان فرد در فلان قرن زندگی می کرد) وكونه فيه (و بودن شیء در زمان) أعم من كونه في نفس الزمان، كالحركات، (اعم است از بودن شیء در خود زمان مانند حرکات که در خود زمان است مانند حرکت سنگ از بالا به پائین که امری است تدریجی که در زمان که امری است تدریجی منطبق می شود) او فی طرفه وهو الآن، (یا در طرف زمان است مانند آن فلسفی. طرف به معنای سر و انتهای زمان است و جایی که زمان تمام می شود.)كالموجودات الآنية الوجود، (این مانند موجودات آنی الوجود اند که دفعتا ایجاد می شود و تدریجی و ادامه دار نیستند) من الاتصال والانفصال(مانند اتصال و انفصال. مثلا متصل شدن بخشی از آب رودخانه به دریا. همین گونه است در انفصال) والمماسة ونحوها، (این دو واژه مخصوص جامدات است ولی اتصال و انفصال در مایعات به کار می برد. اتصال به معنای یکی شدن است که در مایعات است که موجب مشود وحدت ایجاد شود بر خلاف جامدات.) وأعم أيضا (و بودن شیء در زمان اعم است از اینکه) من كونه على وجه الانطباق، (بودنش در زمان به نحو انطباق باشد یعنی چیزی باشد که خودش تدریجی باشد که هر جزئی از آن با جزئی از زمان منطبق باشد) كالحركة القطعية، (مانند حرکت قطعیه که در مقابل حرکت توسطیه است. از ظاهر بعضی از عبارات استفاده می شود که حرکت بر دو قسم است قطعیه و توسطیه ولی وقتی ایشان بعدا مبحث حرکت را مطرح می کنند از عبارت ایشان استفاده می شود که حرکت بر دو قسم نیست. دو قسم بودن به معنای این است که هر یک با دیگری مباین باشد. حرکت امری است که دو معنا دارد نه دو قسم. به هر حال حرکت قطعیه یعنی حرکتی که به معنای قطع و پیمودن است. هر جا که حرکتی باشد هر دو معنا محقق است. یعنی هم می توان گفت شیء متحرک است یعنی مسیری را می پیماید و هم می توان گفت که شیء متحرک است یعنی بین راه است که آن را توضیح داده ایم.) أو لا على وجهه، (و گاه حرکت لا علی وجه الانطباق است یعنی در زمان است ولی بر زمان انطباق ندارد) كالحركة التوسطية. (مانند حرکت توسطیه کما اینکه می گوییم فلانی بین راه است. بین راه در این صورت امری است بسیط وقتی حرکت کرده است و هنوز به مقصد نرسیده است به هر نقطه ای که برسد می گویند بین راه است. در این صورت، در هر نقطه از مسیر که باشد، فردی از افراد حرکت محقق شده است نه جزئی از اجزاء حرکت.)

اما وضع: وضعتی هیئتی است که حاصل می شود از نسبت اجزاء شیء به هم و مجموع آن به خارج. اینکه اجزاء یک شیء اجزاء خاصی نسبت به هم دارند و کل این مجموع در خارج، یک نوع عرض برای انسان است که نام آن را وضع می نامند. بنا بر این ایستادن، یک وضع و نشستن، وضع دیگری است زیرا نسبت ها متفاوت می شود.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

وأما الوضع: فهو هيئة حاصلة من نسبة أجزاء الشئ بعضها إلى بعض، والمجموع إلى الخارج، (اما وضع عبارت است از هیئتی که حاصل می شود از نسبت اجزاء شیء، بعضی به بعض و نسبت مجموع این اجزاء با خارج.) كالقيام (مانند ایستاده بودن) الذي هو هيئة حاصلة للإنسان من نسبة خاصة بين أعضائه نفسها، (که هیئت و کیفیتی است که حاصل می شود برای انسان از نسبت خاصی که بین اعضاء است) وبينها وبين الخارج، (و بین خود اعضاء و خارج) من كون رأسه إلى فوق وقدميه إلى تحت. (از اینکه سرش بالا است و پاهایش در قسمت پائین قرار دارد.)

جده: نام دیگر جده مِلک یا له می باشد و اسامی دیگری هم دارد. جده عبارت است از حالتی که حاصل می شود از احاطه ی یک شیء به شیء دیگر. این احاطه به نحوی است که اگر محاط حرکت کند، محیط هم حرکت کند. مثلا انگشتر به انگشت چنین احاطه ای دارد و به گونه است که وقتی انگشت حرکت می کند، انگشتر نیز حرکت می کند هکذا لباس در مورد بدن.
این احاطه گاه تام است و گاه ناقص. یعنی گاه همه ی وجود یک شیء را احاطه می کنند مانند چادر برای زنان و یا ناقص است مانند انگشتر. وجود انگشتر و وجود دست هر کدام یک امری است جوهری ولی رابطه ی فوق موجب کیفیتی می شود که آن را جده می گویند. مثلا انگشتی که انگشتر دارد، یک نوع عرضی دارد که انگشتی که انگشتر ندارد آن را دارا نیست.

وأما الجدة – ويقال لها: (الملك) (اما جده که به آن مِلک هم می گویند)فهي هيئة حاصلة من إحاطة شئ بشئ، (هیئت و کیفیتی است که حاصل می شود از احاطه ی یک شیء نسبت به شیء دیگر) بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط، (این احاطه به گونه ای است که محیط با حرکت محاط حرکت کند.) سواء كانت الإحاطة إحاطة تامة، كالتجلبب، (این احاطه گاه تام است یعنی محیط همه جای محاط را گرفته است مانند چادر به سر کردن) أو إحاطة ناقصة، كالتقمص والتنعل. (و یا ناقص است مانند پیراهن بر تن کردن و کفش به پا داشتن. مثلا کفش به پا داشتن عرضی برای انسان است که کسی که کفش ندارد این کیفیت را ندار.)

اضافه: هیئتی است که بین یک شیء نسبت به دیگری و بین آن شیء نسبت به این است. این حالت که تکرار نسبت نام دارد اضافه نامیده می شود. مثلا کسی که بچه دار می شود رابطه ای با بچه دارد که دو طرفه است یعنی این پدر اوست و او هم پسر این است. این نسبت که می رود و بر می گردد اضافه نام دارد. این عرض کیفیتی است که بر دو نفر عارض می شود و کیفیتی است که کسی که پدر دارد آن را دارد ولی کسی که پدر ندارد آن را دارا نیست.
اضافه گاه متشابة الاطراف است یعنی هر دو طرف آن یک اسم دارد مانند اینکه زید برادر عمرو است و عمرو هم برادر زید می باشد و یا اینکه زید روبروی عمرو است و عمرو نیز روبروی زید می باشد.
و گاه مختلفة الاطراف است مانند مثال پدر و پسر. که زید پدر عمرو است ولی عمرو پسر اوست و هکذا در مقابل سقف و کف.

وأما الإضافة: فهي هيئة حاصلة من تكرر النسبة بين شيئين، (اما اضافه عبارت است از هیئتی که حاصل می شود از تکرار شدن نسبت بین دو چیز)فإن مجرد النسبة لا يوجب إضافة مقولية، (صرف نسبت یعنی یک نسبت موجب ایجاد مقوله ی اضافه نمی شود هرچند ممکن است موجب اضافه ی لغوی شود. اضافه ی لغوی یعنی صرف نسبت مانند نسبت انگشتر به دست. ولی این موجب اضافه ی مقولی نمی شود. در اضافه ی مقولی باید این نسبت تکرار شود یعنی از این به آن و از آن به این برسد.) وإنما تفيدها (و اضافه ی مقولی ایجاد می شود از) نسبة الشئ الملحوظ من حيث إنه منتسب إلى شئ هو منتسب إليه لهذا المنتسب، (نسبت چیزی که لحاظ شده از حیث اینکه آن شیء لحاظ شده نسبت دارد به چیزی که خود آن چیز منتسب الیه با منتسب است. یعنی این با آن و آن با این رابطه و انتساب دارد) كالأب

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

المنسوب – من حیث إنه أب لهذا الابن – إلیه من حیث إنه ابن له. (مانند پدر که از این حیث که پدر است برای این پسر نسبت دارد به پسر از این حیث که آن پسر، پسر اوست.)

وتنقسم الإضافة إلی متشابهة الأطراف کالاخوة والاخوة، (اضافه تقسیم می شود به اینکه گاه اطراف آن با هم متشابه اند مانند اینکه این برادر آن و آن هم برادر این است.) ومختلفة الأطراف کالأبوة والبنوة، والفوقیة والتحتیة. (و اینکه گاه اطراف آن مختلف است مانند اینکه این پدر آن و آن پسر این است و یا این فوق آن است و آن تحت این.)

درس بدایة الحکمة استاد فیاضی

جلسه

بسم الله الرحمن الرحیم

موضوع: اضافه، فعل و انفعال و اثبات علیّت و معلولیّت

سخن در مقولات نسبی است و به اضافه رسیده ایم. علامه بعد از آنکه اضافه را تعریف کرده است می فرماید: اضافه دو طرف دارد که متضایفین یا اضافین نامیده می شود که هم کفو و هم شأن هم هستند از این جهت که اگر یکی موجود باشد دیگری هم باید موجود شود و اگر یکی معدوم باشد دیگری هم باید معدوم باشد. مثلا اگر بالایی باشد چیزی به نام پائین هم باید باشد و الا بالا بدون اینکه پائینی باشد اصلا معقول نیست و فرض ندارد.

در اضافه باید طرفین اضافه در فعل و قوه یکسان باشند یعنی اگر یکی بالفعل موجود است دیگری هم باید بالفعل موجود باشد مثلا اگر زید بالقوه پدر است پسرش هم باید بالقوه موجود باشد.

حکم دیگری در مورد اضافه است و آن اینکه مضاف که وصفی است که از اضافه گرفته می شود گاه بر خود اضافه اطلاق می شود یعنی به اضافه می گویند: مضاف و گاه بر شیئیی که متصف به اضافه است اطلاق می شود.

ما در اضافه دو طرف داریم مانند اب و ابن و رابطه ای که نام آن اضافه است. ای رابطه گاه مضاف نام دارد و یکی از دو طرف را را مضاف می گویند. ولی خود رابطه مضاف است حقیقتا (هرچند عرف، به آن مضاف نمی گوید زیرا عرفا، ابوّت مضاف نیست بلکه طرفین مانند پسر و پدر به نام مضاف شناخته می شوند. و عرف به اضافه همان اضافه می گوید و نه ومضاف) ولی عقل می گوید: اگر قرار باشد پدر، مضاف باشد این به سبب آن است که دارای اضافه است پس اضافه، خود احق است به اینکه مضاف باشد. این بدان می ماند که اگر کسی بگوید: سفیدی سفید است، عرف آن را نمی پذیرد و می گوید: کاغذ و یا عمامه است که سفید می باشد نه خود سفیدی. ولی در عین حال، عقل می گوید که اگر کاغذ سفید است برای این است که سفیدی دارد. پس سفیدی باید بالذات سفید باشد و کاغذ نیز به سبب آن و بالعرض می تواند سفید باشد. در ما نحن فیه نیز اضافه، خودش حقیقتا و بالذات مضاف است و به آن مضاف حقیقی می گویند و به سبب اضافه می گویند: مضاف مشهوری یعنی مشهور آن را مضاف می داند و حال آنکه از نظر عقلی مضاف نیست بلکه فقط با اضافه رابطه دارد. نفس اضافه است که در حقیقت اضافه دارد نه طرف آن.

فعل: یک قسم دیگر از مقولات نسبی است که عبارت است از هیئتی که حاصل می شود از تأثیر تدریجی یک شیء در شیء دیگر مانند تأثیر آتش در آب که به تدریج آن را گرم تر می کند. آب و آتش هر دو امری است جوهری ولی آب رابطه ای با آتش دارد و آن اینکه آتش به تدریج آب را گرم می کند، این خود عرض و حالتی برای آتش است که به آتش قائم است و فعل نام دارد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

انفعال: در مقابل آن آب که امری است جوهری یک رابطه ی دیگر با آتش دارد که انفعال نام دارد و آن اینکه به تدریج گرم می شود. این حالت برای آب یک نوع عرضی برای آب است که و انفعال نام دارد. بنا بر این در تعریف انفعال می گویند که تاثیری است که از مؤثر، مادامی که تأثیر می گذارد بروز می کند.

علامه سپس می افزاید که در تعریف فعل و انفعال از لفظ (ما دام) استفاده کرده ایم (ما) در این تعبیر، ظرفیه ی زمانیه است و دلالت بر زمان می کند یعنی تا آن زمانی که چیزی تأثیر می گذارد و تا آن زمانی که چیزی تأثیر می پذیرد. این امر در زمان محقق می شود و چون زمان امری است تدریجی این دو نیز تدریجی است.

تأکید روی تدریجی بودن برای این است که اگر چیزی در دیگری تأثیر بگذارد یا چیزی از چیزی تأثیر بگیرد ولی تدریجی نباشد بلکه دفعی باشد دیگر عرض نیست. مثلا خداوند متعال، خلقی را ایجاد می کند مثلا فرشته یا عقل را می آفریند. این خود یک نوع تأثیر است ولی چون دفعی است فعل نامیده نمی شود. از آن سو، مخلوق مانند عقل هم منفعل و متأثر می شود یعنی موجود می شود ولی چون تدریجی نیست انفعال نامیده نمی شود و عرض، محسوب نمی شود. بنا بر این حقیقت وجود و ایجاد یک چیز بیشتر نیست؛ حقیقت آن همان وجود معلول است یعنی وجود معلول وقتی به فاعل نسبت داده می شود ایجاد و وقتی به خودش نسبت داده می شود وجود نامیده می شود. وجود، همانگونه که واضح است امری است که در مقابل ماهیّت است. بحث ما در ماهیّات است نه در وجود، و فعل و انفعال از اقسام ماهیّات محسوب می شوند. عرض چیزی است که در امور مادی وجود دارد ولی عقل اول و یا فرشته که امور مادی نیستند اصلا عرض ندارند. نه طرف فعل آن که خداوند است امری است مادی و نه طرف انفعال آن که عقل می باشد.

ومن خواص الإضافة: (از خواص اضافه این است که) أن المضافين متكافئان وجودا وعدما، (دو طرف اضافه از نظر وجود و عدم کفو هم می باشند یعنی اگر بالا موجود است پائین هم باید باشد و الا بالا بودن معنا ندارد.) وفعلا وقوة، (همچنین باید از لحاظ فعل و قوه با هم مساوی باشند یعنی اگر یکی بالفعل است یا بالقوه طرف دیگر هم باید همان باشد.) لا يختلفان من حيث الوجود والعدم، والفعل والقوة. (و نمی توانند از نظر وجود و عدم و فعل و قوه با هم یکسان نباشند یعنی نمی شود زید الآن پدر باشد ولی پسرش بالقوه موجود باشد.)

واعلم أن المضاف قد يطلق على نفس الإضافة كالأبوة والبنوة، (بدان که وصف مضاف بودن، گاه بر خود اضافه اطلاق می شود یعنی به خود اضافه می گویند که مضاف نام دارد. عقل می گوید که اضافه را باید مضاف نامید هرچند عرف آن را قبول نکند. بر این اساس ابوّت و بنوّت مضاف هستند زیرا اینها هستند که اضافه اند و همین ها هستند که متصف به اضافه می باشند.) ويسمى: (المضاف الحقيقي)، (این قسم از مضاف را مضاف حقیقی می نامند.) وقد يطلق على معروضها كالأب والإبن، (و گاه کلمه ی مضاف بر معروض اضافه اطلاق می شود مانند پدر و پسر که می گویند اینها مضاف اند.) ويسمى: (المضاف المشهوري). (زیرا عرف اینها را مضاف می داند و حال آنکه آنها طرف اضافه اند. مانند اینکه جسم فی حد ذاته ابیض نیست بلکه جوهری که ابعاد سه گانه را دارد. اگر می گوییم ابیض است به سبب بیاض است.)

وأما الفعل: فهو الهيئة الحاصلة من تأثير المؤثر ما دام يؤثر، (اما فعل حالتی است که حاصل می شود از تأثیر کردن یک شیء که در حال تأثیر است. این تأثیر تا آن زمانی است که شیء در حال تأثیر گذاشتن است و بعد از آن این عرض از بین می رود.) كالهيئة الحاصلة من تسخين المسخن ما دام يسخن. (مانند هیئتی که حاصل می شود از گرم کردن گرم کننده مانند آتش که به تدریج آب را گرم می کند عرضی است برای آتش. وقتی این حالت از بین رفت آن عرض از بین می رود مانند جسم که تا وقتی که سفید است عرض سفیدی را دارد و وقتی سفیدی از آن زائل شد، آن عرض را از دست می دهد.)

وأما الانفعال: فهو الهيئة الحاصلة من تأثر المتأثر ما دام يتأثر، (اما انفعال هیئتی است حاصل می شود از تأثیر پذیری یک شیء اثرپذیر تا زمانی که در حال اثر پذیرفتن است.) كالهيئة الحاصلة من تسخن المتسخن ما دام يتسخن. (مانند هیئتی که حاصل می شود از گرم شدن گرم شونده) واعتبار التدرج في تعريف الفعل والانفعال (اینکه ما معتبر دانستیم که در تعریف فعل و انفعال تدریجی بودن داخل باشد و اینکه گفتیم این از لفظ (ما) در مادام که زمانیه است استفاده می شود) لاخراج الفعل والانفعال إلا بداعيين، (برای این بود که از تعریف، بیرون کنیم فعل و انفعال

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

هایی که ابداعی است نه تدریجی. ابداع یعنی ایجادی که بدون ماده است) کفعل الواجب (تعالی) باخراج العقل المجرد من العدم إلی الوجود، (مانند کاری که خداوند متعال انجام می دهد به اینکه عقل مجرد را از حالت عدم به وجود می آورد یعنی آن را ایجاد می کند. این ایجاد، فعل است ولی عرض نیست.) وانفعال العقل بخروجه من العدم إلی الوجود بمجرد إمکانه الذاتي. (همچنین اینکه عقل مجرد تأثیر می پذیرد و از عدم به وجود خارج می شود و به صرف اینکه ذاتا ممکن است توسط خداوند ایجاد می شود یعنی احتیاج به ماده و شرایط دیگری ندارد چون امری مادی نیست. این همان است که قبلا گفتیم که در موجودات مجرد خداوند علت تامه ی آنهاست و هیچ چیز دیگری احتیاج ندارند تا موجود شوند. یعنی صرفا تنها به دلیل اینکه ممکن اند موجود می شوند و دیگر لازم نیست شرایطی برای آنها مهیا شود تا موجود شوند. به هر حال عقل در این حال تأثر پذیرفته است ولی این حالت در آن انفعال نام ندارد زیرا تدریجی نیست. خلاصه اینکه فعل و انفعال در اینجا به معنای ایجاد و وجود است. ایجاد و وجود هم دو حقیقت جداگانه نیست بلکه یک حقیقت است که همان وجود است ولی وقتی در رابطه با فاعل لحاظ می شود به آن ایجاد و وقتی در رابطه به خودش لحاظ می شود وجود نامیده می شود. وجود اصلا ماهیّت نیست تا داخل در اقسام عرض باشد. همچنین عرض نیست تا احتیاج به موضوع و امری مادی احتیاج داشته باشد. تا بگوییم سابقا نسبت به این عرض بالقوه بوده است و الآن آن عرض را بالفعل دارا است.

مرحله ی هفتم علت و معلول

فصل اول: اثبات علیت و معلولیت یعنی در عالم علت و معلولی وجود دارد و اینکه علیت و معلولیت در محدوده ی وجود معنا دارند یعنی این دو روی ماهیّت پیاده نمی شوند.

اما مسأله ی اول که عبارت است از اینکه عالم، عالم علت و معلول است به سبب آن است که سابقا گفتیم که اشیایی که ماهیّت دارند، فی حد ذاتها نسبتشان به وجود و عدم مساوی است یعنی هم می توانند موجود باشند و هم در عدم باقی بمانند. این حالت لازم ذاتی ماهیّت است و از آن مفارقت نمی کند. چنین چیزی اگر بخواهد به یک طرف برسد خود بخود نمی تواند بلکه به مرجحی احتیاج دارد. البته منظور از یک طرف همان وجود است و اگر می گوییم عدمش علت می خواهد این یک نوع مسامحه است زیرا در شیء معدوم علت و معلول معنا ندارد. اینکه ماهیّت در وجودش به آن احتیاج دارد نمی تواند ماهیّت باشد بلکه باید وجود باشد که همان علت نام دارد و ماهیّت، معلول آن می باشد.

بحث دیگر بحثی است به نام جعل که در کتب فلسفی به شکل مستقل مطرح شده است و آن بحث جعل نام دارد. علامه در اینجا آن را به شکل مستقل مطرح نمی کند بلکه در ادامه ی بحث سابق ذکر می کند و آن اینکه علت به معنای مطلق چیزی که معلول بر آن متوقف است (نه فقط فاعل تنها بلکه هر چیزی که معلول در موجود شدنش به آن احتیاج دارد چه فاعل باشد و چه شرط و چه معدّ و سایر چیزها. یعنی علت، چه تامه باشد و چه ناقصه) چه چیزی به ماهیّت می دهد؟

هر ماهیّت موجودی که در نظر گرفته می شود سه چیز در آن وجود دارد مثلا وقتی می گوییم: این انسان موجود است. یک انسان داریم که ماهیّت است، یک وجود که مقابل ماهیّت است و یک رابطه ی بین این وجود و ماهیّت. آیا علت، انسان را می آورد یا وجود را و یا رابطه را ایجاد می کند. هر چیزی که علت آن را می آورد، آن چیز امری عینی می شود یعنی سابقا نبود و بعد در خارج محقق شد. آن چیزی که مجعول علت است امری است عینی و حقیقی و دو تای دیگر اعتباری می باشد زیرا اگر هر سه تا مجعول عینی باشد لازمه اش این است واحد، دیگر واحد نباشد بلکه کثیر باشد. حال باید دید، علت چه چیزی از این سه تا را می آورد و موجود می کند. (البته این سه چیز در مقام تصور و تحلیل ذهنی است و الا هر چیزی در خارج یک چیز بیشتر نیست.)

بعضی گفته اند که علت، ماهیّت را می آورد و موجود می کند. علامه می فرماید: ماهیّت نمی تواند مجعول باشد زیرا ماهیّت، اصیل و امری عینی نیست بلکه صرف اعتبار است و اگر وجودی مانند زید نباشد ماهیّتی هم وجود ندارد.

همچنین ماهیّت در ماهیّت بودنش احتیاج به علت ندارد بلکه در وجودش به علت احتیاج دارد. مثلا ماهیّت انسان همان انسان است و اگر بخواهد وجود پیدا کند به علت احتیاج دارد و منهای وجود هیچ احتیاجی به علت ندارد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

همچنین رابطه ی بین ماهیّت و وجود هم نمی تواند مجعول باشد. زیرا اگر صیرورت ماهیّت به وجود مجعول باشد این باید امری عینی باشد. اگر رابطه امری عینی باشد طرفین آن که ماهیّت و وجود است باید اعتباری باشند. نتیجه اینکه رابطه که خودش فانی در طرفین است باید امری عینی شود و طرفین آن اعتباری شوند و واضح است که امری عینی (رابطه) نمی تواند فانی در دو طرف اعتباری باشد.
تنها چیزی که باقی می ماند این است که آنچه مجعول است همان وجود است. پس خداوند وجود را ایجاد می کند نه ماهیّت و نه رابطه را.

المرحلة السابعة في العلة والمعلول وفيها أحد عشر فصلا (مرحله ی هفتم در علت و معلول است و این مرحله متشکل از یازده فصل است)
الفصل الأول في إثبات العلية والمعلولية وأنهما في الوجود (فصل اول در اثبات علیت و معلولیت است که عالم، عالم علت و معلول است و اینکه علیت و معلولیت در قلمرو وجود معنا دارد نه در ماهیّت.)
قد تقدم أن الماهية في ذاتها ممكنة (قبلا گفتیم که ماهیّت در ذات خودش ممکن است یعنی امکان مال ذات ماهیّت است از این رو به امکان در ماهیّت امکان ذاتی می گویند.) تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم، (که به معنای استواء نسبت شیء به وجود و عدم می باشد که نام دیگر آن امکان خاص است.) وأنها في رجحان أحد الجانبين محتاجة إلى غيرها، (همچنین سابقا گذاشت که ماهیّت در اینکه بخواهد به یکی از دو طرف وجود یا عدم رجحان پیدا کند به غیر احتیاج دارد زیرا ذاتش مساوی بودن نسبت آن به طرفین است.) وعرفت أن القول بحاجتها في رجحان عدمها إلى غيرها نوع تجوز، (همچنین فهمیدید که قول به اینکه ماهیّت در رجحان عدم نیز به غیر احتیاج دارد نوعی مجاز گویی است زیرا عدم، احتیاج به عدم ندارد و اگر میگوییم: عدم العلة علة لعدم المعلول یک نوع مسامحه است. زیرا علیت به معنای تأثیر و ایجاد است و عدم چیزی نیست تا بتواند صاحب اثر باشد.) وإنما الحاجة في الوجود، (ماهیّت تنها در وجود است که به علت احتیاج دارد.) فلوجودها توقف على غيرها. (بنا بر این برای وجود ماهیّت توقفی بر غیر خودش است یعنی اگر ماهیّت بخواهد موجود شود باید چیزی آن را موجود کند) وهذا التوقف لا محالة على وجود الغير، (این توقفی که ماهیّت دارد لا جرم بر وجود آن غیر است. یعنی آن غیر، وجودش علت است و به عبارتی واضح تر اینکه می گوییم: ماهیّت در وجودش بر چیزی متوقف است آن چیز باید وجود باشد نه عدم) فإن المعدوم من حيث هو معدوم لا شيئية له، (زیرا معدوم از آن جهت که معدوم است چیزی نیست تا ماهیّت بر آن متوقف باشد. بنا بر این ماهیّت بر وجود غیر متوقف است نه بر عدم غیر) فهذا الموجود المتوقَّف عليه (پس این موجودی که ماهیّت بر آن متوقف است) في الجملة (و کاری نداریم که نوع توقف آن به چه نحو است و آن متوقَّف علیه علت مادی است یا علت صوری و یا علت غایی و یا فاعل و مانند آن دیگر برای ما مهم نیست و هر کدام باشد فرقی ندارد) هو الذي نسميه: (علة)، (این موجودی که ماهیّت بر آن متوقِف است علت نام دارد.) والماهية المتوقِفة عليه في وجودها: (معلولتها). (و آن ماهیّتی که در وجودش بر آن موجود متوقِف است معلول آن نام دارد.)
(اینک بحث در این است که علت چه چیزی را به ماهیّت می دهد؟ آیا ماهیّت را به آن می دهد یا وجود را و یا رابطه ی بین ماهیّت و وجود را:) ثم إن المجعول للعلة، والأثر الذي تضعه في المعلول، (آنچه جعل شده ی علت است و علت آن را خلق می کند و آن اثری که علت در معلول می نهد از یکی از سه حال بیشتر نیست:) إما أن يكون هو وجوده (آن مجعول یا وجود معلول است) أو ماهيته (یا ماهیّت معلول است) أو صيرورة ماهيته موجودة، (یا همان رابطه است یعنی همان شدن رابطه ی معلول موجود میان این سه، یکی باید مجعول باشد و الا اگر همه مجعول باشد لازمه اش آن است که واحد خارجی کثیر باشد زیرا آنچه در خارج است یک چیز بیشتر نیست و ما در تحلیل ذهنی آن را به سه چیز تحلیل کرده ایم.) لكن يستحيل أن يكون المجعول هو الماهية (بین این سه، محال است که مجعول همان ماهیّت باشد) لما تقدم أنها اعتبارية، (زیرا سابقا گفتیم که ماهیّت امری است اعتباری نه واقعی خارجی مفهوم انسان مصداق عینی ندارد و فقط صرف تصور در ذهن است) والذي للمعلول من علته أمر أصيل، (و آنچه که برای معلول از علتش است امری اصیل می باشد نه اعتباری. یعنی آنچه از علت به معلول می رسد امری است عینی و واقعی.)على أن الذي تستقر فيه حاجة الماهية المعلولة ويرتبط بالعلة هو وجودها لا ذاتها. (دلیل دوم این است که آنچه نیاز ماهیّت معلول در آن قرار می گیرد و آنچه که مربوط به علت می باشد وجود ماهیّت است پس وجود است که سبب نیاز به معلول می شود نه ذات ماهیّت. انسان که ماهیّت است انسان است بالبداهة و فقط برای وجود به علت احتیاج دارد. این همان چیزی است که ابن سینا می گوید: ما جعل الله المشمشة

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

مشمشة و لکن اوجدها یعنی ماهیّت زردآلو را نمی توان زردآلو کرد زیرا ماهیّت زردآلو همان زردآلو است نه ماهیّت سیب کاری که خداوند انجام می دهد این است که این ماهیّت را خداوند موجود می کند.) ویستحیل أن یکون المجعول هو الصیرورة، (همچنین محال است که مجعول، همان رابطه باشد که عبارت است از شدن ماهیّت موجود) لأنها معنی نسبي قائم بطرفیه، (زیرا این یک معنای نسبی و ربطی است و وجود مستقلی ندارد و قائم به طرفین است و اگر مجعول نسبت باشد، یعنی نسبت همان امری عینی است که مجعول شده است و دو چیز دیگر یعنی ماهیّت و وجود باید اعتباری باشند.) ومن المحال أن یقوم أمر أصیل خارجي بطرفین اعتباریین غیر أصیلین، (و محال است که یک امر عینی خارجی به دو طرف اعتباری و غیر اصیل قائم شود این همان زیاده ی فرع بر اصل است.) فالمجعول من المعلول والأثر الذي تفیده العلة هو وجوده، (پس آنچه ازم معلول جعل و خلق شده است و آن اثری که علت آن را به معلول می دهد همان وجود است) لا ماهیته، ولا صیرورة ماهیته موجودة، (نه ماهیّت معلول و نه ربطی که آن ماهیّت به وجود دارد) وهو المطلوب. (و مطلوب ما نیز همین است.)

درس بدایة الحکمة استاد فیاضی

جلسه

بسم الله الرحمن الرحیم

موضوع: تقسیمات علت

فصل دوم در انقسامات علت

علامه بعد از آنکه علت را معنا کرده است و فرمود علت، چیزی است که وجود شیء بر آن متوقف است اضافه می کند: علت، تقسیماتی دارد: یکی از تقسیمات، تقسیم علت به تامه و ناقصه زیرا آن چیزی که معلول بر آن متوقف است یا همه ی چیزی است که معلول به آن نیاز دارد به گونه اینکه معلول با وجود آن راهی ندارد مگر اینکه موجود شود در این صورت، به آن علت، علت تامه می گویند. یا اینکه آن چیزی که معلول بر آن متوقف است بعضی از چیزهایی است که معلول به آن احتیاج دارد. به چنین علتی ناقصه می گویند. مثلا پیدایش زید متوقف است بر پدر، مادر، سالم بودن پدر و مادر و شرایط مختلف دیگر و اینکه خداوند هم باشد تا صورت انسانی را به افاضه کند. اگر همه ی اینها موجود شود زید موجود می شود بنا بر این همه ی اینها با هم برای وجود زید علت تامه می شود.

خداوند متعال نسبت به معلول اول، علت تامه است زیرا غیر از خدا چیز دیگری فرض ندارد تا دخالت داشته باشد زیرا فرض بر این است که غیر از خدا هیچ موجود دیگری نیست تا سخن از دخالت داشتن او شود.

ولی علت ناقصه علتی است که نمی تواند تمام نیازهای معلول را برآورده کند مانند آب تنها برای پیدایش گیاه. یا آب و نور و یا حتی آب و نور و خاک و دانه و زارع. زیرا اراده ی خداوند هم باید باشد. زارع و به وجود آورنده ی حقیقی همان خداوند است و زارع معدّ آن است و نه خالق. أَ أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ[۱].

بعد علامه اضافه می کند: فرق بین علت ناقصه و تامه در این است که علت تامه هر جا موجود شود، معلول باید موجود شود و هرجا معدوم شود معلول هم باید معدوم باشد. وجود و عدم معلول با وجود و عدم علت ضرورت دارد و این دو با هم ملازم می باشند.

اما در علت ناقصه، ملازمه در یک طرف است و آن طرف عدم می باشد. اگر علت نباشد، معلول هم نیست ولی اگر علت بود ضرورت ندارد که معلول هم باشد زیرا معنای ناقص بودن همین است. بله گاه اگر علت ناقصه باشد معلول هم هست و این زمانی است که سایر چیزهایی که در علت دخالت دارند هم هستند و واضح است وقتی کل باشد جزء هم هست.

تقسیم دیگر علت، تقسیم آن به واحد و کثیر است. علت واحد مانند خداوند متعال برای معلول اول. علت کثیر مانند حرارت است که علت های زیادی دارد مثلا گاه از آتش ایجاد می شود و گاه نور آفتاب و یا حرکت و اصطکاک و مانند آن.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

تقسیم دیگر این است که علت گاه بسیط است و گاه مرکب.

علت بسیط بر سه قسم است زیرا بساطت دارای مراتب است:

۱. یک رقم بسیط چیزی است که جزء خارجی یعنی ماده و صورت ندارد. (شیء اگر ماده و صورت داشته باشد، ماده و صورت هر کدام یک جزء آن می باشند.) تمام موجودات مادی، دارای ماده و صورت اند. علت بسیط چیزی است که جزء خارجی ندارد و مادی نیست. مانند فرشته که فعلیت محض است.

۲. از آن بسیط تر چیزی است که نه تنها جزء خارج ندارد، جزء عقلی هم ندارد. یعنی حتی جنس و فصل هم ندارد. مانند اجناس عالیه که نه ماده و صورت دارند زیرا نوع نیستند بلکه جنس اند و نه مرکب از جنس و فصل است زیرا جنسی بالاتر از آن تصور ندارد که فصل داشته باشد تا از سایر انواع متمایز شود.

۳. از آن بسیط تر چیزی است که نه جزء خارجی دارد و نه عقلی و نه جزء تحلیلی تا بتواند به ماهیّت و وجود تحلیل شود. همه ی موجودات عالم از لحاظ تحلیل عقلی و وقتی وارد ذهن می شوند به ماهیّت و وجود که همان چیستی و هستی است تقسیم می شوند. این قسم وجود محض است و مصداق آن یک چیز بیشتر نیست که همان خداوند متعال است که ماهیّت ندارد.

در مقابل آن مرکب نیز سه قسم می شود.

تقسیم دیگر علت، تقسیم آن به قریب و بعید است.

علت قریب آن است که بین آن و معلول فاصله ای نیست و مباشرتا معلول را ایجاد می کند. مانند حرکت دست که علت است برای حرکت انگشتر.

ولی علت بعید علتی است که با واسطه معلول را محقق می کند مانند اراده که انسان اراده می کند و بعد به دنبال آن دست حرکت می کند و بعد انگشتر حرکت می کند. حرکت انگشتر معلول اراده است ولی با واسطه ی حرکت دست.

بنا بر این حرکت انگشتر دو علت دارد یکی قریب که حرکت دست است و یکی بعید که اراده است. همین گونه عالم وجود که عالم علت و ماده است و یک تشکیک طولی دارد که عبارت است از اینکه مرتبه ی ما دون معلول علت ما فوق است. خداوند علت ما فوق است. هر چیزی که در عالم است ممکن است و بالاخره باید به واجب برسد هرچند ممکن است به ممکن دیگری متکی باشد ولی باید به واجب منتهی شود. به همین دلیل خداوند علة العلل می باشد و هرچیزی که علت علت ها شود علت بعید می باشد.

الفصل الثاني في انقسامات العلة (فصل دوم در تقسیمات علت است.)

تنقسم العلة إلى تامة وناقصة، (علت گاه به تام و ناقص تقسیم می شود) فإنها إما أن تشتمل على جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول، (زیرا علت به حصر عقلی یا مشتمل است بر تمام آنچه وجود معلول بر آن متوقف است) بحيث لا يبقى للمعلول معها إلا أن يوجد، (به گونه ای که باقی نمی ماند برای معلول با آن علت چیزی مگر اینکه موجود شود) وهي: (العلة التامة)، (به این علت، علت تامه می گویند.) وإما أن تشتمل على البعض دون الجميع، (و یا اینکه علت، مشتمل است بر بعضی از چیزهایی که وجود معلول بر آن مترتب است مانند آب و خاک به تنهایی برای گیاه) وهي: (العلة الناقصة)، (که به آن علت ناقصه می گویند.) وتفترقان (علت تامه با ناقصه فرق دارد) من حيث إن العلة التامة يلزم من وجودها وجود المعلول ومن عدمها عدمه، (در اینکه در علت تامه از وجودش وجوش معلول لازم می آید زیرا اگر موجود شود ولی معلولش موجود نشود این خلف در تامه بودنش است و همچنین در علت تامه، عدمش مستلزم عدم معلول است.) والعلة الناقصة لا يلزم من وجودها وجود المعلول، (ولی علت ناقصه در ناحیه ی وجودش چنین تلازمی وجود ندارد یعنی وقتی علت ناقصه بود لازم نیست معلول هم باشد یعنی گاه معلول هم هست و این در حالی است که ما بقی علت های ناقصه نیز موجود باشد که با هم تامه شوند و می شود که معلول نباشد و این در جایی است که این علت ناقصه به تنهایی موجود شده باشد) ولكن يلزم من عدمها عدمه. (ولی از عدم علت ناقصه لازم می آید که معلول نباشد.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

وتنقسم أيضا إلى الواحدة والكثيرة. (و به اعتبار دیگری، علت به واحد و کثیر تقسیم می شود و آن جایی است که یک معلول یک علت بیشتر نداشته باشد و یا علت های متعددی داشته باشد مانند حرارت که از آتش، نور آفتاب و یک سری عوامل دیگر به وجود می آید.) وتنقسم أيضا إلى البسيطة، (همچنین تقسیم می شود به علت بسیطه) وهي ما لا جزء لها، (که علتی است که جزء ندارد) والمركبة، وهي بخلافها.(و علت مرکبه که بر خلاف بسیطه دارای جزء است.) والبسيطة: إما بسيطة بحسب الخارج كالعقل المجرد والأعراض، (علت بسیطه گاه به حسب خارج بسیط است یعنی در خارج، جزء خارجی ندارد. جزء خارجی عبارت است از ماده و صورت مانند عقل که مجرد است (قید مجرد در العقل المجرد توضیحی است) و اعراض) وإما بحسب العقل، (و یا به حسب عقل بسیط است که البته اگر چیزی چنین باشد قهرا به حسب خارج هم بسیط خواهد بود بنا بر این این نوع بساطت از قسم قبلی بالاتر است زیرا قبلی، از نظر عقلی دارای اجزاء است و جنس و فصل دارد.) وهي ما لا تركيب فيه خارجا من مادة وصورة، ولا عقلا من جنس وفصل، (و این چیزی است که نه در خارج ترکیب دارد یعنی ماده و صورت ندارد و نه در عقل یعنی جنس و فصل هم ندارد. مانند جنس عالی که دیگر ما فوق او جنسی نیست تا با فصلی از ما بقی انواع جدا شود.) وأبسط البسائط ما لم يتركب من وجود وماهية، (بسیط ترین بسیط ها چیزی است که جزء تحلیلی هم ندارد یعنی مرکب از وجود و ماهیّت هم نیست یعنی اعتبار ماهیّت در حق او محال است و نه تنها در خارج و عقل مرکب نیست بلکه جزء تحلیلی هم ندارد زیرا ترکیب از وجود و ماهیّت یک ترکیب حقیقی نیست یعنی در خارج یا وجود اصیل است یا ماهیّت و هر کدام که اصیل باشد دیگری اعتباری می شود که در تحلیل عقل به آن می رسیم.) وهو الواجب (عز اسمه). (این قسم یک فرد بیشتر ندارد که همان خداوند متعال است.)

وتنقسم أيضا إلى قريبة وبعيدة، (همچنین علت تقسیم می شود به علت قریبه و علت بعیده) والقريبة ما لا واسطة بينها وبين معلولها، (علت قریب علتی است که بین آن و معلول واسطه ای نیست و بلا واسطه، معلول را ایجاد می کنند مانند حرکت انگشت که علت حرکت انگشتر است.) والبعيدة بخلافها (علت بعیده بر خلاف آن است یعنی بین آن و معلول واسطه یا واسطه هایی وجود دارد) كعلة العلة. (مانند علت علت، مثلا اراده برای حرکت انگشتر علت بعید است زیرا انگشتر را به واسطه ی حرکت دست حرکت می دهد.)

دو تقسیم دیگر برای علت باقی مانده است:

تقسیم دیگر عبارت است از تقسیم علت به داخلی و خارجی. چیزهایی که معلول بر آن متوقف است گاه اجزاء خود معلول است (چون هر مرکبی بر اجزاء خودش متوقف است و اجزاء آن، علت خود آن می باشند) این اجزاء گاه حیثیت قوه است که می شود ماده و علت مادی و گاه جزء فعلی شیء است که صورت و علت صوری می شود. البته این در همه ی معلول ها نیست بلکه فقط در معلول هایی است که مرکب از صورت و ماده می باشند. بنا بر این مراد از علت داخلی همان اجزاء است مثلا سنگ که از ماده و صورت مرکب است یعنی وجودش بر این دو متوقف است و این دو، علت برای سنگ می باشند. نام دیگر این علت ها، علل القوام است یعنی قوام معلول به آنها است.

قسم دیگر علل خارجی اند که علت هایی هستند که بیرون از معلول اند مثلا فاعل، علت خارجی است و وجودش خارج از وجود معلول است و ایجاد کننده ی آن است. همچنین است علت غایی که فاعل را به کار وا می دارد زیرا فاعل که کاری را انجام می دهد باید هدف و غایتی را تصور کرده باشد که به خاطر آن، آن کار را انجام دهد. بنا بر این وجود معلول، متوقف بر آن هدف نیز می باشد که وجود آن خارج از وجود معلول است. این همان چیزی است که می گویند: هر چیز برای وجودش به چهار علت احتیاج دارد که عبارتند از علت، مادی، صوری، فاعلی و غایی. این چهار چیز در موجودات مادی قابل تصور است و الا مجردات علت مادی ندارند.

تقسیم آخر علت، تقسیم آن به حقیقی و غیر حقیقی است.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

علت حقیقی چیزی است که معلول واقعا بر آن متوقف است ولی علت غیر حقیقی که نام دیگر آن معدّ می باشد چیزی است که معلول واقعا بر آن متوقف نیست. این را علت می نامند زیرا معلول را آماده می کند تا علت بتواند وجودش را بر آن افاضه کند. با این حال وجود معلول بر علت معد متوقف نیست زیرا علت معد بعد از بین می رود در حالی که معلول همچنان موجود است. اگر قرار بود وجود معلول بر وجود علت معدّ متوقف باشد بعد از از بین رفتن آن، معلول هم می بایست از بین می رفت. این مانند پدر برای فرزند است. (از اینجا مشخص می شود که مثال های قبلی که پدر و مادر را علت ناقصه برای فرزند می دانستیم از باب تسامح و نظر عرفی بود. همه علت معدّ می باشند یعنی برای به وجود آمدن انسان پدر و مادر باید باشند تا انسان را به افاضه ی فاعل که خداوند متعال است نزدیک کند تا خداوند بعد از مدتی روح انسانی را در انسان بدمد. دلیل آن این است که پدر و مادر اگر از بین روند، فرزند همچنان موجود است.)
یا مثلا وقتی ماشین حرکت می کند تا به جایی برسد، رسیدنش به هر کیلومتری متوقف بر این است که کیلومتر قبلی را بپیماید، ولی کیلومتر قبلی زمینه را برای کیلومتر بعدی آماده می کند نه اینکه وجود ماشین در کیلومتر دوم متوقف باشد بر بودنش در کیلومتر اول. اصلا حرکت متوقف بر این است که جزء قبلی از بین رفته باشد و جزء دوم موجود شده باشد. کیلومتر قبلی صرفا علت معد است زیرا تا نباشد محال است ماشین در کیلومتر دوم قرار بگیرد.

وتنقسم العلة إلى داخلية وخارجية، (و علت تقسیم می شود به علت داخلیه و علت خارجیه) والعلل الداخلية – وتسمى أيضا: (علل القوام) (و علل داخلیه که به نام علل القوام نامیده می شود زیرا علت هایی است که قوام شیء بر آن است و شیء با آن برپا نگه داشته می شود.) – هي المادة والصورة (عبارت است از اجزاء داخلی شیء که همان ماده و صورت می باشد.) المقومتان للمعلول، (این دو مقوّم معلول اند) والعلل الخارجية – وتسمى أيضا: (علل الوجود) (اما علل خارجیه که به آن علل الوجود نیز می گویند یعنی قوام معلول به آن نیست بلکه وجودش به آن است یعنی برای اینکه موجود شود به آن احتیاج دارد و این علت خارج از وجود معلول است) – هي الفاعل والغاية، (و عبارت است از علت فاعلی و علت غایی. فاعل مشخص است که خارج از معلول است و معلول به آن احتیاج دارد و غایت هم خارج از معلول است و علت فاعلیت فاعل می باشد یعنی فاعل باید غایتی داشته باشد تا معلول را به وجود آورد.) وربما سمي الفاعل: (ما به الوجود)، (و گاه به فاعل ما به الوجود نیز می گویند یعنی چیزی که به سبب آن وجود به وجود می آید.) والغاية: (ما لأجله الوجود). (و نام دیگر غایت ما لاجله الوجود است یعنی فاعل به خاطر آن وجود را به معلول می دهد.)
وتنقسم العلة إلى العلل الحقيقية والمعدات، (تقسیم دیگر علت این است که به علت های حقیقیه که معلول واقعا بر آنها متوقف است که اگر از بین بروند معلول هم از بین می رود و علت های معدّة که معلول واقعا بر آنها متوقف نیست بنا بر این اگر از بین بروند معلول از بین نمی رود.) وفي تسمية المعدات (عللا) تجوّز، (گنجاندن معدات در علل از باب مجاز می باشد.) فليست عللا حقيقية، (زیرا معدات واقعا علت نیستند و فقط نام علت بر آنها نهاده شده است. البته بهتر بود علامه چنین می فرمود: فليست عللا حقيقة بهتر بود) وإنما هي مقربات تقرب المادة إلى إفاضة الفاعل،(اینها صرفا دلال و واسطه است و نزدیک کننده ها می باشند که ماده را به افاضه و هستی بخشی فاعل نزدیک می کنند. یعنی فاعل برای افاضه احتیاج دارد که معلول در وضعیت خاصی باشد که این کار را علت معده انجام می دهد) كورود المتحرك في كل حد من حدود المسافة، (مانند وارد شدن شیء متحرک در هر حدی از مسافت که علت معده است برای رسیدن به حد بعدی) فإنه يقربه إلى الورود في حد يتلوه، (که این ورود در هر حد نزدیک می کند متحرک را به ورود در حد بعدی. در این حال، حد قبلی از بین می رود و حد بعدی داخل می شود و حد قبلی علت معده است و نه علت واقعی و الا وقتی از بین می رفت معلول هم می بایست از بین برود) وكانصرام القطعات الزمانية، (مانند گذشت قطعات زمان مانند اینکه باید بچه نه ماه در شکم بماند) فإنه يقرب موضوع الحادث إلى فعلية الوجود. (این گذشت قطعه های زمان نزدیک می کند ماده را که موضوع شیء حادث است به اینکه فعلیت یابد. یعنی سابقا این حادث، بالقوه بود ولی گذشت زمان آن را به فعلیت نزدیک کرده است. مراد از موضوع امر حادث همان ماده است که سابقا بالقوه بود و الآن که حادث بر آن بار می شود بالفعل می شود. حادث هم مثلا دمیدن روح انسانی بر جنین است که ماده می باشد. ماده برای اینکه

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

موضوع برای این حادث قرار گیرد احتیاج دارد که چهار ماه در رحم بماند که این کار را زمان انجام می دهد درنتیجه زمان، معدّ محسوب می شود. گذشت زمان هرچند امری است لازم ولی علت نیست و فقط مقرب است و ماده را به افاضه ی فاعل و به حادثی که می خواهد روی آن بار شود نزدیک می کند.)

[۱] واقعه/سوره٥٦، آیه٦٤.

درس بدایة الحکمة استاد فیاضی

جلسه ٤٨

بسم الله الرحمن الرحیم

موضوع: وجوب وجود معلول هنگام وجود علت تامه اش

فصل سوم: وجوب وجود معلول هنگام وجود علت تامه

مرحوم علامه بعد از آنی که علت و معلول را تعریف کرد و وجود علیت در عالم را اثبات کردند و سپس در فصل دوم، بخشی از تقسیمات مختلفی که برای علت بود را ذکر کردند. در این فصل به مسأله ی استحاله ی انفکاک معلول از علت تامه و استحاله ی انفکاک علت از معلول اشاره می کنند.

در این فصل دو مسأله وجود دارد: مسأله ی اول این است که هر وقت علت تامه موجود است معلول هم باید موجود باشد و مسأله ی دوم این است که هر وقت معلول موجود است باید علت هم موجود باشد (در این مسأله دیگر سخن از علت تامه نیست بلکه علت باید موجود باشد چه تامه و ناقصه یعنی هر جا معلول هست هم علت تامه و هم علت ناقصه اش باید موجود باشد. البته وقتی علت تامه موجود باشد علت ناقصه هم موجود است.)

اما مسأله ی اول: برهان و دلیل آن این است که اگر علت تامه موجود شود و لازم نباشد که معلول، موجود شود یعنی بشود علت باشد و معلول نباشد و حال آنکه لازمه اش این است که معلولی محقق شود بدون اینکه علتش محقق شده باشد زیرا عدم معلول، معلول عدم علت است یعنی اگر معلول معدوم است ابن بدان معنا است که عدم المعلول محقق است و حال آنکه اگر بگوییم علت، موجود است معنایش این است که عدم العلة محقق نیست. خلاصه اینکه عدم المعلول، معلول لعدم العلة ولی در فرض فوق معلول نیست در عین حالی که علتش هست. یعنی علت نبود معلول محقق نشده و حال آنکه معلول معدوم است. بنا بر این اگر قرار باشد که علت موجود باشد و معلول موجود نباشد بازگشت آن به این است که معلول باشد و حال آنکه علتش نباشد.

اما مسأله ی دوم: هر جا معلول است علت هم باید باشد. این مسأله واضح است چون علت به معنای چیزی است که معلول بر آن متوقف است و اگر نباشد معلول هم نیست.

از این دو مسأله، علت مسأله ای که در ابتدا گفتیم که محال است انفکاک علت تامه از معلول روشن می شود. یعنی محال است علت تامه باشد و معلولش نباشد

همین طور مسأله ی دوم که می گویند محال است انفکاک معلول از علت نیز روشن می شود.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

بعد ایشان نتیجه می گیرد که اگر معلول، امری زمانی باشد و در زمان معینی موجود است، علت آن هم باید در همان زمان معین موجود باشد. مثلا اگر معلول، وجود زید است و زید در قرن پانزدهم هجرت موجود است علت آن هم باید در همان قرن موجود باشد زیرا وجود معلول در آن زمان متوقف بر علت است و اگر علتش در آن زمان نباشد معنایش این است که علتی که الآن معدوم افاضه کند وجود معلولی را که الان موجود است و حال آنکه اگر چیزی خودش وجود ندارد نمی تواند وجود بخش باشد. بنا بر این علت نمی تواند از قبل، موجود باشد و از بین رود و بعد معلولش موجود شود و یا اینکه معلول الآن موجود شود و علتش بعد موجود شود.

الفصل الثالث في وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة ووجوب وجود العلة عند وجود المعلول (فصل سوم در مورد واجب بود وجود معلول هنگام وجود علت تامه است و وجوب وجود علت (چه تام و چه ناقص) هنگام وجود معلول است.)

(اما مسأله ی اولی) إذا كانت العلة التامة موجودة، وجب وجود معلولها، (اگر علت تامه موجود است ضرورت دارد که معلولش هم موجود باشد) وإلا جاز عدمه مع وجودها، (اگر این وجوب نباشد یعنی می توان گفت که هر چند علت تامه موجود است معلول می تواند معدوم باشد.) ولازمه تحقق عدم المعلول لعدم العلة من دون علة. (و لازمه ی آن این است که عدم معلول که خودش معلول از عدم علت است محقق شود و حال آنکه علتش که عدم علت است محقق نباشد زیرا فرض این است که علت موجود است.)

(و اما مسأله ی دوم که عبارت است از اینکه) وإذا كان المعلول موجودا، وجب وجود علته، (که اگر معلول موجود است واجب است و ضرورت دارد که علتش چه تامه و چه ناقصه موجود باشد. البته اگر علت تامه موجود باشد یقینا علت ناقصه اش هم موجود می باشد) وإلا جاز عدمها مع وجود المعلول، (اگر هنگام وجود معلول، واجب نباشد که علتش هم واجب باشد یعنی می تواند نباشد) وقد تقدم أن العلة – سواء كانت تامة أو ناقصة – يلزم من عدمها عدم المعلول. (و در فصل گذشته در ابتدای بحث در تقسیم علت به تامه و ناقصه گفتیم که علت چه تامه باشد و چه ناقصه به گونه ای است که اگر معدوم بود، معلول هم باید معدوم باشد. بنا بر این حال که معلول، موجود است علامت آن است که علتش موجود است.)

(سپس علامه همان دو مسأله ی فوق را به سبک لف و نشر مشوش دوباره بیان می کند و می فرماید:) ومن هنا يظهر: (از این دو مسأله ای که در این فصل عنوان کردیم روشن می شود که) أن المعلول لا ينفك وجوده عن وجود علته، (همان گونه که در مسأله ی دوم گفتیم، وجود معلول از وجود علتش منفک نمی شود یعنی هر جا معلول باشد علتش هم موجود است.) كما أن العلة التامة لا تنفك عن معلولها. (کما اینکه از مسأله ی اول روشن شد که علت تامه نیز نمی تواند از معلولش منفک شود) فلو كان المعلول زمانيا (نتیجه اینکه اگر معلول، امری زمانی شد یعنی) موجودا في زمان بعينه، (یعنی در زمان مشخصی موجود بود مانند زیدی که در قرن پانزدهم موجود است) كانت علته موجودة واجبة في ذلك الزمان بعينه،(علتش هم باید موجود باشد و وجودش هم به نحو وجوب است نه امکان و آن اینکه در همان زمان معین باید موجود باشد) لأن توقف وجوده على العلة في ذلك الزمان، (زیرا توقف وجود معلول بر علت در همان زمان معین است پس علتش هم باید در همان زمان باشد و الا معلولی که در قرن پانزدهم است نمی تواند متوقف بر علتی باشد که در قرن چهاردهم و یا شانزدهم است.) فترجيح العلة لوجوده وإفاضتها له في ذلك الزمان، (پس اینکه علت، معلول را از حالت استواء بیرون آورده و وجود را برای او راجح کرده است (البته مراد رجحان به معنای اولویت نیست بلکه مراد رجحان به معنای وجوب است زیرا شیء تا واجب نشود موجود نمی شود زیرا رجحان اعم از جایی است که مانع از نقیض باشد و جایی که مانع از نقیض نباشد) و افاضه کردن علت به معلول نیز باید در همان زمان باشد. بنا بر این همان زمانی که معلول بر علت متوقف است علت باید در همان زمان باید موجود باشد.) ولو كانت العلة موجودة في زمان آخر (بنا بر این اگر علت در زمان دیگری چه قبل و چه بعد موجود باشد) معدومة في زمان وجود المعلول (و در زمان وجود معلول معدوم باشد) والإفاضة قائمة بوجودها، (و حال آنکه گفتیم افاضه کردن به معلول قائم به وجود علت است یعنی علت باید باشد تا بتواند افاضه کند و الا اگر معدوم باشد که امکان ندارد بتواند افاضه کند) كانت مفيضة للمعلول وهي معدومة، (پس باید علت افاضه کننده ی معلول باشد و حال آنکه خودش معدوم است) هذا محال. (زیرا محال است چیزی نباشد و بتواند وجود چیزی را افاضه کند.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

برهانی دیگر: در اینکه هر معلول هست علتش هم باید باشد.

این برهان بر اساس اصالة الوجود و بر اساس ایده ی صدر المتالهین در مورد وجود معلول است. آنچه تا به حال گفتیم چیزی بود که در فلسفه ی اسلامی مطرح بوده است ولی این برهان چیز جدیدی است. این دلیل از تحلیل و دقت در خود وجود معلول به دست می آید. وقتی می گوییم: معلول با علت رابطه دارد و این رابطه چیزی جز این نیست که معلول به علت نیازمند است و علت نیز می تواند آن نیاز را برآورده کند. غالب رابطه های عالَم به گونه ای است که طرفین رابطه وجودشان از یکدگر مستقل است. یعنی طرفین رابطه می توانند مستقلا موجود باشند و حال آنکه آن رابطه نباشد. بعد رابطه که زائد بر وجودشان است بر آنها عارض می شود. مانند رابطه ی انگشتر با انگشت. به تعبیر فنی، انگشتر یک امر جوهری قائم به ذات است و هیچ احتیاجی به انگشت ندارد با این حال عرضی به نام جده بر آن عرض شده است. این عرض برای تحققش به آن رابطه احتیاج دارد. بنا بر این اصل وجود انگشتر احتیاج به این ارتباط ندارد ولی عرضش احتیاج دارد.

اما رابطه ی معلول و علت چنین نیست. معلول، یعنی چیزی که در اصل هستی به علت احتیاج دارد. بنا بر این دیگر سخن از وجود و ارتباط نیست که وجودی مستقل باشد که بعد ارتباط و صفتی عرضی به نام نیاز بر او عارض شده باشد.

علیت در ما نحن فیه از باب اضافه ی اشراقیه است که طرف اضافه با خود اضافه محقق می شود و مانند جایی نیست که اضافه، مقولی باشد که دو طرف اضافه در ابتدا موجودند و بعد اضافه امری عارضی باشد. با این بیان وجود معلول یک وجود وابسته می شود که مندک در وجود علت است. چنین وجودی اگر باشد و علتش نباشد معنایش این است که رابط، باشد و حال آنکه رابط نباشد بلکه مستقل باشد. اگر فرض این است که وجود آن رابط است این بدان معنا است که وجودش منفک و وابسته است نه وجودی مستقل بنا بر این، لحاظ معلول نشان می دهد که وجودش وابسته است و نمی تواند مستقل باشد. چنین وجودی، چیزی است که ارتباط، جزء هستی و ذات آن است و تا با چیزی مرتبط است موجود است و الا نه و این همان احتیاج به علت می باشد.

برهان آخر: (برهانی دیگر در احتیاج معلول به علت) حاجة الماهية المعلولة إلى العلة ليست إلا حاجة وجودها إلى العلة، (ماهیّت معلول در احتیاج به علت، در ماهیّت و نسبتش نیست بلکه در اصل وجودش به علت می باشد. و این بحث را در مبحث جعل مطرح کردیم.) وليست الحاجة خارجة من وجودها (این حاجت، خارج از وجود ماهیّت معلوله نیست یعنی این گونه نیست که ماهیّت معلوله یک وجود مستقل داشته باشد و یک رابطه مانند ارتباطی که بین انگشتر و انگشت است که وجود انگشتر مستقل است و بعد ارتباطی هم با انگشت دارد.) – بمعنى أن يكون هناك (وجود) و (حاجة) (یعنی این گونه نیست که یک وجودی در کار باشد و بعد یک حاجتی به علت. حاجت در اینجا به معنای ارتباط است.) –، بل هي مستقرة في حد ذات وجودها، (بلکه این حاجت در ذات وجود ماهیّت معلولیت قرار دارد یعنی) فوجودها عين الحاجة والارتباط، (وجود معلول عین حاجت و ارتباط به علت است از این رو اضافه در این مورد مقولی نیست بلکه اشراقی است.) فهو (وجود رابط) بالنسبة إلى علته (بنا بر این معلول در نسبتش با علت، وجودی رابط است) لا استقلال له دونها، (و هیچ استقلالی برای معلول در مقابل علت نیست.) وهي مقومة له، (و علت مقوّم معلول می باشد یعنی معلول به علت احتیاج دارد و علت وجودی است که این احتیاج را مرتفع می کند. احتیاج معلول در اصل هستی اش است و علت نیز همان هستی را به معلول می دهد.) وما كان هذا شأنه استحال أن يوجد إلا متقوما بعلته معتمدا عليها، (و چیزی که شانش چنین است یعنی رابط است به یک چیز مستقلی و خودش ربط محض است و آن وجود مستقل مقوّم آن است، چنین چیزی محال است موجود شود مگر اینکه متقوم به علتش باشد و بر علتش تکیه کند) فعند وجود المعلول يجب وجود علته، (بنا بر این هنگامی که معلول، موجود است واجب است که علتش هم موجود باشد) وهو المطلوب. (و مطلوب ما نیز همین است که هرجا معلول موجود است، علت هم باشد موجود باشد.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۴۹

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

علامه در ادامه ی بحث علت و معلول به بیان قاعده ی الواحد می پردازد. این قاعده در واقع متشکل از دو قاعده است که عکس هم هستند. این قاعده عبارتند از: الواحد لا يصدر عنه الا الواحد و الواحد لا يصدر الا من الواحد. هر دو قاعده با یک برهان اثبات می شوند.

قبل از بیان برهان، باید موضوع و محمول این قاعده را تصور کنیم. آیت الله جوادی از امام قدس سره نقل می کرد که اگر کسی این قاعده را تصور کند، بدون درنگ آن را تصدیق می کند و اگر کسی وجود دارد که دچار شبهه می شود این به سبب آن است که موضوع و محمول آن را به درستی تصور نکرده است. مسائل فلسفی را ابتدا باید تصور کرد و الا تصدیق مسائل فلسفی کلا یا اکثر آنها از بدیهیات است.

موضوع این قاعده عبارت است از شیئی که واحد باشد. مراد واحد عرفی نیست بلکه واحد حقیقی عقلی است یعنی موجودی که ذاتش هیچ اثر از کثرت ندارد و چیزی که ذاتش هیچ نوع کثرت و تعددی ندارد و جنبه های مختلف ندارد. این بر خلاف واحد عرفی است که با هزاران نوع بُعد و کثرت قابل جمع است.

محمول قاعده عبارت است از واژه ی (لا يصدر) مراد از صدور، همان تأثیر و علیت و افاضه است. یعنی از علت واحد چیزی به وجود نمی آید مگر معلول واحد. مراد از واحد، علت فاعلی است نه علت های دیگر (مانند علت مادی و یا غایی که هیچ یک از این دو موجب صدور معلول نمی باشند. فقط علت فاعلی است که چیزی از آن صادر می شود چه تامه باشد و چه ناقصه.) بنا بر این علیت فاعلی واحد که هیچ جنبه ی کثرت و تعدد در آن نیست، فقط یک معلول را می تواند موجود کند.

تا الآن قاعده را تصور کردیم

اما تصدیق قاعده ی فوق: تصدیق این قاعده متوقف بر دو مقدمه است:

مقدمه ی اول: بین علت و معلول باید سنخیت باشد. یعنی این دو باید با هم مسانخت داشته باشد و این مسانخت عرضی نیست یعنی این گونه نیست که آن دو ذاتا با هم مباین و بی ربط باشند و بالعرض با هم سنخیت پیدا کرده باشند. این سنخیت در ذات است و علت آن این است که اگر این سنخیت بین علت و معلول وجود نداشته باشد یعنی اگر معلول فقط علت بخواهد حتی اگر علتی غیر از سنخ خودش باشد لازمه اش این است که هر علتی باید بتواند علت هر معلولی باشد و مثلا آتش همان گونه که علت حرارت است بتواند علت برودت هم باشد. یا مثلا آب همان گونه که آتش را خاموش می کند، بتواند آن را شعله ور نیز کند و یا اینکه کتک زدن موجب شادی شود و یا نخوردن بتواند علت برای سیر شدن باشد.

مقدمه ی دوم: اگر شیئی واحد است و هیچ جنبه ی مختلف و کثرت در آن نیست، این شیء فقط با یک چیز بیشتر نمی تواند سنخیت داشته باشد زیرا اگر بخواهد با چیز دومی نیز سنخیت داشته باشد، همین دوم بودن مستلزم آن است که بین اول و دوم دوگانگی وجود داشته باشد و الا دو تا نمی شدند. علت با اولی سنخیت ذاتی دارد و اگر بخواهد با غیر آن هم مسانخ باشد پس باید یک جنبه ی دیگری در آن باشد که به سبب آن جنبه بتواند با دیگری مسانخ باشد. خلاصه اینکه اگر علتی داریم به نام الف که با باء سنخیت دارد این بدان معنا است که باء می تواند از آن صادر شود. حال اگر جیم هم بخواهد از الف صادر شود و فرض در این است که جیم غیر از باء می باشد پس الف باید با جیم نیز سنخیت داشته باشد. سنخیت الف با جیم نمی تواند عین سنخیتش با باء باشد زیرا باء با جیم متفاوت است. از این رو اگر الف بخواهد هم با باء سنخیت داشته باشد و هم با جیم باید دارای دو جنبه باشد و این یعنی دیگر واحد نیست (هذا خلف)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

بنا بر این اگر علتی معلول های زیادی دارد اگر این معلول های زیاد یک جهت مشترکی دارند که آن جهت مشترک از آن علت صادر می شود این نشان می دهد که امر واحدی از آن علت صادر شده است. اگر معلول ها جهت مشترکی ندارند، این علامت آن است که آن علت، واحد حقیقی نیست و در ذات آن جهات کثیره ای وجود دارد و با هر جهتی با یکی از آن معلول ها سنخیت دارد.

از این برهان مشخص می شود که اگر معلول، واحد حقیقی باشد صادر نمی شود مگر از یک علت فاعلی واحد زیرا معلول واحد، با آن علت واحد سنخیت دارد و اگر بخواهد با علت دیگری هم سنخیت داشته باشد باید در آن دو جنبه وجود داشته باشد که با هر علتی از یک جنبه ی جداگانه سنخیت داشته باشد که این خلف در واحد بودن معلول است.

به همین دلیل است که در فیلسوف می گوید: از باری تعالی فقط یک معلول که باری تعالی سنخیت دارد و با هیچ چیز دیگری سنخیت ندارد نمی تواند صادر شود. این مخلوق، چیزی است که تمام کمالات باری تعالی را دارا است. البته تمام کمالاتی که یک معلول می تواند دارا باشد یعنی علم، بی نهایت، قدرت و حیات بی نهایت و تمام صفات کمالیه ی بی نهایت را دارد و فقط یک چیز را ندارد و آن اینکه خداوند، واجب الوجود است ولی این واجب الوجود نیست زیرا معلول بودن و واجب الوجود بودن به اجتماع نقیضین می انجامد یعنی هم معلول باشد و هم معلول نباشد.

الفصل الرابع قاعدة (الواحد) الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. (فصل چهارم در مورد این است که علت فاعلی واحد فقط می تواند یک معلول داشته باشد. سخن از علت فاعلی است زیرا فقط علت فاعلی است که چیزی از او صادر می شود.)

وذلك: أن من الواجب أن تكون بين العلة ومعلولها سنخية ذاتية (علت آن این است که ضروری است که بین علت و معلول آن سنخیت ذاتی وجود داشته باشد. این سنخیت ذاتی است و نه عرضی) ليست بين الواحد منهما وغير الآخر، (سنخیتی که این سنخیت بین یکی از علت و معلول و غیر دیگری وجود ندارد یعنی بین علت و غیر معلول و بین معلول و غیر علت آن سنخیت خاص وجود ندارد.) وإلا جاز كون كل شئ علة لكل شئ وكل شئ معلولا لكل شئ، (و الا اگر معلول فقط احتیاج به علت داشت حتی اگر هم سنخ خودش نباشد، می بایست هر چیزی علت برای هر چیزی باشد و هر معلولی از هر چیزی بتواند صادر شود. از آنجا که هر چیزی از هر چیزی صادر نمی شود پس بین علت و معلول سنخیت خاصی است.) ففي العلة جهة مسانخة لمعلولها، (پس در علت جهت سنخیتی با معلولش است) هي المخصصة لصدوره عنها، (که آن سنخیت، صدور یک معلول معین را از آن علت ایجاب می کند.)

(مقدمه ی دوم عبارت است از اینکه) فلو صدرت عن العلة الواحدة – وهي التي ليست لها في ذاتها إلا جهة واحدة – معاليل كثيرة (اگر قرار بود که از علت واحده که عبارت از چیزی که در ذاتش فقط یک جهت وجود دارد نه جهات کثیره، معلول های کثیره ای صادر شود) بما هي كثيرة(معلولات کثیره ای که جنبه ی وحدت و مشترکی ندارند بلکه به تمام معنا و ذاتا کثیر اند) متباينة غير راجعة إلى جهة واحدة بوجه من الوجوه،(معلول هایی که با هم متباین اند (زیرا اگر متباین نبوند دیگر کثیر نبودند) و به هیچ وجهی از وجوه با هم وحدت ندارند) لزمه تقرر جهات كثيرة في ذاتها (این صدور لازم دارد که جهات کثیره ای در ذات علت ثابت باشد) وهي ذات جهة واحدة، (و حال آنکه فرض بر این است که علت واحد حقیقی است و یک جهت واحده بیشتر ندارد) وهذا محال. (زیرا بازگشت آن به این است که یک چیز هم جهت واحده داشته باشد و هم جهات کثیره و این اجتماع نقیضین است و محال)

ويتبين بذلك: (از این برهان دو چیز استفاده می شود اول اینکه:) أن ما يصدر عنه الكثير من حيث هو كثير، فإن في ذاته جهة كثرة. (که علتی که از آن کثیر صادر می شود آن هم کثیری که واقعا کثیر است و جهت مشترک ندارد، حتما باید در ذاتش جهت کثرت باشد که از هر جهتی با یکی از آن معلول ها سنخیت دارد) ويتبين أيضا: (دومین نتیجه ای که می گیریم این است که عکس قاعده ی فوق نیز ثابت می شود و آن اینکه) أن العلل الكثيرة لا تتوارد على معلول واحد. (علل فاعلی کثیر وارد نمی شوند بر یک معلول واحد. یعنی یک معلول واحد نمی تواند چند فاعل مستقل داشته باشد. مراد از فاعل مستقل این است که هر کدام مستقل باشند نه مانند یک سنگ بزرگی که ده نفر آن را تکان می دهند

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

بلکه مانند سنگی که یک نفر می تواند آن را حرکت دهد ولی ده نفر هر کدام مستقل همان حرکت را ایجاد کنند که محال است. به هر حال معلول واحد یعنی چیزی که ذاتش فقط یک جهت دارد از این رو فقط با یک علت می تواند سنخیت داشته باشد. حال اگر بخواهد با علت دیگری نیز سنخیت داشته باشد باید ذاتش دارای جهات متعدد باشد که با هر علتی از یک جهت سنخیت داشته باشد که این خلف است.)

فصل پنجم: دور و تسلسل در علت ها محال است

دور عبارت است از اینکه یک چیز علت برای چیزی باشد که خود آن چیز علت برای این است. یعنی الف علت برای باء باشد و باء علت برای الف.

این توقف گاه بلا واسطه است مانند توقف الف بر باء و توقف باء بر الف یعنی اگر الف بخواهد موجود شود متوقف بر آن است که باء آن را ایجاد کند و حال آنکه ایجاد باء متوقف است بر آنکه الف آن را ایجاد کند.

و گاه این توقف با واسطه است مانند اینکه الف متوقف بر باء باشد و باء بر جیم و جیم بر دال و دال متوقف بر الف باشد. به این دور، دور مضمر می گویند.

اما اگر به گونه ای باشد که الف بر باء متوقف باشد و باء بر جیم و جیم بر دال و دال متوقف بر جیم باشد و جیم بر باء و باء بر الف به آن دور مضمر نمی گویند زیرا این در واقع سه دور است. زیرا الف بر باء متوقف است و باء نیز در برگشت بر الف متوقف است و هکذا باء بر جیم متوقف است و جیم در برگشت به سمت الف بر باء متوقف است و هکذا در مورد توقف جیم بر دال. بنا بر این در دور مضمر از یک طرف واسطه می خورد ولی از طرف دیگر آخری بدون واسطه بر اولی متوقف است ولی در این مثال آخری با واسطه بر اولی متوقف است.

دور محال است زیرا لازمه ی آن این است که شیء بر خودش متوقف باشد. اگر الف بر باء متوقف است معنایش این است که باء باید موجود شود تا الف موجود شود. این در حالی است که باء بر الف متوقف است یعنی وجود باء متوقف است بر اینکه الف نیز متوقف شود بنا بر این الف بر خودش متوقف است زیرا الف بر چیزی متوقف است که وجودش بر خودش متوقف است. یعنی الف قبل از اینکه موجود شود باید وجود داشته باشد زیرا باید علت خودش را که باء است ایجاد کرده باشد تا باء بتواند الف را ایجاد کند. بازگشت آن به این است که الف هم باید معلول باشد و هم نباشد و یا هم موجود باشد و هم نباشد. (موجود باشد تا باء را ایجاد کند و موجود نباشد زیرا قرار است باء الف را ایجاد کند.)

الفصل الخامس في استحالة الدور والتسلسل في العلل (فصل پنجم در این است که دور و تسلسل در علل محال است.)

أما استحالة الدور (اما محال بودن دور) – وهو توقف وجود الشئ على ما يتوقف عليه وجوده، (دور عبارت است از اینکه وجود شیء مانند وجود الف، متوقف باشد بر چیزی مانند باء که وجودش متوقف است بر شیء اول که الف است.) إما بلا واسطة، (این توقف گاه بلا واسط است مانند توقف الف بر باء و توقف باء بر الف) وهو (الدور المصرح) (که به آن دور مصرح می گویند زیرا توقف هر یک بر دیگری کاملا آشکار است.)وإما بواسطة أو أكثر، (یا اینکه این توقف با یک واسطه یا بیشتر باشد) وهو (الدور المضمر)، (که به آن دور مضمر می گویند زیرا مخفی است. زیرا الف بر چیزی متوقف که آن چیز بر الف متوقف نیست بلکه چند واسطه می خورد که موجب می شود کشف دور سخت تر شود.) فلأنه يستلزم توقف وجود الشئ على نفسه، (استحاله ی دور به سبب این است که دور، مستلزم آن است که وجود شیء بر خودش متوقف باشد. یعنی اگر الف بر باء متوقف است و باء بر الف معنایش است است که الف باید اول باشد تا علتش را ایجاد کند تا بعد علتش بتواند خودش را ایجاد کند.) ولازمه تقدم الشئ على نفسه بالوجود، (لازمه ی آن این است که شیء قبل از اینکه وجود داشته باشد موجود باشد.) لتقدم وجود العلة على وجود المعلول بالضرورة. (زیرا وجود علت بالبداهة بر وجود معلول مقدم است زیرا معلول چیزی است که از علت به وجود می آید و در نتیجه باید اول علت باشد و بعد معلول. البته این تقدم رتبی است نه زمانی زیرا حرکت دست با انگشتر یکی است و حال آنکه حرکت دست علت برای حرکت انگشتر است.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

اما تسلسل: تسلسل از سلسله گرفته شده است که به معنای زنجیر است و تسلسل به معنای این است که چیزی مانند زنجیر باشد یعنی علت و معلول مانند زنجیر ادامه یابد. یعنی یک معلول دو، دو معلول سه و هکذا تا بی نهایت و به جایی ختم نشود.

اما بطلان تسلسل:

برهان اول: این برهان وسط و طرف برهانی است که ابن سینا در شفاء اقامه کرده است. او به عنوان مقدمه می گوید که اگر سه علت و معلول را لحاظ کنیم یعنی سلسله ی ما تا سه تا ادامه یابد یعنی الف علت باء و باء علت جیم باشد می بینیم که هر کدام از آنها خاصیت واقعی دارد یعنی خاصیتی که چه ما بخواهیم یا نه در آنها هست و آن اینکه اولی فقط علت است و معلول نیست. آخری هم فقط معلول است و علت نیست زیرا فرض این است که جیم، حلقه ی آخری است و بعدش دیگر چیز نیست ولی وسطی هم علت است و هم معلول زیرا معلول اولی است و علت سومی. بنا بر این وسط بودن را از اینجا می تواند تشخیص داد که هم علت است و هم معلول چنین چیزی باید یک چیزی قبلش داشته باشد که علتش باشد و یک چیزی بعدش که معلول آن باشد. بنا بر این اگر این سلسله به جای سه تا چهار تا فرض شود، وسط متشکل از چیزهایی است که هم علت اند و هم معلول و طرف اول آن فقط علت است و طرف آخر فقط معلول.

حال اگر در موردی یک سلسله ی بی نهایت وجود داشته باشد و آخر نداشته باشد یعنی هر یک از آنها هم علت است و هم معلول و به جایی ختم نشود. این گاه به گونه ای است که نه سر دارد و نه ته ولی گاه شروع آن مشخص است ولی ته آن مشخص نیست. (که غالبا سر آن مشخص نیست مثلا زید معلول آخری است که علتی دارد و علت آن هم علتی و هکذا تا بی نهایت. بنا بر این زید فقط معلول است و غیر آن هر چه که باشد همه هم علت است و هم معلول. لازمه اش این است که غیر از زید همه ی این سلسله وسط باشد و حال آنکه وسط معنایش این است که باید دو طرف داشته باشد و الا وسط نخواهد بود این در حالی است که وسط در تسلسل طرف دیگر را ندارد. پس هم باید وسط باشد هم نباشد. از این رو چاره ای نیست مگر اینکه در طرف دیگر آن نیز چیز باشد.) اما اگر وسطی باشد که هیچ از دو طرف را نداشته باشد استحاله ی آن شفاف تر است.

وأما استحالة التسلسل – (اما استحالة) وهو ترتب العلل لا إلى نهاية –، (که به معنای این است که علت و معلول ها تا بی نهایت ادامه یابند بدون اینکه به جایی ختم شوند.) فمن أسد البراهين عليها ما أقامه الشيخ في إلهيات الشفاء، (از بهترین برهان ها بر استحاله ی آن چیزی است که شیخ الرئیس ابن سینا در الهیات شفاء ارائه کرده است) ومحصله: (و خلاصه ی آن این است که) أنا إذا فرضنا معلولا وعلته وعلة علته (که اگر ما معلولی را با علتش و علت علتش فرض کردیم یعنی چیزی که متشکل یک سلسله ی سه تایی باشد) وأخذنا هذه الجملة، (و این مجموعه ی سه تایی را به چشم دقت نگریستیم) وجدنا كلا من الثلاثة ذا حكم ضروري يختص به، (می بینیم که هر یک از این سه تا دارای حکمی است که ضروری است و ما چه بخواهیم یا نه آنها آن حکم را دارا هستند.) فالمعلول المفروض معلول فقط، (معلولی را که فرض کرده ایم (حلقه ی سوم) فقط معلول است) وعلته علة لما بعدها معلولة لما قبلها، (و علت آن هم علت است و معلول یعنی علت برای ما بعدش است و معلول برای ما قبلش و این همان وسط است.) وعلة العلة علة فقط غير معلولة، (و علت آن علت (یعنی حلقه ی اولی) فقط علت است و دیگر معلول نیست) فكان ما هو معلول فقط طرفا وما هو علة فقط طرفا آخر، (پس آنی که فقط معلول است و آنی که فقط علت است دو طرف این سلسله اند.) وكان ما هو علة ومعلول معا وسطا بين طرفين، (و آنی که هم علت است و هم معلول، در وسط قرار دارد.) ثم إذا فرضنا الجملة أربعة مترتبة، (حال اگر ما این مجموعه را چهار تا فرض کنیم که مترتب بر هم باشند یعنی هر حلقه علت برای بعدی باشد.) كان للطرفين ما تقدم من حكم الطرفين، (برای طرفین همان چیزی را که گفتیم در اینجا تکرار می شود که در یک طرف علت و در طرف دیگر معلول قرار دارد.) وكان الاثنان الواقعان بين الطرفين مشتركين في حكم الوسط – (و آن دو که در وسط هستند حکمشان حکم وسط است. بنا بر این هرچند حلقه ها چهار تا شده است ولی باز دو طرف داریم و یک وسط) وهو أن لهما العلية والمعلولية معا بالتوسط بين طرفين (و آن اینکه برای آن دو تا که در وسط است به خاطر اینکه در وسط هستند هم حکم علیت وجود دارد (برای بعد) و هم معلولیت (برای قبل)) – ثم كلما زدنا في عدد الجملة إلى

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

ما لا نهاية له كان الأمر جاريا على مجرى واحد، (بعد هر قدر که بر این وسط اضافه کنیم هر قدر هم باشد فرقی ندارد همه در حکم یک چیز اند که همان وسط نام دارد. (البته مراد علامه از (ما لا نهاية له) عدم نهایت عرفی است یعنی هر قدر که اضافه کنید فرقی ندارد. باز داستان همین است که همه را وسط می نامیم که باید دو طرف داشته اشد) وكان مجموع ما بين الطرفين (مجموع ما بین دو طرف) – وهي العدة التي كل واحد من آحادها علة ومعلول معا (یعنی تمام چیزهایی که هم علت است و هم معلول) – وسطا له حكمه. (همه وسط اند و در حکم وسط می باشند یعنی همه، هم علت اند و هم معلول)فلو فرضنا سلسلة من العلل مترتبة إلى غير النهاية، (حال اگر سلسله ای از علت را تصور کنیم که هر یک بر دیگری مترتب باشد و این کار عقلا به جایی ختم نشود) كان ما وراء المعلول الأخير من الجملة غير المتناهية وسطا لا طرف له، (خواهد بود آنچه غیر از معلول اخیر است (حلقه ی سوم) وسطی که دیگر طرف ندارد.) وهو محال. (محال است که یک شیء وسط باشد ولی طرف نداشته باشد یعنی وسط نباشد و این تناقض است.)وهذا البرهان يجري في كل سلسلة مترتبة من العلل التي لا تفارق وجودها وجود المعلول، (و این برهان جاری می شود در هر زنجیره ی مترتبه ای از عللی که وجود آنها از وجود معلول جدا نمی شود یعنی علت هایی که با معلول اند. (یعنی علت های حقیقی و فاعلی نه مانند علل معده)) سواء كانت تامة أو ناقصة، (چه این علت ها تامه باشد یا نه همه دارای این برهان اند به هر حال علت چه تامه باشد چه ناقصه فرقی ندارد اما فرض در علت تامه واضح است ولی در علت ناقصه به این گونه است که هر یک از علت ها بالاخره در بعدی اثر گذار باشد و معلول هم هرچند معلول ما قبل است ولی معلول آن و چیز دیگر است. مثلا زید معلول عمرو است و فردی دیگر و عمرو معلول خالد است و فردی دیگر. به هر حال فردی دیگر در این سلسله وجود ندارد و آنی که وجود دارد علت ناقصه است. برهان فوق در این مورد هم جاری است.) دون العلل المعدة. (اما تسلسل در علل معده با برهان فوق باطل نمی شود.)

درس بداية الحكمة استاد فیاضی

جلسه ۵۰

بسم الله الرحمن الرحیم

موضوع: بطلان تسلسل و اقسام علل فاعلیه

علامه فرمودند که تسلسل در علل محال است یعنی سلسله ی علت و معلول نمی تواند تا بی نهایت ادامه پیدا کند. در جلسه ی قبل اولین برهان که برهان (وسط و طرف) ابو علی سینا بود را بیان کردیم. این دلیل سه گونه تسلسل را ابطال می کند. چه تسلسلی که از طرف علت ادامه یابد یا معلول یا از هر دو جانب.

دلیل دیگری که اقامه شده است دلیلی است که از راه وجود رابط اقامه شده است. این دلیل فقط یک نوع تسلسل را ابطال می کند و آن تسلسلی است که بین قائل به وجود خداوند متعال و غیر آن محل نزاع و اختلاف است. این دلیل فقط تسلسل تصاعدی را ابطال می کند یعنی این سلسله از طرف علت نمی تواند به واجب الوجود ختم نشود. این دلیل نمی تواند تسلسل از ناحیه ی معلول را ابطال کند.

حاصل این دلیل این است که معلول، وجودی مستقل ندارد و وجودش رابط است و این گونه نیست که وجودی داشته باشد و بعد وصفی به نام نیاز به او عارض شده باشد بلکه وجودش عین وابستگی به علت است. حال اگر در سلسله ی ما هر کدام معلول بالاتر باشد پس می توان همه را یکپارچه کرد و گفت که همه معلول اند و به علتی که دیگر معلول نباشد ختم نمی شوند. تا وجود مستقلی نباشد، وجود رابط نمی تواند معنا داشته باشد یعنی وجود رابطه هست ولی چیزی که آن به آن مرتبط باشد نباشد و این خلف در رابط بودن است و لازمه ی آن این است که یک چیز هم رابط باشد و چون به چیز مستقلی ارتباط ندارد رابط نباشد و این تناقض است.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

ویدل علی وجوب تناهي العلل التامة خاصة (و دلالت بر لزوم تناهی علل تامه فقط (نه تناهی علل ناقصه و مضافا بر اینکه این دلیل فقط در طرف علت است نه در طرف معلول) ما تقدم أن وجود المعلول وجود رابط بالنسبة إلى علته، (دلیل بر بطلان آن همان چیزی است که قبلا گفتیم که وجود معلول نسبت به وجود علت، وجود رابط است یعنی اصل هستی وجود معلول نیاز است نه اینکه وجودی داشته باشد و بعد نیاز هم داشته باشد تا نیاز وصفی زائد برای آن باشد.) فإنه لو ترتبت العلية والمعلولية في سلسلة غير متناهية من غير أن تنتهي إلى علة غير معلولة، (زیرا اگر به فرض محال، علیت و معلولیت در یک زنجیره ای غیر متناهی بر هم ترتّب داشته باشند و به علتی که دیگر معلول نیست ختم نشوند) كانت وجودات رابطة متحققة (همه وجودات رابطی محقق می باشند. بله هر معلولی خودش علت برای دیگری است ولی ما به جنبه ی معلول بودن آن کار داریم یعنی هرچند علت است ولی بالاخره معلول هم هست و از این جهت رابط می باشد و باید به علتی وابست باشد.) من غير وجود نفسي مستقل تقوم به، (بدون اینکه وجود نفسی و مستقلی باشد که این وجودات رابط به آن متقوم باشند.) وهو محال. (و این محال است زیرا بازگشت آن به تناقض است زیرا وجودات رابط هم باید رابط باشند و هم مستقل باشند. این مانند این است که یک تیر ایستاده است چون به تیر دیگری تکیه کرده است و آن تیر هم به تیر دیگر و اگر به دیواری ختم نشود که خودش مستقلا ایستاده است همه باید بیفتند و ایستاده نباشند.) ولهم على استحالة التسلسل حجج أخرى مذكورة في المطولات. (و فلاسفه بر استحاله ی تسلسل ادله ی دیگری نیز اقامه کرده کند که در کتاب مفصل ذکر شده است مثلا در اسفار قریب به یازده برهان بر بطلان تسلسل اقامه شده است.)

فصل ششم: اقسام علت فاعلی

علت فاعلی چیزی است که وجود معلول از آن است و آن هستی بخش و سازنده ی معلول است. این در مقابل علت مادی است که علت قابلی است و در مقابل علت صوری که فعلیت معلول به آن است و در مقابل علت غایی که محرک علت فاعلی است. علت فاعلی بر هشت قسم است زیرا:

یا علت، علم به کارش دارد یا ندارد (یعنی علتی است که عالمانه کار می کند یا نه) علتی که عالمانه کار نمی کند (قسم دوم) گاه کاری می کند مطابق با سرشت و طبیعتش است یعنی کاری می کند که برای آن ساخته شده است و یا چنین نیست. قسم اول را فاعل بالطبع می گویند که فاعلی است که علم به کارش ندارد وکاری که انجام می دهد مطابق سرشتش است. مانند دستگاه هاضمه که غذا را هضم می کند. (البته دقیق تر این است که بگوییم نفس در مرتبه ی دستگاه هاضمه این کار را انجام می دهد زیرا نفس است که در آنجا حضور دارد و در نتیجه مری و روده ها و سایر اجزاء دستگاه هاضمه آن کارها را انجام می دهند. به همین دلیل است که وقتی روح از انسان جدا می شود دیگر دستگاه های بدن کار خود را انجام نمی دهند. به هر حال نفس، مراتب مختلفی دارد و عین اینکه یک وجود است هم در هاضمه حضور دارد و هم در مرتبه ی تعقل نفس یک وجود است که همه ی این کمالات را در عین اینکه وحدت دارد انجام می دهد. هم تعقل دارد و هم احساس و هم کارهای غیر ارادی مانند هضم را انجام می دهد. نفس که همان من بودن است یعنی من که می گویم هستم در واقع همان نفس می باشم کارهایی انجام می دهم مانند هاضمه که به آن جاهلم و آن کار را عالمانه انجام نمی دهم.)

قسم دوم فاعلی است که عالم به کارش نیست و کاری که انجام می دهد بر خلاف فطرت و طبعش می باشد مانند اینکه نفس در مرتبه ی هاضمه، اگر بدن مریض باشد غذا را به جای جذب کردن بر می گرداند. میکروب ها و عواملی که موجب مرض می باشند نفس را تحت فشار قرار می دهند و مجبورش می کنند کار خلاف طبعش را انجام دهد. این قسم را فاعل بالقسر می گویند. مثال دیگر آن این است که سنگ را که رها می کنیم طبعش این است که پائین بیاید که به آن فاعل بالطبع می گویند که خودش از این حرکت خبر ندارد. اگر سنگی را از طریق فلاخن به بالا پرت کنیم آن را فاعل بالقسر می گویند زیرا سنگ، خودش در حال حرکت است و فاعل حرکت خودش می باشد ولی بر خلاف طبع و به بالا حرکت می کند.

گاه فاعل، به کارش عالم هست که بر پنج قسم تقسیم می شود زیرا:

گاه کاری که انجام می دهد با اراده است و گاه بی اراده.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

اگر کسی بی اراده کار کنند مانند این است که کسی را مجبور به انجام کاری می کند. او به کارش علم دارد ولی در انجام آن مجبور است مانند اینکه کسی را مجبور می کنند که کسی را بکشد. اگر او آن فعل را انجام دهد کاری است که عالمانه است ولی نه از روی اراده ی شخصی. به این قسم، فاعل بالجبر می گویند.

بعد اگر علم دارد و اراده دارد یا علم او عین کار اوست و علمش قبل از کار او نیست (زیرا علمش عین کار است و در نتیجه قبل از کار به کارش علم ندارد و علمش با فعلش محقق می شود.) به آن فاعل بالرضا می گویند. مانند اینکه فردی یک موجود عجیب و غریب را در ذهنش تصور می کند. نفس که این موجود را می سازد، به آن علم دارد ولی علمش همان چیزی است که آن را می سازد و قبلش به آن علم نداشت و علم با خلق آن صورت یکی است.

اما اگر علم قبل از فعل است یا به گونه ای است که علم، برای تحقق فعل کافی است و گاه کافی نیست بلکه باید در کنار آن انگیزه ای زائد هم باشد. این قسم اخیر را فاعل بالقصد می نامند مانند انسان برای کارهای معمولی زندگی اش. مثلا من آمدن به محل آموزش را تصور می کنم ولی این تصور کافی نیست که این عمل از من سر بزند بلکه باید انگیزه ای مانند تقرب به خدا (انگیزه ی الهی) و یا غیر آن (انگیزه ی شیطانی مانند ریا) باید باشد تا موجب حرکت شود.

و گاه خود علم برای تحقق معلوم کافی است و به انگیزه ی اضافی احتیاج ندارد. این خود بر دو قسم است یا علم زائد بر ذات است مانند انسانی که چشم او را می بندند و بالای یک تیرکی که بیست متر از زمین فاصله دارد قرار می دهند و جای او به قدری ضیق است که فقط به اندازه ی کف پاهاش جا برای ایستادن دارد. چنین انسانی اگر چشمش را باز کنند سریع تعادل خود را از دست داده و به زمین می افتد. تصور افتادن عین ذات او نیست. اصلا تمامی علوم انسان زائد بر ذاتش است زیرا انسان وقتی دنیا می آید هیچ علمی ندارد کما اینکه خداوند می فرماید: وَ اللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً [۱]این قسم را فاعل بالعناية می گویند یعنی با صرف توجه می افتد.

و گاه علم، هم علت فعل است و هم عین ذات می باشد مانند خداوند در خلق اشیاء که علم به اشیاء دارد و به خاطر همان علمی که دارد، خلق می کند. در اینجا علم که عین ذات است می توان گفت که علم علت برای پیدایش معلول است که به آن فاعل بالتجلی می گویند.

قسم دیگر آن است که هر یک از هفت قسم فوق اگر فاعلی بالای سر خود داشته باشد که اینها را خلق کرده باشد و قهرا فعلشان بالواسطه مخلوق آن باشد، آن فاعل ها فاعل بالتسخیر نامیده می شوند یعنی کار انجام می دهند ولی به سبب اینکه گماشته ی فاعل بالاتر از خود می باشند. فاعل بالتسخیر در عرض تقسیم های فوق نیست بلکه یک تقسیم مستقل است. بنا بر این فاعلی لا بالتسخیر منحصر در خداوند است که کسی بالاتر از او نیست.

بنا بر این علت فاعلی دو تقسیم دارد، یک تقسیم که هفت قسم دارد و تقسیم دیگری که دو قسم بیشتر ندارد.

الفصل السادس العلة الفاعلية و اقسامها (فصل ششم در علت فاعلیه است و اقسام آن است.)

العلة الفاعلية – وهي التي تفيض وجود المعلول وتفعله – على أقسام. (علت فاعلی که علتی است که وجود را به معلول افاضه می کند و معلول را انجام می دهد یعنی معلول، فعل اوست، بر چند قسم است.) وقد ذكروا في وجه ضبطها: (در بیان اینکه این تقسیمات چگونه به وجود آمده است گفته اند) أن الفاعل إما أن يكون له علم بفعله أو لا، (فاعل یا علم به کارش دارد یا نه) والثاني (که علم به کارش ندارد) إما أن يلائم فعله طبعه، وهو (الفاعل بالطبع) (یا کارش ملائم با طبع و سرشتش است که به آن فاعل بالطبع می گویند) أو لا يلائم وهو (الفاعل بالقسر)، (یا کارش مطابق سرشت و طبعش نیست که به آن فاعل بالقسر می گویند) والأول – وهو الذي له علم بفعله – (و قسم اول یعنی فاعلی که به فعلش علم دارد) إن لم يكن فعله بإرادته، فهو (الفاعل بالجبر)، (اگر کارش را عالمانه انجام می دهد ولی با اراده ی خودش این کار را نمی کند با آن فاعل بالجبر می گویند مانند اینکه کسی را مجبور می کنند که کسی را بکشد) وإن كان بها، (اگر کارش از روی اراده است) فإما أن يكون علمه بفعله في مرتبة فعله، (اگر علمش به فعل در مرتبه ی خود فعل است یعنی علم بر فعل تقدم رتبی ندارد و هر دو با هم ایجاد می شود) بل عين فعله (بلکه حتی نه تنها در یک مرتبه است بلکه حتی هر دو یکی بیشتر نیست) وهو (الفاعل بالرضا)، (به آن فاعل بالرضا می گویند مانند تصور

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

یک موجود عجیب) وإما أن یکون علمه بفعله قبل فعله، (و یا اینکه علمش به فعل، قبل از فعلش می باشد.) وحینئذ إما أن یکون علمه مقرونا بداع زائد (یا علمش با یک انگیزه ی اضافه ای همراه است یعنی علم به تنهایی برای تحقق معلول کافی نیست) وهو (الفاعل بالقصد) (که به آن فاعل بالقصد می گویند. مانند انسان در نوع کارهای روزمره که چیزی را تصور می کند و فایده اش را در نظر می گیرد و آن فایده محرک آن می شود تا کار را انجام دهد) وإما أن لا یکون علمه مقرونا بداع زائد، (و یا اینکه علم تنها به تنهایی برای فعل کافی است و به انگیزه ی زائدی احتیاج ندارد) بل یکون نفس العلم فعلیا منشأ لصدور المعلول، (بلکه خود علم فعلی می باشد. علم به اقسام مختلفی تقسیم می شود که یکی از آنها تقسیم به فعلی و انفعالی است. علم فعلی آنی است که موجب تحقق معلول می شود ولی علم انفعالی چیزی است که تحقق معلوم موجب پیداش آن می شود مانند علم من به درخت که چون درخت است من به آن علم دارم ولی علم فعلی مانند علم خداوند به شجر که چون از قبل می دانست آن را خلق کرد. بنا بر این در این قسم سخن در علمی است که فعلی می باشد و همان علم فعلی منشأ برای ایجاد معلول می شود.) وحینئذ فإما أن یکون علمه زائدا علی ذاته وهو (الفاعل بالعنایة) (یا علم، زائد بر ذاتش است که به آن فاعل بالعنایة می گویند) أو غیر زائد علی ذاته وهو (الفاعل بالتجلي)، (و یا زائد بر ذاتش نیست که به آن فاعل بالتجلی می گویند.)

والفاعل في ما تقدم (و فاعل در جمیع اقسام سابق) إذا نسب إلی فعله (اگر با فعلش سنجیده شود به گونه ای که بگویند، او فاعل این فعل است.)من جهة أنه وفعله فعل لفاعل آخر، (با این لحاظ که خودش و فعلش فعلی برای فاعل دیگر می باشد) کان (فاعلا بالتسخیر). (به آن فاعل بالتسخیر می گویند. مانند لحاظ من که فاعل در آمدن به این مکان هستم که هم من و هم آمدن من معلول فعل خداوند می باشیم. وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ[۲] که البته این تصور منافاتی با اراده در من ندارد. این تقسیم در عرض تقسیمات فوق نیست و تقسیم مستقلی است زیرا هر یک از هفت قسم فوق یا فاعل بالتسخیر است یا لا بالتسخیر) فللفاعل أقسام ثمانیة: (سپس علامه هشت قسم سابق را توضیح داده می فرماید: پس هشت قسم فاعل داریم)

أحدها: الفاعل بالطبع، (یکی از آنها فاعل باطبع است) وهو الذي لا علم له بفعله، (که فاعلی است که به فعل خودش علم ندارد) مع کون الفعل ملائما لطبعه، (و فعل او با سرشتش سازگار است) کالنفس في مرتبة القوی البدنیة الطبیعیة، (مانند نفس در مرحله ی قوای بدنی طبیعی مانند قوای هاضمه، ماسکه، جاذبه و گردش خون مانند آن) تفعل أفعالها بالطبع. (این کارهای مطابق طبع آن است زیرا نفس خلق شده است که این کارها را انجام دهد. البته مراد خود نفس است نه هاضمه هضم کردن نیرویی است که معده را به حرکت در می آورد که از نفس گرفته می شود. مثلا قوه ی باصره غیر از چشم است چشم نمی بیند بلکه قوه ی باصره می بیند و الا چشم بعد از مرگ هم هست ولی نمی بیند.)

الثاني: الفاعل بالقسر، (قسم دوم فاعل بالقسر است) وهو الذي لا علم له بفعله، (که فاعلی است که علم به فعلش ندارد) ولا فعله ملائم لطبعه،(ولی فعلش ملائم با طبعش نیست.) کالنفس في مرتبة القوی عند المرض، (مانند نفس در مرتبه ی همان قوا مانند هاضمه که کار دیگری را انجام می دهد مانند نفس که هنگام بیماری بدن کار دیگری را انجام می دهد و مثلا به جای جذب دفع می کند.) فإن الأفعال تنحرف فیه عن مجری الصحة لعوامل قاسرة. (افعال نفس در این حال از مجرای صحیح منحرف می شود زیرا عواملی دیگری مانند میکروب و مانند آن هستند که قاسره و مجبور کننده اند و نفس را به کاری خلاف طبعش وادار می کنند.)

[۱] نحل/سوره۱٦، آیه۷۸.
[۲] صافات/سوره۳۷، آیه۹٦.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

درس بدایة الحکمة استاد فیاضی

جلسه ۵۱

بسم الله الرحمن الرحیم

موضوع: اقسام علت فاعلی

بحث در این است که فاعل که یکی از اقسام علت است و چیزی است که به معلول هستی می دهد بر اقسامی تقسیم می شود. علامه ابتدا تقسیمی اجمالی از آن ارائه کرد و بعد تفصیلا وارد هر قسم شده است.

فاعلی که کارش را عالمانه انجام می دهد، یعنی به فعلش علم دارد، گاه اراده ندارد و فقط علم دارد به آن فاعل بالجبر می گویند مانند اینکه کسی را تهدید به انجام دادن کاری می کنند. او خودش اراده ی انجام آن کار را نداشت ولی به سبب تهدیدی که شده است آن کار را انجام می دهد.

اما اگر اراده نیزداشته باشد، گاه علمش در مرتبه ی فعلش است یعنی قبل از فعل، علمی ندارد مگر علمی بسیار اجمالی. چنین فاعلی، فاعل بالرضا نام دارد مانند اینکه انسان صورتی خیالی که در خارج نیست را در ذهن خود ترسیم کند. او قبل از خلق این تصویر، علم تفصیلی به آن نداشت زیرا علم تفصیلی به آن همان صورتی است که در ذهن مجسم می شود بله در سابق علم اجمالی دارد و آن اینکه علم دارد که می تواند خالق یک سری صور ناشناخته باشد و بعدا خواهیم گفت که نفس هرگز از خودش غافل نیست و علت، کمال معلول را به نحو اجمال در خود دارد. اشراقیین در مورد باری تعالی و علمش به موجودات همین نظر را قائل می باشند و می گویند خداوند قبل از خلق موجودات، علم تفصیلی به آنها ندارد. علم تفصیلی خداوند به موجودات عین وجود موجودات است. بنا بر این مخلوق ها هم مخلوق خداوند هستند و هم علم خداوند.

مشائین علم خداوند را به اشیاء علم حضوری می دانند. البته ما نیز علم حضوری را در مورد خداوند قبول داریم ولی یک علم از آن بالاتر را قائلیم.

قسم دیگر فاعل عالم، فاعلی است که قبل از فعل به آن علم دارد ولی برای پیدایش فعل (معلول) علاوه بر علم باید انگیزه و محرک دیگری هم باشد و علم به تنهایی کافی نیست. مانند انسان در افعال اختیاری. وقتی ما به مکانی می رویم هم آن کار را تصور کردیم و عالمانه آن را انجام دادیم و هم نفع آن را در نظر گرفتم، در نظر گرفتن نفع محرکی است که من را به آن مکان حرکت داده است. نفع چیزی است که تصورش قبل از عمل است ولی تحققش بعد از عمل می باشد. این قسم را فاعل بالقصد می نامند.

گاه خود علم که قبل از معلول است به تنهایی برای پیداش معلول کافی است. این خود بر دو قسم است: گاه علم، زائد بر ذات است که به آن فاعل بالعنایة می گویند مانند کسی که در مکان بلندی قرار داده می شود که به تصور افتادن می افتد. او انگیزه ی دیگری ندارد مثلا این هدف را دنبال نمی کند که به زمین بخورد و بمیرد بلکه فقط افتادن را تصور می کند و می افتد. این تصور قبل از افتادن می افتد.

البته شبهه ای در اینجا وجود دارد که علامه بعدا متعرض می شود.

و گاه علم، عین ذات است مانند خداوند متعال که اشیاء را خلق می کند و یا مانند نفس انسان که به معلوماتش علم دارد و این معلومات را به زبان می آورد. اثر علم، که به صورت گفتار یا نوشتار تجلی می کند، قبلا به علم تفصیلی معلوم انسان می باشد. این علم تفصیلی عین ذات است زیرا بعدا توضیح خواهیم داد که عالم با علم، متحد است (هرچند نفس در مرحله ای مانند زمانی که فرد کودک بود، عالم نبود ولی بعد که بزرگ شد و علم پیدا کرد، علم در آن مرتبه عین ذات اوست و نه زائد بر ذات او)

مثال واضح تر آن واجب تعالی است و آن اینکه او قبل از خلق اشیاء، به اشیاء علم دارد و به سبب علمی که به آنها دارد آنها را خلق می کند و علم او به اشیاء تفصیلی است. این به سبب آن است که خداوند علم به ذاتش دارد و ذاتش مستجمع جمیع کمالاتی است که در عالم می تواند موجود شود از این رو علم به ذات مساوی است با علم به همه ی موجودات. البته عقل ما نمی تواند چگونگی این علم را در مورد خداوند درک کند.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

قسم دیگر فاعل، فاعل بالتسخیر است که عبارت است از فاعلی که فعلی را انجام می دهد ولی خودش مستقلا این کار را نمی کند بلکه خودش معلول فاعل دیگری است. واضح است که وقتی خودش معلول فاعل دیگری است فعلش نیز با واسطه، معلول فاعل دیگری می باشد. هر فاعلی غیر از خداوند متعال از این قبیل می باشند. بنا بر این تمامی فاعل های فوق غیر از خداوند، فاعل بالتسخیر می باشند. به همین دلیل می گوییم که این قسم در عرض قسم های دیگر نیست بلکه تقسیم مستقلی است.

الثالث: الفاعل بالجبر، (قسم سوم فاعل بالجبر است) وهو ما له علم بفعله وليس بإرادته، (که فاعلی است که علم به فعلش دارد ولی فعلش به اراده ی خودش نیست) كالإنسان يكره على فعل ما لا يريده. (مانند انسانی که بر خلاف میلش وادارش می کنند که کاری را که نمی خواهد انجام دهد.)

الرابع: الفاعل بالرضا، (قسم چهارم فاعل بالرضا است) وهو الذي له إرادة وعلمه التفصيلي بالفعل عين الفعل (این فاعل بر خلاف قبلی اراده به انجام کار دارد و علم تفصیلی اش به فعل عین خود فعل است یعنی قبل از فعل، به آن علم تفصیلی ندارد) وليس له قبل الفعل إلا علم إجمالي به (و این فاعل، قبل از فعل علم اجمالی به فعلش دارد) بعلمه بذاته، (یعنی به ذاتش علم دارد و می داند که این قدرت را دارد که بتواند فعلش را (مانند صور خیالی) خلق کند) كالإنسان يفعل الصور الخيالية (مانند انسان که صورت هایی خیالی را در ذهن خود می سازد) وعلمه التفصيلي بها عينها (و علم تفصیلی فاعل به این صور عین همان صور است) وله قبلها علم إجمالي بها بعلمه بذاته، (و انسان قبل از این صور علم اجمالی به این صور دارد زیرا علم دارد به ذاتش و می داند که توانایی خلق این صور را دارا است.) وكفاعلية الواجب للأشياء عند الإشراقيين. (مثال دیگر آن فاعلیت خداوند نسبت به اشیاء است (طبق مسلک اشراقیین) که می گویند خداوند قبل از خلق اشیاء علم اجمالی به اشیاء دارد و علم تفصیلی او به اشیاء عین خلق اشیاء می باشد یعنی به محض خلق کردن، علم تفصیلی محقق می شود زیرا علم او عبارت است از حضور این اشیاء در پیشگاهش نه به معنای وجود صورت این اشیاء در ذات است. یعنی خود این اشیاء نزد خداوند حاضرند نه تصویری از آنها بر خلاف چیزی مانند علم من به درخت، که من فقط علم به صورت درخت دارم از این رو به درخت خارجی می گویند معلوم بالعرض و الا درخت خارجی با شاخ و برگش وارد ذهن نمی شود و به صورت درخت می گویند معلوم بالذات. این قسم علم را علم حصولی می نامند یعنی علمی که عبارت است از حصول صورت شیء در عقل. بر این اساس، علم من به خودم و یا علم من به صورتی از درخت که نزد من حاضر است علم حضوری است. اشراقیین می گویند که علم واجب به موجودات حضوری است نه حصولی. ما نیز همین را قبول داریم و حتی در بحث علم مطرح می کنیم که علم حصولی در مورد هیچ مجردی معنا ندارد. ولی اشراقی می گوید که خداوند قبل از خلق اشیاء علم تفصیلی به اشیاء ندارد که ما این را قبول نداریم.)

الخامس: الفاعل بالقصد، (قسم پنجم فاعل بالقصد است) وهو الذي له إرادة وعلم بفعله قبل الفعل، (که فاعلی است که هم اراده به انجام فعل دارد و هم علم به آن دارد و این علم قبل از انجام فعلا است) بداع زائد، (که علاوه بر علم هدفی را در نظر می گیرد که آن هدف انگیزه می شود و موجب انجام عمل می شود.) كالإنسان في أفعاله الاختيارية. (مانند انسان در افعال اختیاری اش. مثلا اگر من در سرمای زمستان، نان خریدن را تصور کنم این تصور به تنهایی موجب رفتن به سمت نانوایی نیست بلکه هنگامی حرکت انجام می شود که فایده را تصور کنم که اگر نان نباشد گرسنه می مانم و بعد که آن را تصدیق کردم حرکت را انجام می دهم و فعل را محقق می کنم. بنا بر این بعد از تصور و تصدیق، اراده به انجام کار محقق شده و فعل انجام می شود.)

السادس: الفاعل بالعناية، (قسم ششم، فاعل بالعناية است) وهو الذي له إرادة وعلم سابق على الفعل زائد على ذات الفاعل، (این فاعلی است که هم اراده دارد هم قبل از عمل، به فعل علم دارد ولی این علم زائد بر ذات فاعل است.) نفس الصورة العلمية منشأ لصدور الفعل من غير داع زائد،(در اینجا به انگیزه ی اضافی احتیاج نیست بلکه خود صورت علمیه منشأ برای صدور فعل است) كالإنسان الواقع على جِذع عال، (مانند انسانی که بر یک تنه ی درختی که خیلی بلند است قرار داده شده است که فقط جای دو یا یک پا برای اوست) فإنه بمجرد توهم السقوط يسقط على الأرض، (چنین انسانی به مجرد توهم سقوط، سقوط می کند. عمل افتادن کاری است که انسان انجام می دهد و علم او به سقوط قبل

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

از سقوط است و انگیزه ی زائدی برای افتادن ندارد مثلا نمی گوید سریع تر بیفتم تا زودتر به زمین برسم.) وكالواجب في إيجاده على قول المشائين. (همچنین مانند خداوند در ایجاد اشیاء البته بنا بر قول مشائین ولی قول اشراقیین این بود که فعل واجب از قسم چهارم است. یعنی واجب قبل از فعل، علم دارد ولی علم او به صور است و این علم حصولی است یعنی زائد بر ذات است یعنی صورتی از اشیاء را تصور می کند و بر اساس آن عالم را خلق می کند. مانند مهندسی که ابتدا طرح خانه را تصور می کند و بعد آن را می سازد. این علم، تفصیلی است.)
السابع: الفاعل بالتجلي، (قسم هفتم، فاعل بالتجلی است) وهو الذي يفعل الفعل وله علم سابق تفصيلي به (که فاعلی است که فعل را انجام می دهد در حالی که قبل از فعل، علم تفصیلی به فعل دارد) هو عين علمه الاجمالي بذاته، (و علم تفصیلی او عین علم بسیط است. البته علم اجمالی در اینجا به معنای علم اجمالی مصطلح نیست ولی اجتماع آن را با علم تفصیلی از باب اجتماع متناقضین بود. علم اجمالی در اینجا به معنای علم بسیط است. یعنی علم خداوند به اشیاء علم بسیط است و دارای اجزاء نیست زیرا ذات واجب تعالی بسیط است و اجزاء نیست.) كالنفس الانسانية المجردة، (همچنین مانند نفس انسانی است که موجودی مجرد است) فإنها لما كانت الصورة الأخيرة لنوعها، (چون نفس، آخرین صورت برای نوع خودش است یعنی انسان قبلا صورت های مختلفی داشت گاه نطفه بود و گاه علقه تا آنجا که صورت انسانی را گرفت و روح در آن دمیده شد و انسان شد. صورت اخیره به وحدته، واجد تمام کمالات ما دون آن است بنا بر این اگر بدن حرکت می کند این در واقع نفس انسان است که حرکت می کند و الا حرکت کردن در سنگ هم هست که مرتبه ی ما دون آن می باشد. همچنین اگر دستگاه هاضمه کار می کند این به سبب کار نفس است نه به سبب روح نباتی انسان زیرا روح انسان کمال نباتی هم دارد. ما عقیده نداریم که انسان چند روح دارد مانند روح نباتی و روح حیوانی و روح انسانی بلکه اعتقاد ما بر این است که انسان یک روح دارد که همان روح انسانی است که همه ی کارها را انجام می دهد.) كانت على بساطتها (این نفس انسانی با اینکه مجرد است و بسیط می باشد زیرا مجرد، اجزاء ندارد) هي المبدأ لجميع كمالاتها وآثارها الواجدة لها في ذاتها، (مبدأ برای همه ی کمالات و آثارش می باشد یعنی نفس انسانی مبدأ برای سخن گفتن و دیدن و حرکت کردن و عدالت و شجاعت و مانند آن است؛ کمالات و آثاری که نفس در ذاتش آن را دارد. بنا بر این اگر انسان از ابتدا معلومات لازمه را نداشته باشد نمی تواند چیزی را بیان کند و اگر مثلا عدالت در آن نباشد آثار عدالت از آن تراوش نمی کند.) وعلمها الحضوري بذاتها علم بتفاصيل كمالاتها، (و علم حضوری انسان به ذات خودش (در مقابل علم حصولی) علم به تفصیلات کمالاتش است. و بعدا می گوییم که علم انسان به خودش به معنای علم به مفهوم انسان نیست بلکه انسان اول خودش را می یابد و بعد مفهوم (من) را برای آن می سازد و با آن به چیزی که شناخته است اشاره می کند.) وإن لم يتميز بعضها من بعض، (هر چند این علم واحد و بسیط است و کمالاتش هم به وحدت و بساطت موجود است یعنی این گونه نیست که بخشی از نفس متکفل علم اصول انسان باشد و بخشی متکلف علم فقه او و بخشی از آن متکفل شجاعت او باشد و هکذا.) وكالواجب (تعالى) بناء على ما سيجئ من أن له (تعالى) علما إجماليا في عين الكشف التفصيلي. (مثال دیگر آن علم خداوند است که بعدا به آن خواهیم پرداخت و ما نیز همین قول را قبول داریم که خداوند متعال قبل از فعل، علم بسیط به اشیاء دارد (علم اجمالی در اینجا به معنای علم مبهم نیست) و این علم بسیط، مبهم نیست بلکه کاملا شفاف است و مانند علم تفصیلی است. این علم قبل از فعل است و علت برای ایجاد می باشد. زیرا این علم عین ذات است و ذات خداوند علت برای ایجاد است پس می توان گفت که علم، علت ایجاد است.)
الثامن: الفاعل بالتسخير، (قسم هشتم که تقسیم مستقلی است و در عرض تقسیم های قبلی نیست فاعل بالتسخیر نام دارد.) وهو الفاعل إذا نسب إليه فعله (یعنی فاعل وقتی فعلش را به آن نسبتی دهی ولی) من جهة أن لنفس الفاعل فاعلا آخر، (از این جهت که خود این فاعل، یک فاعل دیگری دارد که فوقش است.) إليه يستند هو وفعله، (که به آن فاعل ما فوقش این فاعل و فعلش نسبت داده می شود یعنی خودش و فعلش معلول آن فاعل است.) فهو فاعل مسخر في فعله، (پس این فاعل ما دون، در فعلش مسخر فاعل ما فوق است. مثلا آتش که می سوزاند به سبب فاعل دیگری است که سوزاندن را در آتش قرار داده است.) كالقوى الطبيعية (مانند قوای طبیعی در انسان که عبارت از هاضمه، ماسکه، جاذبه و دافعه)و النباتيه (مانند قوه ی مغذیه که بدن را تغذیه می کند و قوه ی منمیه که بدن را رشد می دهد و قوه ی مولده که انسان به وسیله ی آن تولید مثل می کند) و الحيوانيه (مانند قوای شهوی و غضبی و احساسی که انسان حساس متحرک بالاراده است. قوه ی شهویه و غضبیه دو شاخه از قوه ی عامله می باشند. که به معنای قوای تمایلات و نفرت ها است) المسخرة في أفعالها للنفس الانسانية، (همه ی اینها در افعالشان

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

مسخر نفس انسانی می باشند. البته ممکن است این اشکال به ذهن آید که در مورد نفس و قوی سه نظریه است یک نظر همان است که سابقا گفتیم که انسان قبل از روح نباتی یک صورت مادی دارد چند روح دارد: روح نباتی، حیوانی و انسانی ولی این چهار تا در طول هم هستند یعنی هر ما دونی مسخر ما فوق است. مثلا قوه ی مغذیه قوای چهار گانه ی طبیعی را به کار می گمارد تا کارش انجام شود. بنا بر این نظریه ی تسخیر، قابل امکان است. نظریه ی دیگر این است که انسان یک نفس بیشتر ندارد که همان نفس انسانی است ولی این نفس قوایی دارد که به منزله ی ابزارهای آن می باشند. یکی از آن ابزارها قوای طبیعی و یکی از آنها قوای نباتی است و دیگر قوای حیوانی. بنا بر این نظریه، فاعل بالتسخیر نیز صحیح می باشد. نظریه ی سوم نظریه ی حقه است که علامه و صدر المتالهین پیرو آن هستند و آن اینکه نفس چند تا نیست و قوا نیز ابزارهای نفس نیستند بلکه نفس در همه جا حضور دارد و خودش همه ی کارها را انجام می دهد، نفس چون صورت اخیره ی نوع خودش است به وحدتی که دارد کار هاضمه، تولید مثل و غیره را انجام می دهد. حاجی نیز در منظومه همین قول را انتخاب کرده است و در شعر خود می گوید: النفس فی وحدتها کل القوی. بنا بر این مثال علامه در متن، بر اساس قول دیگران است نه بر اساس قولی که خودشان انتخاب کرده اند. قرینه ی آن این است که ایشان در فاعل بالطبع گفتند که نفس است که این کارها را انجام می دهد.) وكالفواعل الكونية المسخرة للواجب (تعالى) في أفعالها. (هکذا مانند همه ی فاعل های هستی که همه در افعال، مسخر خداوند می باشند. خداوند علة العلل است و همه ی علت ها از او ناشی می شود. البته اگر من کاری را انجام می دهم من علت قریب هستم و او علت بعید می باشد.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۵۲

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: تقسیمات علت فاعلی و توضیح علت غایی

گفتیم که فاعل که یکی از انواع علت است به هشت قسم تقسیم می شود. اگر فاعلی است که کاری که انجام می دهد از روی علم انجام نمی دهد این خود بر دو قسم است: گاهی کاری که انجام می دهد به مقتضای طبعش است و گاه نیست. قسم اول را فاعل بالطبع و قسم دوم را فاعل بالقسر می گویند.

اما اگر فاعل کاری را عالمانه انجام دهد گاه اراده ندارد مانند کسی که به انجام کاری که دلش نمی خواهد مکرَه شده است که به آن فاعل بالجبر می گویند. اگر چنین فاعلی اراده داشته باشد، اگر علم و اراده ی او به گونه ای است که علمش در مرتبه ی فعلش است نه قبل از آن و به عبارت دیگر اگر علمش عین فعلش باشد به آن فاعل بالرضا می گویند. اما اگر علم و اراده از قبل وجود دارد ولی برای پیدایش فعل، علم به تنهایی کافی نباشد بلکه انگیزه ای اضافی نیز لازم باشد به آن فاعل بالقصد می گویند مانند نوع کارهایی که انسان انجام می دهد.

اگر هم علم به تنهایی برای تحقق فعل کافی باشد در این حال اگر علم، زائد بر ذات باشد به آن فاعل بالعنایه می گویند مانند کسی که بر جای بلندی قرار گرفته است که با تصور افتادن می افتد و اگر علم عین ذات باشد به آن فاعل بالتجلی می گویند.

قسم دیگر نیز فاعل بالتسخیر است که در عرض این تقسیمات نیست بلکه قسمی برای تقسیم دیگر است و قبلا نیز آن را توضیح دادیم.

علامه اکنون اضافه می کند که از هفت قسم اول دو قسم محل شبهه است که عبارتند از فاعل بالجبر و فاعل بالعنایه.

فاعل بالجبر فاعلی است که علم دارد ولی اراده ندارد. علامه می فرماید: اینکه او اراده نداشته باشد محل کلام است. کسی که مجبور شده است کاری را انجام دهد او در انجام آن کار اراده دارد و مانند سنگی نیست که به پائین پرت می شود که نمی تواند پائین نیاید و یا مانند آتش است

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

که نمی تواند نسوزاند. فردی که مجبور به انجام کاری شده است با خودش حساب و کتاب می کند که اگر به حرف کسانی که مجبورش کرده اند گوش دهد و جانش را حفظ کند بهتر است از اینکه گوش ندهد و در نتیجه جانش را از دست بدهد.

این مانند کسی است که در بیابانی گرم دیواری را می بیند که سایه دارد و تصمیم می گیرد که زیر آن بخوابد ولی می بیند که دیوار در حال فرو ریختن است و در نتیجه تصمیم می گیرد که با اراده ی خود آن محل را ترک کند به این معنا که می تواند در همان جا بخوابد و دیوار هم رویش خراب شود. چنین فردی را فاعل بالاختیار می نامند. حال سؤال اینجاست که اگر در همین مثال، فرد دیگری در بالای دیوار باشد و فردی را که می خواهد استراحت کند مجبور به ترک آن مکان کند و فرد هم از زیر سایه ی دیوار بیرون آید به آن فاعل بالجبر می گویند. اشکال این است که چه فرقی بین جایی است که فرد دیگری انسان را مجبور به ترک کند و بین اینکه خود دیوار که در حال خراب شدن است انسان را مجبور به ترک کند که در اولی فاعل را بالجبر و در دومی بالاختیار بنامیم.

بله از نظر عرف و شرع ممکن است بین این دو فرق باشد ولی از دید یک فیلسوف هیچ فرقی بین این دو نیست و بین اینکه کسی دیوار را روی انسان خراب کند و بین اینکه دیوار خودش خراب شود فرقی نمی بیند. اختیار فقهی با اختیار فلسفی فرق دارد. اختیار فقهی این است که بدون اینکه عاملی در خارج باشد انسان خودش چیزی را اختیار کند از این رو اگر مثلا بیعی را از روی اکراه انجام دهد، بیع او صحیح نیست ولی اختیار فلسفی در مقابل ایجاب است یعنی فاعل موجب فاعلی است که هیچ اختیاری از خودش ندارد ولی اختیار فلسفی چیزی است که انسان با اراده ی خودش چیزی را انجام می دهد.

اما اشکال در فاعل بالعنایة: فاعل بالعنایه فاعلی است که بر روی بلندی قرار می گیرد که به صرف تصور افتادن و علم به افتادن، می افتد یعنی علم، بدون هیچ انگیزه ای اضافی موجب فعل است.

علامه می فرماید: اگر تصور سقوط، علت سقوط بود می بایست هر جا علت فوق محقق می شود معلول هم محقق شود. بنا بر این حتی بنا و کسی که کارش این است که عادت دارد روی چوب بست های بلند قرار بگیرد او هم حتما می بایست بیفتد. زیرا او افتادن را تصور می کند ولی در عین حال نمی افتد. بنا بر این تصور افتادن علت برای افتادن نیست بلکه واقعیت این است که کسی که عادت به این ارتفاعات بلند ندارد و بعد در چنین جایی قرار می گیرد چنان دچار وحشت و اضطرار می شود که آنچه را که تصور می کند چیزی جز افتادن نیست. این بر خلاف بنا است که به این ارتفاعات عادت دارد او وقتی تصور افتادن را می کند در کنار آن تصور نیفتادن را نیز می کند بعد نیفتادن را اختیار می کند و در نتیجه نمی افتد. اما کسی که می ترسد فقط افتادن را تصور می کند و چون غیر آن را تصور نمی کند در نتیجه اختیار ندارد زیرا اختیار به معنای انتخاب بین دو چیز است و فرد مزبور فقط یک طرف را تصور کرده است در نتیجه حتما می افتد.

نقول: همان گونه که آیت الله مصباح می فرماید: این کلام قابل قبول نیست زیرا هیچ کس نیست که افتادن را اختیار کند و افتادن را اختیار کند. فرد مزبور می افتد به سبب اینکه طبع یک موجود جسمانی این است که وقتی در جایی قرار بگیرد و تعادل خود را نتواند حفظ کند بیفتد. بنا بر این فرد مزبور در افتادن، حتی علمش را نیز نمی تواند دخالت دهد از این رو از اقسام فاعلی است که به فعل خود علم ندارد. به بیان دیگر، مراد علمی است که در فعل دخالت داشته باشد نه هر علمی در ما نحن فیه هم فرد علم به افتادن دارد ولی این علم در افتادن او دخالت ندارد بلکه عدم حفظ تعادل است که موجب افتادن او می شود. بنا بر این گاه می شود که فرد علم به افتادن داشته باشد ولی نیفتد مانند بنا و گاه می شود که علم نداشته باشد و باز هم نیفتد مانند مجسمه ای که بالای بلندی می گذارند.

وفي كون الفاعل بالجبر والفاعل بالعناية مباينين للفاعل بالقصد مباينة نوعية (یعنی در اینکه فاعل بالجبر و فاعل بالعناية با فاعل بالقصد مباین باشند و تباینشان نوعی باشد) – على ما يقتضيه التقسيم – (زیرا وقتی گفتیم که شیء تقسیم می شود به چند قسم این بدان معنا است که اینها با هم تباین نوعی دارند و الا تقسیم فوق باطل می بود) كلام. (سخنی است که جای آن اینجا نیست. (علامه آن را در نهایه توضیح می دهد)

فصل هفتم: علت غایی

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

علامه بعد از علت فاعلی به سراغ علت غایی می رود.

علت غایی همان کمال آخری است که فاعل در کار خود متوجه آن می شود. فاعلی که کاری را انجام می دهد برای این است که به کمالی برسد، آن کمال آخری که او به دنبال آن را علت غایی می نامند. فاعل برای رسیدن به آن کمال آخر باید کمال های متوسطی را طی کند که آنها را علت غایی نمی گویند.

بعد علامه اضافه می کند: اگر فاعل، عالم باشد او آن علت غایی را تصور می کند و می فهمد که آن علت، کمال اوست و در نتیجه فعل را به خاطر رسیدن به آن کمال اراده می کند. انسانی که تمام کارهایش را برای خدا انجام می دهد به سبب آن است که فهمیده است هر کاری را باید عبادت خدا انجام داد وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ[۱] یعنی هر کاری را باید برای عبد و بنده ی خدا شدن انجام داد.

اما اگر انسانی باشد که در مرحله ی حیات حیوانی است او وقتی نان می خرد آن را فقط برای سیر شدن می خرد و نه برای قوت گرفتن تا بتواند خدا را عبادت کند.

این نکته را نیز اضافه می کنیم که این کلام صحیح نیست که اگر کار برای شیطان نیست برای خدا باشد زیرا گاه انسان کار را برای شیطان انجام نمی دهد ولی کار را از روی غفلت انجام می دهد در نتیجه برای خداوند نیست. یعنی کار گاه برای شیطان نیست ولی چون فرد غافل بوده و قصد قربت نکرده است برای خدا هم نیست هرچند شیطان و هوای نفسی هم در کار نیست ولی برای خدا هم نیست. این همان است که خداوند می فرماید: أُولئِكَ كَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولئِكَ هُمُ الْغافِلُونَ[۲] چنین کسانی که کار را برای خدا انجام نمی دهند از حیوان هم بدترند چون غافل اند زیرا می توانند غافل نباشند ولی هستند بر خلاف حیوان که نمی تواند غافل نباشد.

قسم دیگر این است که فاعل، عالم نیست ولی او هم علت غایی دارد. مثلا هسته ای که در دل خاک قرار می گیرد آن هم علت غایی دارد که همان درخت شدن و میوه دادن است. بنا بر این این فاعل به سبب آن غایت، کار را انجام نمی دهد بلکه کار او به غایت ختم می شود. (ما ینتهی الیه الفعل)

بعد علامه قسم دوم را توضیح می دهد که چگونه علت غایی در این قسم مصور است و می فرماید: عالم طبیعت عالم علت و معلول است یعنی امکان ندارد که فرد گندم بکارد و جو درو کند. یعنی بین دانه که حرکت می کند و بین غایت آن که مثلا شاخه ی جو شدن است قرار دادی وجود دارد که غیر آن محقق نمی شود این قرار داد را خداوند در عالم قرار داده است و اگر غایتی که برای شیبی در نظر گرفته است را به آن ندهد این با آنچه او در نظر گرفته است منافات خواهد داشت.

بله عالم ماده عالم تزاحم است و چون موانعی وجود دارد یک سری از موجودات به کمالات خود نمی رسند مثلا شرایط برای رشد یک دانه محقق می شود ولی برای یکی محقق نمی شود اما چون خیری که در عالم است از شر آن بیشتر است خلق این عالم با جود و کرم خداوند منافات ندارد.

الفصل السابع في العلة الغائية (فصل هفتم در علت غایی است) وهي الكمال الأخير الذي يتوجه إليه الفاعل في فعله. (علت غایی، آخرین کمالی است که فاعل به آن متوجه می شود یعنی به طرف آن می رود اعم از اینکه این حرکت عالمانه باشد یا غیر عالمانه) فإن كان لعلم الفاعل دخل في فاعليته (اگر علم فاعل، دخالت در فاعلیت داشته باشد یعنی فاعل به سبب اینکه علم دارد آن کار را انجام می دهد) كانت الغاية مرادة للفاعل في فعله، (این غایت، مقصود و مراد فاعل در فعلش خواهد بود یعنی فاعل، فعل را انجام می دهد تا به آن مراد برسد.) وإن شئت فقل: (اگر هم خواستی می توانی بگویی) كان الفعل مرادا له لأجلها، (فعل، مراد فاعل است ولی فاعل آن را انجام می دهد تا به آن هدف برسد نه اینکه آن فعل خودش خوب است. یعنی فاعل، کار را اراده می کند تا به غایت برسد نه اینکه به کار علاقه ای داشته باشد. علاقه ی فاعل به غایت است نه به فعل.) ولهذا قيل: (إن الغاية متقدمة على الفعل تصورا، (و به همین سبب است که می گویند غایت بر فعل از نظر تصور مقدم است یعنی فرد اول غایت را تصور می کند و بعد فعل را انجام می دهد) ومتأخرة عنه وجودا). (ولی وجودا از فعل متأخر است زیرا فاعل، فعل را انجام می دهد تا به وجود خارجی غایت برسد.) وإن لم يكن للعلم دخل في فاعلية الفاعل (اگر در علم دخالتی در فاعلیت فاعل نباشد یعنی علم فاعل، دخالتی در کارش نداشته باشد یا اصلا علم نداشته باشد) كانت الغاية ما ينتهي إليه الفعل، (غایت در این حال عبارت است از چیزی که فعل به آن ختم

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

می شود یعنی همان کمال آخری که کار به آن منتهی می شود.) وذلك: (اینکه در قسم دوم غایتی وجود دارد این است که) أن لكمال الشيء نسبة ثابتة إليه، (برای کمال هر چیزی یک رابطه ی واقعی با آن شیء هست یعنی این گونه نیست که هسته ی خرما بتواند تبدیل به درخت دیگری شود بلکه هسته ی خرما با کمال خاص خود ارتباطی واقعی دارد.) فهو مقتض لكماله. (آن شیء در ذات خودش همان کمال خاص خودش را اقتضا دارد در نتیجه خداوند هم آن شیء را به آن کمال می رساند.) ومنعه من مقتضاه دائما أو في أكثر أوقات وجوده (و مانع شدن از اقتضای شیء دائما یا در اکثر اوقات از وجود آن شیء) قسر دائمي أو أكثري (این قسر دائمی یا اکثری است) ينافي العناية الإلهية بايصال كل ممكن إلى كماله الذي أودع فيه استدعاؤه، (این منافات دارد با لطف الهی در اینکه هر ممکن را به آن کمالی که در وجودش نهاده شده است برساند.) فلكل شيء غاية هي كماله الأخير الذي يقتضيه، (بنا بر این برای هر چیزی یک غایتی است که همان کمال آخری است که آن شیء آن کمال اخیر را اقتضا دارد.) وأما القسر الأقلي، فهو شر قليل، (اما اینکه دیده می شود که شیء بر خلاف طبیعتش به آن کمال نمی رسد و طبیعتش در فشار قرار می گیرد این شر قلیلی است که لازمه ی عالم ماده است) يتداركه ما بحذائه من الخير الكثير، (و این شر قلیل را آنچه در مقابلش از خیر کثیر وجود دارد جبران می کند. در عالم ماده که عالم تزاحم است چاره ای غیر از آن نبود و اگر قرار بود هر چیزی به کمالش برسد دیگر این عالم را نمی شد عالم ماده نامید. در عوالم دیگر این تضادها وجود ندارد.) وإنما يقع فيما يقع في نشأة المادة بمزاحمة الأسباب المختلفة. (آنچه از اینها واقع می شود همه در عالم ماده است که در آن اسباب مختلف با هم تزاحم دارند یعنی دو چیز مثلا می خواهند به کمال خودشان برسند و حال آنکه شرایط موجود گنجایش هر دو را ندارد. این بر خلاف عوامل دیگر است از این رو همه می توانند به کمال قرب برسند.)

[۱] ذاریات/سوره ۵۱، آیه ۵۶.
[۲] اعراف/سوره ۷، آیه ۱۷۹.

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۵۳

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: جواب شبهاتی که به علت غایی وارد شده است

علامه در این فصل، به دنبال بحث علت غایی، شبهاتی که درباره ی اینکه هر فاعلی در فعل خود علت غایی دارد بیان می کند و از آنها جواب می دهد.

شبهه ی اول این است که بعضی گفته اند که علت غایی که لازم است در افعال وجود داشته باشد فقط در فاعل های ذو شهور و با اراده وجود دارد. یعنی فقط انسان است که از کارش هدفی را دنبال می کند ولی در فاعل های طبیعی مانند سنگی که به پائین سقوط می کند و یا مانند دستگاه هاضمه که کار می کند، اینها غایتی در افعال خود ندارند زیرا درک و علمی ندارند تا هدفی را دنبال کنند و هدف داشتن فرع علم داشتن است زیرا انسان اول باید به نتیجه ی کارش علم داشته باشد و بعد آن را در نظر بگیرد و دنبال کند.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

علامه از این شبهه جواب می دهد و آن اینکه علت غایی تنها به معنای هدف نیست و همان گونه که در فصل قبل گفتیم علت غایی در فاعل های ذو شعور به معنای هدف است (ما لاجله الفعل) ولی در فاعل های غیر ذی شعور همان چیزی است که فعل به آن ختم می شود (ما ینتهی الیه الفعل).

شبهه ی دوم: فاعل های ارادی و عالم هم کارهای بسیاری انجام می دهند که بی هدف است. مثلا هنگامی که بچه بازی می کند که یک نوع سرگرمی برای اوست و هدفی ندارد که مثلا بازی کند تا بدنش ورزیده شود. یا انسانی که نشسته است ولی با محاسن خود بازی می کند. او این کار را عالمانه انجام می دهد و حتی مختار هم هست یعنی می تواند این کار را نکند و حال آنکه هیچ هدفی عقلایی از این کار ندارد و یا فردی که خواب است که از یک پهلو به آن پهلو می غلطد. یا حتی در جایی که فرد عالمانه برای هدفی عقلایی کاری را شروع می کند ولی به سبب موانعی نمی تواند به آن هدف برسد.

علامه در جواب می فرماید: اینکه مانعی برایش پیش آمده و نگذاشته او به هدفش برسد مسأله ی دیگری است و منافات با این ندارد که فرد در انجام کار هدف داشته است. هر فردی لا جرم در کارش غایت دارد ولی این بدان معنا نیست که به غایتش هم برسد.

اما جواب اشکالات دیگری که در این شبهه مطرح شده است به بیان یک مقدمه منوط است و آن اینکه:

انسان در کار اختیاری اش نیروهایی دارد که به کار می افتد تا فرد کار اختیاری خود را انجام دهد. یک کار اختیاری عللی دارد که در طول هم هستند یعنی یک علت قریب دارد و یک علت متوسط و یک علت بعید و یک علت ابعد. هر یک از اینها نیز کار و هدفی را دنبال می کنند. اینکه فرد بلند می شود و راه می رود علت قریب آن هم دست و پا و عضلات بدن است که مستقیما آن حرکت را انجام می دهند. یعنی آن قوه از نفس که در عضلات دست و پا است علت قریب برای آن حرکت است.

با این حال، دست و پا که حرکت می کند همه به سبب علتی است که همان اراده است و آن اراده از شوق حاصل شده است یعنی اول من شوق داشتم و اراده کردم که حرکت کنم. بنا بر این علت متوسط آن همان اراده و شوق می باشد.

قبل از این هم علت دیگری وجود دارد که همان تصور فعل است. اشتیاق و اراده ی من به سبب آن است که قبلش فعل را تصور کردم و مزایای آن را در نظر گرفتم. بنا بر این یک مبدأ علمی قبل از آن وجود دارد.

قوه ی عامله که همان عضلات دست است شعور ندارد. بله هرچند این حرکت از نفس گرفته می شود ولی مربوط به آن بخش از نفس است که عالمانه نیست. این قوه ی عامله مانند فاعل های طبیعی است یعنی غایت آن این است که همان کاری که شروع کرده است را به خاتمه برساند. غایت قوه ی شوقیه گاه همین غایت است مانند کسی که از جایی که نشسته است ناراحت است در نتیجه بلند می شود و به جای دیگر می رود. هدف او تنها این است که از جا بلند شدن را انجام دهد و به جایی برود ولی این کار را به سبب هدف خاصی انجام نمی دهد. گاه نیز هدف قوه ی شوقیه با هدف قوه ی عامله دو چیز است. مانند همان مثال فوق که فرد بلند می شود و این کار را با قوه ی عامله انجام می دهد ولی قوه ی شوقیه هدفمند است مثلا مکان جدید مکانی است که او به دوستش نزدیک تر می شود.

اما مبدأ علمی هم گاه عبارت است از تصور علم یعنی علم را تصور کرده است و هیچ چیز دیگر همراه آن نیست. مانند کودکی که به کاری اقدام می کند صرفا برای اینکه این کار به ذهنش رسیده است. او دیگر صغری و کبری نمی چیند و نمی گوید که من این کار را خیر می بینم و انسان هم باید به دنبال کمالاتش برود در نتیجه من باید این کار را انجام دهم. در این حال قوه ی عامله، شوقیه و مبدأ تصوری همه یک کار را انجام می دهند.

واضح است که وقتی مبدأ عقلایی برای انجام کار در او وجود ندارد از او غایت عقلایی هم انتظار نمی رود.

در جایی که فرد از روی عادت کاری را انجام می دهد مثلا با محاسنش بازی می کند همین کلام جاری می شود و فرد چون مبدأ فکری ندارد غایت فکری هم ندارد. همچنین است در مورد فرد خواب که از یک پهلو به پهلوی دیگر می رود.

در واقع انسان در این کارها مانند فاعل طبیعی است و اعمالش به معنای ما ینتهی الیه الفعل است نه ما ینتهی لاجله الفعل.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

الفصل الثامن في إثبات الغاية فيما يعد لعبا أو جزافا أو باطلا والحركات الطبيعية وغير ذلك (فصل هشتم که در اثبات غایت است در افعالی که نوعی بازی محسوب می شوند، یا جزاف اند یعنی مبدأ آنها صرف تصور فعل است مانند فعل بچه، یا فعل باطلی هستند که فعلی است که به سبب وجود مانع به غایت نرسیده است، یا جزء حرکات طبیعیه اند و غیر آنها و اینکه بگوییم همه ی اینها علت غایی را دارا می باشند.)

ربما يظن: (گاه تصور می شود که) أن الفواعل الطبيعية لا غاية لها في أفعالها، (که فاعل های طبیعی در افعال خود غایتی ندارند.) ظنا: أن الغاية يجب أن تكون معلومة مرادة للفاعل، (از باب اینکه گمان شده است که لازم است که غایت برای فاعل، معلوم باشد و فاعل آن را اراده کرده باشد و معلوم است که فاعل در افعال طبیعی نه علم به غایت دارد و نه آن را اراده کرده است. بنا بر این با این صغری و کبری نتیجه گرفته می شود که فاعل طبیعی غایت ندارد.) لكنك عرفت (ولی در فصل قبل گفتیم که) أن الغاية أعم من ذلك، (غایت اعم از این است که فاعل آن به آن علم داشته باشد و آن را اراده کرده باشد.) وأن للفواعل الطبيعية غاية في أفعالها، (همچنین گفتیم که فاعل های طبیعی دارای غایت و هدف می باشند)هي ما تنتهي إليه حركاتها. (و غایت آنها همان چیزی است که حرکات آنها به آن ختم می شود.) وربما يظن: أن كثيرا من الأفعال الاختيارية لا غاية لها، (اشکال دیگر این است که چه بسا گمان می شود که بسیاری از افعال اختیاری نیز بدون غایت اند) كملاعب الصبيان بحركات لا غاية لهم فيها، (مانند بازی های بچه ها که حرکاتی را انجام می دهند که غایتی برای آنها در آن حرکات نیست.) وكاللعب باللحية، (همچنین است بازی با محاسن) وكالتنفس، (و مانند نفس کشیدن که فرد تند یا آهسته نفس می کشد) وكانتقال المريض النائم من جانب إلى جانب، (یا اینکه مریضی که خوابیده است که از یک پهلو به پهلوی دیگر منتقل می شود) وكوقوف المتحرك إلى غاية عن غايته، بعرض مانع يمنعه عن ذلك، (یا مانند متوقف شدن کسی که به سوی غایتی حرکت می کند که از غایتش متوقف می شود.) إلى غير ذلك من الأمثلة. (و مثال های بسیار دیگر.)

والحق: أن شيئا من هذه الأفاعيل لا يخلو عن غاية، (حق این است که هیچ یک از این افعال، خالی از غایت نیست) توضيح ذلك: (توضیح اینکه)أن في الأفعال الإرادية مبدأ قريبا للفعل، (در کارهای ارادی انسان علت نزدیکی وجود دارد) هو القوة العاملة المنبثة في العضلات، (که عبارت است از نیروی کارگری که در ماهیچه ها پخش است و از نفس ناشی می شود. بنا بر این خود عضلات مبدأ قریب نیست نفس انسانی دو نیروی متمایز از هم دارد که عبارتند از نیروی عامله و نیروی عامله. بُعد علمی آن مراتبی دارد از احساس و توهم و تخیل و توهم و علم حضوری و بُعد عملی آن همان کارهایی است که با بدن انجام می دهد.) ومبدأ متوسطا قبله، وهو الشوق المستتبع للإرادة والإجماع، (همچنین یک مبدأ و علت متوسطی وجود دارد که قبل از مبدأ قریب است که عبارت است از اشتیاق که به دنبال آن اراده و اجماع را می آورد. اجماع همان عزم است. (عطف اجماع به اراده عطف تفسیر است و هر دو یکی هستند)) ومبدأ بعيدا قبله هو العلم، (و یک مبدأ بعید که قبل از آنها قرار دارد) وهو تصور الفعل على وجه جزئي (که عبارت از اینکه فعل را به شکل جزئی تصور کنند. مراد تصور کلی نیست زیرا تصور کلی باید ختم به تصور جزئی ختم شود مثلا کلی تصور کردن علم و تحصیل باید به تصور جزئی ختم شود تا انسان را وادار به کار کند. تصور کنی باید جزئی شود و روی انسان تطبیق شود تا محرک باشد. تصور کلی اگر خوب باشد معنایش این است که یک نفر باید آن را انجام دهد و عقل نمی گوید که انجام آن منحصر به این است که من به آن اقدام کنم. بنا بر این کلی برای تحصل یافتن باید جزئی شود) الذي ربما قارن التصديق بان الفعل خير للفاعل (این تصور از فعل گاه مقارن با تصدیق به این می شود که انجام آن کار بهتر است. البته گاه این تقارن وجود ندارد مانند بازی بچه.) ولكل من هذه المبادئ الثلاثة غاية، (هر یک از این مبادی سه گاه غایتی دارد غایت قوه ی عامله این است که عمل را انجام دهد و غایت آن همان انتهای عمل است. قوه ی شوقیه هم اگر شوقش به صرف انجام آن کار باشد، با اتمام کار او به غایت رسیده است و اگر شوقش به نتیجه ی آن کار باشد غایت آن همان نتیجه خواهد بود. همچنین است مبدأ علمی که اگر تصور کار را کرده باشد غایتش همان می شود و اگر نتیجه را تصدیق کرده باشد غایت آن همان نتیجه خواهد بود.) وربما تطابق أكثر من واحد منها في الغاية، (بنا بر این چه بسا هست که این مبادی سه گانه در بیش از یکی (یعنی دو تا و یا سه تا از آنها) یک غایت واحد پیدا می کنند.) وربما لم يتطابق. (و گاه نیز با هم تطابق پیدا نمی کنند. مانند جایی که شوق به نتیجه است نه به خود کار و یا مبدأ فکری در کار است.) فإذا كان المبدأ الأول – وهو العلم – فكريا، (بنا بر این اگر مبدأ اول ما که علم است فکری بود یعنی به شکل صغری کبری و درک فایده بود) كان للفعل الإرادي غاية فكرية، (برای این حرکت ارادی غایتی فکری

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

وجود خواهد داشت.) وإذا كان تخيلا من غير فكر،(ولی اگر صرف تخیر و بدون فکر باشد یعنی فقط کار را تخیل کرد و به محض تصور و ترسیم در ذهن حرکت کند و فکری برای آن نباشد که آیا فایده دارد یا نه و آن فایده انسانی یا حیوانی) فربما كان تخيلا فقط (گاه تخیل صرف است) ثم تعلق به الشوق ثم حركت العاملة نحوه العضلات،(و بعد به آن تخیل، شوق تعلق می گیرد و سپس قوه ی عامله ماهیچه ها را به طرف آن فعل حرکت می دهد) ويسمى الفعل عندئذ: (جزافا)، (که به آن فعل، گزاف و پوچ می گویند یعنی نتیجه ندارد. علت نتیجه نداشتن آن این است که مبدایی فکری برای آن نیست. هرچند غایت فلسفی دارد) كما ربما تصور الصبي حركة من الحركات فيشتاق إليها فيأتي بها، (مانند چیزی که کودک تصور می کند که حرکتی از حرکت را تصور کرده بعد به آن مشتاق می شود و آن را انجام می دهد) وما انتهت إليه الحركة حينئذ غاية للمبادئ كلها، (و آنی که حرکت در این حال به آن ختم می شود که همان خستگی از بازی است مبدأ تمامی این مبادی است؛ مبدأ عامله، مبدأ شوقی و مبدأ عالمه) وربما كان تخيلا مع خلق وعادة (و گاهی همراه با تخیلی است که با خو و عادت فرد عجین شده است) كالعبث باللحية، (مانند بازی با ریش که فرد ابتدا تصور انجام این کار را می کند و بعد چون عادت هم دارد به آن اشتیاق دارد و بعد عضلاتش به انجام آن حرکت می کند.) ويسمى: (عادة)، (که به آن عادت می گویند.) وربما كان تخيلا مع طبيعة (و گاهی تخیل، با طبیعت همراه است یعنی هم تخیل است و هم طبعش او را به سمت آن کار می کشد) كالتنفس، (مانند تنفس) أو تخيلا مع مزاج، (یا گاه تخیل است و مزاج یعنی اخلاط چهارگانه ی او به هم خورده است و در نتیجه فرد مریض شده است) كحركات المريض، (که چون مریض، مزاجش به هم خورده است نمی تواند راحت بخوابد و از این پهلو به آن پهلو می شود) ويسمى: (تخيل و طبيعت و تخيل و مزاج را)(قصدا ضروريا)، (قصد ضروری می نامند) وفي كل من هذه الأفعال لمبادئها غاياتها، (مبادی تمامی این افعال غایت های خاص خود را دارد.) وقد تطابقت في أنها: (ما انتهت إليه الحركة)، (تمامی این غایات در این امر تطابق دارند که چیزی هایی هستند که حرکت به آن ختم می شود.) وأما الغاية الفكرية فليس لها مبدأ فكري، حتى تكون له غايته. (اما غایت فکری مد نظر شماست واضح است که برای این افعال مبدأ فکری وجود ندارد تا غایت فکری هم داشته باشند. بنا بر این غایت موجود در این افعال فکری نیست و به عبارت دیگر، غایت در اینها ما تنتهی الیه الحرکة می باشد نه ما تنتهی لاجله الحرکة)

(بعد علامه به سراغ قسم باطل می رود یعنی غایتی که فرد به آن نرسیده است.) وكل مبدأ من هذه المبادئ إذا لم يوجد غايته، (و هر یک از این مبادی چه علمی و چه غیر علمی و مبدأ شوقی و عامله اگر غایتش محقق نشود مثلا مانعی ایجاد شود به عنوان مثال کودکی تصور بازی را کرد ولی همبازی پیدا نکرد و یا فرد فکر کرد و غایتی را تصور کرد ولی مانعی ایجاد شد و نتوانست آن را به انجام برساند.) لانقطاع الفعل دون البلوغ إلى الغاية (زیرا فعل پیش از رسیدن به غایت بریده شود) بعرض مانع من الموانع، (زیرا مانعی از موانع ایجاد شده است) سمي الفعل بالنسبة إليه، (باطلا)(فعل در این حال نسبت به آن غایت که در نظر گرفته شده است باطل نامیده می شود.) وانقطاع الفعل بسبب مانع يحول بينه وبين الوصول إلى الغاية غير كون الفاعل لا غاية له في فعله. (ولی واضح است که بریده شدن فعل به سبب مانعی بین فعل و بین رسیدن فعل به غایت مانع می شود غیر از آن است که بگوییم فاعل، غایتی ندارد. زیرا غایت دارد ولی مانعی جلوی آن را گرفته است و ما هم که گفتیم هر فاعلی غایت دارد نگفتیم که هر فاعلی لا جرم به غایتش می رسد و در فصل قبل گفتیم که گاه به سبب تزاحم، فاعل ها به غایتشان نمی رسند.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ٥٤

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: شبهه ی علت غایی

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

این بحث آخرین بحث در مورد علت غایی است و آن اینکه شبهه ای شده است که بعضی تصور کرده اند که بین علت غایی و فاعل و فعلش در بعضی از موارد رابطه ی ضروری نیست یعنی آن شیء می تواند غایت نباشد زیرا غایت آنی است که رابطه ی ضروری با فعل و فاعل داشته باشد.

برای اینکه مسأله ی اتفاق در علت غائی روشن شود می گوییم: اتفاق سه مورد استعمال دارد:

گاه اتفاق به این معنا است که مسبَّبی است که سببش نادرا محقق می شود در نتیجه اگر آن مسبّب محقق شود (بعد از آنکه سبب نادرش محقق شده است) به آن مسبَّب، مسبَّب اتفاقی و به سبب آن سبب اتفاقی می گویند. مانند اینکه انسان وقتی در مسیری حرکت می کند غالبا با شیر برخورد نمی کند و نادرا این اتفاق می افتد. این اتفاق کاملا امکان دارد محقق شود و معنای آن این نیست که این عالم، عالم تصادف است و نه به این معنا است که اگر این اتفاق بیفتد بدون سبب محقق شده است. آمدن از به بیرون از خانه و آمدن شیر به سمت خانه ی من هیچ کدام بدون علت نبوده است. با این حال به آن اتفاق می گویند یعنی امری که نادر است محقق شده است.

اتفاق در معنای دوم اتفاق در باب علت فاعلی است که همان صدفه و نفی اصل علیت است. یعنی معلولی بدون علت و سبب محقق شود. این اتفاق محال است و اصل علیت آن را نفی می کند.

معنای سوم اتفاق همان است که در این فصل مطرح است و آن اینکه بین فاعل و غایتی که بر فعلش مترتب است رابطه ی ضروری وجود نداشته باشد. بعضی به این نوع از اتفاق قائل شده اند و گفته اند که محال نیست. (ولی اتفاق به معنای اول بالاتفاق ممکن و به معنای دوم بالاتفاق محال است.)

برای این نوع از اتفاق مثال می زنند که کسی چاهی می کند که به آب برسد. هدف او این است که به آب برسد ولی در بین کندن به گنج برخورد می کند. رسیدن به گنج هیچ رابطه ی ضروری ای با چاه کن که فاعل است ندارد و الا هر بار که چاه کنی چاه می کند باید به گنج برخورد می کرد زیرا رابطه ی ضروری قابل اتفاق نیست و هر جا که مسبّب که همان ذی الغایة است محقق می شد می بایست غایت هم محقق می شد. آنها نام آن را شانس خوب می گذارند و گاه عکس آن است یعنی کسی فعلی را انجام می دهد و به غایتی برخورد می کند که آن غایت مطلوب او نیست که به آن شانس بد می گویند مانند کسی که به بیابان می رود و به زیر ساختمانی می رود که از سایه ی آن استفاده کند ولی ناگهان سقف ساختمان به روی او خراب می شود و می میرد. او هرگز مردن خود را قصد نکرده بود و بین او و مردن رابطه ی ضروری نبود زیرا در بسیاری از موارد زیر سقف می رفت و نمی مرد ولی این دفعه اتفاقا این اتفاق افتاد. بنا بر این این غایت با فعل و با فاعل که همان رونده زیر سقف است ارتباطی ندارد.

بعضی قائل شده اند که پیدایش عالم هم از باب اتفاق است یعنی خداوند متعال که علت فاعلی است یک سیری چیزها مانند اتم ها را خلق کرده بود که آنها در فضای بیکران در حال حرکت بودند ولی اتفاقا آنها که مسانخ و هم جنس بودند با هم جمع شدند و از اجتماع آنها در هر جایی یک سری چیزهایی به وجود آمد مثلا یک جا خاک را به وجود آوردند و یک جا آب و یک جا هوا و یک جا آتش را. بعد در اتم های خاک یک سری اتم ها کوه را به وجود آوردند و یک سری خاک رس را و یک سری معدن طلا را و هکذا. بین حرکت آن اتم ها و این غایت رابطه ی ضروری ای وجود نداشت و آن حرکت اتمی سرگردان بود و اتفاقا به پیدایش عالم منتهی شد. این کار انکار علت فاعلی نیست بلکه به معنای انکار علت غایی است که می گویند رابطه ی ضروری با فعل و فاعل ندارد و ناگهان محقق می شود.

مشهور فلاسفه و علامه طباطبایی قائلند که هیچ اتفاقی به این معنا در هستی وجود ندارد یعنی هیچ غایتی نیست که با فعلش بی رابطه باشد و یا با فاعل و فعلش رابطه ی ضروری نداشته باشد. همه ی غایت ها که بر فعلی مترتب می شوند و یا از فاعلی سر می زنند به خاطر این است که رابطه ی ضروری به آن دارند.

بیان این مطلب احتیاج به یک مقدمه دارد و آن اینکه اشیایی که در عالم اتفاق می افتد از چهار حالت خارج نیست:

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

یا اشیایی است که دائمی الوقوع است یعنی هیچ حالت تخلف ندارد مانند اینکه هر وقت گندم کاشته شود همان گندم روییده می شود نه چیزی دیگری مانند جو. در این مورد شبهه ای وجود ندارد زیرا همیشه بین فعل و فاعل و غایت رابطه ی ضروری هست و هیچ تخلفی وجود ندارد. اگر شبهه ای هست در سه قسم دیگری است:

یک سری چیزها هم هست که در عالم محقق می شود و اکثری الوقوع است مانند اینکه اکثر بچه ها سالم و پنج انگشتی به دنیا می آیند.

بعضی چیزها هم محقق می شوند که متساوی الوقوع است یعنی خودش و ضدش متساوی اند مانند قیام زید و قعودش و یا کلام او و سکوتش.

گاه نیز چیزی اقلی الوقوع است یعنی نادرا اتفاق می افتد مانند اینکه نادرا اتفاق می افتد که فرزندی شش انگشتی به دنیا آید.

علامه می فرماید: آنی که اکثری الوقوع است فرقش با دائمی الوقوع در این است که دومی هیچ وقت با مانع برخورد نمی کند و آنی که مقتضایش است به همان می رسد و عامل قوی تری نیست که آن را به راه دیگری منحرف کند ولی امر اکثری طوری است که یک مقتضی هست و مقتضایی دارد ولی گاه یک مانع قوی تر می آید و آن مقتضی را به کار دیگری وادار می کند. مانند اینکه قوه ای که در ماده نهاده شده که به انسان تبدیل شود مقتضی این است که به بچه ای سالم تبدیل شود. ولی گاه بر اثر اوامری، موارد زائدی در آن ماده (مانند مضغه) وجود دارد که وقتی آن ماده تمام کارهایش را انجام می دهد همچنان مواد دیگری هم هست که گاه به شش انگشتی و یا شکل دیگری که طبیعی نیست می انجامد. بنا بر این پیدایش انگشت زائد به خاطر این نیست که قوه ی مصوره می خواهد انگشت زائد ایجاد کند بلکه قوه ی مصوره و آن مواد زائد به انگشت اضافی می انجامد بنا بر این وقتی انگشت زائد به قوه ی مصوره و مواد زائد سنجیده می شود به همان رابطه ی ضروری می رسیم زیرا قوه ی مصوره و آن ماده ی زائد لا جرم به تولید انگشت زائد منجر می شود اگر در اکثر اوقات بچه انگشت زائد ندارد برای این است که در اکثر موارد این موارد زائد در کنار قوه ی مصوره وجود ندارد. بنا بر این پنج انگشتی شدن و شش انگشتی شدن هر کدام با سبب خودشان رابطه ی ضروری دارند.

حال که اکثری الوقوع و اقلی الوقوع حل شده است مشکل متصور در متساوی الوقوع نیز حل می شود یعنی وقتی قیام و قعود با زید مطلق در نظر گرفت می شود ممکن گفته شود که زید بی هدف گاه می ایستد و گاه می نشیند ولی اگر با زید و اراده ی او سنجیده شود می بینیم که به ضرورت می رسیم یعنی زید با اراده ی قیام همیشه قیام می کند و با اراده ی قعود همیشه قعود می کند. اگر هم کسی بگوید که اینها دائمی هستند ولی رابطه ی ضروری بین آنها و فعل نیست در جواب می گوییم در مورد معلول و علت فاعلی نیز باید همین را گفت و حال آنکه اشتباه است و کسی به آن قائل نیست. اگر قرار باشد که دوام ترتّب کاشف از رابطه ی ضروری نباشد باید در علت و معلول هم دوام عدم تخلف معلول از علت نباید کاشف از عدم رابطه ی ضروری علت با معلول باشد. نتیجه اینکه که فعل همان گونه که به غایت ضروری ندارد فاعل ضروری هم لازم ندارد. بنا بر این کسانی که اتفاق را در علت غائی قائل شده اند اتفاق را در علت فاعلی قائل شده اند و گفته اند که معلول فقط به علت مادی احتیاج دارد نه علت فاعلی، غائی و صورت و فقط به ماده (علت مادی) احتیاج دارد لازمه ی آن نفی اصل علیت است که خلاف فطرت هر کسی است که حتی حیوانات هم در فطرت خود می یابند که اگر چیزی در عالم محقق می شود علت و سبب دارد.

نتیجه این می شود که غایت با فعل و فاعل رابطه ی ضروری دارد.

اما مثال چاه، اگر چاه کن، چاه را در زمینی می کَنَد که زیر آن گنج است، رسیدن به گنج ضرورت می یابد. بنا بر این رسیدن به گنج باید با ذی الغایت خودش سنجیده شود. ذی الغایت آن مطلق کندن چاه نیست بلکه ذی الغایت، کندن چاه در زمینی است که زیر آن گنج است.

همچنین است مثال کسی که زیر سقفی می رود که مشرف به انهدام است که بین رفتن و مردن رابطه ی ضروری است. بله اگر مردن به مطلق رفتن زیر سقف برای استفاده از سایه سنجیده شود، مردن از باب اتفاق می باشد ولی مردن غایت آن نیست بلکه غایت برای رفتن زیر سقف مشرف به انهدام است.

الفصل التاسع في نفي القول بالاتفاق، وهو انتفاء الرابطة بين ما يعد غاية للأفعال وبين العلل الفاعلية (فصل نهم در مورد نفی قول به اتفاق است و اتفاق در باب علت غایی به معنای انتفاء رابطه ی ضروری بین غایت افعال و بین علل فاعلی است هکذا بین غایت و فعل می باشد.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

ربما يظن: أن من الغايات المترتبة على الأفعال ما هو غير مقصود لفاعله، (گاه گمان می شود که بعضی از غایاتی که بر افعال مترتب می شوند غایاتی وجود دارند که فاعل آن را قصد نکرده است) ولا مرتبط به، (و فاعل هیچ ارتباطی به آن غایت ندارد) ومثلوا له (و برای این غایات غیر مقصوده مثال زده اند) بمن يحفر بئرا ليصل إلى الماء فيعثر على كنز، (به کسی که چاه می کند که به آب برسد ولی به گنج دست می یابد.)والعثور على الكنز ليس غاية لحفر البئر مرتبطا به، (دست یابی به گنج غایت چاه کندن و مرتبط به آن نیست.) ويسمى هذا النوع من الإتفاق: (بختا سعيدا) (به این نوع از اتفاق شانس خوب می گویند.) وبمن يأوى إلى بيت ليستظل، فينهدم عليه فيموت (همچنین مثال می زنند به کسی که به اتاقی پناه می برد برای اینکه از سایه استفاده کند ولی خانه بر سرش خراب می شود و او می می میرد) ويسمى هذا النوع من الإتفاق: (بختا شقيا). (و به این نوع از اتفاق شانس بد می گویند.) وعلى ذلك بنى بعض علماء الطبيعة كينونة العالم، (بعضی بر اساس همین توهم و گمان تحقق عالم را بنا کرده اند و آن را از باب اتفاق می دانند) فقال: (إن عالم الأجسام مركبة من أجزاء صغار ذرية مبثوثة في خلاء غير متناه، (و گفته اند که عالم اجسام، مرکب از اجزاء ریز اتمی است که در فضایی غیر متناهی پراکنده شده بودند) وهي دائمة الحركة، (و آن اجزاء دائما در حال حرکت بودند. بله این اجزاء علت دارد و بدون علت فاعلی نیست ولی آن فاعل فقط این اجزاء را به وجود آورده و بعد رها کرده است و خودشان از باب اتفاق این عالم را پدید آوردند.) فاتفق أن تصادمت جملة منها فاجتمعت فكانت الأجسام، (پس اتفاقا مجموعه از آن اجزا اتمی با هم برخورد کردند و با هم جمع شدند و اجسام به وجود آمد.) فما صلح للبقاء بقي وما لم يصلح لذلك فنى سريعا أو بطيئا). (این اجسام هم گاه صلاحیت برای بقاء داشتند مانند کوه ها و دریا ها و آنها باقی مانند و بعضی صلاحیت بقاء نداشتند مانند هاله ی دور ماه و ابر و یا حیوانات منقرض شده سریع یا به کندی از بین رفتند.)

والحق: أن لا اتفاق في الوجود. (حق این است که در عالم خلق هیچ چیز اتفاقی به وجود نمی آید.) ولنقدم لتوضيح ذلك مقدمة، (خوب است برای توضیح این مطلب مقدمه ای ارائه کنیم) هي: أن الأمور الكائنة يمكن أن تتصور على وجوه أربعة: (و آن اینکه اموری که تحقق می یابند از چهار قسمت خارج نیستند و این تقسیم عقلی است) منها ما هو دائمي الوجود، (بعضی از این امور کائنه، دائمی الوجود اند) ومنها ما هو أكثري الوجود،(بعضی از آنها اکثری الوجود می باشند یعنی اکثرا این گونه اتفاق می افتند) ومنها ما يحصل بالتساوي (بعضی هم به گونه ای هستند که خودشان و ضدشان به شکل مساوی محقق می شوند) كقيام زيد وقعوده مثلا، (مانند قیام و قعود زید) ومنها ما يحصل نادرا وعلى الأقل (بعضی از امور کائنه نیز کم اتفاق می افتند) كوجود الإصبع الزائد في الانسان. (مانند وجود انگشت زائده در انسان.) والأمر الأكثري الوجود يفارق الدائمي الوجود بوجود معارض يعارضه في بعض الأحيان، (اما امر اکثر الوجود از دائمی الوجود جدا می شود به این گونه که دائمی الوجود معارضی ندارد بلکه همیشگی است ولی اکثری الوجود در بعضی از موارد با معارض، برخورد می کند.) كعدد أصابع اليد، فإنها خمسة على الأغلب، (مانند تعداد انگشتان دست که غالبا پنج تا هستند) وربما أصابت القوة المصورة للأصبع مادة زائدة صالحة لصورة الإصبع، فصورتها أصبعا، (و گاه می شود که قوه ای که صورت دهنده به انگشت است و شکل انگشت را در ماده ایجاد می کند دارای ماده ای زائده می شود و این ماده ی زائده صلاحیت یک انگشت دیگر را هم دارد در نتیجه آن ماده ی زائد یک انگشت را می سازد.) ومن هنا يعلم: أن كون الأصابع خمسة مشروط بعدم مادة زائدة، (از اینجا واضح می شود که پنج انگشت بودن مشروط به این است که ماده ی زائدی در کار نباشد) وأن الأمر بهذا الشرط دائمي الوجود (و پنج انگشت بودن با این شرط که ماده ی زائدی وجود نداشته باشد دائمی الوجود است) لا أكثريه، (نه اکثری الوجود و نه اقلی الوجود) و ان الاقلي الوجود مع اشتراط المعارض المذكور أيضا (و اقلی الوجود نیز با شرط معارض مذکور یعنی با این شرط که آن ماده ی زائد باشد) دائمي الوجود لا أقليه، (آن هم دائمی الوجود خواهد بود نه اقلی الوجود) وإذا كان الأكثري والأقلي دائميين بالحقيقة فالأمر في المساوي ظاهر، (حال که اکثری و اقلی الوجود هر دو دائمی شده اند امر در مساوی الوجود نیز واضح می شود.) فالأمور كلها دائمية الوجود (بنا بر این امور همیشه دائمی الوجود اند یعنی دیگر چهار قسم نیست و همه همواره دائمی الوجود می باشند) جارية على نظام ثابت لا يختلف ولا يتخلف. (و جاری بر یک سیستم و نظام ثابت و برقراری هستند که هرگز فرق نمی کند (یعنی این گونه نیست که یک مورد با مورد دیگر فرق کند) و تخلف هم نمی کند (یعنی یک مورد هم یافت نمی شود که تخلفی در کار باشد. یعنی ذی الغایة باشد ولی غایت نباشد.) وإذا كان كذلك، (وقتی همه، دائمی شده اند) فلو فرض أمر كمالي مترتب على فعل فاعل ترتبا دائميا لا يختلف ولا يتخلف، (پس وقتی فرض بر این شد که

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

امری کمالی مترتب بر فعل فاعل است و ترتّب آن هم دائمی است که نه ناگونی می پذیرد و نه تخلف در آن راه می یابد) حكم العقل حكما ضروريا فطريا (عقل نیز حکم یک حکم بدیهی فطری می کند بر) بوجود رابطة وجودية بين الأمر الكمالي المذكور وبين فعل الفاعل، رابطة (اینکه بین رابطه ی وجودی و بین امر کمالی مزبور و بین فعل فاعل رابطه ای وجود دارد) تقضي بنوع من الاتحاد الوجودي بينهما (رابطه ای که آن رابطه به نوعی از اتحاد وجودی بین آن فعل و آن امر کمالی حکم می کند.) ينتهي إليه قصد الفاعل لفعله، وهذا هو الغاية. (رابطه ای که قصد فاعل برای فعلش به آن امر کمالی منتهی می شود و آن همان غایت نام دارد. وقتی فاعل، فعلی را قصد می کند هر آنچه را که به آن فعل متحد است را قصد می کند.) (حال علامه به این اشکال پاسخ می دهد که هرچند ترتّب مزبور دائمی است ولی ممکن است ضرورتی در کار نباشد و می گوید:) ولو جاز لنا أن نرتاب في ارتباط غايات الأفعال بفواعلها مع ما ذكر من دوام الترتب، (اگر برای ما جایز باشد که در ارتباط غایات افعال به فواعل آن افعال شک کنیم و دوام ترتّب را زیر سؤال ببریم و بگوییم هرچند دائما مترتب است رابطه ی ضروری بین آن نیست) جاز لنا أن نرتاب في ارتباط الأفعال بفواعلها (باید بتوانیم در ارتباط فعلی به فاعل هایشان نیز شک کنیم و وقتی در آن شک کردیم) وتوقف الحوادث والأمور على علة فاعلية، (باید در توقف حوادث و امور بر علت فاعلیه ی آنها نیز بتوانیم شک کنیم) إذ ليس هناك إلا ملازمة وجودية وترتب دائمي، (زیرا بیان فعل و فاعل هم نیز چیزی نیست مگر یک ملازمه ی وجودی و یک ترتّب دائمی)

ومن هنا ما أنكر كثير من القائلين بالإتفاق العلة الفاعلية، (از همین جاست که اگر کسی دوام ترتّب را دلیل قرار ندهد و بگوید با دوام ترتّب نمی توان به لزوم ضرورت رسید کشف می شود که بسیاری از کسانی که قائل به اتفاق اند علت فاعلی را انکار کرده اند.) كما أنكر العلة الغائية (کما اینکه علت غایی را نیز انکار کرده اند) وحصر العلية في العلة المادية (و یا اینکه گفته اند که علیت منحصر در علت مادی است و مادی در وجود به علت فاعلی، غایی و صورت احتیاج ندارد.) وستجئ الإشارة إليه. (و به زودی به آن اشاره می کنیم) فقد تبين من جميع ما تقدم: (از آنچه تا به حال گفته ایم واضح می شود که) أن الغايات النادرة الوجود المعدودة من الإتفاق غايات دائمية ذاتية لعللها، (که غایات نادر الوجودی که گفته شده است اتفاقی است آنها غایاتی است دائمی که برای عللت خود ذاتی است و برای آنها ضرورت دارد.) وإنما تنسب إلى غيرها بالعرض، (و این غایات فقط بالعرض و مجازا به غیر علل خودشان نسبت داده شده اند.) فالحافر لأرض تحتها كنز يعثر على الكنز دائما، (بنا بر این چاه کنی که زمینی را می کند که زیر آن گنج است همواره به گنج می رسد.) وهو غاية له بالذات، (و این عثور بر گنج، غایت ذاتی است برای چاه کن مزبور)وإنما تنسب إلى الحافر للوصول إلى الماء بالعرض، (اما عثور بر گنج بالعرض به چاه کنی که دنبال آب است مجازا نسبت داده می شود و حال آنکه باید به چاه کنی که زمین مزبور را می کند منتسب شود.) وكذا البيت الذي اجتمعت عليه أسباب الانهدام ينهدم على من فيه دائما، (همچنین خانه ای که در آن اسباب انهدام جمع شده است دائما بر کسی که در آن خانه است فرود می آید.) وهو غاية للمتوقف فيه بالذات، (و این انهدام غایت ذاتی است برای آن فاعلی که در آن خانه توقف می کند) وإنما عدت غاية للمستظل بالعرض، (و همانا غایت فوق که همان انهدام است بالعرض و مجازا شمرده شده است غایت برای کسی که می خواست از سایه استفاده کند.) فالقول بالإتفاق من الجهل بالسبب. (بنا بر این قول به اتفاق به سبب جهل به سبب است. یعنی او چون به علت اصلی تصور ندارد و چیز دیگری را علت فرض کرده است قائل به اتفاق شده است. حاجی نیز در منظومه می فرماید: يقول الاتفاق جاهل السبب.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۵۵

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: علت صوریه و مادیه و علت جسمانی

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

علت بر چهار قسم است: علت فاعلی و غایی (که بحث آنها گذشت) و بعلت صوری و مادی که در این فصل مطرح می شود.
علت صوری همان صورت در اجسام است. سابقا هم گفتیم که هر جسمی مرکب از علت و صورت است. صورت هر جسم همان علت صوری آن است. صورت، علت صوری برای مرکب است به این معنا که پیدایش آن مرکب بر صورت متوقف است زیرا هر مرکبی بر اجزائش متوقف است و هر شیء مرکب از ماده و صورت می باشد. صورت همان جوهری است که شیء به وسیله ی آن فعلیت می یابد. یعنی ماده که توان محض است به وسیله ی صورت فعلیت می یابد. (در بحث جوهر و عرض گفتیم که جوهر پنج قسم است که یکی از آنها ماده است و دیگری صورت.)
بنا بر این صورت، علت صوری است نسبت به کل و اما نسبت به ماده، شریکة العلة می باشد یعنی ماده قوه ی محض است و عقل مجردی که آن را ایجاد می کند آن را در پناه صورت ایجاد می کند. بنا بر این صورت، شرط و شریکة العلة برای وجود ماده می باشد.
صورت به این معنا است که علت صوری نامیده می شود هرچند صورت معانی دیگری هم دارد. مثلا گاه صورت به معنای شکل است و صورت میز همان شکل میز است. شکل میز عرضی است برای میز و هرگز نمی تواند سازنده ی موجود جوهری باشد و علت نخواهد بود.
گاه صورت به صورت ذهنی اطلاق می شود یعنی آنچه که از خارج در ذهن ما ترسیم می شود. بر این اساس می گویند: العلم هو حضور صورة الشیء لدی عقل. این صورت نیز خارج از بحث ماست.

اما علت مادی: علت مادی همان ماده است یعنی ماده برای مرکب علت مادی است یعنی اگر مرکب بخواهد مرکب شود متوقف بر ماده است زیرا مرکب از دو جزء ماده و صورت تشکیل شده است و هر مرکبی بر اجزائش متوقف است.
مخفی نیست که علت به معنای چیزی است که وجود معلول بر آن متوقف است بر این اساس صورت و ماده ی جسم علت صوری و علت مادی جسم می باشند.
به هر حال ماده، علت مادی است نسبت به کل ولی نسبت آن به صورت این است که ماده، قابل و معلول صورت می باشد یعنی ماده صورت را می پذیرد و هکذا تمامی اعراض را می پذیرد زیرا ماده قوة الاشیاء است. وقتی صورت شریکة العلة برای ماده می باشد پس ماده معلول صورت می باشد.
در اینجا در مسأله ی علت مادی کلامی انحرافی وجود دارد و آن اینکه بعضی قائل شده اند که ما در موجودات تنها به یک علت احتیاج داریم که همان علت مادی است و بس و دیگر به علت فاعلی، غایی و صوری احتیاج نداریم. مارکسیست ها و امثال آنها که مادی هستند به این قول قائل می باشند. اینها می گویند که تحقق موجود به تحقق ماده اش است.
علامه در جواب می فرماید: این قول از دو جهت مردود است:
اول اینکه ماده فقط قوة الاشیاء است یعنی می تواند صورتی را بپذیرد و فعلیت یابد ولی بدون آن فعلیتی ندارد.
اما ماده اگر ماده ی اول باشد که هیولی است که قوه ی محض است و هیچ تحققی ندارد.
اما ماده اگر ثانیه باشد مانند نطفه برای انسان، به این معنا است که می تواند انسان شود و یا هسته از آن حیث که هسته است و می تواند صورت درخت را پذیرا شود و درخت شود ماده است. بنا بر این ماده بما هو ماده یعنی چیزی که توان دارد که فعلیتی را قبول کند و صورتی را بپذیرد (چه الآن فعلیت دارد مانند ماده ی ثانیه و یا ندارد مانند هیولی) الآن فاقد آن صورت است. وقتی حیثیت ماده، حیثیت فقدان باشد دیگر نمی تواند وجود شیء به آن باشد زیرا وجود شیء به معنای فعلیت است و حال آنکه ماده به تنهایی فاقد فعلیت می باشد.
دوم اینکه سابقا گفتیم که الشیء ما لم یجب لم یوجد یعنی هیچ چیزی تا به حد ضرورت نرسد موجود نمی شود. این ضرورت نمی تواند مستند به ماده باشد زیرا حیثیت ماده، حیثیت قوه و امکان است یعنی چیزی است که می تواند بعدا چیزی شود ولی الآن چیزی نیست و فعلیت ندارد و الآن ضرورتی برایش نیست. این ضرورت و وجوب که موجب وجود می شود در ماده نیست زیرا شأن ماده، قوه است. بنا بر این اگر قرار باشد که ما بدون ماده چیزی نداشته باشیم لازمه اش این است که شیء بدون وجوب، موجود شود.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

بنا بر این ماده چون فعلیت ندارد نه می تواند فعلیت اعطاء کند و نه ضرورت از آن ناشی شود بنا بر این اگر فعلیت بخواهد تنها علت برای تحقق اشیاء باشد یعنی شیء باید بی جهت بتواند موجود شود در حالی نه فعلیت دارد و نه ضرورت و قول به این، نقض قانون علیت می باشد یعنی باید یک چیزی بتواند محقق شود بدون اینکه علتی داشته باشد.

اگر مستشکل بگوید که لازم نیست ضرورت آفرین که همان ماده است خودش هم ضرورت و یا فعلیت داشته باشد بلکه ضرورت، خودش به خودی خود محقق می شود و یا اینکه چیزی که خودش فعلیت و ضرورت ندارد بتواند فعلیت و ضرورت را ایجاد کند این مشکل پیش می آید که هر چیزی در عالم باید بتواند موجود شود و هر چیزی باید بتواند دنبال هر علتی موجود شود زیرا قرار شده است که هیچ رابطه ی ضروری و تلازمی بین اشیاء نباشد بنا بر این اگر با ماده که نه فعلیت ندارد و نه ضرورت بتواند جسمی مادی و ضروری الوجود تولید شود باید بشود که با یخ گرما تولید شود و هکذا. این چیزی است که هر عاقلی حکم به بطلان آن می کند.

نتیجه اینکه علت مادی، به تنهایی برای پیدایش اشیاء کافی نیست.

بعد علامه اضافه می کند که ماده ای که تا به حال از آن بحث می کردیم همان جوهری است که صرف القوة می باشد. با این حال، ماده در معانی دیگر نیز استعمال می شود که از بحث ما خارج است. مثلا ماده گاه به معنای هر چیزی است که چیز دیگری در آن حلول کند که همان محل است و ماده به این معنا همان ماده ی بالمعنی الاعم است زیرا هم ماده ی محل بحث را شامل می شود و هم شامل چیزی مانند بدن که نفس به آن تعقل می گیرد و هم شامل جوهر می شود که عرض در آن حلول می کند.

همچنین در بحث مواد ثلاث (کیفیت نسبت که همان وجوب و امتناع و امکان است که اگر به زبان آورده شود و یا نوشته شود به آن جهت می گویند) نیز ارتباطی به بحث علت مادی ندارد.

الفصل العاشر في العلة الصورية والمادية (فصل دهم در علت صوری و مادی است.)

أما العلة الصورية: فهي الصورة (اما علت صوری همان صورت است.) – بمعنى ما به الشئ هو هو بالفعل (مراد همان صورتی است که به معنای چیزی است که به وسیله ی آن شیء خودش هست بالفعل یعنی آن چیزی که انسان به آن انسان می شود سنگ به آن چیز سنگ می شود که همان صورت نوعیه است. این همان چیزی است که در سابق می گفتیم صورت جوهری است که فعلیت بخش ماده می باشد.) – بالنسبة إلى النوع المركب منها ومن المادة، (این علت صوری به نسبت به نوعی که مرکب از صورت و ماده می باشد علت صوری محسوب می شود.) فإن لوجود النوع توقفا عليها بالضرورة، (وجود نوع بر صورت متوقف است و این توقف بالضرورة است و از آنجا که وجود هر مرکبی بر وجود اجزائش متوقف است پس صورت، علت نوع می باشد. سابقا هم گفتیم که علت به معنای مطلق متوقَف علیه می باشد.) وأما بالنسبة إلى المادة، فهي صورة وشريكة العلة الفاعلية على ما تقدم، (اما صورت به نسبت به ماده فقط صورت و شریکة علت فاعلی می باشد یعنی علت فاعلی که همان موجود مجردی است که ماده را ایجاد می کند، آن را در پناه صورت و به شرط وجود صورت انجام می دهد.) وقد تطلق الصورة على معان اخر خارجة من غرضنا.(اما صورت به معناهای دیگری نیز می آید که ارتباطی به بحث ما ندارد. مانند صورت به معنای شکل و یا صورت به معنای وجود ذهنی)

وأما العلة المادية. (اما علت مادی) فهي المادة بالنسبة إلى النوع المركب منها ومن الصورة، (این علت همان ماده است که نسبت به نوعی که از ماده و صورت تشکیل شده است سنجیده می شود. از آنجا که هر مرکبی بر اجزایش متوقف است، ماده علت برای نوع می باشد.) فإن لوجود النوع توقفا عليها بالضرورة، (برای وجود نوع، بالضروره و بالبداهه یک نوع توقفی بر ماده است زیرا مرکب بالضرورة بر اجزایش مترتب است.) وأما بالنسبة إلى الصورة فهي مادة قابلة معلولة لها على ما تقدم. (اما نسبت به صورت (و نه نسبت به مجموع) فقط ماده است و نه علت مادی. ماده ای که صورت را قبول می کند و معلول صورت است زیرا صورت شریکة العلة برای ماده می باشد. کما اینکه قبلا هم گفتیم که شأن ماده قبول است که هم صورت را قبول می کند هم سایر اعراض را)

وقد حصر قوم من الطبيعيين العلة في المادة، (بعضی از علماء مادی علت را منحصر به ماده می دانند. مادیون کسانی هستند که ما وراء طبیعت را منکرند) والأصول المتقدمة ترده، (جواب این است که اصولی که قبلا گذشت این قول را رد می کند.) فإن المادة – سواء كانت الأولى أو الثانية –

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

(چون ماده چه ماده ی اولی باشد چه ثانیه (البته طبیعیون خیلی خبر از ماده ی اولی که هیولی است ندارند زیرا خارج از حس است و خیلی آنها با آن سر و کار ندارند.) حيثيتها القوة، (ماده در هر دو حالت قوه ی محض است یعنی می تواند بعدا چیزی بشود.) ولازمها الفقدان، (و لازمه ی آن این است که ماده فعلا صورت ندارد و بعدا می تواند دارا شود یعنی الآن و فعلا آن را ندارد.) ومن الضروري أنه لا يكفي لإعطاء فعلية النوع وإيجادها، (و کاملا بدیهی است که چنین چیزی که لازمه اش فقدان است کافی نیست برای اینکه بتواند به نوع مانند نوع درخت و سنبله و مانند آن فعلیت دهد و آنها را موجود کند. چگونه فاقد شیء که حتی خودش آن را دارا نیست می تواند به دیگری آن را اعطاء کند.) فلا يبقى للفعلية إلا أن توجد من غير علة، (بنا بر این وقتی هسته درخت شده است و در قالب درخت فعلیت یافته است این درخت شدن نمی توانست از طریق ماده باشد و اگر قرار باشد که فعلیت آن از طریق ماده باشد لازمه اش این است که بدون علت موجود شده باشد.) وهو محال. (و موجود شدن بدون علت محال است.)

وأيضا، (دلیل دیگری که برای رد مادیون اقامه شده است عبارت است از) قد تقدم أن الشئ ما لم يجب لم يوجد، (آنچه گذشت که شیء تا به حد وجوب نرسد موجود نمی شود) والوجوب الذي هو الضرورة واللزوم لا مجال لاستناده إلى المادة التي حيثيتها القبول والإمكان، (و از آن طرف وجوب که عبارت است از ضرورت و لزوم نمی تواند به ماده مستند باشد زیرا حیثیت ماده فقط قبول و امکان است و نه وجوب، نمی تواند معطی وجوب و ضرورت باشد.) فوراء المادة أمر يوجب الشئ ويوجده، (بنا بر این باید وراء ماده امر دیگری باشد که شیء را واجب و موجود کند.) ولو انتفت رابطه التلازم التي إنما تتحقق بين العلة والمعلول (حال اگر کسی که مادی است رابطه ی تلازمی که بین علت و معلول است را انکار کند و بگوید لازم نیست که علتی باشد که اول شیء را لازم کند و بعد موجود کند) أو بين معلولي علة ثالثة (و یا تلازم بین دو معلول که از یک علت ثالثی ناشی می شوند را منکر شود) وارتفعت من بين الأشياء (و اگر رابطه ی تلازم بین اشیاء منتفی شود که معنایش این است که رابطه ی علیت بین اشیاء برداشته شود.) بطل الحكم باستتباع أي شئ لأي شئ، (حکم به اینکه دنبال هر چیزی یک چیز خاصی باید بیاید از بین می رود. بنا بر این اینکه می گوییم به دنبال آتش باید سوزاندن باشد باید از بین برود و آتش گهگاه موجب سرما شود.) ولم يجز الاستناد إلى حكم ثابت، (و دیگر نباید بتوان به حکم ثابتی اعتماد کرد و بر اساس آن زندگی را تنظیم کرد.) وهو خلاف الضرورة العقلية، (و حال آنکه این بر خلاف بداهت عقل است. نتیجه اینکه باید قاعده ی الشیء ما لم یجب لم یوجد را باید پذیرفت. پس شیء باید واجب شود تا موجود شود و این وجوب نمی تواند از ماده ناشی شود زیرا ماده خودش وجوب ندارد. و از آن جا که مادگراها غیر از ماده چیز دیگری را به عنوان علت قبول ندارند باید شیء بدون علت به وجود آید) وللمادة معان اخر غير ما تقدم خارجة من غرضنا. (البته ماده به معانی دیگری نیز می آید که خارج از بحث ماست.)

فصل یازدهم علت جسمانی

این فصل حاوی دو حکم از علل جسمانی است یعنی علت هایی که جسم اند و یا رابطه ای با جسم دارند،

حکم اول این است که امکان ندارد که معلول علت جسمانی لا متناهی باشد. معلول آن هم از نظر تعداد باید متناهی باشد و هم زمان معلول ها باید متناهی باشد یعنی نمی تواند در زمان لا متناها موجود باشد. همچنین نمی شود معلول مزبور از نظر شدت وجودی لا یتناهی باشد. یعنی نمی تواند وجودش نا محدود و بدون حد باشد.

دلیل آن این است که علت های جسمانی به حرکت جوهری متحرک می باشند. موجود جسمانی در هر آن با آن قبل و بعد قابل جمع نیست یعنی حالتی که الآن آتش دارد (آتش فعلی) یک لحظه ی قبل نبوده است و یک لحظه ی بعد نیست و آنی که در بعد است و یا قبلا بوده مثل این است. این بدلیل آن است که جسم یک موجود سیال است و در حال حرکت است و وجودش در هر آن با قبل و بعدش فرق دارد مانند سنگی که از بالا به پائین در حالت حرکت است که در هر آن در یک نقطه است که با نقطه ی قبلی و بعدی فرق دارد. بنا بر این هر موجودی محفوف به دو عدم است. چنین علتی که جسمانی است و محدود به دو عدم است نمی تواند معلولی نا محدود ایجاد کند. بنا بر این معلول آن هم از نظر زمان، تعداد و شدت وجودی محدود است زیرا خود علت چنین حدهایی را دارد و معلول از وجود علت پائین تر و ضعیف تر است.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

حکم دوم این است که علت های جسمانی کاری را انجام نمی دهند مگر اینکه دارای وضع خاص باشد. مثلا آتشی که در چوب است اگر بخواهد بسوزاند و یا چیزی را گرم کند، این کار را نمی تواند انجام دهد مگر اینکه آتش با آن چوب وضع خاصی داشته باشد. بر این اساس، آتش مزبور نمی تواند آبی که در صد فرسخی آن است را گرم کند. زیرا موجودات جسمانی در وجودشان بر وضع متوقف اند. حال که وجود خودشان احتیاج به وضع دارد ایجاد هم نمی تواند بیش از باشد. اگر ایجاد فرع وجود است نمی تواند زائد بر آن باشد و اگر باشد علامت آن است که ایجاد متوقف بر وجود آن نبوده است.

الفصل الحادي عشر في العلة الجسمانية (فصل یازدهم در علل جسمانیه است)

العلل الجسمانية متناهية أثرا، من حيث العدة والمدة والشدة، (علل جسمانیه از نظر اثر محدود است یعنی معلول آنها متناهی و محدود است و این محدودیت از نظر تعداد، زمان و شدت وجود است. یعنی معلول های آنها نمی تواند از نظر تعداد لا متناهی باشد و هکذا از نظر زمان و شدت وجود.) قالوا: (لأن الأنواع الجسمانية متحركة بالحركة الجوهرية، (زیرا گفته شده است که همه ی انواع جسمانی به حرکت جوهری متحرک اند یعنی هر زمان شأن با قبل و بعد فرق دارد و فقط مثل قبل و بعد است. در حرکت، هیچ گاه دو جزء با هم جمع نمی شود و هرگز دو جزء آن عین هم نیستند بلکه مثل هم می باشند.) فالطبائع والقوى التي لها منحلة منقسمة إلى حدود وأبعاض، (بنا بر این طبایع که همان صورت نوعیه است که علت می باشد (نه ماده زیرا ماده فقط قبول می کند و قوه ی محض است) و قوایی که آن صور جسمانیه دارند به حدود و ابعاض منحل و تقسیم می شوند.) كل واحدة منها محفوف بالعدمين (که هر یک از این حدود و ابعاض محفوف به دو عدم است یعنی آنچه الآن هست قبلا نبوده و بعدا هم نبوده است.) محدود ذاتا وأثرا). (در نتیجه خودش از نظر ذات محدود است و بالتبع و به طریق اولی اثرش هم محدود خواهد بود. زیرا اثر نمی تواند بیشتر از مؤثر باشد و حتی مساوی با مؤثر هم نمی تواند باشد.)

وأيضا، (حکم دوم این است که) العلل الجسمانية لا تفعل إلا مع وضع خاص بينها وبين المادة، (علت های جسمانیه کاری انجام نمی دهند مگر به سبب وضع خاصی که بین علل جسمانیه است و بین ماده ی خاصی که می خواهد از آن تأثیر بگیرد. مثلا ماده که می خواهد بسوزد در صورتی از آتش می سوزد که وضع خاصی بین آن دو باشد مثلا فاصله ی بین آن دو زیاد نباشد.) قالوا: (لأنها لما احتاجت في وجودها إلى المادة، احتاجت في إيجادها إليها، (در بیان آن گفته شده است که علل جسمانی وقتی در وجودشان به ماده احتیاج داشتند (زیرا ماده علت مادی آنها است.) در ایجادشان نیز به آن ماده احتیاج خواهند داشت زیرا ایجاد، فرع وجود است و به وسیله ی وجود محقق می شود. اگر وجودی که ایجاد می کند احتیاج به ماده دارد ایجادش هم احتیاج به ماده دارد.) والحاجة إليها في الإيجاد هي بأن يحصل لها بسببها وضع خاص مع المعلول، (احتیاج داشتن به ماده در ایجاد به این است که در ایجاد آزاد نباشند و ماده ی آن اجازه نمی دهد که هر جا رود و هر کاری را انجام دهد بلکه فقط باید صورت نوعیه، در محدوده ی ماده که معلول است فعالیت کند.) ولذلك كان للقرب والبعد والأوضاع الخاصة دخل في تأثير العلل الجسمانية). (به همین دلیل است که برای قرب و بعد و وضع های خاص در تأثیر علل جسمانی دخالت است و اینها تأثیر گذارند. مثلا اگر چیزی روی آتش باشد می سوزد ولی اگر زیرش باشد ممکن است نسوزد.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ٥٦

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: تقسیم وجود به واحد و کثیر

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

علامه در اول کتاب فرموند که فلسفه علمی است که از احوال موجود بما هو موجود بحث می کند. قهرا یک سری از مباحث فلسفی مباحث تقسیمی است که وجود را به اقسامی تقسیم می کند. یکی از این مباحث بحث انقسام موجود به واحد و کثیر است. هر موجودی که در نظر گرفته می شود یا یکی است و یا مرکب از آحادی می باشد.

از آنجا که مفهوم موجود مشخص است اکنون باید مفهوم واحد و کثیر را تعریف کنیم. علامه قائل است که هرچند بعضی در صدد تعریف این دو بر آمده اند ولی مفهوم این دو بدیهی است و قابل تعریف نیست. همان گونه که ما در تصدیقات علاوه بر آنکه یک سری تصدیقات نظری داریم یک سری تصدیقات بدیهی داریم که تصدیقات نظری باید به بدیهی برگردد و بدیهیات دیگر احتیاج به برهان ندارد و الا اگر قرار بود همه ی تصدیقات حتی بدیهیات احتیاج به برهان داشت دیگر هیچ علمی نمی بایست برای افراد حاصل شود زیرا هر چیزی که می خواستیم بفهمیم به یک صغری و کبری و مقدماتی احتیاج داشت و هکذا تا بی نهایت و به هیچ جا منتهی نمی شد. بر این اساس محال بودن اجتماع نقیضین و اینکه هر موجود غیر واجبی علت می خواهد از بدیهیات است. در تصدیقات هم همین حکم جاری است مثلا برای فهم انسان باید حیوان ناطق را فهمید و برای حیوان و ناطق هم باید هر کدام جداگانه یک جنس و فصل احتیاج داشته باشد و به جایی ختم نشود معنایش این است که علمی نباید برای کسی حاصل شود.

یک سری از چیزهایی که احتیاج به تعریف ندارد، صفات وجود است کما اینکه وجود که همان هستی است از بدیهیات است. وحدت و کثرت نیز که از صفات و اقسام هستی است احتیاج به تعریف ندارد و از بدیهیات است یعنی هر کسی مفهوم وحدت را می تواند اولا و بالذات در ذهن خود ترسیم کند بدون اینکه تعریف این دو احتیاج به جنس و فصل و معرِّف داشته باشد.

مضافا بر آن، تعریف اولا و بالذات به وسیله ی ماهیّت انجام می شود (یعنی در تعریف چیزی، ماهیّت را ذکر می کنند و به وسیله ی آن تعریف می کنند) و همچنین تعریف برای ماهیّت انجام می شود (یعنی همیشه ماهیّت را می توان تعریف کرد زیرا ماهیّت است که جنس و فصل دارند ولی وجود و صفات وجود جنس و فصل ندارد تا به عنوان معرف در تعریف وجود درج شود.)

بنا بر این اگر برای وجود تعریف هایی ارائه شده است همه از باب تعریف لفظی است یعنی یک لفظ را به لفظ دیگر تبدیل می کنند تا اگر فرد با لفظ دوم آشناتر است بتواند به معنا منتقل شود. در این موارد، فرد با مفهوم آشنا است ولی لفظ را با آن مفهوم تطبیق نمی کند در این صورت اگر لفظ واضح تری استعمال شود او می تواند به درستی تطبیق کند. مثلا کسی می داند که اسد به معنای شیر است ولی نمی داند غضنفر هم به همان معنا است. در این حال، او حقیقت شیر را می شناسد و فقط نمی تواند غضنفر را به آن تطبیق کند که این کار با تعریف لفظی که می گویند: غضنفر همان اسد است انجام می شود.

بر این اساس در تعریف واحد گفته شده است: هو ما لا ینقسم. یعنی اقسام ندارد و در تعریف کثیر می گویند: هو ما ینقسم، یعنی اقسام دارند. البته شاید در این دو مورد معرَّف واضح تر از معرِّف باشد.

اگر کسی بگوید که دو تعریف فوق حقیقی اند به مشکل بر می خورد زیرا واحد که تعریف می شود به ما لا ینقسم به این معنا است که هم باید (ما) فهمیده شود و هم (لا) و هم (ینقسم.) سومی اگر بخواهد فهمیده شود باید معنای کثیر فهمیده شود زیرا (ینقسم) همان معنای کثیر است در نتیجه برای فهم واحد، باید معنای کثیر را نیز فهمید. حال از آنجا که کثرت همان حیثیت انقسام است لازم می آید که تعریف شیء به نفس باشد یعنی شیء خودش تعریف خودش باشد.

المرحلة الثامنة في انقسام الموجود إلى الواحد والكثير (فصل هشتم در انقسام موجود به واحد و کثیر است.) وفيها عشرة فصول (و این فصل حاوی ده فصل می باشد.)

الفصل الأول في معنى الواحد والكثير (فصل اول در معنای واحد و کثیر است.)

الحق أن مفهومي الوحدة والكثرة من المفاهيم العامة (حق این است که دو مفهوم وحدت و کثرت از مفاهیم عامه اند. اگر مفهوم عام شود دیگر نمی شود آن را تعریف کرد زیرا در این صورت باید آن را به جنس و فصل تعریف کرد و جنس باید از خود شیء اعم باشد و فصل مساوی همان

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

شیء) التی تنتقض فی النفس انتقاشا اولیا (که در ذهن و نفس انسان نقشی ابتدایی می بندد یعنی خود به خود نقش می بندد و احتیاج به واسطه و معرف ندارد.) کمفهوم الوجود ومفهوم الإمکان ونظائرهما، (مانند مفهوم وجود و امکان و مانند آنها از صفات وجود مانند مفهوم فعلیت.) ولذا کان تعریفهما بأن: (الواحد ما لا ینقسم من حیث إنه لا ینقسم، والکثیر ما ینقسم من حیث إنه ینقسم) تعریفا لفظیا، (بر این اساس تعریف واحد به اینکه چیزی است که تقسیم نمی شود از آن حیث که تقسیم نمی شود و کثیر به اینکه چیزی است که تقسیم می شود از آن حیث که تقسیم می شود تعریف لفظی است. البته مخفی نماند که برای کثیر دو لحاظ وجود دارد که بر اساس یک لحاظ کثیر نیست بلکه واحد است یعنی قابل تقسیم نیست. مثلا ده، دو حیث دارد یکی حیثیت آن این است که یک مجموعه ی واحد است. در نتیجه دیگر کثیر نیست بلکه واحد است. این امر موجب شده است که علامه در تعریف، حیث انه ینقسم و حیث انه لا ینقسم را اضافه کرده است. به این سبب است که می گویند اگر حیثیات نباشد اساس حکمت فرو می ریزد: لو لا الحیثیات لبطلت الحکمة) ولو کانا تعریفین حقیقیین، لم یخلوا من فساد، (و اگر قرار بود این دو تعریف حقیقی باشد خالی از اشکال و فساد نبود) لتوقف تصور مفهوم الواحد علی تصور مفهوم (ما ینقسم) (زیرا در این صورت برای روشن شدن مفهوم واحد باید مفهوم ما ینقسم نیز واضح شود.) وهو مفهوم الکثیر، (و ما ینقسم همان مفهوم کثیر است در نتیجه برای فهمیدن مفهوم واحد باید مفهوم کثیر را متوجه شد) وتوقف تصور مفهوم الکثیر علی تصور مفهوم (المنقسم) الذي هو عینه، (و اشکال آن این است که مفهوم کثیر متوقف بر تعریف مفهوم منقسم است که خود مفهوم کثیر است و تعریف شیء به نفس نه جایز است و نه ممکن و منقسم عین کثیر است و هیچ فرقی با آن ندارد. بله اگر قرار بود تعریف لفظی کنیم می شد کثیر را با منقسم تعریف کرد مانند تعریف انسان به بشر ولی بحث در این است که ما در مقام تعریف حقیقی هستیم نه لفظی حال که تعریف کثیر به منقسم فاسد است، تعریف واحد که متوقف بر آن است نیز تعریفی است که متوقف بر فاسد است و خودش فاسد می باشد.) وبالجملة: الوحدة هي حیثیة عدم الانقسام، (بنا بر این به صورت تعریف لفظ می گوییم که وحدت همان حیثیت تقسیم نپذیری شیء است. البته ممکن است کسی اشکال کند که هر چیزی قابل تقسیم است مثلا یک ورق کتاب به دو نیم ورق قابل تقسیم است. جواب این است که یک ورق از حیث یک ورق بودن قابل تقسیم نیست ولی وقتی در ذهن تصور می شود که دو طرف دارد در این حال کثیر می شود و قابل تقسیم می شود. ولی از این حیث که یک است قابل تقسیم نیست.) والکثرة حیثیة الانقسام. (و کثرت حیثیت انقسام شیء است.)

تنبیه: بررسی رابطه ی وحدت با وجود

وجود به معنای هستی است و وحدت به معنای همان حالت اتصال و یگانگی است که بر یک هستی حکمفرما است. علامه می فرماید: وحدت نه تنها با هستی مساوی است بلکه با آن مساوق نیز می باشد که از مساوی بودن بالاتر می باشد. در منطق خواندیم که نسبت بین دو مفهوم از چهار حالت خارج نیست: تساوی، تباین، عموم خصوص مطلق و من وجه. اینها مربوط به دو مفهوم اند اما چیزهایی که یک مفهوم اند دیگر قابل مقایسه نیستند زیرا شیء را نمی توان با خودش مقایسه کرد. مانند مقایسه ی نسبت انسان با بشر زیرا شیء را نمی شود با خودش سنجید. مفاهیم با هم متفاوت اند ولی از حیث صدق و مصداق ممکن است یکی باشند مانند مفهوم انسان با متعجب و یا مفهوم انسان با ضاحک که اینها دو مفهوم اند ولی هر جا ضاحک باشد انسان هم هست.

مفهوم واحد و موجود نه تنها مساوی اند یعنی هر جا که واحد صدق کند موجود هم صدق می کند و بالعکس حتی از آن بالاتر نسبت بین آن دو تساوق است که عبارت است از اینکه وقتی دو مفهوم همواره مصداقشان یکی است حیثیت صدقشان بر آن مصداق هم یکی باشد. یعنی اگر آن مفهوم بر آن مصداق صدق می کند از همان حیث صدق می کند که آن مفهوم دیگر از همان حیث بر آن مصداق صدق می کند. این بر خلاف تساوی است که ممکن است دو مفهوم با هم مساوی باشند و هر دو هم همواره دارای یک مصداق باشند ولی اگر یکی بر آن مصداق صدق می کند از یک حیث باشد و دیگر از حیث دیگر بر آن صدق کند. مانند انسان و ضاحک که هر جا انسان صدق می کند ضاحک هم صدق می کند و زید هم انسان است و هم ضاحک ولی اگر به زید می گوییم انسان است به لحاظ حیثیت جوهری زید است و اگر می گوییم که ضاحک است به لحاظ عرضی است که بر آن عارض شده است. بنا بر این زید از این حیث که انسان است دیگر ضاحک نیست.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

واحد و موجود بر این اساس علاوه بر تساوی، تساوق دارند یعنی اگر چیزی واحد است صدق واحد بودن از همان حیثیت وجودش است نه چیز دیگر زیرا غیر از وجود چیز دیگری ندارد که از آن جهت واحد باشد. به همین دلیل وجود با همه ی صفاتش رابطه ی تساوق دارد و موجود با فعلیت و سایر صفاتش رابطه ی تساوق دارد. بنا بر این هر واحدی از حیث اینکه واحد است موجود است و هر موجودی از همان حیث که موجود است واحد می باشد.

بعد اشکالی را مطرح می کنند و آن اینکه در سابق گفتید که الموجود اما واحد و اما کثیر. آن سخن کلامی که الآن گفته ایم را نقض می کند زیرا الموجود اما واحد و اما کثیر دو چیز را می رساند:

اول اینکه همان طور که واحد از اقسام موجود است کثیر هم باید از اقسام موجود باشد زیرا مقسم باید در تمامی اقسام موجود باشد. مشکلی که از این ایجاد می شود این است که این دو قسم باید غیر هم باشند زیرا همواره دو قسم، قسیم هم می باشند و با هم مباین می باشند و الا تقسیم معنا ندارد زیرا نمی شود جسم را تقسیم به سفید و سفید کرد. نتیجه این می شود که کثیر که با واحد مباین است خودش موجود است پس بعض الموجود لیس بواحد (و کثیرند). و این قضیه یک قضیه ی سالبه ی جزئیه است که نقیض آن موجبه ی کلیه است. یعنی شما در این فصل گفتید که کل موجود فهو واحد که نقیض آن می شود بعضی الموجود لیس بواحد این دو قضیه نقیض هم هستند و با هم سازگار نیستند. به همین دلیل کلام شما در آن فصل با کلام شما در این فصل متناقض است.

تنبیه: الوحدة تساوق الوجود مصداقا کما أنها تباینه مفهوما، (وحدت از نظر مصداق مساوق با وجود است یعنی هم مساوی است و هم حیثیت صدقشان یکی است. همان طور که مفهما با آن مباین می باشد. زیرا مفهوم وجود با وحدت دوتاست.) فکل موجود – فهو من حیث إنه موجود – واحد، (بنا بر این هر موجودی از همان حیث که موجود است واحد می باشد. موجود حیثیت دیگری ندارد زیرا چیزی غیر از وجود نیست و هر حیثیتی غیر از آن عدم می شود از این رو واحد که موجود است همان موجود است نه چیز دیگر.) کما أن کل واحد – فهو من حیث إنه واحد – موجود. (و هم واحدی از همان حیث که واحد است موجود می باشد.)

فإن قلت: انقسام الموجود المطلق إلی الواحد والکثیر یوجب کون الکثیر موجودا کالواحد، (اگر اشکال شود که همان طور که در فصل قبل گفتیم، موجود مطلق به واحد و کثیر تقسیم می شود و یکی از لازمه های آن این است که کثیر هم مانند واحد موجود باشد زیرا مقسم در تمامی اقسام سریان دارد.) لأنه من أقسام الموجود، (زیرا کثیر از اقسام موجود است) ویوجب أیضا کون الکثیر غیر الواحد مباینا له، (لازمه ی دیگر این است که کثیر غیر واحد باشد) لأنهما قسیمان، والقسیمان متباینان بالضرورة، (زیرا واحد و کثیر قسیم هم هستند و قسیم با هم بالضرورة متباین اند.) ف (بعض الموجود – وهو الکثیر من حیث هو کثیر – لیس بواحد)، (لازمه ی این دو چیز این است که بعضی از موجودات که کثیر است از همان حیث که کثیر است دیگر نباید واحد باشد) وهو یناقض القول بأن: (کل موجود فهو واحد). (و این قضیه با قانون کلی شما که گفتید کل موجود فهو واحد در تناقض است زیرا لازمه ی کلام شما در فصل قبلی این است که بعضی الموجود لیس بواحد. زیرا نقیض موجبه ی کلیه، سالبه ی جزئیه است. اگر هر دو قضیه را قبول دارید این همان اجتماع نقیضین است.)

درس بدایة الحکمة استاد فیاضی

جلسه ۵۷

بسم الله الرحمن الرحیم

موضوع: جواب اشکال سابق و تقسیمات واحد

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

گفتیم که وجود با وحدت مساوق است یعنی هر موجودی از همان حیث که موجود است واحد می باشد و هر واحدی از همان حیث که واحد است موجود می باشد. بعد اشکال شد که اگر چنین است پس تقسیم وجود به واحد و کثیر با این در تناقض خواهد بود زیرا وقتی وجود به واحد و کثیر تقسیم می شود، معنایش این است که همان گونه که واحد از اقسام وجود است و قهرا موجود می باشد کثیر هم از اقسام وجود می باشد و قهرا موجود می باشد. از طرفی دیگر چون واحد و کثیر قسیم هم هستند پس کثیر باید مباین با واحد باشد. بنا بر این کثیر چیزی است که موجود است و واحد هم نیست. بنا بر این می توان گفت: بعض الموجود لیس بواحد. این سالبه ی جزئیه با موجبه ی کلیه که گفتیم کل موجود فهو واحد در تناقض است.

علامه در جواب می فرماید: واحد دو لحاظ دارد که در یکی از لحاظ ها در موجبه استفاده شده و به لحاظ دیگر در سالبه از این رو چون جهت دو قضیه متفاوت است این دو با هم متناقض نیستند زیرا بین دو قضیه باید نه وحدت وجود داشته باشد تا با هم متناقض باشند ولی در اینجا چنین است. وحدتی که در اینجا نیست وحدت محمول است. بنا بر این هر دو قضیه از حیث خودشان صحیح اند و در عین حال با هم در تناقض نیستند.

توضیح اینکه: در واحد دو اعتبار است:

گاه اعتباری اطلاقی و نفسی دارد. در این حال وقتی می گوییم فلان چیز واحد است یعنی آن را فی حد نفسه و بدون اینکه با چیزی بسنجیم در نظر می گیریم و می گوییم واحد است.

لحاظ دیگر آن لحاظ نسبی و اضافی یعنی وقتی به چیزی می گوییم واحد است آن را در مقایسه با چیز دیگر می گوییم. یعنی این شیء به نسبت به آن چیز و بالاضافه به آن واحد می باشد.

وحدتی که در موجبه ی کلیه است وحدت اطلاقی است (اعتبار اول) در این حال حتی کثیر هم واحد است. برای اینکه همان کثیر هم دارای یک نحوه اتصال و وحدت است. مثلا عدد ده می تواند واحد باشد و دلیل وحدت آن این است که خودش می تواند معروض عدد باشد مثلا انسان می گوید: یک ده تا و یا سه تا ده تا. استعمال ده در اینجا مانند یک است مثلا می گوییم: یک واحد دو واحد و سه واحد. ده هرچند افراد منفصل از هم دارد ولی یک عرض آن را فراگرفته است و آن اینکه یک واحد از عدد است تو کم منفصل که از اقسام اعراض است روی آن رفته است.

بر این اساس هرچند ده از ده تا یک تشکیل شده است ولی یک دیگر ده نیست. این بیانگر آن است که عدد ده نمی تواند بر روی افراد برود. بنا بر این ده یک واحد بیشتر نیست و ده یک نوع جداگانه از عدد است که با یک فرق دارد.

همین عدد ده وقتی با یک مقایسه می شود کثیر می شود بنا بر این اگر تنهایی لحاظ شود واحد است و اگر با عدد دیگر مقایسه شود کثیر می شود.

معنای دیگر واحد، معنای نسبی است یعنی در مقایسه با چیز دیگر واحد می شود. در این معنا سالبه ی جزئیه صدق می کند یعنی بعضی از موجودها واحد نیستند زیرا بعضی در قیاس با غیر کثیر می باشند. مانند همان مثال عدد.

بعد علامه اضافه می کند که این اشکال و جواب منحصر به واحد و کثیر نیست بلکه در بسیاری از تقسیمات وجود جاری می شود. مثلا قبلا گفتیم که وجود به خارجی و ذهنی تقسیم می شود. در جایی دیگر هم گفتیم که وجود به معنای عینیت و بودن در خارج است. بنا بر این وجود مساوی با خارج بودن است. بنا بر این کل موجود فهو خارجی زیرا اگر در خارج نباشد عدم می شود و در عین حال وقتی موجود را به خارجی و ذهنی تقسیم می کنیم لازمه اش این است که بعضی الموجود لیس بخارجی که این سالبه ی جزئیه با آن موجبه ی کلیه در تناقض است.

حال آن به این است که خارجیت و عینیت گاه مطلق در نظر گرفته می شوند و گاه مقید. اگر مطلق در نظر گرفته شود حتی وجود ذهنی هم عینیت دارد زیرا وجود ذهنی در نفس موجود است و نفس چون موجود است آنچه در آن موجود است که همان علم آن است و از اعراض و صفات آن می باشد موجود است زیرا نمی شود علم، معدوم باشد و در عین بتواند به نفس عارض شود و نفس عالم شود. مراد از خارج این نیست که خارج از ذهن باشد یعنی عینیت داشته باشد و موجود باشد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

اما وقتی وجود ذهنی با وجود خارجی سنجیده می شود در اینجا سالبه ی جزئیه معنا می یابد یعنی بعضی از موجودات خارجی نیستند. در اینجا وجود ذهنی یعنی چیزی که آثار خارجی را ندارد ولی وجود خارجی یعنی چیزی که آثار خارجی را دارد. بنا بر این در معنای وجود ذهنی می گفتند که آثار وجود خارجی را ندارد نه اینکه مطلقا اثر ندارد. زیرا وجود ذهنی چون موجود است اثر دارد زیرا نفس را عالم کرده است.

قلت: للواحد اعتباران: (جواب این است که واحد دو اعتبار دارد:)

۱ – اعتباره في نفسه من دون قياس الكثير إليه، (یکی اعتبار واحد است به اعتبار نفسی و اطلاقی یعنی خودش فی نفسه در نظر گرفته می شود بدون اینکه با کثیر سنجیده شود) فيشمل الكثير، (در این صورت واحد، کثیر را هم شامل می شود بنا بر این کل موجود حتی اگر کثیر باشد واحد است.) فإن الكثير من حيث هو موجود فهو واحد (کثیر از این جهت که موجود است دارای وحدت است) له وجود واحد، (و برای آن یک وجود بیشتر نیست.) ولذا يعرض له العدد، (و چون یک وجود بیشتر ندارد عدد به آن عارض می شود) فيقال مثلا: (عشرة واحدة وعشرات، (و مثلا می گویند: یک ده تا و چند ده تا. البته در نهایه است: عشرة واحده و عشرتان و عشرات ثلاث که مثال صحیح همین است و الا عشرات مثال صحیحی نیست زیرا عددی در آن وجود ندارد که عشرة معروض آن شود. به هر حال وقتی عدد به خود عشره عارض می شود این علامت آن است که عشره یک واحد است که معروض عدد قرار می گیرد.) وكثرة واحدة وكثرات). (این مثال هم همان مشکل قبلی را دارد و باید مانند نهایه باشد که آمده است کثرة واحده و کثرتان و کثرات ثلاث. به هر حال با این اعتبار، موجبه ی کلیه صحیح در می آید.)

۲ – واعتباره من حيث يقابل الكثير، فيباينه. (دیگری اعتبار واحد از این حیث است که مقابل کثیر است و با کثیر سنجیده می شود. در این حال است که واحد با کثیر مباین می شود. با این اعتبار سالبه ی جزئیه صحیح در می آید.)

توضيح ذلك: (توضیح اینکه) أنا كما نأخذ الوجود تارة من حيث نفسه ووقوعه قبال مطلق العدم، (ما همان گونه که وجود داشتن را از حیث خودش و بدون مقایسه با هستی دیگر اخذ می کنیم و فقط هستی را به این گونه که در مقابل مطلق نیستی است در نظر می گیریم) فيصير عين الخارجية(در این حال، وجود عین خارجی بودن می شود) وحيثية ترتب الآثار، (و عین حیثیت ترتّب آثار می شود.) ونأخذه تارة أخرى فنجده في حال تترتب عليه آثاره وفي حال أخرى لا تترتب عليه تلك الآثار، (و همین وجود را گاه به گونه ای دیگر اخذ می کنیم که در این حال گاه یک سری از آثار را دارد مانند وجود خارجی که رشد می کند و رنگ و بود دارد و گاه همان آثار را ندارد مانند وجود ذهنی. البته اینکه می گوییم وجود بعضی وقت ها ذهنی است مراد این نیست که ذهن، ظرفی است که وجود در آن قرار می گیرد کما اینکه وقتی می گوییم وجود خارجی است مراد این نیست که خارج ظرفی است که وجود در آن قرار می گیرد. مراد از اینکه شیء در خارج است یعنی آن شیء خودش خارج است و امری است عینی. اگر بگوییم کتاب در ظرف خارج موجود است به مشکل بر می خوریم که آن ظرف خارجی چیست که کتاب در آن قرار می گیرد. اگر بگویید مراد از خارج همان فضایی مانند اتاق است که کتاب در آن فضاء قرار دارد. اگر کسی چنین بگوید این سؤال مطرح می شود که اتاق هم که موجود است در کجا موجود است؟ لابد باید در ظرف بزرگتری مانند خانه یا مؤسسه باشد و هکذا این سؤال تکرار می شود تا به بالاترین چیز می رسیم که آن هم باید در ظرف دیگری باشد تا بی نهایت. بنا بر این از همان اول نباید این سنگ کج را بنا نهاد و باید گفت که شیء که در خارج موجود است یعنی خودش خارج است.) وإن ترتبت عليه آثار أخرى، (بله ممکن است آثار دیگری بر آن بار شود زیرا وجود ذهنی به هر حال موجود است و دارای اثر می باشد مثلا نفس را عالم می کند ولی آن آثار که وجود خارجی دارد را ندارد.) فنعد وجوده المقيس وجودا ذهنيا لا تترتب عليه الآثار، (پس وجود مقیس را که وجود ذهنی است این گونه می شماریم که آن آثار را ندارد) ووجوده المقيس عليه وجودا خارجيا تترتب عليه الآثار، (و می شماریم وجود مقیس علیه را به گونه ای که وجود خارجی است و آن آثار بر آن بار می شود. حال که این تقسیم درست شد نتیجه این می شود که بعض الموجود لیس بخارجی) ولا ينافي ذلك قولنا: (إن الوجود يساوق العينية والخارجية وأنه عين ترتب الآثار)، (این سالبه ی جزئیه منافات ندارد با یک موجبه ی کلیه که می گوییم وجود مساوق با عینیت و خارجیت است و اینکه وجود عین ترتّب آثار می باشد. راه حل این است که این قضیه کلیه ناظر به وجود مطلق است چه ذهنی باشد و چه خارجی و آن سالبه ی جزئیه ناظر به وجود ذهنی است هنگامی که به وجود خارجی مقایسه می شود یعنی آثار خارج را ندارد.) كذلك ربما نأخذ مفهوم الواحد باطلاقه من غير قياس، (به

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

همین شکل گاه مفهوم مطلق را به اطلاقش و بدون اینکه آن را با چیز دیگری بسنجیم لحاظ می کنیم.) فنجده يساوق الوجود مصداقا، (در ای حال می گوییم که واحد با وجود مساوق است.) فكل ما هو موجود فهو من حيث وجوده واحد، (بنا بر این به شکل موجبه ی کلیه می گوییم که هر آنچه موجود است از حیث وجودش واحد است حتی اگر کثیر باشد.) ونجده تارة أخرى وهو متصف بالوحدة في حال وغير متصف بها في حال أخرى، (و می یابیم همان واحد را به لحاظی دیگر به گونه ای که گاه متصف به وحدت است و گاه متصف به وحدت نیست) كالإنسان الواحد بالعدد والإنسان الكثير بالعدد المقيس إلى الواحد بالعدد، (مانند انسانی که از نظر عدد واحد است و انسانی که از نظر عدد کثیر است و با انسان واحد سنجیده می شود.) فنعد المقيس كثيرا (در این حال مقیس کثیر می شود) مقابلا للواحد الذي هو قسيمه، (و مقابل واحدی است که قسیم آن می باشد.) ولا ينافي ذلك قولنا: (الواحد يساوق الموجود المطلق)، (و این با آن موجبه ی کلیه که گفتیم واحد با وجود مطلق مساوق است منافات ندارد) والمراد به الواحد بمعناه الأعم المطلق من غير قياس. (زیرا مراد از واحد در آنجا واحد به معنای اعم است بدون اینکه با دیگری سنجیده شود.)

فصل دوم در اقسام واحد:

واحد یا حقیقی است یا غیر حقیقی.

واحد حقیقی یعنی شیئی حقیقتا و بدون مجاز و مسامحه متصف به وحدت باشد.

واحد غیر حقیقی یعنی شیئی که اگر وحدت به آن نسبت داده می شود از باب مجاز عقلی است (مانند جری المیزاب که از باب اسناد شیء به غیر ما هو له است.)

به تعبیر دیگر، وقتی واحد را به شیئی نسبت می دهیم گاه از باب اسناد به ما هو له است یعنی آن شیء واقعا واحد است و گاه از باب اسناد به غیر ما هو له است یعنی واقعا واحد نیست ولی در عین حال واحد را به آن نسبت داده ایم.

جایی که شیء حقیقتا واحد است مانند خداوند و یا زید که واقعا واحد اند.

اما وحدت حقیقی مانند اینکه می گوییم زید و عمرو یکی اند یعنی هر دو انسان می باشند. در اینجا مفهوم انسان بودن که نوع است در واقع یکی است ولی مجازا به زید و عمرو که دو شخص از آن نوع اند اطلاق می شود. این از باب واسطه در عروض است یعنی صفتی حقیقتا عارض به یک واسطه می شود و بعد مجازا به ذی الواسطه نسبت داده می شود مانند جری المیزاب که جریان نسبت به میزاب داده می شود مجازا که جریان در واقع مال آب است که در ناودان به راه افتاده است. در ما نحن فیه هم انسان است که واحد حقیقی است ولی چون نوع برای زید و عمرو این واسطه می شود که واحد بودن را به زید و عمرو هم نسبت دهیم.

در مقابل واسطه در عروض واسطه در ثبوت است که چیزی است که سبب و علت می شود برای اینکه یک صفتی برای ذی الواسطه محقق شود حقیقتا. مثلا خداوند واسطه در ثبوت اشیاء است یعنی سبب می شود که اشیاء موجود شوند و اشیاء نیز حقیقتا موجود می شوند نه مجازا.

قسم دیگر واسطه در اثبات است که عبارت است از مقدماتی که باعث می شود ما علم به چیزی پیدا کنیم. مثلا صغری و کبرایی که موجب می شود انسان علم پیدا کند که العالم حادث، به آنها واسطه در اثبات می گویند.

الفصل الثاني في أقسام الواحد (فصل دوم در اقسام واحد است.)

الواحد إما حقيقي، وإما غير حقيقي. (واحد یا حقیقی است یا غیر حقیقی) والحقيقي: ما اتصف بالوحدة بنفسه (حقیقی چیزی است که حقیقتا به وحدت متصف می شود) من غير واسطة في العرض، (بدون اینکه واسطه در عروض داشته باشد. یعنی این گونه نیست که وحدت عارض به چیز دیگری شده باشد و آن واسطه شده باشد که ما وحدت را به آن شیء نسبت دهیم.) كالإنسان الواحد، (مانند اینکه نوع انسان واحد است. یا اینکه زید واحد است.) وغير الحقيقي بخلافه، (غیر حقیقی بر خلاف آن است یعنی خود به خود متصف به وحدت نیست بلکه واسطه در عروض دارد که آن واسطه حقیقتا به وحدت متصف است و بعد واسطه شده است که وحدت به آن شیء مجازا متصف شود.) كالإنسان

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

والفرس المتحدين في الحيوانية. (مانند انسان و اسب که واحدند به این معنا که هر دو حیوان می باشند. در اینجا حیوان، حقیقتا واحد است ولی واسطه شده است که انسان و فرس هم مجازا واحد شوند و حدت به آنها اسناد داده شود.)

تقسیم واحد حقیقی:

واحد حقیقی گاه ذاتی دارد که متصف به وحدت است و گاه ذاتش همان وحدت است نه اینکه چیزی باشد و وحدت زائد بر آن باشد. مثلا خداوند متعال چیزی جز وجود ندارد اگر خداوند به وحدت متصف می شود، چون وحدت مساوق با وجود است و خداوند هم چیزی جز وجود ندارد پس چیزی جز وحدت ندارد و ذاتی نیست که متصف به وحدت باشد بلکه ذاتش هم وحدت است. به چنین واحدی واحد به وحدت حقه ی حقیقیه می گویند. زیرا معنای واقعی وحدت همین است که شیء بجز وحدت چیزی دیگری نباشد.

معنای دوم وحدت یعنی ذاتی که متصف به وحدت است مانند انسان که واحد است. انسان ذاتی است که عبارت است از ماهیّت حیوان ناطق که متصف به وحدت می شود این نوع واحد، واحد غیر حقه نامیده می شود.

والواحد الحقيقي إما ذات متصفة بالوحدة، (قسم اول که واحد حقیقی است یا ذاتی است که متصف به وحدت می شود یعنی وحدت عارض بر آن می شود.) وإما ذات هي نفس الوحدة، (یا اینکه ذاتی است که نفس وحدت است و دیگر سخن از موصوف و صفت نیست.) الثاني هي (الوحدة الحقة) (دومی را وحدت حقه می نامند.) كوحدة الصرف من كل شئ، (مانند وجود صرف از هر چیزی مانند وجود خداوند که چیزی جز وجود ندارد پس چیزی جز وحدت ندارد. همچنین اگر از خداوند پائین تر بیاییم به صرف الماهیه می رسیم مثلا انسان صرف بدون هیچ قید دیگر دو تا ندارد قبلا هم گفتیم که صرف الشیء لا یتثنی و برهان آن این است که اگر شیء بخواهد دو تا شود این دو تا شدن به امتیاز و ما به التفاوت احتیاج دارد و تا امتیاز در کار نباشد اثنینیت محقق نمی شود. امتیاز هم با صرفیت منافات دارد. با این حال علامه در جای دیگر تصریح می کند که واحد به وحدت حقیقیه فقط منحصر در خداوند است. علت آن این است که اگر ماهیّت را می گویند واحد است این به سبب وجودش است بنا بر این ماهیّات را می توان به وحدت متصف کرد ولی این کار بالعرض است زیرا وجود است که واحد است و بالعرض به ماهیّت نسبت داده می شود و وجود صرف یک مصداق بیشتر ندارد که همان خداوند است.) وإذا كانت عين الذات فالواحد والوحدة فيه شئ واحد، (و اگر وحدت عین ذات باشد و دیگر سخن از موصوف و صفت نباشد واحد و وحدت دیگر دو چیز نخواهد بود و یک چیز می شوند.) والأول هو (الواحد غير الحق) كالإنسان الواحد. (و اولی را وحدت غیر حقه می نامند مانند انسان واحد.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۵۸

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: اقسام واحد و حمل اولی ذاتی

این فصل در اقسام واحد است و گفتیم که در تقسیم اول، واحد به حقه و غیر حقه تقسیم می شود.

واحد حقه آنی بود که ذاتش نفس وحدت است نه اینکه بین ذات و صفتش به عنوان وحدت دوگانگی باشد. اما در وحدت غیر حقه ذاتی است که موصوف به وحدت است یعنی صفتی در کار است و موصوفی.

وحدت حقه اقسام ندارد و فقط یک قسم است ولی وحدت غیر حقه اقسامی دارد و آن اینکه یا واحد است بالخصوص و یا واحد است بالعموم.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

واحد بالخصوص یعنی یک چیز خاص است مانند اینکه زید یک انسان خاص است ولی واحد بالعموم یعنی چیزی که یک واحد است ولی گسترده است و قابلیت آن را دارد که بر کثرات صدق کند. مانند مفهوم نوعی انسان که هرچند یک مفهوم بیشتر نیست ولی قابل انطباق بر کثیرین است و به زید و عمرو که هر کدام یک واحد بالخصوص اند صدق می کند. به واحد بالخصوص واحد بالعدد نیز می گویند زیرا این شیء خاص اگر واحد شود اگر دو تا از آنها کنار هم قرار بگیرد عدد تشکیل می شود. این واحد چون سازنده ی عدد است به آن واحد بالعدد نیز می گویند. (سابقا هم گفتیم که عدد از دو به بالا را شامل می شود و یک را شامل نمی شود زیرا عدد از اقسام مقدار است و مقدار یعنی چیزی که ذاتا قابل قسمت است و یک قابل قسمت نمی باشد.)

واحد بالخصوص خود بر دو قسم است یعنی گاه وحدت که عارض موضوع شده است آن موضوع خودش فی حد نفسه قابل انقسام نیست. توضیح اینکه آن موضوع با وصف وحدت طبیعی است که قابل انقسام نباشد ولی با قطع نظر از وحدت بر دو قسم است یعنی یا با قطع نظر از وحدت باز هم قابل انقسام نیست یا قابل انقسام هست.

جایی که قابل انقسام نباشد خود به اقسام دیگری تقسیم می شود و آن اینکه گاه موصوف ما خود وحدت است که متصف به وحدت شده است مانند جایی که می گوییم: الوحدة واحد. مانند اینکه می گوییم: ابیض که بر هیچ حمل می شود به سبب این است که بیاض دارد ولی اگر به خود بیاض حمل شود ابیض بودن برای آن ذاتی است: البیاض ابیض بالذات ولی القرطاس ابیض به واسطه ی بیاض. در ما نحن فیه هم الوحدة واحد بالذات. بله ممکن است در عرف کسی نگوید الوحدة واحد و یا مثلا به بیاض نگوید که البیاض ابیض ولی در فلسفه که دقی است این بحث ها مطرح می شود. در اینجا وحدت به عنوان وصف واحد قابل انقسام نیست و با قطع نظر از آن چون موصوف، وحدت است باز قابل انقسام نیست.

گاه موصوف غیر وحدت است ولی باز قابل انقسام نیست مانند نقطه با وصف وحدت. واضح است که با وصف وحد یعنی النقطة واحدة قابل انقسام نیست ولی بدون واحدة هم باز قابل انقسام نیست زیرا نقطه به چیزی گفته می شود که نه طولا و نه عرضا و نه عمقا قابل قسمت نیست. چیزی مانند نقطه که واحد بالذات است و غیر قابل انقسام می شود قابل اشاره است و به آن وحدت وضعی می گویند. علت اینکه قابل اشاره است این است که می توان به ابتداء و انتهاء خط اشاره کرد و گفت اینجا نقطه است. (این وضع بر خلاف وضعی است که در مقولات عشر به آن اشاره می شود)

گاه موصوف به وحدت حتی قابل اشاره ی حسی هم نیست و این خود بر دو قسم است گاه با ماده رابطه دارد مانند نفس که موجود واحد است حتی اگر بدون وصف وحدت باشد زیرا مجرد است و مجرد قابل انقسام نیست و طول و عرض و عمق و عدد ندارد و قابل اشاره ی حسی هم نیست.

گاه به طور کلی هیچ ارتباطی با ماده ندارد مانند عقل در اصطلاح فلسفه که همان فرشتگان هستند که هم مجرد است که قابل اشاره و قسمت نیست و تعلق به ماده هم ندارد.

اینها همه مربوط به جایی است که واحد بالخصوص، معروضش با قطع نظر از وصف وحدت قابل انقسام نباشد.

قسم دوم واحد بالخصوصی است که معروض آن با قطع از وصف وحدت قابل انقسام هست. چنین چیزی یا قابل انقسام است در طول و عرض و عمق مانند جسم واحد. جسم واحد با وصف وحدت قابل انقسام نیست ولی بدون وصف وحدت چون جسم است و از اجزاء کوچکتر تشکیل شده است قابل انقسام است. هکذا سطح که در طول و عرض و خط که در طول قابل انقسامند (البته اگر بدون وصف وحدت لحاظ شوند.)

والواحد بالوحدة غیر الحقة إما واحد بالخصوص، وإما واحد بالعموم، (آنی که واحد به وحدت غیر حقه است یعنی ذاتی دارد و وصف وحدت جدای از ذاتش است که بر آن عارض می شود گاه واحد بالخصوص است یعنی یک شیء خاص است و یا واحد بالعموم یعنی مصادیق مختلف دارد) والأول هو (الواحد بالعدد) (اولی همان واحد بالعدد است. این واحد، بالخصوص است چون شیء خاص است و واحد بالعدد است

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

چون) وهو الذي يفعل بتكرره العدد، (قابل تکرار است و می تواند یک شیء خاص دیگر از نوع خودش در کنارش قرار گیرد و وقتی تکرار شود عدد را تشکیل می دهد. از این رو زید یک انسان است و عمرو که یک انسان خاص است در کنار آن قرار گیرد دو می شود و عدد تشکیل می شود.) والثاني(اما دومی که واحد بالعموم است) كالنوع الواحد (مانند نوع واحد است مانند انسان که یک نوع است در مقابل فرس که یک نوع دیگر است نه انسان خارجی که مصداقی از یک نوع است.) والجنس الواحد. (و یا جنس واحد مانند حیوان و یا جوهر و یا جماد) والواحد بالخصوص إما أن لا ينقسم من حيث الطبيعة المعروضة للوحدة أيضا (واحد بالخصوص یا به گونه ای است که از حیث طبیعتی که معروض وحدت است تقسیم نمی پذیرد یعنی موصوف با قطع نظر از صفت نیز قابل قسمت نیست) كما لا ينقسم من حيث وصف وحدته، (کما اینکه با وصف وحدتش هم تقسیم نمی پذیرد و به همین دلیل متصف به وصف وحدت شده است.) وإما أن ينقسم، (یعنی از حیث طبیعتی که موصوف به وحدت است قابل قسمت می باشد.) والأول: (اولی یعنی جایی که خود موصوف بدون وصف وحدت قابل تقسیم نیست.) إما نفس مفهوم الوحدة وعدم الانقسام، (یا نفس مفهوم وحدت و عدم انقسام است مانند جاییکه می گوییم: الوحدة واحد. این وصف در نگاه فلسفی صحیح است زیرا هر چیزی به سبب وحدت داشتن واحد است در نتیجه وحدت به طریق اولی باید واحد باشد ولی واحد بودن برای وحدت ذاتی است و برای غیر خودش عرضی به هر حال وحدت فی حد ذاته حتی اگر بدون وصف واحد باشد قابل تقسیم نیست.) وإما غيره، (یا غیر نفس مفهوم وحدت است.) وغيره: إما وضعي (و غیر وحدت یا وضعی است یعنی قابل اشاره ی حسیه است.) كالنقطة الواحدة، (که قابل اشاره است مثلا در اول یا آخر خط است ولی بدون وصف وحدت هم قابل تقسیم نیست زیرا طول و عرض و عمق ندارد.) وإما غير وضعي (یا غیر قابل اشاره ی حسیه است) كالمفارق، (مانند موجود مجرد)وهو: إما متعلق بالمادة بوجه كالنفس، (موجود مجرد یا به نحوی تعلق و وابستگی به ماده دارد (قید بوجه برای این است که در نفس نظرات مختلف است که رابطه ی نفس با بدن به چه گونه است آیا مثل رابطه ی کشتی و ناخدای کشتی است یا رابطه ای بالاتر و رقیق تر و دقیق تر است. این مطلب در بحث نفس مطرح شده است. بعضی مانند دکارت قائل است که رابطه ی اینها رابطه ی موازات است یعنی دو موجود مستقل از هم هستند که به موازات هم می باشند و پیوستگی ذاتی بین این دو نیست مانند دو انسانی که در کنار هم راه می روند. البته فلسفه ی اسلامی این را قبول ندارد.) وإما غير متعلق كالعقل. (و یا هیچ ارتباطی به ماده ندارد مانند عقل در اصطلاح فلسفه که همان فرشته است که موجودی مجرد ذاتا و فعلا البته عقل در فلسفه به معانی مختلفی می آید و یکی از آنها همین است که گفتیم. یکی دیگر از معانی عقل قوه ای است که می تواند مفاهیم کلیه را درک کند که در این معنا از مراتب نفس است.) والثاني – وهو الذي يقبل الانقسام بحسب طبيعته المعروضة – (و دومی که چیزی است که به حسب طبیعتش که معروض وحدت است قابل انقسام است یعنی چیزی که موصوف با قطع نظر از وصف وحدت قابل انقسام است.) إما أن يقبله بالذات كالمقدار الواحد، (یا ذاتا قابل قسمت است مانند مقدار واحد مانند عدد پنج در کم متصل و یا زمان در کم متصل غیر قارّ و یا مانند سطح و حجم و خط در کم متصل قارّ. اینها با وصف وحدت قابل انقسام نیستند ولی بدون آن چون از اجزاء کوچک تری تشکیل شده اند قابل انقسام اند.) وإما أن يقبله بالعرض (و یا اینکه بالعرض قابل قسمت است. بالعرض یعنی خودش فی حد ذاته قابل قسمت نیست ولی به سبب اینکه مقدار دارد و مقدار، قابل قسمت است آن هم قابل قسمت می شود. مانند اینکه چون آب در ناودان جریان می یابد، جریان را به ناودان هم نسبت می دهیم.) كالجسم الطبيعي الواحد من جهة مقداره. (مانند جسم طبیعی مانند سنگ که به جهت مقداری که دارد قابل تقسیم است. سنگ بما اینکه سنگ است قابل تقسیم نیست ولی به سبب اینکه حجم دارد و طول و عرض و عمق و حجم بالذات قابل تقسیم است می گویند که سنگ هم قابل تقسیم است. بنا بر این سنگ به سبب حجمش قابل تقسیم است نه ذاتا.)

تقسیمات واحد بالعموم:

واحد بالعموم گاه مفهومی است و گاه غیر مفهومی. گاه مفهومی است یعنی مفهومش عام است ولی این مفهوم عام یک مفهوم بیشتر نیست. مثلا مفهوم انسان یک مفهوم بیشتر نیست ولی مفهومی است که قابل انطباق بر افراد کثیر است. این خود اقسامی دارد و آن اینکه این مفهوم واحد گاه مفهوم جنسی است و گاه مفهوم نوعی است و گاه مفهوم عرضی است که به شکل خاصه یا عرض عام می باشد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

گاه چیزی واحد است و وحدتش هم بالعموم است ولی نه به عموم مفهومی بلکه به معنای گستردگی وجود است کما اینکه می گویند: هستی را خداوند خلق کرده است. هستی مخلوق یک هستی بیشتر نیست ولی یک هستی است که روی همه ی موجودات گسترده شده است. گستردگی هستی به این نیست که مفهومی باشد که بر چیزهای مختلف صدق کند. (بله می توان آن را برای مفهوم وجود قرار داد ولی در این حال از اقسام واحد بالعموم مفهومی می شود. ولی سخن در این است که هستی به معنای حقیقت وجود باشد نه مفهوم آن که سابقا هم گفتیم که حقیقت وجود واحد است. حقیقت وجود به معنای عینیت خارجی و حقیقت هستی. هستی واحد است ولی گسترده. مفهوم چیزی است که در ذهن است و خارج در ذهن نیست.)

والواحد بالعموم إما واحد بالعموم المفهومي، (واحد بالعموم خود اقسامی دارد و آن اینکه گاه واحد بالعموم مفهومی است) وإما واحد بالعموم بمعنى السعة الوجودية، (و یا واحد بالعموم است به معنای سعه ی وجودی. عام است یعنی گسترده است و همه چیز را فرا گرفته است.) والأول إما واحد نوعي كوحدة الانسان، (اولی یا واحد نوعی است مانند مفهوم انسان که یکی است در عین اینکه عام است و افراد مختلفی را شامل می شود.) وإما واحد جنسي كوحدة الحيوان، (و یا واحد جنسی است مانند وحدت حیوان) وإما واحد عرضي كوحدة الماشي والضاحك. (و یا واحد عرضی است مانند وحدت ماشی که عرض عام است و یا ضاحک که عرض خاص است.) والواحد بالعموم – بمعنى السعة الوجودية – كالوجود المنبسط. (و اما واحد بالعموم که به معنای سعه ی وجودی است مانند وجود گسترده ای است که تمام هستی را فرا گرفته است. این وجود گسترده که مخلوق خداوند است در عین اینکه یک واحد است ولی اشیاء گوناگون را شامل شده است. این واحد، مفهوم هم نیست بلکه در خارج است و عینیت دارد. این وجود گسترده تمامی هستی ها را با وحدت خود شامل می شود.)

اما واحد غیر حقیقی:

واحد غیر حقیقی یعنی چیزی که موصوفش واقعا متصف به وحدت نیست بلکه متصف به وحدت یک واسطه ای که آن واسطه حقیقتا متصف به وحدت است و وحدت از آن مجازا به این موضوع سرایت می کند. مانند اینکه می گویند انسان و فرس یکی اند به این معنا که در حیوانیت یکی اند. حیوان که جنس آنها است یکی است حقیقتا ولی خودشان حقیقتا یکی نیستند. مانند اینکه می گویند رودخانه طغیان کرده است و حال آنکه آب رودخانه طغیان کرده است.

این خود اقسامی دارد و آن اینکه اگر دو چیز در جنس مشترکند و به خاطر اینکه جنسشان یکی است به آنها واحد می گویند به آنها تجانس می گویند که به معنای هم جنس بودن است. (هم جنس بودن در فارسی به معنای هم نوع بودن منطقی است و هم جنس بودن در منطق به معنای دقیقی منطقی و فلسفی است یعنی جنسشان یکی است.)

اگر نوعشان یکی باشد مانند زید و عمرو که یکی اند چون هر دو انسان هستند به آن تماثل می گویند.

اگر مقدارشان یکی باشد مثل اینکه می گویند این یک متر مکعب سنگ با آن یک متر مکعب از آهن یکی اند به آن تساوی می گویند.

اگر کیفشان یکی باشد مانند اینکه می گویند عمامه با کاغذ یکی است یعنی هر دو سفید است. به آن تشابه می گویند.

اگر در وضع یکی باشند مانند اینکه می گویند این طرف میز با آن طرف میز یکی است به آن توازی می گویند.

اگر در ا ضافه یکی باشند مانند اینکه می گویند: این و آن یکی اند یعنی این برادر آن و آن برادر آن است به آن تناسب می گویند.

والواحد غير الحقيقي ما اتصف بالوحدة بعرض غيره، (واحد غیر حقیقی چیزی است که که واسطه در عروض دارد یعنی چیزی که متصف به وحدت شده است بالعرض و واسطه ی غیر یعنی غیری واسطه شده است که به این هم واحد بگویند و حال آنکه خودش حقیقتا واحد نیست و آن واسطه است که واحد است حقیقتا.) بأن يتحد نوع اتحاد مع واحد حقيقي، (به اینکه یک نوع اتحادی با واحد حقیقی داشته باشد که آن واحد حقیقی بالذات واحد است و بالعرض آن دو چیز هم واحد شده اند.) كزيد وعمرو، فإنهما واحد في الانسان، (مانند زید و عمرو که واحد

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

اند چون نوع آنها که انسان است واحد است و الا خودشان در حقیقت واحد نیستند.) والإنسان والفرس، فإنهما واحد في الحيوان. (یا مانند انسان و فرس که در حیوان وحدت دارند. البته مخفی نماند که باید اتحادی بین دو چیز باشد و الا اگر در رودخانه مثلا آب راه نیفتند نمی گویند که رودخانه راه افتاد و یا طغیان کرد از این رو انسان یا فرس چون با حیوان اتحاد دارند می توان چنین حملی را انجام داد.) وتختلف أسماء الواحد غير الحقيقي باختلاف جهة الوحدة بالعرض، (واحد غیر حقیقی به اختلاف جهت وحدت دارای اسامی مختلفی می شود.) فالوحدة في معنى النوع، تسمى: (تماثلا)، (وحدت در نوع را تماثل می نامند) وفي معنى الجنس: (تجانسا)، (و اگر دو چیز در جنس وحدت داشته باشند به آن تجانس می گویند)وفي الكيف: (تشابها) (و در کیف تشابه گفته می شود) وفي الكم: (تساويا)، (و در کم تساوی گفته می شود.) وفي الوضع: (توازيا)، (و در وضع توازی گفته می شود.) وفي النسبة: (تناسبا). (و در نسبت یعنی در اضافه اگر اتحاد وجود داشته باشد به آن تناسب می گویند بنا بر این اگر بگویند زید و عمرو یکی اند یعنی یک نسبت با هم دارند و هر دو برادر هم هستند.) ووجود كل من الأقسام المذكورة ظاهر، كذا قرروا. (وجود داشتن هر یک از اقسامی که ذکر شده است روشن است و پیشینیان چنین گفته اند و ما هم نقل کرده ایم.)

فصل سوم:

این فصل به مناسبت اینکه بحث، بحث وحدت است مطرح شده است و در مورد حمل است زیرا حمل به معنای این است که این همان است یعنی این با آن یکی است بنا بر این حمل از عوارض وحدت می باشد زیرا هر جا دو چیز یکی باشند از خواصش این است که می توان آن را بر این و این را بر آن حمل کرد کما اینکه هر جا که کثرت باشد از عوارض و آثارش این است که این دو غیر هم هستند.

اینکه برای حمل لازم است که وحدتی در کار باشد از واضحات است ولی باید توجه داشت که در حمل باید یک نوع غیریت هم باشد زیرا وقتی می گوییم این آن است باید دو چیز که این و آن است باید باشد یعنی باید بتوانیم موضوع و محمولی داشته باشیم. اگر هیچ نوع کثرتی نباشد دیگر دو چیزی وجود ندارد که یکی را بر دیگری بار کنیم. بنا بر این در حمل هم به وحدت احتیاج است تا بتوانند بر هم حمل شوند و هم کثرت احتیاج است که بتوانند دو چیز را تشکیل دهند.

چون وحدت و کثرت مقابل هم هستند باید وحدت از یک جهت و کثرت از جهت دیگر تا اجتماع متقابلین لازم نیاید. در نتیجه ی لازمه ی اینکه قوام حمل به وحدت و کثرت است این است که هر جا که وحدتی در کار است باید حمل صحیح باشد. زیرا وقتی دو چیز داریم یعنی کثرت را داریم و به خاطر وحدت هم باید بتوانیم آنها را بر هم حمل کنیم.

با این حال متعارف این است که دو نوع حمل بیشتر نداریم و همین دو حمل مصطلح است ولی حمل های دیگری هم هست که در کتب دیگر در بحث مسائل دقیق مطرح می شود مثلا می گویند که علت را بر معلول و معلول را بر علت می توان حمل کرد.

آن دو حمل متعارف عبارتند از اینکه این موضوع و محمول گاه هم از لحاظ مفهوم اتحاد دارند و هم از لحاظ مصداق. وقتی مفهوم دو چیز یکی بود علامت آن است که یک مفهوم در کار است و یک مفهوم مصداق مختلف ندارد در نتیجه مصداق ها هم یکی است بنا بر این اگر در مفهوم وحدت بود، در مصداق هم وحدت است ولی عکس آن صحیح نیست.

الانسان انسان و یا الانسان حیوان ناطق از این قبیل حمل است. حال باید دید که اختلاف در آنها و کثرت در آن چگونه است.

اختلاف در آنها به یکی از دو نحو است. یا به اجمال و تفصیل است مانند: الانسان حیوان ناطق.

گاه اختلاف صرفا فرضی است یعنی اول کسی توهم می کند که مثلا انسان می شود که انسان نباشد مانند پیروان هگل که می گویند از اصول فلسفه ی ما این است که شیء می تواند از خودش سلب شود. و حال آنکه یکی از اصول منطق ارسطویی این است که سلب شیء از نفس محال است. چون هگل این توهم را کرده است همین توهم اختلاف شیء و نفسش و اینکه انسان می تواند غیر انسان باشد موجب می شود که حمل الانسان انسان صحیح باشد. در این مثال موضوع و محمول یکسان هستند یا هر دو مجمل هستند مانند مثال فوق و یا هر دو مفصل هستند مانند الحیوان الناطق حیوان ناطق. اختلاف آنها در این است که وقتی کسی توهم کرده است که شیء با خودش غیریت دارد همین توهم و فرض موجب صحت حمل می شود.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

این گونه حمل ها را حمل اولی ذاتی می گویند. اولی است چون این حمل از اولیات است یعنی جزء بدیهیات اولیه است که اگر محمولی با موضوع اتحاد مفهومی داشت بالبداهة باید بتواند بر آن حمل شود. همچنین به آن ذاتی می گویند برای اینکه در این نوع حمل، محمول باید ذاتی موضوع باشد و الا اگر ذاتی موضوع نباشد مفهومش با آن یکی نخواهد بود.

الفصل الثالث الهوهوية وهو الحمل (فصل سوم در هوهویت است که عبارت از حمل می باشد.)
من عوارض الوحدة الهوهوية، (از آثار وحدت این همانی است یعنی وقتی بین دو چیز وحدت بود یعنی این همان است و آن این است) كما أن من عوارض الكثرة الغيرية. (همچنین از آثار کثرت، غیریت است) ثم الهوهوية هي الاتحاد في جهة ما، مع الاختلاف من جهة ما، (این همانی عبارت است از اینکه از یک جهت اتحاد باشد که بتوان گفت این همان است و اختلاف باشد از جهتی دیگر که بتوان این و آن را داشت که بتوان گفت این همان است.) وهذا هو الحمل، (و معنای حمل همین است.) ولازمه صحة الحمل في كل مختلفين بينهما اتحاد ما (و لازمه ی این اتحاد و اختلاف این است که در هر دو چیز مختلفی که بینشان یک نوع اتحادی وجود دارد حمل باید صحیح باشد.) لكن التعارف خص إطلاق الحمل على موردين من الاتحاد بعد الاختلاف: (ولی متعارف بین عرف این است که اختصاص داده است اطلاق حمل را بر دو مورد از جاهایی که اتحاد و اختلاف دارند که عبارت از حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی.) أحدهما: أن يتحد الموضوع والمحمول مفهوما وماهية، (اول حملی است که در آن موضوع و محمول از نظر مفهوم و ماهیّت اتحاد دارند. مفهوم همان چیزی است که از شیء فهمیده می شود که همان معنای آن است یعنی چیزی که ما در ذهن از آن داریم و ماهیّت عبارت است از همانی که حد شیء را نشان می دهد و چیستی آن را بیان می کند. بین مفهوم و ماهیّت از یک لحاظ عموم و خصوص من وجه است بعضی از مفهوم ها ماهیّت اند مانند مفهوم انسان که نزد ذهن است که هم مفهوم است یعنی فهمیده می شود و هم ماهیّت است یعنی وجود خارجی را نشان می دهد ولی بعض از مفاهیم ماهیّت نیست مانند مفهوم وجود و صفات وجود و همچنین بعضی از ماهیّت ها مفهوم نیستند مانند ماهیّت به وجود خارجی یعنی ماهیّتی که در خارج است مانند زید در خارج. بنا بر این موضوع و محمول در این نوع حمل باید مفهوما و ماهیتا و یا فقط مفهوما (مانند الوجود وجود) و یا فقط ماهیتا با هم اتحاد داشته باشند.) ويختلفا بنوع من الاعتبار، (و اختلاف آنها به نوعی از اعتبار و لحاظ است و الا وقتی مفهوما یکی باشند مصداقا هم یکی هستند.) كالاختلاف بالاجمال والتفصيل في قولنا: (الانسان حيوان ناطق)، (مانند اختلاف به اجمال و تفصیل در اینکه می گوییم: الانسان حیوان ناطق) فإن الحد عين المحدود مفهوما، وإنما يختلفان بالإجمال والتفصيل، (که محدود که انسان است با حد آن که مفهوم حیوان ناطق است یکی است. و اختلاف بین آنها در اجمال و تفصیل است.)وكالاختلاف بفرض انسلاب الشئ عن نفسه، فتغاير نفسه نفسه، (یا اینکه اختلاف به این می تواند باشد که اول فرض می شود که شیء شاید بتواند از خودش هم سلب شود و خودش با خودش مغایر باشد) ثم يحمل على نفسه لدفع توهم المغايرة، (سپس در این حمل، شیء را بر خودش حمل می کنیم تا این توهم را رد کنیم. در اینجا توهم سلب شیء از خودش موجب مغایرت می شود و موجب می شود که حمل صحیح باشد.) فيقال: (الانسان انسان)، (در نتیجه در مقابل هگل و مانند او که سلب شیء از نفس را جایز می دانند می گوییم الانسان انسان.) ويسمى هذا الحمل ب (الحمل الذاتي الأولي) (و این حمل را حمل ذاتی اولی می گوییم که وجه تسمیه ی آن را نیز توضیح دادیم.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۵۹

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: حمل شایع و اقسام آن و غیریت و تقابل

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani
علامه بعد از آنکه وحدت و پاره از احکام وحدت و کثرت را ذکر کردند فرمودند که یکی از آثار وحدت، حمل است زیرا همان به معنای این همانی است از این رو باید بین این و آن وحدتی باشد تا بتوان این دو را با هم حمل کرد. همچنین از آنجا که در حمل باید این و آن باشد این بدان معنا است که تغایری هم باید در کار باشد. بنا بر این هر جا از جهتی وحدت و از جهتی تغایر باشد حمل در آنجا صحیح است.
به هر حال در اصطلاح متعارف حمل در دو جا اطلاق می شود: حمل اولی ذاتی که در آن موضوع و مفهوم اتحاد مفهومی دارند که آن را توضیح دادیم. قسم دوم حمل شایع صناعی است که در آن موضوع و محمول از نظر مفهوم با هم اختلاف دارند (بنا بر این اختلاف درست شد و اما اتحاد) اتحاد آنها در مصداق است مانند زید قائم. مفهوم زید همان انسان با تمام مشخصات انسان بودن است یعنی جسم حساس متحرک بالاراده ناطق با این مشخصات که پسر کیست و وزن و رنگ و مو و پوست و سایر خصوصیاتش چیست یعنی زید که انسان به شرط شیء است موضوع می باشد. ولی قیام مفهومی دیگر است. زید حقیقتی جوهری و قیام مقوله ای عرضی است. با این حال هر دو وجودا به یک وجود موجودند و زید و قیام هر دو در یک مصداق قرار گرفته اند زیرا قیام که عرض است وجودش به این است که موجود باشد لغیره و این گونه نیست که زید روی یک صندلی نشسته باشد و قیامش روی صندلی ای دیگر.
این حمل را شایع می نامند زیرا این نوع حمل بین مردم شایع است نه حمل اول مانند الانسان انسان. همچنین این حمل صناعی است زیرا در صناعات و علوم و فنون این نوع حمل استفاده می شود ولی حمل اولی در تعریف یا برای دفع توهم و در مواردی نادر استعمال می شود.

وثانیهما: (قسم دوم از حمل های شایع و متعارف این است که) أن یختلف أمران مفهوما ویتحدا وجودا، (که موضوع و مفهوم از نظر مفهومی اختلاف داشته باشند ولی از نظر وجودی یکی باشند.) کقولنا: (الانسان ضاحك) و (زید قائم)، (مانند الانسان ضاحک یا زید قائم) ویسمی هذا الحمل ب (الحمل الشائع الصناعي). (و این نوع حمل را حمل شایع صناعی می نامند.)

فصل چهارم: تقسیمات حمل شایع
حمل شایع سه تقسیم دارد:
تقسیم اول این است که حمل شایع تقسیم می شود به حمل هو هو و حمل ذو هو.
حمل هو هو به جایی گفته می شود که مفهوم به شکلی است که به همان شکل قابل حمل است و احتیاج نیست که روی آن کاری اضافی انجام شود. مانند حمل ضاحک بر انسان در جایی که می گوییم: الانسان ضاحک. به این نوع حمل مواطات هم می گویند. مواطات به معنای مطابقت است یعنی این حمل به همین شکل که هست با موضوع هماهنگی دارد.
اما حمل ذو هو در جایی است که محمول با همان شکل خود قابل حمل نیست بلکه یا باید چیزی باید در تقدیر باشد یا اینکه از آن چیزی را مشتق کنیم تا قابل حمل شود. مانند: زید عدل که عدل بر زید حمل نمی شود یا زید قیام که قیام بر زید حمل نمی شود. در این مثال ها یا عدل باید عادل شود یعنی از عدل چیزی مشتق شود یا اینکه چیزی در تقدیر باشد مانند زید ذو عدل. به این نوع حمل ذو هو می گویند برای اینکه با ذو کارش درست می شود و نام دیگر آن حمل اشتقاق است زیرا با اشتقاق هم مشکلش در حمل حل می شود.
تقسیم دوم این است که حمل شایع تقسیم می شود به بَتّی و غیر بَتّی.
بَتّ به معنای قطع است و بَتّی یعنی این حمل قطعی است. اگر موضوع در قضیه به گونه ای باشد که یک سری افراد قطعی و محقق در خارج داشته باشد در آنجا محمولی که بر آن حمل می شود و حمل محقق می شود به آن حمل بَتّی می گویند. مانند اینکه می گویند: بعض الانسان کاتب یا کل کاتب متحرک الاصابع. انسان چون افرادی خارجی دارد که بعضی از آنها کاتب اند یا قائم اند و هکذا موجب می شود که این حمل قطعی باشد.
ولی اگر موضوع، افراد محقق در خارج نداشته باشد بلکه افرادش تقدیری و فرضی باشد به آن غیر بَتّی می گویند. مانند: (اجتماع النقیضین محال) که در خارج هرگز نقیضین با هم اجتماع ندارند. اگر مصداق خارجی داشت، دیگر نمی شد محال را بر آن حمل کرد. محال بودن را روی مصداق

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

فرضی حمل می کنیم یعنی هر چه در خارج بخواهد به شکل اجتماع نقیضین فرض شود محال است که در خارج محقق شود. همچنین مانند: (المعدوم المطلق لا يخبر عنه) معدوم مطلق چیزی است که نه وجود خارجی دارد نه ذهنی که در آن این نکته خوابیده است که معدوم است و در خارج مصداق ندارد. محمول در این حال بر مصداق فرضی حمل می شود یعنی این امر اعتباری اگر بخواهد مصداقی داشته باشد نمی توان از آن خبر داد.

تقسیم سوم: حمل گاه بسیط است و گاه مرکب

این تقسیم به اعتبار محمول است بر خلاف تقسیم قبلی که به اعتبار موضوع بود. به این نوع تقسیم، هلیه ی بسیطه و هلیه ی مرکبه نیز می گویند. اگر محمول وجود موضوع باشد به آن حمل، حمل بسیط یا هلیه ی بسیطیه می گویند مانند الانسان موجود، زید موجود و السماء موجود. محمول در این حمل فقط موجود است. آن را بسیط می نامند چون ساده است زیرا ساده ترین چیزی را که می توان برای موضوع تصور کرد همان وجودش است. این حمل فقط ثبوت موضوع را بیان می کند و می گوید که موضوع ثابت است و تحقق و عینیت دارد.

ولی اگر محمول چیزی غیر از وجود باشد مانند: الانسان ابیض و یا زید قائم و یا الکاتب متحرک الاصابع، به آن حمل مرکب و یا هلیه ی مرکبه می گویند زیرا موضوع در اینجا وجودش مفروض است و بعد می خواهیم بر این موضوع موجود می خواهیم چیزی را اضافه کنیم و مثلا بگوییم زید موجود ابیض و یا قائم هم هست و یا عالم موجود، عادل هم هست. این حمل همان ثبوت شیء لشیء است.

در مورد هل بسیطه می گویند که مفادش مفاد کان تامه است مانند کان زید که به معنای این است که زید موجود است که به معنای ثبوت شیء است مانند ثبوت و وجود زید و در هل مرکبه می گویند که مفادش مفاد کان ناقصه است مانند کان زید قائم که از باب ثبوت شیء لشیء است مانند ثبوت قیام برای زیدی که ثابت و موجود است.

الفصل الرابع تقسيمات للحمل الشائع (فصل چهارم تقسیمات حمل شایع)

وينقسم الحمل الشائع إلى (حمل هو هو)، وهو أن يحمل المحمول على الموضوع بلا اعتبار أمر زائد، (و حمل شایع در تقسیم اول تقسیم می شود به حمل هو هو و آن یعنی محمول به همان وضعی که دارد می تواند بر موضوع حمل شود) نحو (الانسان ضاحك) (مانند الانسان ضاحک که ضاحک برای حمل شدن بر انسان به چیز زائدی احتیاج ندارد) ويسمى أيضا: (حمل المواطاة)، (به این حمل، حمل مواطات هم می گویند زیرا مواطات به معنای مطابقت است یعنی محمول به همان وضعی که دارد با موضوع مطابقت دارد.) و (حمل ذي هو) (و به حمل ذی هو) وهو أن يتوقف اتحاد المحمول مع الموضوع على اعتبار زائد، (که حملی است که در آن اتحاد موضوع با محمول برای اینکه بتواند بر آن حمل شود بر اعتباری اضافی احتیاج دارد) كتقدير ذي (مثلا باید کلمه ی ذو را در تقدیر بگیریم) أو الاشتقاق، (یا اینکه باید از آن چیزی را مشتق کنیم) ك (زيد عدل)، أي ذو عدل أو عادل. (مثلا برای حمل عدل بر زید یا باید بگوییم زید ذو عدل و دارای عدل است یا اینکه عادل را از آن مشتق کنیم. البته گاه برای مبالغه می گویند زید عدل در اینجا هم عدل قابل حمل بر زید نیست بلکه چون مبالغه که در آن کمی خلاف واقع که دروغ نیست خوابیده است در کار است می توان عدل را حمل کرد.)

وينقسم أيضا إلى (بتي) و (غير بتي)، (و حمل شایع در تقسیم دوم تقسیم به بتی و غیر می شود. این حمل به لحاظ موضوع است.) والبتي: ما كانت لموضوعه أفراد محققة (حمل شایع بتی به حملی گفته می شود که برای موضوع آن، یک سری افراد تحقق یافته که در خارج هستند و وجود خارجی دارند وجود دارد) يصدق عليها عنوانه (که بر آن افراد، عنوان موضوع را می توان بار کرد مثلا به همه می توان گفت انسان، عالم و یا زید.) ك (الانسان ضاحك) و (الكاتب متحرك الأصابع)، (مانند الانسان ضاحک که انسان افرادی دارد که عنوان انسان بر آنها صادق است و هکذا در الکاتب متحرک الاصابع) وغير البتي: ما كانت لموضوعه أفراد مقدرة غير محققة، (و حمل غیر بتی حملی است که برای موضوعش افرادی مقدر و فرضی وجود دارد که تحقق خارجی ندارند.) كقولنا: (كل معدوم مطلق فإنه لا يخبر عنه) (مانند هر چه که نباشد نمی توان از آن گزارش دارد و مثلا گفت: رفت، آمد و یا نشسته است. واضح است که در خارج و در ذهن معدوم وجود ندارد.) و (كل اجتماع النقيضين محال). (و یا مانند اینکه اجتماع نقیضین محال است. واضح است که اجتماع نقیضین در خارج نیست و الا نمی توانستیم بگوییم که محال است موجود شود.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

وينقسم أيضا إلى (بسيط) و (مركب)، (و به تقسیم سوم تقسیم می شود به حمل بسیط و مرکب) ويسميان: (الهلية البسيطة) و (الهلية المركبة)، (و به آنها هلیه ی بسیطه و هلیه ی مرکبه نیز می گویند. البته آیت الله جوادی می فرمود که این تعبیر در حمل صحیح نیست زیرا هل در استفهام صحیح است زیرا گاه می گویند که آیا زید هست (که هل بسیطه است و از وجود شیء سؤال می کند) و گاه می گویند آیا زید قائم است. (که هل مرکبه است و از عوارض موجود سؤال می کند.) از این رو بهتر بود که بگویند این دو مفاد کان تامه و مفاد کان ناقصه نامیده می شوند.) والهلية البسيطة ما كان المحمول فيها وجود الموضوع كقولنا: (الانسان موجود) (و هلیه ی بسیطه یا آنی که مفاد کان تامه است حملی است که محمول در آن وجود موضوع است مانند الانسان موجود. یعنی موضوع را در موضوع و موجود را در محمول قرار دهیم.) والمركبة ما كان المحمول فيها أثرا من آثار وجوده كقولنا: (الانسان ضاحك). (و هلیه ی مرکبه آن است که محمول در آن اثری از آثار وجود موضوع است. یعنی اول وجود موضوع را فرض کرده ایم و بعد اثری را بر آن حمل می کنیم. مانند الانسان ضاحک که از باب ثبوت شیء لشیء است یعنی ثبوت ضحک برای انسانی که ثبوتش مسلم فرض شده است. بر خلاف نوع قبل که از باب ثبوت شیء می باشد.)

حال که هل ها همیشه مرکبه نیستند و بعضی از آنها بسیطه اند اشکالی که سابقا هم مطرح شده بود جوابش بهتر مطرح می شود.
اشکال این است که ما گاه وجود را بر ماهیّت حمل می کنیم و می گوییم: الانسان موجود. بعد قاعده ای داریم و آن اینکه ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له. یعنی اگر چیزی به نام الف بخواهد برای چیزی به نام ب ثابت شود فرع این است که مثبت له که ب است باید وجود داشته باشد.
اشکال اینجا است که ما در الانسان موجود می خواهیم وجود را بر ماهیّت اثبات کنیم. اگر وجود بخواهد بر انسان ثابت شود این فرع آن است که انسان ثابت باشد یعنی قبل از حمل وجود بر آن، خودش یک وجودی داشته باشد. (با توجه به اینکه ثبوت و وجود یک معنا دارند بر خلاف معتزله که بین آن دو فرق می گذارند.) حال به سراغ وجودی می رویم که انسان از قبل داشت که آن هم تحت قاعده ی فوق قرار می گیرد یعنی آن وجود هم برای انسان فرع وجود انسان است و هکذا تا بی نهایت. بنا بر این قاعده ی ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له.
جواب این است که در هلیه ی بسیطه سخن از ثبوت شیء لشیء نیست بلکه سخن از ثبوت الشیء است یعنی ماهیّت به همین محمول موجود است. بنا بر این تخصصا از تحت آن قاعده خارج است.

وبذلك (و به این نکته که هل گاه بسیطه است و گاه مرکب) يندفع ما استشكل على قاعدة الفرعية – وهي أن (ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له) (دفع می شود اشکالی که بر قاعده ی فرعیه ای عبارت بود از ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له است دفع می شود. (یعنی ثبوت محمولی برای یک موضوع فرع بر این است که آن موضوع از قبل موجود باشد.) – بأن ثبوت الوجود للإنسان – مثلا – في قولنا: (الانسان موجود)، فرع ثبوت الانسان قبله، (اشکال این است که در الانسان موجود، ثبوت وجود برای انسان فرع بر این است که انسان قبل از این حمل ثابت و موجود باش.) فله وجود قبل ثبوت الوجود له، (پس انسان باید قبل از ثبوت وجود بر آن، وجود داشته باشد.) وتجري فيه قاعدة الفرعية، (حال که انسان خودش از قبل وجودی دارد باز همان قاعده در مورد همان جاری می شود زیرا حمل همان وجود بر آن فرع وجود انسان قبل از آن است.) وهلم جرا، فيتسلسل. (و همین طور تا بی نهایت ادامه می یابد و به تسلسل می انجامد که محال است. حال که تسلسل محال است علامت آن است که این قاعده در اینجا نقض می شود.)
وجه الاندفاع: (جواب از آن اشکال این است که) أن قاعدة الفرعية إنما تجري في ثبوت شئ لشئ، (قاعده ی فوق در ثبوت شیء بر شیء دیگری است) ومفاد الهلية البسيطة ثبوت الشئ، لا ثبوت شئ لشئ، (و حال آنکه مفاد هلیه ی بسیطه عبارت است از ثبوت و وجود شیء نه ثبوت شیء لشیء.) فلا تجري فيها القاعدة. (بنا بر این قاعده ی فوق در هلیه ی بسیطه جاری نمی شود. اما جوابی که بعضی دیگر داده اند و گفته اند که قاعده را باید تغییر داد و گفت که ثبوت شیء لشیء مستلزم ثبوت المثبت له. بنا بر این وقتی مستلزم این است که آن شیء قبلا موجود باشد این اعم از این است که قبلا موجود باشد یا به وجود محمول. این جواب صحیح نیست زیرا شما با این کار یک قاعده ی دیگر که بی اشکال

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

است درست کرده اید ولی این علامت بر این نیست که قاعده ای که ما گفتیم بلا اشکال است و این علامت آن است که شما اشکال فوق را قبول کرده اید. فخر رازی جواب دیگری داده و گفته است: ما من عام الا و قد خص و قاعده ی فوق در این مورد تخصیص می خورد. جواب آن هم این است که ما من عام الا و قد خص در قوانین اعتباری و قراردادی قابل اجرا است یعنی قرارداد می کنند که مثلا روزه بر همه واجب است و بعد چند مورد را استثناء می کنند نه در قوانین عقلی و فلسفی که سخن از احکام قرار دادی نیست اینها قابل تخلف نیست زیرا اگر تخلف پذیر باشد علامت آن است که فهم عقل صحیح نمی باشد. از این رو تخصیص در احکام عقلیه مساوی با نبود و نابودی احکام عقلیه است.)

فصل پنجم: غیریت و تقابل

بحث در وحدت و کثرت است و گفتیم که از آثار وحدت حمل است زیرا در حمل، محمول باید با موضوع اتحاد داشته باشد.

از احکام کثرت هم غیریت و مقابله است یعنی آن باید با این فرق داشته باشد.

غیریت که از آثار کثرت است بر دو قسم است: غیریت ذاتی و غیری ذاتی.

غیریت ذاتی در جایی است که هر کدام از کثیرها بالذات دیگری را کنار بزند و با دیگری ضدیت داشته باشد مانند وجود وعدم زیرا ذاتا هر جا وجود باشد، عدم کنار زده می شود و بالعکس.

غیریت غیر ذاتی این است که دو چیز هر چند دو تا هستند و از هم بیگانه اند ولی این بیگانگی از ناحیه ی ذاتشان نیست بلکه از ناحیه ی امری خارجی است. از این رو این امکان وجود دارد که این دو در جایی جمع شوند.

مانند سیاهی در ذغال و شیرینی در شکر که غیر هم هستند ولی این غیریت به خاطر ذات آنها نیست بلکه به سبب اختلاف موضوع های آنها است که ذغال و شکر می باشد. بنا بر این اگر بتوانیم موضوع واحدی برای آن پیدا کنیم مانند خرمای سیاه که هم سیاه است و هم شیرین هر دو با هم جمع می شوند. با این حال سیاهی با شیرینی با هم فرق دارند ولی این فرق موجب مطارده نمی شود.

الفصل الخامس في الغيرية والتقابل (فصل پنجم در غیریت و تقابل)

قد تقدم أن من عوارض الكثرة، الغيرية، (قبلا هم گفتیم که غیر هم بودن از آثار کثرت است زیرا وقتی چیزی کثیر می شود به این معنا است که این غیر آن است و الا اگر همه عین هم بودند دیگر کثیر ایجاد نمی شد.) وهي تنقسم إلى غيرية ذاتية، وغير ذاتية، (و تقسیم می شود به غیریت ذاتی و غیر ذاتی) والغيرية الذاتية هي كون المغايرة بين الشئ وغيره لذاته، (غیریت ذاتی این است که دوگانگی و مقابله بین یک چیز و غیر خودش به خاطر ذات خود شیء است.) كالمغايرة بين الوجود والعدم، (مانند مغایرت بین وجود و عدم که ذات آنها به گونه ای است که یکدیگر را طرد می کنند. همچنین است مقابله بین بینایی و کوری) وتسمى: (تقابلا)، (و به آن تقابل می گویند.) والغيرية غير الذاتية هي كون المغايرة لأسباب اخر، غير ذات الشئ، (و غیریت غیر ذاتی آنی است که مغایرت بین دو چیز به سبب چیزهای دیگری غیر از ذات دو شیء است.) كافتراق الحلاوة والسواد في السكر والفحم، (مانند مغایرت بین شیرینی شکر و سیاهی ذغال که چون تخالف در آنها در ذاتشان نیست در چیزی مانند خرما می توانند جمع شوند.) وتسمى: (خلافا). (و نام این قسم، خلاف است.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ٦٠

بسم الله الرحمن الرحيم

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

موضوع: اقسام تقابل و توضیح تقابل تضایف و تضاد

گفتیم از آثار کثرت، غیریت و تقابل می باشد یعنی هر جا کثرت باشد دوگانگی و مغایرت هم وجود دارد. غیریت گاه ذاتیه است و گاه غیر ذاتیه. غیریت ذاتیه را تقابل می نامند و عبارت است از اینکه یک شیء به خاطر ذاتش با چیز دیگری مغایرت دارد ولی غیریت غیر ذاتیه که نام دیگرش تخالف است این که ذات به سبب ذاتش با چیز دیگر مغایرت ندارد و غیرتی که با دیگری دارد به سبب عوامل خارجی است.

غیریت ذاتیه که تقابل است باید ابتدا به شکل اصطلاحی تعریف شود و بعد اقسامش توضیح داده شود.

تقابل را تعریف کرده اند به: امتناع اجتماع شيئين في محل واحد، من جهة واحدة، في زمان واحد. تقابل یعنی دو چیز که ممتنع است با هم در یک محل جمع شوند. همچنین باید از جهت واحده جمع نشوند و الا اگر جهاتشان متفاوت باشد می توانند در یک محل جمع شوند مثلا یک فرد می تواند هم پدر باشد و هم پسر ولی این از دو جهت است یعنی او پدر زید و فرزند عمرو است. بله اگر جهات آن یکی باشد مثلا فرد مزبور نمی تواند هم پدر زید باشد و هم فرزند عمر.

همچنین اجتماع آنها در زمان واحد محال است و الا می توانند در دو زمان در یک محل جمع شوند.

تقابل خود بر چهار قسم است: زیرا طرفین تقابل که اسمشان متقابلین است از دو حال خارج نیست. یا هر دو وجودی اند یا یکی وجودی و دیگری عدمی. البته این احتمال که هر دو عدمی باشند اصلا قابل تصور نیست زیرا دو تا نیستی که وجودی ندارند که یکدیگری را طرد کنند. یعنی وجودی سفیدی است که با وجود سیاهی تقابل دارد و الا عدم سفیدی با عدم سیاهی با هم تضادی ندارند مثلا آن موقع که خداوند اینها را خلق نکرده بود هیچ کدام نبودند و تقابلی هم در کار نبود. البته بعدا تبیین می کنند که چگونه می شود یکی وجودی و دیگری عدمی باشد.

اما جایی که هر دو وجودی هستند یا به گونه ای است که تعقل یکی همواره به نسبت به تعقل دیگری است یعنی نمی شود یکی را مستقلا تعقل کرد به آن متضایفان می گویند. مانند زید که می خواهد متصف به پدر شود که در این صورت باید با فرزند مقایسه شود ولی اگر همان زید بخواهد به صفت ابیض متصف شود لازم نیست که با چیز دیگری مقایسه شود.

و یا اینکه به گونه ای است که تعقل یکی احتیاج به تعلق دیگری ندارد که به آن متضادان می گویند.

اما جایی که یکی وجودی است و دیگری عدمی گاه به گونه ای است که موضوعی وجود دارد که هم قابل وجودی است و هم عدمی و اگر عدمی هم در جایی صدق می کند بر همان موضوع قابل صدق می کند. به عبارت دیگری، محلی داریم که گاه متصف است به آن امر وجودی و گاه با اینکه شأنیت دارد که آن امر وجودی را داشته باشد الآن آن را ندارد و متصف به عدم آن امر وجودی است. مانند تقابل بین بینایی و کوری. بینایی کمعالی است در انسان و امری است وجودی ولی کوری همان نداشتن بینایی است در مورد موجودی که می تواند بینا باشد. این قسم را عدم و ملکه می نامند.

اما در جایی که در موضوع شرط نباشد که قابلیت هر دو را داشته باشد به آن تقابل نفی و اثبات یا تقابل تناقض می گویند. مانند بصر و عدم البصر (نه کوری) یا مانند قیام و عدم القیام. هر اثباتی با نفی خودش چنین تقابلی دارد.

بعد علامه به سراغ یکی از احکام مشترک چهار قسم فوق می رود و می فرماید: تقابل همیشه بین دو طرف محقق می شود زیرا تقابل عبارت از رابطه است و این رابطه بدون دو طرف محقق نمی شود.

وينقسم التقابل، وهو الغيرية الذاتية (تقابل که عبارت از همان غیریت ذاتیه است (در مقابل غیریت غیر ذاتیه) – وقد عرفوه بامتناع اجتماع شيئين في محل واحد، من جهة واحدة، في زمان واحد –، (که در تعریفش گفته اند که عبارت است از امتناع اجتماع دو شیء در یک محل (نه اینکه یکی کور باشد و یکی دیگر بینا) از جهت واحده (نه اینکه یکی پدر عمرو باشد و پسر زید) و در زمان واحد (نه اینکه امروز سیاه باشد و فردا سفید.) إلى أربعة أقسام، (چنین تقابل ذاتی به چهار قسم تقسیم می شود.) فإن المتقابلين إما أن يكونا وجوديين، أو لا، (متقابلین یا وجودی اند یا نه. این حصر چون دائر بین نفی و اثبات است حصرش عقلی می باشد.) وعلى الأول (اگر وجودی اند) إما أن يكون كل منهما معقولا بالقياس إلى الآخر، (یا تعقل هر کدام باید طرف دیگر هم تعقل شود) كالعلو والسفل، (مانند بالا و پائین که بالا بدون پائین و برعکس قابل تصور نیست

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

زیرا اگر پایینی نباشد بالا بودن هم وجود ندارد.) فهما (متضائفان) (به آنها متضایفان می گویند.) والتقابل تقابل التضایف، (و تقابل بین آن و تضایف است) أو لا یکونان کذلك، (یا این گونه نیستند) کالسواد والبیاض، (مانند سیاهی و سفیدی زیرا انسان بالاخره در زندگی خود در ابتدا یا سیاهی را می بیند و یا سفیدی را و همان را می فهمد حتی اگر دیگری را ندیده باشد.) فهما (متضادان) والتقابل تقابل التضاد، (این دو متضادان نام دارند و تقابل بین آن دو نیز تقابل تضاد است. البته بعدا شرایط دیگر تضاد بیان می شود از این رو حصر تقابل در این چهار قسم عقلی نیست. از این رو در اینکه تقابل بین واحد و کثیر از کدام قسم است بعضی قائل به قسم پنجمی شده اند.) وعلی الثاني (که هر دو وجودی نیستند.) یکون أحدهما وجودیا والآخر عدمیا، (فقط در جایی است که یکی وجودی باشد و دیگری عدمی نه جایی که دو عدم در کار باشد) إذ لا تقابل بین عدمیین، (زیرا بین دو امر عدمی تقابلی وجود ندارد زیرا دو تا نیستی که یکدیگر را طرد نمی کنند.) وحینئذ، إما أن یکون هناك موضوع قابل لکل منهما، (یا در خارج موضوعی است که هم می تواند امر وجودی را قبول کند و هم امر عدمی را) کالعمی والبصر، (که موضوعی مانند انسان دارد که هر دو را می تواند قبول کند.) ویسمی تقابلهما: (تقابل العدم والملکة)، (به تقابل بین این دو تقابل عدم و ملکه می گویند. به آن امر وجودی ملکه می گویند یعنی شیء شأنیت داشتن آن را دارد و به امر عدمی عدم می گویند. البته اصل آن عدم ملکه و ملکه بود که به شکل خلاصه عدم و ملکه می گویند.) وإما أن لا یکون کذلك، (یا داشتن موضوع واحد شرط آن نیست.) کالنفي والاثبات، (مانند قیام و لا قیام و یا بصر و عدم البصر. اگر هیچ موجودی نباشد عدم البصر صادق است ولی عمی صادق نیست.) ویسمیان: (متناقضین) وتقابلهما تقابل التناقض، (به این گونه تقابل تناقض می گویند و تقابل بین آن دو را تقابل تناقض می نامند.) کذا قرروا. (این گونه گفته اند) ومن أحکام مطلق التقابل أنه یتحقق بین طرفین، (از احکام تقابل این است که همواره باید بین دو طرف باشد) لأنه نوع نسبة بین المتقابلین، والنسبة تتحقق بین طرفین. (زیرا تقابل یک نوع نسبت بین دو چیز است که با هم تقابل دارند و نسبت هم بین دو طرف تحقق می یابد از این رو اگر یک طرف فعلیت دارد طرف دیگر هم باید فعلیت داشته باشد.)

فصل ششم: تقابل تضایف

الفصل السادس في تقابل التضایف (فصل ششم در احکام متضایفین است.)

من أحکام التضایف: أن المتضایفین متکافئان وجودا وعدما، وقوة وفعلا، (از احکام تضایف این است که متضایفین از نظر وجود و عدم و از نظر قوه و فعل با هم یکسان اند) فإذا کان أحدهما موجودا کان الآخر موجودا بالضرورة، وإذا کان أحدهما معدوما کان الآخر معدوما بالضرورة، (بنا بر این اگر یکی از آنها موجود است یا معدوم دیگری هم باید به ناچار موجود و یا معدوم باشد.) وإذا کان أحدهما بالفعل أو بالقوة کان الآخر کذلك بالضرورة، (و اگر یکی از آنها بالفعل یا بالقوه بود دیگری هم باید بالضرورة همان گونه باشد.)ولازم ذلك أنهما معان، (لازمه ی برابری آن دو از نظر وجود و عدم و قوه و فعل این است که آنها همواره با هم هستند یعنی نمی شود الآن یکی باشد و بعد دیگری بیاید) لا یتقدم أحدهما علی الآخر، لا ذهنا ولا خارجا. (یکی از آنها نمی شود که مقدم شود و دیگری بعد بیاید نه در ذهن و نه در خارج یعنی در ذهن می شود یکی تصور شود و دیگری تصور نشود و هکذا در خارج.)

فصل هفتم: در تقابل تضاد

آنچه از تقسیم فوق به دست می آید این است که متضادان دو امر وجودی اند و تصور یکی احتیاج به تصور دیگری ندارد و با هم نیز جمع نمی شوند با این حال وقتی دنبال آن می رویم می بینیم که احکام دیگری هم برای آن پیدا می شود از جمله:

سابقا گفتیم که همه ی هستی در یکی از ده مقوله که مقولات عشر است مندرج می باشند. یعنی همه ی موجودات در هستی با هم شریکند و اختلاف آنها در ماهیّت است و ماهیّت هم از آن ده مورد خارج نیست که یکی جوهر است و نه تا عرض. (البته خداوند متعال که ماهیّت ندارد از این تقسیم خارج است.) این اجناس عمعالیه خودشان انواعی دارند مانند جوهر که عقل، نفس و سه مورد دیگر را شامل می شود. بعد این

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

انواع خود یک سری انواع دیگر دارد مثلا جسم که جوهر است دو نوع است یا نامی است و یا غیر نامی و هکذا هر کدام به انواع دیگری تقسیم می شود.

آنی که از همه بالاتر است جنس عالی نام دارد و آخری نیز نوع سافل است و جنس سافل یکی مانده به آخر است زیرا آنی که آخری است نوع است و دیگری جنس نیست. بنا بر این حیوان، جنس سافل می شود. در این میان هر چه هست جنس متسوط است. همین تقسیم در کیف و سایر مقولات جاری است. مثلا کیف جنس عالی است و به کیف محسوس، کیف نفسانی، کیف استعدادی و کیف مخصوص به کم. خود اینها باز به انواع دیگری تقسیم می شود مثلا کیف محسوس به مذوقات، مبصرات، مسموعات و مانند آن تقسیم می شود و بعد مبصرات به رنگ ها و شکل ها و هکذا تقسیم می شوند.

تضاد در اجناس عالیه وجود ندارد زیرا مثلا جوهر و کیف با یک وجود موجود می شوند هکذا نوع هر یک از اجناس عالیه با نوع جنس دیگر در تضاد نیست. مثلا جسم و رنگ با هم قابل جمع شدن هستند. هکذا انسان که از انواع پائین جوهر است با سفیدی که از نوع سافل کیف است با هم قابل جمع شدن هستند.

اگر در داخل یک جنس چند نوع باشد آن نوع ها هم در صورتی که نوع سافل نباشند بلکه جنس باشند با هم قابل جمع شدن می باشند. مثلا یک چیز می تواند هم کیف مذوق باشد و هم کیف مسموم یعنی یک هم می تواند طعم داشته باشد و هم بو.

تنها جایی که تضاد در آن راه دارد نوع سافل است که تحت جنس قریب می باشند و این از طریق استقراء به دست آمده است یعنی گشتند و دیدند که تضاد فقط در همین قسم است از این رو قید داخلان تحت جنس قریب در تعریف تضاد مندرج شده است.

درس بدایة الحکمة استاد فیاضی

جلسه ٦١

بسم الله الرحمن الرحیم

موضوع: تقابل تضاد و تقابل عدم و ملکه

گفتیم که غیریت از آثار کثرت است. غیریت تقسیم می شود به غیریت ذاتیه که نامش تقابل است و غیر ذاتیه که نامش تخالف است. تقابل به چهار قسم تقسیم می شود. به این که یا دو امر مزبور وجودی اند و یا یکی وجودی و دیگری عدمی. اگر دو امر وجودی باشند یا به گونه ای است که تصور یکی منوط به تصور دیگری است که به آن متضایفین می گویند و یا چنین نیست که متضادین نام دارند.

بنا بر این تضاد به دو امر وجودی گفته می شود که متضایفین نیستند و همچنین متقابل اند یعنی ذاتا فی محل واحد من جهة واحدة جمع نمی شوند.

با این حال وقتی به کتب مراجعه می کنیم می بینیم یک سری احکام دیگر هم به معنای تضاد اضافه شده است مثلا گفته اند: داخلان تحت جنس قریب.

علت این شرط این است که تضاد را وقتی شناختیم و دیدیم که دو امر وجودی اند که متغایر بالذات هستند ولی متضایف نیستند، گشتیم تا ببینیم در کجا دو امر متضاد را می توانیم بیابیم.

وقتی همه ی هستی را در فلسفه بر اساس ماهیّات طبقه بندی می کنند آنها را در ده قسم می گنجانند و آن اینکه یا جوهر است و یا نه قسم از اعراض. بنا بر این ده جنس عالی داریم که هر کدام در ذیل خود انواعی دارند که آن انواع به نوبه ی خود جنس برای یک سری انواع دیگر هستند تا به جایی می رسد که فقط نوع هست و دیگر جنس نیست که به آن، نوع سافل می گویند.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

در میان اجناس عالیه تضاد نیست زیرا مثلا جوهر با کم جمع می شود هکذا کم با کیف مانند جسم واحد که هم رنگ دارد که کیف است و هم حجم دارد که کم است. حتی ممکن تمام آن ده تا در یک موجود جمع باشد یعنی یک موجود هم جوهر باشد و هم نه عرض را دارا باشد.

بعد پائین می آئیم و به سراغ یک نوع از یک جنس و یک نوع از جنس دیگر می رویم. اینجا نیز می بینیم که تضادی در کار نیست مثلا در جوهر یک نوعش جماد است و یک نوع آن نامی و نوع نامی تقسیم می شود به یک نوع از درخت و نوع دیگر از درخت. این انواع با انواعی از کیف مثلا قابل جمع هستند. بنا بر این جماد که یک نوع از جوهر است می تواند با کیف محسوس که یک نوع از کیف است جمع شود به این گونه که جسمی سفید باشد.

بعد پائین تر آمده به سراغ انواع یک جنس عالی که خودشان جنس برای انواع دیگر اند می رویم. مثلا کیف که جنسی است عالی و تحت آن اجناسی مانند کیف محسوس به کم، کیف محسوس، کیف استعداد و کیف نفسانی وجود دارد. دو تا از آنها می تواند با هم جمع شود به این گونه که استقامت که کیف محسوس به کم است با کیف محسوس مانند رنگ می تواند جمع شود یعنی یک چیز هم مستقیم باشد و هم سفید.

تنها جایی که تضاد دیده می شود همان انواع آخر است که دیگر جنس نیستند. مثلا در انواع کیف مبصر مانند سیاهی، سفیدی و مانند آن تضاد وجود دارد. بنا بر این فقط در نوع هایی که تحت جنس قریب هستند تضاد وجود دارد نه نوع هایی که تحت جنس بعیدند و خودشان جنس برای یک سری انواع دیگری می باشند. این قید از استقراء پیدا شده است یعنی گشتند و جای دیگری را پیدا نکردند.

قید دیگری که اضافه کرده اند عبارت است از: یتواردان علی موضوع واحد. علت این قید هم واضح است زیرا اگر روی دو موضوع بروند تضاد محقق نمی شود. حال که این قید اضافه شده است یک مسأله ی دیگری پیش می آید که موضوع در اصطلاح فلسفه به معنای محل مستغنی است یعنی همان چیزی که در تعریف جوهر و عرض به کار می رود که می گویند: جوهر چیزی است که لا فی الموضوع است ولی عرض در موضوع است. بنا بر این وقتی در تعریف تضاد سخن از موضوع شده است یعنی تضاد مختص به عرض می شود و در جواهر تضاد وجود ندارد.

با این حال دیده شده است که تضاد در جواهر نیز وجود دارد زیرا همان گونه که حرارت و برودت با هم در تضاد اند، صورت نوعیه آتش و آب هم با هم متضاد می باشند. این در حالی است که به آب و آتش گفته نمی شود که یتواردان علی موضوع واحد از این رو بعضی به جای موضوع واحد از لفظ محل واحد استفاده کرده اند. زیرا صورت نوعیه ای که روی ماده آمده که آن را آب کرده است در تضاد است با صورت نوعیه ای که روی آتش آمده است یعنی محل این دو صورت نوعیه نمی تواند یکی باشد. بنا بر این محل واحد در جواهر همان ماده است که دو صورت نوعیه را نمی تواند قبول کند و در اعراض هم معنایش واضح است مانند یک چیز که نمی تواند هم سرد باشد و هم گرم.

قید دیگری که در تعریف تضاد است عبارت است از: بینهما غایة الخلاف.

علت آن این است که گاه چیزهایی هست که مانند حرارت و برودت نیست که بین آن دو چیزی نباشد بلکه گاه چیزهایی این وسط هست مانند سفیدی و سفیدی که رنگهایی هستند که نه سفیدند و نه سیاه مانند رنگهایی چون زرد و قرمز. در اینجا دیده اند که تضاد باید بین دو امر باشد و حال آنکه در ما نحن فیه امور کثیره ای وجود دارد از این رو گفتند که تضاد مربوط به همان دو طرف حد است یعنی آنی که در منتهای روشنی است که سفید باشد و آنی که در منتهی تاریکی است که سیاه است با هم تضاد دارند. اما آنها که در وسط هستند آنها اگر با هم جمع نمی شوند به سبب برخورداری اشان از آن دو امر متضاد است یعنی اگر زرد با سبز جمع نمی شود به سبب این است که زرد تمایل به سفیدی دارد و سبز تمایل به سیاهی.

الفصل السابع في تقابل التضاد (فصل هفتم در تقابل تضاد)

التضاد – على ما تحصل من التقسيم السابق – (تضاد همان گونه که از تقسیم ذکر شده در فصل سابق فهمیده شد عبارت است از) كون أمرين وجوديين غير متضائفين متغايرين بالذات، أي غير مجتمعين بالذات. (دو امر وجودی که متضایف نباشند (یعنی تعقل یکی به تعقل دیگری منوط نباشد،) و تغایر آنها به ذاتشان باشد یعنی ذاتا با هم جمع نشوند.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

ومن أحكامه أن لا تضاد بين الأجناس العالية – من المقولات العشر – (از احکام تضاد این است که بین جنس های عالی که همان مقولات عشر است تضادی نیست.) فإن الأكثر من واحد منها تجتمع في محل واحد، (زیرا بیش از یکی از آنها یعنی دو تا و حتی همه ی ده تا می تواند در محل واحد جمع شود.) كالكم والكيف وغيرهما في الأجسام، (یعنی یک جنس هم می تواند کم داشته باشد یعنی حجم داشته باشد و هم کیف مانند رنگ و غیر این دو که در اجسام جمع می شود.) وكذا أنواع كل منها مع أنواع غيره، (همچنین انواع هر یک از این اجناس عالیه با انواع جنس عالی دیگر با هم قابل جمع اند. مثلا انواع جوهر با انواع کیف قابل جمع اند. مثلا یک نوع از جوهر که جسم است با یک نوع از کیف که کیف محسوس به کم است که همان مستقیم بودن است قابل جمع است.) وكذا بعض الأجناس المندرجة تحت الواحد منها مع بعض آخر، (و همچنین تضادی بین اجناس مندرج تحت یک جنس عالی نیست. علامه در اینجا تعبیر به جنس کرده است زیرا اگر از نوع استفاده می کرد این اشکال پیش می آمد که انواع اخیر با هم در تضاد هستند. بنا بر این ایشان به جنس تعبیر کرده است.) كاللون مع الطعم مثلا، (که رنگ که کیف محسوس است با طعم که کیف مذوق است جمع می شود. هر کدام از اینها جنس است زیرا رنگ و طعم هر کدام چند نوع دیگر دارند.) فالتضاد بالاستقراء إنما يتحقق بين نوعين أخيرين مندرجين تحت جنس قريب، (بنا بر این تضاد بر اساس جستجوی کاملی که انجام شده است فقط در دو نوع اخیر که مندرج تحت جنس قریب هستند تصور می شود.) كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون، (مانند سیاهی و سفیدی که تحت جنس قریب که رنگ هستند مندرج می باشند) كذا قرروا. (این گونه بیان کرده اند.)

ومن أحكامه أنه يجب أن يكون هناك موضوع يتواردان عليه، (از احکام تضاد این است که لازم است که موضوعی وجود داشته باشد که یکی پس از دیگری بر آن وارد شوند. تا یکی باشد جای دیگری نیست ولی وقتی یکی رفت دیگری می تواند وارد شود.) إذ لولا موضوع شخصي مشترك لم يمتنع تحققهما في الوجود، (علت این قید این است که اگر یک موضوع مشخص مشترک را در نظر نگیریم هر دو می توانند موجود شوند) كوجود السواد في جسم والبياض في آخر، (مانند اینکه سواد در یک جسم و بیاض در جسم دیگر موجود شود.) ولازم ذلك أن لا تضاد بين الجواهر، إذ لا موضوع لها توجد فيه، (و لازمه ی اینکه این قید اضافه شده است این است که در میان جواهر نباید تضادی باشد زیرا جوهر چیزی است که موضوع ندارد. زیرا در تعریف جوهر گفته شده است که اگر موجود شود در موضوع موجود نمی شود.) فالتضاد إنما يتحقق في الأعراض، (بنا بر این تضاد فقط باید در اعراض باشد.) وقد بدل بعضهم الموضوع بالمحل حتى يشمل مادة الجواهر، (به همین دلیل بعضی از فلاسفه در قید فوق لفظ موضوع را برداشته و به جای آن از لفظ محل استفاده کرده اند تا ماده ی جواهر را هم شامل شود.) وعلى هذا يتحقق التضاد بين الصور الجوهرية الحالة في المادة. (و با این تغییر، تضاد در صور جوهریه که در ماده وارد می شوند قابل تحقق است. با این تغییر مشکل حل می شود زیرا محل، اعم از این است که آنی که در آن حلول می کند صورت جوهریه باشد که محل آن ماده است یا عرض باشد که محل آن موضوع است. بنا بر این آب و آتش که جوهرند نیز با هم متضاد می باشند.)

ومن أحكامه أن تكون بينهما غاية الخلاف، (از دیگر احکام تضاد این است که بین متضادین باید نهایت مخالفت و تغایر باشد.) فلو كان هناك أمور وجودية متغايرة، (پس اگر خارج اموری وجودی ای باشند که غیر هم باشند) بعضها أقرب إلى بعضها من بعض، (ولی بعضی از آنها به بعضی از دیگری اقرب باشد مثلا اینکه زرد به سفیدی اقرب از سبز است. یعنی سبز هم از سفیدی بهره ای دارد ولی بهره ی زرد بیشتر است. و سبز به سیاهی از زرد اقرب است.) فالمتضادان هما الطرفان اللذان بينهما غاية البعد والخلاف، (در این امور کثیره، متضادان همان دو طرفی هستند که بین آنها غایة البعد و الخلاف است) كالسواد والبياض الواقع بينهما ألوان أخرى متوسطة، (مانند سیاهی و سفیدی که در بین آنها رنگ های دیگری هم وجود دارد.) بعضها أقرب إلى أحد الطرفين من بعض، (که بعضی از آنها به یک طرف از دیگری نزدیک تر است) كالصفرة التي هي أقرب إلى البياض من الحمرة مثلا. (مانند رنگ زرد که به سفیدی از رنگ قرمز نزدیک تر است یعنی سهم رنگ سفیدی در زرد بیشتر از سهم سفیدی در قرمز است.)

ومما تقدم يظهر معنى تعريفهم المتضادين بأنهما: (أمران وجوديان، متواردان على موضوع واحد، داخلان تحت جنس قريب، بينهما غاية الخلاف). (بنا بر آنچه تا به حال گفته ایم قیودی که در تعریف فوق وارد شده است مشخص می شود.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

فصل هشتم: تقابل عدم و ملکه

نام دیگر آن عدم و قُنیة است. قنیه به معنای جمع آوری است و چون چیزی که ملکه ای را دارد آن را جمع آوری کرده است.

عدم و ملکه بر دو قسم است: حقیقی و مشهوری.

عدم و ملکه ی حقیقی که مراد فیلسوف است این است که ما در عدم و ملکه به موضوعی که قابلیتی داشته باشد احتیاج داریم. حال این موضوع گاه قابلیتش به حسب شخص است یعنی شخص آن که الآن متصف به عدم است این قابلیت را دارد که به وجود نیز متصف شود. این قید برای این اضافه می شود که چیزی که موجود شده است مانند بینایی اگر در انسان است یقینا انسان قابلیت بینایی را داشته است. بنا بر این آنها در صدد این هستند که این قید را در عدم اضافه کنند یعنی اگر شیئی چیزی را نداشت باید قابلیت داشتن آن را دارا باشد. با این قید تناقض خارج می شود. چیزی که باعث فرق متناقضین با عدم و ملکه می شود همان عدم است به این گونه که عدم در متناقضین احتیاج به موضوع قابل ندارد ولی عدم در عدم و ملکه احتیاج به موضوع قابل دارد.

حال علامه می فرماید: عدم که احتیاج به موضوع قابل دارد گاه به گونه ای است که قابلیت آن به حسب شخص موضوع است یعنی این موضوع خاص شخصی قابلیت آن امر وجودی را دارد مانند کسی که کور است ولی به حسب شخص و در همان زمان قابلیت آن را دارد که بتواند ببیند.

گاه این قابلیت به حسب نوعش است مانند اینکه فلانی امرد است یعنی ریش ندارد ولی این به خاطر آن است که سنش به حدی نرسیده است که ریش داده باشد. فرد مزبور به حسب نوعش قابلیت دارد ولی به حسب شخص ندارد. همین که یک فرد از نوع که مرد بالغ است این قابلیت را دارا است می توان گفت که انسان قابلیت ریش داشتن را دارد بنا بر این هرچند آن فرد این قابلیت را ندارد باز تقابل عدم و ملکه در آن راه دارد.

گاه این تقابل در سطح جنس است مانند اینکه می گویند: عقرب کور است. واضح است که عقرب به حسب شخصس قابلیت چشم داشتن را ندارد، به حسب نوعش هم ندارد زیرا عقرب اصلا در اصل خلقت چشم ندارد ولی بر اثر جنس قابلیت دارد زیرا جنس عقرب همان حیوان است و چون بعضی از انواع حیوان چشم دارند پس حیوان می تواند چشم داشته باشد.

بنا بر این اینکه می گویم در عدم و ملکه شرط است که موضوع قابلی وجود داشته باشد این موضوع قابل اعم از این است که به حسب شخص باشد یا نوع یا جنس که هر سه را عدم و ملکه ی حقیقی می گویند.

اما اگر موضوع قابل به همانی باشد که عرف می فهمد یعنی قابلیت به حسب شخص و در همان زمان خاص باشد به آن عدم و ملکه ی مشهوری می گویند.

البته عبارت بدایه در اینجا با سایر کتب فرق دارد و آن اینکه ایشان در اینجا می فرماید: اگر قابلیت به لحاظ شخص و در زمان خاص باشد به آن عدم و ملکه ی مشهوری می گویند ولی اگر به لحاظ نوع یا جسم بود به آن عدم و ملکه ی حقیقی می گویند. البته ظاهرا اشتباه قلمی بوده که از ایشان صادر شده است.

الفصل الثامن في تقابل العدم والملكة (فصل هشتم در تقابل عدم و ملکه)

ويسمى أيضا: (تقابل العدم والقنية)، (نام دیگر آن تقابل عدم و قُنیه است. زیرا اقتناء به معنای گردآوری مال و اشیاء است و چون ملکه دارای شیء است به آن قنیه نیز گفته می شود.) وهما: أمر وجودي لموضوع من شأنه أن يتصف به، (ملکه عبارت است از امری وجودی که برای یک موضوعی است که از شأن آن این است که بتواند به یک امر وجودی متصف شود. البته واضح است که اگر امری وجودی است یعنی موضوع آن قابلیت آن را داشته است و الا آن را نداشت. علت این قید این است که آن را در عدم داخل کنند.) وعدم، ذلك الأمر الوجودي في ذلك الموضوع، (و عدم ملکه عبارت است از عدم آن امر وجودی در آن موضوع قابل است) كالبصر والعمى الذي هو فقد البصر للموضوع الذي من شأنه أن يكون ذا بصر. (مانند بینایی که ملکه است و کوری که عدم است. و کوری عبارت است از نبود بینایی در موضوعی که این قابلیت را

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

دارد که بتواند بینا باشد. به همین دلیل نمی گوییم که سنگ نابینا است.) فإن اخذ موضوع الملكة هو الطبيعة الشخصية أو النوعية أو الجنسية التي من شأنها أن تتصف بالملكة في الجملة من غير تقييد بوقت خاص، (پس اگر موضوع ملکه اخذ شود به نحو اعم از طبیعت شخصیه یا نوعیه یا جنسه که این قابلیت را دارد که اجمالا و در یک جایی به ملکه متصف شود) سميا: (ملكة وعدما حقيقيين)، (به آن عدم و ملکه ی حقیقی می گویند.) فعدم البصر في العقرب عمى وعدم ملكة، لكون جنسه – وهو الحيوان – موضوعا قابلا للبصر، (بنا بر این عدم بینایی در عقرب همان کوری است و عدم ملکه نامیده می شود زیرا جنس عقرب که حیوان است موضوعی است که قابل برای بینایی است) وإن كان نوعه غير قابل له، كما قيل، (هرچند نوع عقرب همانطور که گفته شده است چشم ندارد ولی چون انسان چشم دارد کافی است بگوییم جنس حیوان ملکه ی بینایی را دارد.) وكذا مرودة الانسان قبل أوان التحائه من عدم الملكة، (بر همین اساس بی ریش بودن انسان قبل از زمان ریش در آوردن از باب عدم ملکه است) وإن كان صنفه غير قابل للالتحاء قبل أوان البلوغ. (هر چند صنف انسان قبل از بلوغ قابل ریش در آوردن نیست. (مراد از صنف، همان نوع است که مقید شده است مانند انسان جوان، انسان بیست ساله و هکذا.) وإن اخذ الموضوع هو الطبيعة الشخصية، وقيد بوقت الاتصاف، سميا: (عدما وملكة مشهوريين)، (ولی اگر موضوع طبیعت شخصیه باشد و آن را مقید به وقت اتصاف کردیم یعنی همان وقت که متصف به عدم است قابلیت این را داشته باشد که متصف به وجود باشد به آن عدم و ملکه ی مشهور می گوییم.) وعليه فقد الأكمه – وهو الممسوح العين – للبصر، وكذا المرودة، ليسا من العدم والملكة في شئ. (بنا بر این فاقد بودن چشم در فرد یعنی کسی که چشمش را در آورده اند دیگر از باب عدم و ملکه نیست زیرا شخص این فرد دیگر قابلیت بینایی ندارد. همچنین مروده از باب عدم و ملکه نیست زیرا طبیعت شخصیه در آن قابلیت ریش در آوردن را ندارد.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ٦٢

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: تقابل تناقض

فصل هفتم در تقابل تناقض.

نام دیگر تقابل تناقض، تقابل ایجاب و سلب است و همان گونه که از نامش مشخص است در جایی است که ایجاب و سلب معنا داشته باشد. واضح است که این معنا در مفردات راه ندارد و فقط قضیه است که می تواند موجبه و یا سالبه باشد زیرا اگر در آن حکم شده باشد به ثبوت شیء لشیء یا حکم شده باشد به وجود علاقه ی لزومی و یا تعاند (بر حسب قضایا که حملیه است یا شرطیه).

گاه مفهوم قضیه را به صورت مفرد در می آورند مثلا زید موجود یک قضیه است و هکذا القیام موجود و نقیض آن عبارت است از زید لیس بموجود و یا القیام لیس بموجود، مضمون این دو گاه که به صورت مفرد در می آید عبارت می شود از وجود زید و عدم زید و یا وجود قیام و یا عدم قیام است که بین این وجود و عدم تناقض است.

بنا بر این هلیه ی بسیطه ی القیام موجود مضمونش وجود قیام است و هلیه ی بسیطه ی القیام لیس بموجود مضمونش عدم القیام است که تقابل را بین قیام و عدم قیام یا لا قیام بررسی می کنند البته از این باب که مضممون دو قضیه را نشان می دهد. بنا بر این تقابل تناقض در اصل، در قضایا است.

متناقضین نه با هم جمع می شوند و نه با هم رفع می شوند. البته تمامی اقسام متقابلین با هم قابل جمع نیستند ولی نقیضین این را هم اضافه دارند که با هم قابل رفع هم نیستند.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

بنا بر این در مورد متناقضین می توان به شکل منفصله ی حقیقیه گفت که یا ایجاب صادق است که احد النقیضین است و یا سلب صادق است که نقیض دیگر است مانند العدد اما زوج و اما فرد که نمی شود یک عدد هم زوج باشد و هم فرد و یا اینکه نه زوج باشد و نه فرد.

علامه می فرماید: این قضیه که در متناقضین اجتماع هر دو و ارتفاع هر دو محال است قضیه است که علم بر هر قضیه مبتنی بر آن است.

توضیح اینکه در منطق خواندیم که قضایا بر بدیهیات و نظریات تقسیم می شود. بدیهیات آنهایی هستند که علم آنها احتیاج به مقدمات ندارد و نیاز نیست که صغری و کبری برای آنها چیده شود.

نظریات چیزهایی هستند که علم آنها متوقف بر چیدن صغری و کبری است. با این حال تمامی بدیهیات و نظریات در این امر شریکتند که علم به آنها متوقف است بر استحاله ی ارتفاع و اجتماع نقیضین. مثلا قضیه ی ساده ای مانند دو ضرب در دو چهار می شود و یا اینکه چهار زوج است، اگر بخواهیم به آن علم داشته باشیم باید اجتماع نقیضین محال باشد و الا چهار که زوج است می تواند زوج نباشد و هر دو قضیه صحیح باشد بنا بر این وقتی این احتمال داده می شود که چهار زوج نباشد همین احتمال موجب می شود که علمی در کار نباشد زیرا علم، به معنای اعتقاد جازم است که اگر احتمال مخالف آن بیاید علم، تبدیل به عدم العلم می شود و علم تبدیل به ظن، شک و یا وهم می شود.

یکی دیگر از احکام متناقضین این است که هیچ چیزی در عالم نیست که احد النقیضین (هر چه که باشد) بر آن صادق نباشد. مثلا در مورد یک کتاب و نقیضین ما هم عبارت است از قائم و لا قائم. یکی از این دو باید در مورد کتاب صادق باشد یعنی یا بگوییم که الکتاب قائم یا الکتاب لیس بقائم. هکذا در مورد دو نقیض وجود و عدم در مورد کتاب و یا بیاض و لا بیاض در مورد کتاب. علت آن این است که ارتفاع نقیضین ممکن نیست بنا بر این هر آنچه در عالم است باید مصداق یکی از نقیضین باشد و نمی شود موردی باشد که هیچ یک از نقیضین در آن صدق نکنند.

بعد علامه اضافه می کند که ما در اول بحث ماهیّت گفتیم که الماهیة من حیث هی لیست الا هی. یعنی در ماهیّت وجود نیست چون اگر وجود باشد دیگر با عدم سازگار نبود (چون اجتماع نقیضین محال است و ماهیّت مانند انسان نمی تواند هم موجود باشدو هم معدوم) و حال آنکه ماهیّت با عدم نیز سازگار است. همچنین در معنای ماهیّتی مانند انسان نه بیاض وجود دارد و نه عدم البیاض از این رو در ماهیّات هیچ یک از صفات متقابله وجود ندارد، نه وجود و نه عدم و نه بیاض و نه لا بیاض.

اشکال این است که پس نقیضین می توانند در ماهیّات هر دو رفع شوند پس آن کلام با آنچه در اینجا می گویید در تناقض است.

علامه در جواب می فرماید: معنای آنجا این نیست که ماهیّت مصداق هیچ یک از نقیضین نیست بلکه در آنجا گفتیم که در معنا و در جنس و فصل ماهیّت نقیضین هیچ کدام اخذ نشده اند یعنی وقتی می خواهیم ماهیّتی به نام انسان را تعریف کنیم در آن نمی گوییم: الانسان حیوان ناطق موجود یا حیوان ناطق ابیض.

ولی در اینجا می گوییم که با اینکه وجود و عدم هیچ کدام در حد انسان ماخوذ نیست ولی انسان، یا مصداق وجود است و یا مصداق عدم.

به تعبیر دیگر در آنجا نظر به حمل اولی داشتیم و آن اینکه هیچ یک از متناقضین به حمل اولی بر ماهیّت حمل نمی شود. از آنجا که حمل اولی مربوط به ذاتیات است مرادمان این بود که هیچ یک از متناقضین ذاتی ماهیّات نیستند ولی در اینجا از باب حمل شایع سخن می گوییم که نظر به مصداق دارد یعنی ماهیّات یا مصداق وجود اند و یا عدم.

از دیگر احکام تناقض این است که در منطق خواندیم که در تناقض هشت وحدت شرط است. این بحث ها مربوط به منطق است ولی آنی که در فلسفه مهم است عبارت است از وحدت نُهمی که صدر المتالهین بیان کرده است و گفته است که برای تحقق تناقض علاوه بر آن هشت مورد وحدت نُهمی هم لازم است که عبارت است از وحدت حمل یعنی دو قضیه باید در حمل هم یکی باشند تا تناقض محقق شود یعنی اگر یکی صادق بود دیگری کاذب باشد.

از این رو اگر یک قضیه به حمل اولی باشد و دیگری به حمل شایع، حتی اگر تمامی آن هشت مورد قبلی رعایت شده باشد باز تناقض می تواند محقق نشود و ممکن است هر دو صادق باشند. مانند اینکه الجزئی جزئی (این قضیه به حمل اولی صحیح است یعنی مفهوم در موضوع با مفهوم در محمول یکی است.) از آن طرف الجزئی لیس بجزئی نیز به حمل شایع صحیح است. زیرا حمل در شایع ناظر به مصداق است یعنی جزئی،

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

مصداقی از جزئی است مانند زید قائم که علامت آن است که مصداق زید و قائم در خارج یکی است. این قضیه صحیح است زیرا مفهوم جزئی مصداق برای کلی است نه مصداق برای جزئی. مفهوم زید می تواند مصداق برای جزئی باشد ولی مفهوم جزئی که کلی است نمی شود. مفهوم جزئی، کلی است زیرا قابل صدق بر کثیرین است زیرا هم زید جزئی است و هم عمرو و هم این کتاب و هم تمامی موجودات عالم.

الفصل التاسع في تقابل التناقض (فصل نهم در تقابل تناقض است) وهو تقابل الإيجاب والسلب، (که نام دیگر آن تقابل ایجاب و سلب است.) بأن يرد السلب على نفس ما ورد عليه الإيجاب، (به اینکه سلب وارد شود بر خود همان چیزی که ایجاب بر آن وارد می شود.) فهو بحسب الأصل في القضايا، (بنا بر این تقابل تناقض در اصل در قضایا است زیرا قضیه است که موجبه و سالبه دارد نه مفردات.) وقد يحول مضمون القضية إلى المفرد، (ولی گاه مضمون قضیه ای را به قابل مفرد تغییر می دهیم. از این رو مضمون قضیه ی زید قائم، به قیام زید که مفرد است تبدیل می شود)فيقال: (التناقض بين وجود الشئ وعدمه)، (در نتیجه گفته می شود که تناقض بین وجود شیء و عدمش است. این دو مفرد اند و مضمون الشيء موجود و الشيء معدوم می باشند. بنا بر این وقتی بین دو قضیه، تناقض است بین مضمون آن دو نیز تناقض راه دارد.) كما قد يقال: (نقيض كل شئ رفعه). (مانند اینکه گاه گفته می شود که نقیض هر چیزی این است که آن را بر داریم یعنی نقیض قیام، لا قیام می شود. این تناقض که به ظاهر در مفردات است و می گوید که نقیض قیام لا قیام می شود در واقع به دو هلیه ی بسیطه بر می گردد مانند القیام موجود و عدم القیام معدوم. بنا بر این اینکه بعضی دقت به خرج داده و گفته اند که نقیض انسان، لا انسان است و نقیض لا انسان، لا لا انسان است و اینکه انسان، لازم النقیض است یعنی در لا لا انسان نفی در نفی اثبات می شود که لازمه ی آن همان انسان است. این ایده صحیح نیست زیرا ما در گیر لفظ نیستیم بلکه مراد ما از رفع از بین رفتن چیز است بنا بر این رفع عدم به وجود است و رفع وجود به عدم.)

وحكم النقيضين – أعني الإيجاب والسلب – أنهما لا يجتمعان معا، ولا يرتفعان معا، (یکی از احکام نقیضین یعنی همان ایجاب و سلب این است که آنها با هم نه جمع می شوند و نه رفع) على سبيل القضية المنفصلة الحقيقية، (به نحو قضیه ی منفصله ی حقیقیه یعنی اگر بخواهیم حکم آنها را بیان کنیم باید به شک قضیه ی منفصله ی حقیقیه بگوییم. این قضیه جامع مانعة الجمع و مانعة الخلو است که می گوید هر دو محال است. بیان این قضیه به این است که مثلا می گوییم: القضيه اما موجودة و اما معدومة) وهي من البديهيات الأولية (حکم به عدم اجتماع و ارتفاع از بدیهیات اولیه است. یعنی هم بدیهی است و هم اولیات. بدیهیات اقسامی دارد که یک قسم از آنها اولیات است که تصور موضوع و محمول و سنجش آنها با هم در تصدیق کافی است.) التي عليها يتوقف صدق كل قضية مفروضة، ضرورية كانت أو نظرية، (خصوصیات این قضیه این است که پایه ی تمامی معارف بشری است یعنی صدق هر قضیه ای که فرض شود چه ضروریه باشد و چه نظریه بر آن متوقف است.) إذ لا يتعلق العلم بقضية إلا بعد العلم بامتناع نقيضها، (زیرا علم به هیچ قضیه ای تعلق نمی گیرد مگر اینکه علم داشته باشیم که نقیض آن ممتنع می باشد. یعنی حتی احتمال نقیض آن هم داده نشود.) فقولنا: (الأربعة زوج)، إنما يتم تصديقه إذا علم كذب قولنا: (ليست الأربعة زوجا)، (بنا بر این تصدیق اینکه چهار زوج است هنگامی محقق می شود که بدانیم نقیض آن کاذب است که همان کذب چهار زوج نیست باشد.) ولذا سميت قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما: (أولى الأوائل). (به همین خاطر قضیه ی امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع آن دو به اولین قضیه در اولیات نامیده می شود زیرا این از همه بالاتر و مقدم تر است.)

ومن أحكام التناقض (از دیگر احکام تناقض این است که) أنه لا يخرج عن حكم النقيضين شئ البتة، (هیچ چیزی نیست که از حکم نقیضین خارج شود. یعنی هر چیزی که موجود است در یک طرف از نقیضین وجود دارد زیرا ارتفاع نقیضین محال است و نمی شود که یک شیء نه در این طرف باشد و نه در آن طرف) فكل شئ مفروض إما أن يصدق عليه زيد أو اللا زيد، (بنا بر این هر چیزی که در عالم فرض شود یا زید است و یا لا زید.)وكل شئ مفروض إما أن يصدق عليه البياض أو اللا بياض، (همچنین هر چیزی که فرض شود یا بیاض است و یا لا بیاض) وهكذا. (و هکذا در تمامی نقیضین.) وأما ما تقدم في مرحلة الماهية – أن النقيضين مرتفعان عن مرتبة الذات، (و اما آنچه که در مبحث ماهیّت گفتیم که نقیضین هر دو از مرتبه ی ذات ماهیّت رفع می شوند یعنی در ذات ماهیّت نه وجود خوابیده است و نه عدم زیرا ماهیّت با هر دو سازگار است.) كقولنا: (الانسان من حيث إنه انسان ليس بموجود ولا لا موجود) (مانند اینکه می گوییم: ماهیّتی مانند انسان از حیث ماهیّت

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

انسانی اش که حیوان ناطق است نه موجود است و نه غیر موجود.) – فقد عرفت أن ذلك ليس بحسب الحقيقة من ارتفاع النقيضين في شيء، (علت آن این است که همانگونه که سابقا هم گفتیم این مورد از باب ارتفاع نقیضین نیست و هیچ ارتباطی به آن ندارد.) بل مآله إلى خروج النقيضين معا عن مرتبة ذات الشيء، (بلکه مراد ما در آنجا این بود که نقیضین با هم از مرتبه ی ذات شیء خارج هستند یعنی در ذات شیء نه وجود خوابیده است و نه عدم) فليس يحد الانسان بأنه (حيوان ناطق موجود)، (بنا بر این در تعریف انسان نمی توان موجود بودن را اخذ کرد و گفت: که انسان، حیوان ناطق موجود است) ولا يحد بأنه (حيوان ناطق معدوم). (و نمی توان در تعریف آن گفت که انسان حیوان ناطق معدوم است. ولی آنچه در اینجا می گوییم از باب مصداق وجود یا عدم است. یعنی انسان یا مصداق موجود است و یا عدم ولی وجود و عدم در تعریف آن اخذ نشده است.)

ومن أحكامه أن تحققه في القضايا مشروط بثمان وحدات معروفة، مذكورة في كتب المنطق، (از دیگر احکام نقیضین این است که در تحقق تناقض در قضایا مشروط به هشت وحدت است که معرف است و در کتب منطق ذکر شده است.) وزاد عليها صدر المتألهين (رحمه الله) وحدة الحمل (و صدر المتالهین یک شرط دیگر اضافه کرده است که عبارت از وحدت حمل است.) بأن يكون الحمل فيهما جميعا حملا أوليا، أو فيهما معا حملا شائعا، من غير اختلاف، (به اینکه حمل در هر دو یا حمل اولی باشد و یا حمل شایع نه اینکه در یکی اولی باشد و در دیگری شایع.) فلا تناقض بين قولنا: (الجزئي جزئي) أي مفهوما، وقولنا: (ليس الجزئي بجزئي) أي مصداقا. (بنا بر این اگر حمل در یکی اولی باشد و در دیگری شایع حتی اگر تمام شرایط تناقض را داشته باشد، تناقض محقق نمی شود. بنا بر این بین الجزئی جزئی و لیس الجزئی بجزی تناقض نیست زیرا اولی به لحاظ حمل اولی است یعنی مفهوم جزئی همان جزئی است که صحیح است زیرا اگر صحیح نبود شیء می بایست می شد از خودش سلب شود و دومی به لحاظ حمل شایع است یعنی جزئی که مفهومش کلی است مصداق جزئی نیست بلکه مصداق کلی می باشد. زیرا مفهوم جزئی قابل صدق بر کثیرین است چرا که تمامی موجودات عالم جزئی می باشند.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۶۳

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: تقابل واحد و کثیر

گفتیم از عوارض وحدت، هو هویت و حمل است و از عوارض کثرت غیریت می باشد. بعد گفتیم که غیریت یا غیریت ذاتی است که در جایی است که دو شیء ذاتا یکدیگر را طرد کنند و یا غیریت غیر ذاتی است که دو شیء در عین اینکه از هم بیگانه اند ولی این دوگانگی به سبب عوامل خارجی است نه به سبب ذاتشان.

بعد اقسام تقابل را بیان کردیم. سؤالی که در آخر این مرحله باقی می ماند این است که ما وجود را به واحد و کثیر تقسیم کردیم. شکی نیست که واحد غیر کثیر است و این دو مثل و یا عین هم نیستند. در این فصل از این بحث می کنیم که این غیریت چه نوع غیریت است آیا غیریت آنها ذاتی است و یا غیر ذاتی؟ اگر هم ذاتی است کدام یک از اقسام غیریت ذاتی است زیرا غیریت ذاتی که نامش تقابل بود بر چهار قسم بود که عبارت بود از: تضاد، تضایف، تناقض و عدم و ملکه.

علامه می فرماید: بین فلاسفه اختلاف است که آیا غیریت موجود بین واحد و کثیر ذاتی است یا نه.

بعضی گفته اند که غیریت آنها غیر ذاتی است.

در مقابل بعضی ادعا کرده اند که این غیریت ذاتیه است یعنی چیزی که واحد است ذاتا نمی تواند کثیر باشد و بالعکس.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

بعد، اختلاف دیگری وجود دارد و آن اینکه کسانی که قائل شدند که غیریت آنها ذاتی است گفته اند که این دو متضادان هستند چون دو امر وجودی اند که بینشان نهایت خلاف است از این رو تعریف تضاد بر آنها صادق است.

ولی بعضی گفته اند که تقابل آنها تضایف است زیرا واحد، امری است قیاسی است بالنسبة الی الکثیر و کثیر هم باید با واحد سنجیده تعقل شود تا معنا یابد (مانند پدر و پسر)

علامه قائل است که دوگانگی بین واحد و کثیر ذاتی نیست زیرا واحد و کثیر از اقسام وجودند زیرا وجود است که به واحد و کثیر تقسیم می شود و سابقا هم گفتیم که وجود، حقیقت واحده است که دارای مراتب متعدد می باشد. از این رو هستی ای که در یکی است با دیگری یکی است بنا بر این واحد که یک مرتبه ی هستی با کثیر که مرتبه ی دیگر آن است نمی تواند تباین و غیریت ذاتیه داشته باشند. بله اگر کسی پیرو نظر مشاء شود که قائل است که وجودات، حقائق متباینه اند او می تواند در اینجا قائل به غیریت ذاتیه شود. ولی ما که قبلا ثابت کردیم، وجود حقیقت واحده است، این حقیقت واحده اگر اقسام و مراتبی دارد این مراتب با هم تباین و غیریت ذاتیه ندارند. غیریت بین واحد و کثیر تشکیکی است یعنی این دو هر دو وجود اند ولی یکی از آنها یک نوع از وجود است و دیگری نوعی دیگر از وجود. مانند تقسیم وجود به بالقوة و بالفعل و سایر تقسیمات وجود که اختلاف در هیچ یک از این تقسیمات ذاتی نیست زیرا آنها هر دو هستی اند و اختلاف آنها نیز در هستی است یعنی هر دو در هست بودن مشترک اند و اگر اختلافی دارند در مرتبه ی هست بودن است نه اینکه یکی چیزی غیر از هستی داشته باشد که دیگری نداشته باشد بنا بر این ما به الامتیازشان از جنس ما به الاتفاقشان است. از این رو واحد و کثیر از هیچ یک از اقسام تقابل نمی توانند باشند زیرا هیچ یک از اقسام تقابل به این گونه نیست که ما به الامتیاز آنها به ما به الاشتراک برگردد.

بعد، علامه اضافه می کند که تقابل تناقض، تقابل حقیقی و عینی و خارجی نیست بر خلاف تقابل تضاد که چون دو طرف آن امر وجودی اند تقابل هم که رابطه ی بین آنها است امری است عینی و وجودی و خارجی است. زیرا اگر در مثال زید قائم، زید و قائم دو امر وجودی خارجی بودند ولی رابطه ی و نسبت بین این دو خارجی نبود و واقعیت عینی نداشت هیچ ارتباطی بین زید و قائم ایجاد نمی شد و قضیه ی فوق که مرکب است و قوامش به آن نسبت است نمی توانست مطابَق داشته باشد.

همین نسبت بین متقابلین وجود دارد زیرا قبلا گفتیم که متقابلین یک نوع رابطه بین دو چیز است مثلا بین سیاهی و سفیدی یک نوع رابطه دارند که همان تقابل تضاد است و اگر در خارج سیاهی و سفیدی وجود خارجی دارند باید این رابطه هم در خارج واقعیت عینی و متحقق خارجی داشته باشد.

ولی در تناقض چنین نیست زیرا یک طرف آن وجود است ولی طرف دیگر آن عدم است. (مانند رابطه ی قیام و عدم القیام) بنا بر این محال است که رابطه ی آنها در خارج وجود داشته باشد زیرا رابطه یعنی چیزی که در دو طرف مندک و محو است از این رو اگر یک طرف در خارج وجود خارجی نداشته باشد معنا ندارد که رابطه ی بین دو چیز در خارج باشد.

بنا بر این تقابل در تناقض اعتباری است یعنی به اعتبار ذهن است زیرا ذهن همان گونه که می تواند وجود قیام را تصور کند عدم القیام را نیز می تواند مثل آن تصور کند. زیرا همان گونه که ذهن، مفهومی در مورد قیام دارد، یک مفهومی و تصوری هم از عدم القیام دارد. ذهن حتی می تواند معدوم مطلق مانند شریک الباری را تصور کند و یا اجتماع نقیضین را که از محالات ذاتی است را تصور کند و الا اگر تصور نمی کرد نمی توانست در مورد آن حکم کند که محال است. حال که ذهن می تواند در تناقض، طرف دیگر که عدم است را تصور کند در همان مرتبه ی ذهن حکم می کند که این دو با هم جمع نمی شوند. البته اینکه می گوییم تقابل در تناقض اعتباری است به این معنا نیست که تابع اعتبار معتبر است به این معنا که اگر اعتبار کرد با هم جمع شوند بشود، بلکه اعتبار در اینکه به معنای این است که این تناقض تابع درک ذهن است یعنی آنچه از قیام می فهمد با آنچه از عدم قیام می فهمد متفاوت است.

نکته ی دیگر این است که ممکن است کسی بگوید که در عدم و ملکه هم همین حرف جاری است زیرا در آن هم یک طرفش عدم است.

علامه می فرماید: چنین نیست زیرا عدم، در عدم و ملکه هرچند امری است عدمی ولی در موضوعی است که آن موضوع قابلیت این را دارد که متصف به وجود و ملکه شود. بنا بر این عدم، در عدم و ملکه، عدم محض نیست بلکه عدمی است که از یک موضوع خارجی انتزاع شده

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

است. عدم البصر با کوری فرق دارد. کوری که در عدم و ملکه از آن استفاده می شود اشاره به انسان موجود در خارج دارد که قابلیت دارد که چشم داشته باشد ولی الآن ندارد ولی عدم البصر با نبود موضوع در خارج هم می سازد. بنا بر این کوری هرچند امری است عدمی ولی از عدمیاتی است که وجود انتزاعی دارد یعنی خودش فی حد ذاته وجود ندارد ولی منتزَع عنهی دارد که موجود است و این از آن انتزاع می شود. بنا بر این در عدم و ملکه لازم نیست بگوییم که تقابل بین آن دو تابع اعتبار ذهن است.

الفصل العاشر في تقابل الواحد والكثير (فصل دهم در تقابل واحد و کثیر)

اختلفوا في تقابل الواحد والكثير، هل هو تقابل بالذات، أو لا؟ (در تقابل و غیریت واحد و کثیر اختلاف شده است که آیا ذاتی است یا نه. مخفی نماند که مراد از تقابل در اینجا تقابل اصطلاحی نیست بلکه به معنای غیریت است زیرا تقابل اصطلاحی به معنای غیریت ذاتی است و علامه در علامت فوق می فرماید: که تقابل آیا ذاتی است یا غیر ذاتی.) وعلى الأول، (که غیریت ذاتی باشد) ذهب بعضهم إلى أنهما متضائفان، وبعضهم إلى أنهما متضادان، (بعضی از فلاسفه گرایش پیدا کردند که بگویند که این دو متضایف اند زیرا واحد بدون تعقل کثیر قابل تصور نیست و الا همان گونه که قبلا گفتیم هر موجودی حتی کثیر هم واحد است بنا بر این باید با دیگری سنجیده شود تا معنایش متفاوت شود. و بعضی گفته اند که تقابل بین آن دو از قبیل تضاد است چون هر دو، امری وجودی اند که بینشان نهایت خلاف است و در محل واحد هم جمع نمی شوند.) وبعضهم إلى أن تقابلهما نوع خامس غير الأنواع الأربعة المذكورة. (بعضی هم قائلند که تقابل بین این دو یک نوع پنجم است غیر از چهار موردی که تا به حال خواندیم نوع پنجم تقابل واحد و کثیر است.) والحق أن ما بين الواحد والكثير من الاختلاف ليس من التقابل المصطلح في شئ، (ولی حق این است که اختلاف بین واحد و کثیر از قبیل هیچ یک از اقسام تقابل نیست.) لأن اختلاف الموجود المطلق – بانقسامه إلى الواحد والكثير – اختلاف تشكيكي (زیرا اختلاف هستی مطلق به اینکه تقسیم می شود به واحد و کثیر یک اختلاف تشکیکی است یعنی دلیل بر این نیست که وجودات حقائق مختلفه اند بلکه همه حقیقت واحده است و فقط ذو مراتب می باشند.) يرجع فيه ما به الاختلاف إلى ما به الاتفاق، (مراد از اختلاف تشکیکی این است که ما به الاختلاف به ما به الاتفاق بر می گردد یعنی اگر این دو اتفاق دارند در هستی اتفاق دارند و اگر اختلاف هم دارند در همان هستی اختلاف دارند.) نظير انقسامه إلى الوجود الخارجي والذهني، (مانند انقسام موجود مطلق به وجود خارجی و ذهنی) وانقسامه إلى ما بالفعل وما بالقوة، (و انقسام موجود مطلق به بالفعل و بالقوة) والاختلاف والمغايرة التي في كل من أقسام التقابل الأربع يمتنع أن يرجع إلى ما به الاتحاد، (زیرا اختلاف و دوگانگی که در هر یک از اقسام تقابل چهارگانه است که همه از باب غیریت ذاتیه است محال است که به ما به الاتحاد بر گردد.) فلا تقابل بين الواحد والكثير بشئ من أقسام التقابل الأربعة. (بنا بر این تقابل بین واحد و کثیر از هیچ یک از اقسام تقابل چهارگانه ی فوق نیست چه تقابل در قالب چهار مورد فوق باشد و یا نوع پنجم دیگری زیرا تقابل بین واحد و کثیر از هیچ یک از اقسام تقابل نیست زیرا غیریت بین واحد و کثیر ذاتی نیست.)

تتمة: التقابل بين الإيجاب والسلب ليس تقابلا حقيقيا خارجيا، (تقابل بین ایجاب و سلب که همان تناقض است تقابل حقیقی و خارجی نیست.) بل عقلي بنوع من الاعتبار، (بلکه تقابلی است که در عقل و ذهن است که با یک نوع توجه و ملاحظه ی عقلی ایجاد می شود.) لأن التقابل نسبة خاصة بين المتقابلين، (زیرا تقابل عبارت از نسبت خاصی است که بین دو طرف متقابلین وجود دارد.) والنسب وجودات رابطة قائمة بطرفين موجودين محققين، (نسبت هم وجودی است رابطه که به طرفین قائم است و وجود و تحقق آن به وجود و تحقق دو طرف است.) وأحد الطرفين في التناقض هو السلب الذي هو عدم وبطلان، (و حال آنکه در تناقض یکی از دو طرف همان عدم و سلب است که در خارج تحققی ندارد و پوچی و بطلان محض است. حال که یک طرف در خارج نیست نسبت هم که به طرفین قائم است در خارج نیست.) لكن العقل يعتبر السلب طرفا للإيجاب (ولی عقل، در ذهن سلب را تصور می کند و آن را طرف ایجاب قرار می دهد.) فيرى عدم جواز اجتماعهما لذاتيهما. (بعد می فهمد که جایز نیست این سلب با ایجاب جمع شود و ذات این دو با هم اختلاف دارند. البته می دانیم که فهم عقل همان حکم عقل است و وقتی عقل این را می فهمد حکم به عدم جواز اجتماع می کند.) وأما تقابل العدم والملكة، (اما تقابلی که در عدم و ملکه است از این قبیل نیست که به اعتبار ذهن باشد) فللعدم فيه حظ من التحقق، (زیرا عدم در عدم و ملکه یک نوع حظی از تحقق خارجی دارد یعنی وجود انتزاعی

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

دارد یعنی هرچند خودش موجود نیست ولی از موجودی انتزاع می شو.) لكونه عدم صفة من شأن الموضوع أن يتصف بها، (زیرا عدم در تقابل عدم و ملکه عبارت از نبود صفتی است که موضوع آن می توانست به آن صفت منتزع شود.) فينتزع عدمها منه، (ولی الآن چون آن موضوع به آن صفت متصف نیست عدم آن صفت از آن موضوع موجود انتزاع می شود.) وهذا المقدار من الوجود الانتزاعي كاف في تحقق النسبة. (و همین مقدار از وجود انتزاعی کافی است که بگوییم نسبت در خارج موجود است. بنا بر این وقتی می گوییم کوری موجود است مراد این است که نیروی بینایی در شخصی که موجود است وجود ندارد.)

مرحله ی نهم: سبق و لحوق و قدم و حدوث

فصل اول: سبق و لحوق

اگر دو وجود داشته باشیم که مشترک باشند در اینکه با یک مبدایی رابطه دارند و بعد می بینیم که یکی از آن رابطه سهم بیشتری دارد به آنی که رابطه ای قوی تر است متقدم و به آنی که رابطه اش ضعیف تر است متأخر می گویند.

بنا بر این در تقدم و تأخر باید چهار چیز وجود داشته باشد:

۱ و ۲: طرفین تقدم و تأخر یعنی متقدم و متأخر

۳: مبدایی که این دو با آن سنجیده شوند.

٤: اشتراک آن دو در سنجیده شدن با آن مبدأ

مانند رابطه ی دو با یک و رابطه ی سه با یک. رابطه ی دو قوی تر است زیرا بعد از یک است ولی رابطه ی سه با یک این است که عدد دومی بعد از یک است. بنا بر این دو متقدم و سه متأخر است.

ولی اگر دو چیز با یک مبدأ سنجیده شوند ولی رابطه ی هر دو یکسان باشد به آن معیت می گویند. مانند دو چیز که در فاصله ی یکسان از کتاب قرار گرفته اند.

المرحلة التاسعة في السبق واللحوق والقدم والحدوث وفيها ثلاثة فصول (این مرحله سه فصل دارد.) الفصل الأول في معنى السبق واللحوق وأقسامهما والمعية (فصل اول در معنای سبق و لحوق و اقسام آن و معنای معیت است.)

إن من عوارض الموجود بما هو موجود (السبق) و (اللحوق)، (یکی از آثار موجود بما هو موجود سبق و لحوق است.) وذلك أنه ربما كان لشيئين – بما هما موجودان – نسبة مشتركة إلى مبدأ وجودي، (توضیح اینکه گاه برای دو چیز موجود رابطه ی مشترکی بای که مبدأ وجودی وجود دارد.) لكن لأحدهما منها ما ليس للآخر، (لکن برای یکی از آنها دو از آن نسبت چیزی است که برای دیگری نیست یعنی یکی رابطه اش بیشتر است و دیگری کمتر) كنسبة الاثنين والثلاثة إلى الواحد، لكن الاثنين أقرب إليه، (مانند رابطه ی دو و سه به یک که هر دو رابطه دارند ولی ارتباط دو بیشتر است و دو به یک نزدیک تر می باشد.) فيسمى: (سابقا) و (متقدما)، (چون اقرب است به آن سابق و متقدم می گویند) وتسمى الثلاثة: (لاحقة) و (متأخرة). (و سه را لاحق و متأخر می نامند.) وربما كانت النسبة المشتركة من غير تفاوت بين المنتسبين، (گاه نسبت مشترک بدون تفاوت است یعنی هر دو منتسَب سهمی یکسان با آن مبدأ دارند.) فتسمى حالهما بالنسبة إليه: (معية) وهما معان. (نامیده می شود حال آن دو به نسبت به آن مبدأ معیه و به آن دو شیء هم معان می گویند.) وقد عدوا للسبق واللحوق أقساما عثروا عليها بالإستقراء. (برای سبق و لحوک اقسامی شمرده شده است که از راه استقراء به دست آمده است یعنی حصر عقلی نیست و می تواند بیشتر شود. در سابق چهار چیز بود و الآن آن را به هشت قسم رسانده اند.)

یکی از آنها سبق زمانی است یعنی دو چیز با زمان در رابطه باشند ولی یکی در جزء سابق از زمان و دیگری در جزء لاحق از زمان باشد. مثلا اجزاء زمان در رابطه با زمان چنین حالتی دارند.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

اجزاء زمان بالذات زمانی اند و چیزهای دیگر زمانی اند به واسطه ی اینکه در زمان قرار می گیرند. این را فقط در مسأله و در مسائل دقیق فلسفی می توان بیان کرد. مانند همان چیزی که سابقا گفتیم که هر چیزی با سفیدی سفید است پس سفید به طریق اولی سفیدی دارد. البته عرف این را درک نمی کند که معنای اینکه سفیدی سفید است چیست.

بر این اساس امروز بر فردا مقدم است و تقدم آن زمانی است یعنی امروز زمانی است که در رشته ی زمان در جزء مقدم قرار گرفته است و فردا از آن متأخر است. سبق زمانی در زمانیات هم راه دارد مثلا تشکیل کلاس در امروز مقدم است بر تشکیل کلاس در فردا. این به سبب آن است که تشکیل کلاس در امروز در ظرف امروز است و کلاس فرد در ظرف فردا و چون امروز در زمان مقدم بر فردا است تشکیل کلاس در امروز هم مقدم بر تشکیل کلاس در فردا است. حال اگر دو چیز با هم باشند دیگر سبق و لحوق در آن معنا ندارد. مانند بودن دو نفر در یک زمان در یک کلاس.

١ – منها: السبق الزماني، (یکی از آنها سبق زمانی است) وهو السبق الذي لا يجامع فيه السابق اللاحق، (و این آن سبقی است که در آن سبق، سابق و لاحق با هم جمع نمی شود یعنی ساعت قبل و بعد را نمی شود با هم جمع کرد و هکذا تشکیل کلاس در امروز با کلاس در فردا جمع نمی شود. این به سبب آن است که خصوصیت زمان این است که تدریجی است و هیچ یک از اجزاء آن با هم جمع نمی شود و تا آن اول نگذرد آن دوم نمی آید.) كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض، (مانند تقدم اجزاء زمان بعضی بر بعض) كالأمس على اليوم، (مانند تقدم دیروز بر امروز) وتقدم الحوادث الواقعة في الزمان السابق على الواقعة في الزمان اللاحق، (مانند تقدم حوادثی که در زمان سابق واقع شده است که بر حوادثی که در زمان لاحق واقع می شود تقدم دارد.) ويقابله اللحوق الزماني. (و مقابل سبق زمانی، لحوق زمانی است یعنی تأخر زمانی بنا بر این وقتی امس بر یوم تقدم دارد، یوم بر آن تأخر دارد. همچنین حوادث واقع در زمان سابق که حوادث واقع در زمان لاحق از آن تأخر دارد.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ٦٤

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: اقسام سبق و لحوق

بحث در سبق و لحوق است که گفتیم در جایی است که دو امر داریم که با یک مبدایی ارتباط دارند در عین حال رابطه ی یکی با مبدأ قوی تر و به آن نزدیک تر است.

با استقراء هشت مورد از سبق و لحوق پیدا کردیم که در جلسه ی قبل یکی از آنها را که سبق زمانی بود خواندیم.

قسم دوم، سبق بالطبع است. که سبق علت ناقصه به معلول است که علت ناقصه سابق و معلول آن لاحق می شود. مراد از علت ناقصه چیزی است که معلول، در وجودش به آن احتیاج دارد ولی آن نمی تواند تمام نیاز معلول را برطرف کند. به عبارت دیگر اگر معلول بخواهد موجود شود حتما باید علت ناقصه ی آن هم باشد ولی این دلیل نمی شود که اگر علت ناقصه باشد معلول هم موجود شود. مانند اینکه برای داشتن سه باید دو هم باشد ولی کافی نیست بلکه باید یک هم به آن ضمیمه شود. بنا بر این دو تقدم بر سه دارد. علت ناقصه به معنای اجزاء علت تامه است و حتی اگر یک جزء از علت تامه کمتر شود همه علت ناقصه می شوند.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

قسم سوم از تقدم، تقدم بالعلية است که تقدم علت تامه بر معلول می باشد. البته این تقدم و تقدم سابق بر خلاف تقدم زمانی، تقدم رتبی اند زیرا معلول با علت از نظر زمان با هم هستند و هر دو در یک زمان محقق می شوند یعنی وقتی علت تامه موجود می شود بدون هیچ فاصله ای معلول هم موجود می شود ولی از نظر رتبه تقدم و تأخر در آن لحاظ می شود.

قسم چهارم از تقدم، تقدم و تأخر بالماهية است. یعنی یک ماهیّت که از جنس و فصل مرکب است اگر بخواهد تشکیل شود اول باید جنس و فصلش تشکیل شود بعد خودش. بنا بر این اجزاء ماهیّت که علل قوام آن هستند اول باید محقق شوند بعد ماهیّت محقق شود. در بحث علیت گفتیم که علت در یک تقسیم به علت مادی و صوری و علت فاعلی و غایی تقسیم می شود. علت مادی و صوری همان جنس و فصل ماهیّت است که به شرط لا اخذ شده است. یعنی جنس و فصل بر خود ماهیّت مقدم اند و علل قوام ماهیّت می باشند که معلول آنها است. از این رو انسان بدون حیوان و یا ناطق نمی تواند محقق شود. فرق آن با علت ناقصه و تامه این است که آنها در وجود است و این در ماهیّت.

قسم پنجم از تقدم تقدم بالحقيقة و المجاز است. در معانی و بیان گفته شده است که مجاز بر چند قسم است و یکی از آنها مجاز در اسناد است که به آن مجاز عقلی می گویند که در مقابل آن حقیقت در اسناد حقیقت عقلی است. وقتی یک وصف و یک فعلی را در نظر می گیریم می بینیم که عقل می فهمد که آن فعل یا صفت مال آن شیء است. مانند انبت الله البقل که عقلا، رویانیدن سبزه به خدا منتسب است. ولی گاه می بیند که یک وصف یا فعل مال شیء نیست در این اینکه به آن نسبت داده می شود مانند: انبت الربیع البقل. اسناد انبات به ربیع اسناد الی غیر من هو له است در نتیجه مجاز است. همچنین است در جری الماء و جری المیزاب. اسناد جریان به آن حقیقی و به ناودان مجازی است. این از باب مجاز در کلمه نیست که لفظ در غیر ما وضع له به کار برده شود بلکه کلمات همه در معنای خودشان به کار رفته اند و فقط در اسناد به معنای حقیقی دچار مجاز شده ایم. در همه ی مجازی ها باید یک حقیقی ای باشد تا آن مجازی صحیح در آید یعنی باید آب در واقع راه بیفتد تا جری المیزاب صحیح در آید و الا اگر آب راه نیفتند جری المیزاب غلط می شود. بنا بر این همواره حقیقت بر مجاز مقدم است زیرا اول باید حقیقت محقق شود و آب در ناودان راه بیفتد و بعد ما جریان را به میزاب بتوانیم نسبت دهیم. به این می گویند که باید واسطه در عروض باشد یعنی اگر جریان را به میزاب نسبت می دهیم به واسطه ی این است که آب در ناودان جاری است. این نوع تقدم و تأخر سابقا در میان فلاسفه شناخته شده نبود و صدر المتألهین آن را ذکر کرده است.

۲ – ومنها: السبق بالطبع، (یکی از اقسام تقدم، تقدم بالطبع است.) وهو تقدم العلة الناقصة على المعلول، (که عبارت است از تقدم علت ناقصه بر معلول) كتقدم الاثنين على الثلاثة. (مانند تقدم دو بر سه که ابتدا دو باید باشد تا سه تشکیل شود ولی دو به تنهایی نیز برای پیدایش سه کافی نیست.)

۳ – ومنها: السبق بالعلية، (از اقسام دیگر تقدم، تقدم بالعلیَ است) وهو تقدم العلة التامة على المعلول. (که عبارت است از تقدم علت تامه بر معلول)

٤ – ومنها: السبق بالماهية، (از دیگر اقسام تقدم، تقدم بالماهية است.) ويسمى أيضا: (التقدم بالتجوهر)، (که آن را تقدم بالتجوهر می گویند. تجوهر همان گوهر و مایه ی شیء است که ماهیّت و ذات آن است. یعنی تقدمی که در ماهیّات است.) وهو تقدم علل القوام على معلولها، (که عبارت است از تقدم علل قوام بر معلولش. مراد از علل قوام یعنی چیزهایی که برپا دارنده ی شیء هستند و مقوّمات ماهیّت عبارت از جنس و فصل آن است. همان طور که مرکب خارجی اگر یکی از اجزایش نباشد آن مرکب محقق نمی شود، در مرکب ذهنی که ماهیّت است هم اگر اجزایش نباشد آن مرکب تشکیل نخواهد شد حتی اگر یک جزء آن تشکیل نشده باشد.) كتقدم أجزاء الماهية النوعية على النوع، (مانند تقدم اجزاء ماهیّت نوعیه بر خودش که یک نوع است.)

یک قسم دیگر هم هست که جزء همین قسم شمرده اند که تقدم ماهیّت بر لوازمش است مثلا می گویند زوجیت لازم ماهیّت اربعه است یعنی هر جا ماهیّت اربعه محقق شود زوجیت هم هست چه اربعه در خارج باشد و چه در ذهن بنا بر این زوجیت لازم وجود خارجی ماهیّت نیست بلکه

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

لازم ماهیّت آن است حتی اگر در ذهن باشد. این بر خلاف حرارت برای آتش است که لازم وجود خارجی آن است. بر این اساس اگر آتش در خارج باشد سوزنده است ولی اگر در ذهن تصور شود دیگر سوزاننده نیست.

وعد منه تقدم الماهية على لوازمها، (از این قسم است تقدم ماهیّت بر لوازم) كتقدم الأربعة على الزوجية، (تقدم چهار بر زوجیت که لازمه ی آن است.) ويقابله اللحوق والتأخر بالماهية والتجوهر. (و مقابل این سبق، لحوق بالماهیه و التجوهر است یعنی همانی که به سبق متصف شد مقابلش به لحوق متصف می شود بنا بر این اگر حیوان نسبت به انسان سابق است، انسان لاحق می شود.) وتسمى هذه الأقسام الثلاثة – أعني: ما بالطبع، وما بالعلية، وما بالتجوهر –: (سبقا ولحوقا بالذات). (این سه قسم اخیر یک اسم مشترک هم دارند که به آنها سبق و لحوق بالذات می گویند.)

٥ – ومنها: السبق بالحقيقة، (یکی دیگر از اقسام سبق، سبق بالحقیقه نامیده می شود.) وهو أن يتلبس السابق بمعنى من المعاني بالذات، ويتلبس به اللاحق بالعرض، (و آن این است که اول سابق، ذاتا یک معنا را دارا باشد و به آن متلبس شود و بعد لاحق به همان معنا به عرض اولی متلبس شود یعنی اولی واسطه می شود که همان وصف و یا فعل به دومی هم مجازا نسبت داده شود.) كتلبس الماء بالجريان حقيقة وبالذات، (مانند اینکه وقتی آب در ناودان جاری است، جریان حقیقة و بالذات به آب منتسب است.) وتلبس الميزاب به بالعرض، (و بعد در همان حال، جریان را به ناودان نسبت می دهیم و می گوییم: جری المیزاب. این انتساب بالعرض است و به سبب واسطه در عروض است یعنی جریان آب موجب شده است که آن را بتوانیم به میزاب هم نسبت دهیم و الا میزاب جریانی نداشته و نخواهد داشت.) ويقابله اللحوق بذاك المعنى، (و مقابل آن لحوق است یعنی لاحق هم بالعرض به آن متلبس می شود از این رو می گوییم که تلبس ناودان به جریان لاحق است زیرا اول باید آب راه بیفتد تا بعد آن را به ناودان منتسب کنیم.) وهذا القسم مما زاده صدر المتألهين (رحمه الله). (این قسم از چیزهایی است که صدر المتالهین اضافه کرده است.)

قسم ششم از تقدم سبق و تأخر بالدهر است که از اصطلاح محقق داماد است که در کتاب قبسات صفحات زیادی را به آن اختصاص داده است. ایشان قائل به حدوث دهری است و ما برای حدوث همواره احتیاج به تقدم و تأخر داریم. زیرا حدوث یعنی چیزی که چیز دیگری بر آن مقدم است. حادث همواره مسبوق به غیر است یعنی چیزی قبل از آن بوده است. بنا بر این برای تصویر حدوث دهری باید سبق دهری باشد تا حدوث معنا پیدا کند یعنی باید چیزی قبل از آن باشد تا حدوث که بعدش می آید معنا یابد. سبق دهری به این معنا است که علت تامه باید بر معلولش مقدم باشد. البته این با قسم سوم که تقدم بالعلیة است فرق دارد زیرا این قسم این قید را دارد که تقدم علت بر معلول از این باب نیست که آن علت تامه است و ایجاد کننده ی معلول است که تقدم بالعلیه باشد بلکه از این باب است که علت تامه در سلسله ی وجود در مرتبه ای است که معلول در آن مرتبه نیست. در مبحث تشکیک این نکته توضیح داده شده است که تشکیک طولی عبارت است از اینکه هستی، از لحاظ شدت و ضعف مراتب متعددی دارد که از باری تعالی شروع شده و به هیولی که ضعیف ترین مرتبه ی وجود است ختم می شود و در این میان نیز مراتب و عقولی هست که هر عقلی از عقل در رتبه ی بعدی اقوی است و بعد عالم عقل از عالم مثال اقوی است و عالم مثال از عالم ماده اقوی می باشد و هکذا. در همه ی این سلسله آنی که بالاتر است علت برای پائین تر می باشد یعنی همان گون که واجب علت برای عقل اول است عقل اول هم عقل برای عقل ثانی است و عالم عقل علت برای عالم مثال و عالم مثال علت برای عالم ماده است. به اینها تشکیک طولی می گویند یعنی مراتب در طول هم هستند نه در عرض هم. هر علت تامه ای تقدم بر معلول دارد و این تقدم گاه از باب تقدم بالعلیة است که در قسم سوم گفتیم و تقدم دیگری هم دارد که تقدم بالدهر است یعنی علت تامه در ظرفی واقع شده است که معلول در آن ظرف نیست (زیرا در طول آن است نه در عرض آن) بنا بر این در این رتبه ی وجودی، علت تامه سابق و معلول لاحق می شود. بنا بر این یک مرتبه ی خاص از وجود هم مصداق برای سبق به علیت و هم مصداق برای سبق به دهر. برای اینکه علت است سبق به علیت دارد و برای اینکه از لحاظ وجودی در مرتبه ی اقوی قرار گرفته است که معلول در آن مرحله نیست سبق به دهر دارد.

٦ – ومنها: السبق والتقدم بالدهر، (یکی از اقسام سبق، سبق و تقدم بالدهر است) وهو تقدم العلة الموجبة على معلولها، (که عبارت است از تقدم علت ایجاب کننده ی معلول بر معلولش است که مراد همان علت تامه است زیرا علت تامه است که ابتدا معلول را واجب و بعد موجود می

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

کند که در مورد آن معلول گفته می شود: الشيء ما لم يجب لم يوجد.) لكن لا من حيث إيجابها لوجود المعلول وإفاضتها له (لکن این تقدم از این جهت نیست که علت موجبه، وجود معلول را واجب کرده است و به معلول را افاضه کرده است) – كما في التقدم بالعلية –، (همان گونه که در تقدم بالعلیة گفتیم.) بل من حيث انفكاك وجودها وانفصاله عن وجود المعلول، (بلکه از این حیث است که وجود آن علت از وجود معلول جدا و منفصل است. یعنی علت در مرتبه ی بالایی قرار دارد که معلول در آن مرحله راه ندارد. سابقا هم گفتیم که مراتب وجود از اقوی المراتب شروع و به اضعف المراتب ختم می شود و هر مرتبه از مرتبه ی بعدی اقوی و از قبلی اضعف است.) وتقرر عدم المعلول في مرتبة وجودها، (و سابقا هم گفتیم که معلول در مرتبه ی وجود علت قرار ندارد بلکه در مرتبه ای پائین تر است.) كتقدم نشأة التجرد العقلي على نشأة المادة، (مانند تقدم جهان که مجاری فیض برای عالم ماده اند بر عالم ماده عالم عقل هم تقدم علیتی دارد و هم تقدم بالدهر.) ويقابله اللحوق والتأخر الدهري. (مقابل سبق مزبور، لحوق و تأخر دهری است. بنا بر این نشأه ی ماده مؤخر است.) وهذا القسم قد زاده السيد الداماد (رحمه الله)، (این قسم را محقق داماد اضافه کرده است) بناء على ما صوره من الحدوث والقدم الدهريين، وسيجئ بيانه. (و همان گونه که بعدا بیان می کنیم، این قسم بر اساس آنچه است که ایشان از حدوث و قدم دهری تصویر کرده است. یعنی ایشان ابتدا حدوث و قدم دهری را تصویر کرده است و بر اساس آن سبق و لحوق دهری را ترسیم کرده است زیرا قدیم باید سابق باشد و حادث هم لاحق باشد. بنا بر این عالم عقل، قدیم دهری می شود و عالم ماده حادث دهری می شود.)

قسم هفتم از تقدم تقدم به رتبه

این در جایی است که یک چیزهایی چینش خاصی دارند. این چینش گاه بر اساس طبیعت آنها است (یعنی باید بر اساس همان چینش باشد و سرشت و خلقت آنها همین است و نمی شود آن را تغییر دارد) و گاه قراردادی است و می توان آنها را جابجا کرد.

جایی که چینش و ترتیب طبیعی است مانند اجناس با انواعشان. وقتی مثلا می گوییم که جنس عالی عبارت است از جوهر که در تحت خود انواعی دارد که یکی از آنها جنس است و جنس هم انواعی دارد که یکی از آنها نامی است و نامی هم انواعی دارد که یکی از آنها حیوان است و حیوان هم انواعی دارد که یکی از آنها انسان است. بنا بر این این سلسله که از جوهر شروع و به انسان ختم می شود چینشی دارند که نمی توان آن را تغییر داد. اما ممکن است کسی در این سلسله نقطه ی شروع را در انسان قرار دهد. در این صورت انسان مقدم شده و حیوان در رتبه ی بعدی قرار دارد تا جوهر که در رتبه ی آخر است.

گاه چینش قراردادی و وضعی است مانند اینکه در مسجد عده ای در صف جماعت هستند که بعضی در صف اول است و بعضی در صفوف بعدی. این ترتیب چون بر اساس اعتبار است می توان گاه صف اول را اول حساب کرد که صف دوم در رتبه ی بعدی باشد و گاه می شود صف آخر را نقطه ی شروع قرار داد که در نتیجه صف اول صف آخر حساب شود.

بنا بر این در هر دو قسم، سبق و لحوق بر اساس اعتبار معتبر است.

٧ – ومنها: السبق والتقدم بالرتبة، (نوع دیگر از سبق، سبق و تقدم به رتبه است.) أعم من أن يكون الترتيب بحسب الطبع، (این سبق اعم از ان این است که ترتیب به حسب طبع باشد که نتوان ترتیب آن را تغییر داد) أو بحسب الوضع والاعتبار. (یا به حسب وضع و اعتبار باشد که بتوان آن را تغییر داد.) فالأول: (اول که ترتیب طبیعی است.) كالأجناس والأنواع المترتبة، (مانند اجناس و انواعی است که ترتیب خاصی دارند. مثلا جنس عالی همیشه عالی است و در رتبه ی اول است مثلا جوهر همیشه اول است و بعدش مثلا جسم قرار دارد.) فإنك إن ابتدأت آخذا من جنس الأجناس كان سابقا متقدما على ما دونه، (سبق و لحوق در این قسم دست انسان است یعنی اگر کسی از جنس الاجناس شروع کند همان جنس الاجناس که مثلا جوهر است بر آنچه در ذیلش است مانند جسم مقدم است.) ثم الذي يليه (و سپس آنی که بعد از جوهر است یعنی جسم مقدم بر ذیل خودش است) وهكذا حتى ينتهي إلى النوع الأخير، (و همچنین تا به نوع اخیر که مثلا انسان است منتهی شود.) وإن ابتدأت آخذا من النوع الأخير كان الأمر في التقدم والتأخر بالعكس. (اگر هم از نوع اخیر شروع کنیم یعنی اگر از انسان شروع کنیم وضعیت تقدم و تأخر عکس می شود یعنی انسان می شود مقدم و حیوان در رتبه ی بعدی و هکذا تا جنس الاجناس که در رتبه ی اخیر است.) والثاني: (که چینش

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

آنها وضعی و قراردادی باشد) کالإمام والمأموم، (که امام در جلو و ماموم در عقب است و می توان آن را تغییر داد یعنی ماموم می تواند در زمان بعد امام باشد.) فإنك إن اعتبرت المبدأ هو المحراب كان الإمام هو السابق على من يليه من المأمومين، (بنا بر این اگر نقطه ی شروع محراب باشد امام جماعت سابق است نسبت به کسی که پشت سر اوست.) ثم من يليه على من يليه، (و کسی که پشت امام است مقدم است بر کسی که پشت او و در صف دوم است.) وإن اعتبرت المبدأ هو الباب كان أمر السبق واللحوق بالعكس. (ولی اگر نقطه ی شروع را درب مسجد که روبروی محراب است قرار دهیم در اینجا صف آخر می شود مقدم و امام مؤخر می شود.) ويقابل السبق والتقدم بالرتبة، اللحوق والتأخر بالرتبة. (مقابل سبق و تقدم بالرتبة، لحوق و تأخر بالرتبة قرار دارد. یعنی اگر امام سابق باشد، ماموم لاحق می شود و اگر ماموم سابق باشد، امام لاحق می شود.)

قسم هشتم از تقدم تقدم به شَرَف است.

اگر دو چیز هستند که یکی دارای شرافت است که دیگری آن را ندارد و یا کمتر دارد. آنی که دارد و یا بیشتر دارد بر دیگری مقدم است. این تقدم فقط تقدم به شرف است یعنی یکی این شرافت را دارد ولی دیگری ندارد.

٨ – ومنها: السبق بالشرف، (یکی از اقسام تقدم، تقدم به شرف است.) وهو السبق في الصفات الكمالية، (که عبارت از تقدم در صفات کمالیه است) كتقدم العالم على الجاهل والشجاع على الجبان. (مانند تقدم عالم بر جاهل و یا اعلم بر عالم و یا تقدم شجاع بر ترسو و یا تقدم شجاع تر بر شجاع.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ٦٥

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: ملاک سبق، قدم و حدوث و اقسام آن

بحث در سبق و لحوق است و گفتیم که اقسامی دارد. سبق و لحوق در جایی محقق می شود که دو امر باشند که در انتساب به شیئی منتسب باشند ولی اختلاف داشته باشند از این جهت که یکی در آن نسبت اقوی و اقرب باشد. گفتیم برای سبق و لحوق به چهار امر احتیاج است: سابق، لاحق، امر مشترک فیه و اختلاف آن دو امر در انتساب به آن امر جامع (زیرا اگر اختلاف نباشد معیّت حاصل می شود) به آن جامع، ملاک سبق می گویند یعنی چیزی که بر اساس آن، سبقت و لحوق معنا پیدا می کند.

در این فصل از این بحث می کنیم که در اقسام هشت گانه ی سبق که خواندیم، ملاک سبق چیست. یعنی در واقع باید آن جامع را در هر کدام بحث کنیم.

در سبق زمانی، امر مشترک فیه همان انتساب به زمان است. یعنی حوادث دیروز و امروز هر دو به زمان انتساب دارند کما اینکه خود دیروز و امروز نیز جزء زمانند که رابطه با زمان دارند. بین این دو یکی رابطه اش با زمان اقرب است زیرا یکی زودتر محقق شده است و دیگری دیرتر. (تقدم و تأخر زمانی هم در اجزاء زمانی است و هم در حوادثی که در زمان محقق می شود.)

اما در تقدم و تأخر بالطبع که تقدم علت ناقصه بر معلول است، تقدم در وجود است یعنی اول وجود باید به اجزاء علت برسد و بعد به معلول. بنا بر این ملاک در این قسم هستی و وجود است.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

در سبق بالعلية مشترک فیه بین هر دو وجوب است یعنی هم علت واجب است و هم معلول ولی رابطه ی علت با وجوب از رابطه ی معلول با وجوب اقوی است. زیرا علت در ابتدا باید واجب بشود تا بتواند معلول را واجب کند (زیرا الشیء ما لم یجب لم یوجد و علت تا واجب نشود موجود نمی شود و تا موجود نشود چیزی نیست تا معلول را واجب و موجود کند.)

در سبق بالتجوهر امر مشترک فیه عبارت است از تقرر و تحقق ذهنی ماهیّت یعنی اول باید اجزاء ماهیّت در ذهن تشکیل شود تا بعد خود ماهیّت محقق شود.

در سبق بالحقیقة و المجاز امر مشترک فیه تحقق مطلق است که اعم از حقیقی و مجازی. بنا بر این در جری المیزاب، ناودان و آب هر دو در این امر مشترک اند که جریان در آن مشترک است ولی این جریان مطلق و اعم از حقیقی و مجازی است زیرا جریان در آب حقیقی و در ناودان مجازی است. بنا بر این آنی که مشترک است نه در هر دو حقیقی است و نه در هر دو مجازی (زیرا فقط در یکی حقیقی و در دیگری مجازی است.) بنا بر این آنی که مشترک است اعم از حقیقی و مجازی است.

در سبق بالدهر هر دو مشترک در این هستند که در متن هستی وجود دارند ولی یکی در مرتبه ی بالا است و یکی در مرتبه ی پائین.

در سبق بالرتبة هر دو شریکند در اینکه با یک مبدایی رابطه دارند. گفتیم چینش در این قسم، یا طبیعی است و یا قراردادی. در چینش طبیعی همه ی اجناس و انواعی که در نظر گرفته می شود با مبدایی رابطه دارند که آن مبدأ را خودمان می توانستیم انتخاب کنیم مثلا اگر مبدأ جنس عالی بود، جنس عالی چون در رتبه ی اول است اقوی است. هکذا اگر مبدأ را نوع سافل قرار می دادیم که انسان مقدم می شد.

همچنین در مواردی که چینش آنها قراردادی بود مانند صفوف نماز جماعت که اگر مبدأ را محراب قرار دهیم یا درب مسجد که روبروی محراب است آنهایی که به آن مبدأ نزدیک ترند سابق و مابقی لاحق می شوند.

اما در تقدم و تأخر بالشرف، هر دو شیء در این امر مشترک اند که شرافت را دارند ولی یکی بیشتر و یکی کمتر. یا یکی بالفعل دارد و یکی بالقوة. مثلا اگر عالم مقدم بر جاهل است به سبب این است که جاهل شرافت را بالقوة دارد یعنی می تواند عالم شود ولی هنوز نشده است و قوه اضعف از بالفعل است بنا بر این آنی که بالفعل است سابق است. بنا بر این مشترک فیه در این قسم، همان شرافت است.

الفصل الثاني في ملاك السبق في أقسامه (فصل دوم در ملاک سبق و اقسام آن) وهو الأمر المشترك فيه بين المتقدم والمتأخر، (مراد از ملاک سبق همان امری است که بین متقدم و متأخر مشترک است) الذي فيه التقدم. (و در امر مشترک فیه تقدم نیز وجود دارد. یعنی یکی از آن دو در این امر مشترک تقدم دارد و آن را بیشتر دارد.)

ملاك السبق في السبق الزماني هو النسبة إلى الزمان، (ملاک سبق در سبق زمانی همان ارتباط داشتن با زمان است.) سواء في ذلك نفس الزمان والأمر الزماني، (در این امر مساوی است که آنچه با زمان سنجیده می شود خود زمان باشد مانند دیروز و امروز یا امر زمانی باشد یعنی واقعه ای که در زمان رخ می دهد مانند حادثه ای که در دیروز محقق شده است با حادثه ای که در امروز رخ داده است.)

وفي السبق بالطبع هو النسبة إلى الوجود، (ملاک سبق در سبق بالطبع همان ارتباط با وجود است. یعنی هر دو با وجود رابطه دارند ولی یکی که علت ناقصه است قبلا موجود می شود و یکی که معلول است بعد.)

وفي السبق بالعلية هو الوجوب، (ملاک سبق در سبق بالعلية وجوب است یعنی هر دو مشترک در این هستند که وجودشان واجب شده اند ولی یکی که علت است وجوبش مقدم است زیرا اولا باید علت وجوب پیدا کند تا موجود شود و بعد که موجود شده است بتواند معلولی را واجب و موجود کند. سابقا که گفتیم که الشیء ما لم یجب لم یوجد.)

وفي السبق بالماهية والتجوهر هو تقرر الماهية، (ملاک سبق در سبق بالماهیه که همان سبق بالتجوهر است عبارت از تقرر و تشکیل شدن ماهیّت است زیرا ماهیّت ابتدا در ذهن به شکل جنس و فصل که اجزاء ماهیّت است تصور می شود و بعد ماهیّت به عنوان یک کل مقرر و ثابت می شود.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

وفي السبق بالحقيقة هو مطلق التحقق، الأعم من الحقيقي والمجازي، (ملاک در سبق بالحقیقة همان مطلق تحقق اعم از حقیقی و مجازی است. مثلا در جری المیزاب، وصف جریان که هم در آب تحقق دارد و هم در میزاب ملاک سبق محسوب می شود ولی این تحقق در مورد آب حقیقی و در مورد ناودان مجازی است.)

وفي السبق الدهري هو الكون بمتن الواقع، (و در سبق دهری، ملاک سبق این است که هر دو در متن هستی تحقق دارند و موجودند ولی یکی در نقطه ی بالا قرار گرفته است و دارای وجود قوی تر است و یکی در مرتبه ی پائین تر.)

وفي السبق بالرتبة النسبة إلى مبدأ محدود، كالمحراب أو الباب في الرتبة الحسية، وكالجنس العالي أو النوع الأخير في الرتبة العقلية، (و در سبق بالرتبة، ملاک سبق عبارت است از ارتباط با مبدایی که مشخص کردیم. مثلا در جایی که چینش، حسی باشد مبدأ مورد نظر می تواند محراب باشد یا درب مسجد که هر کدام که باشد کسانی که به آن نزدیک تر اند سابق و ما بقی لاحق می شود. و هکذا در جایی که چینش عقلی است، مبدأ می تواند جنس عالی یا نوع اخیر باشد هر کدام که باشد همانی که به آن نزدیک تر است سابق می باشد و دیگری لاحق. این را چینش عقلی نامیده اند زیرا تصور جنس و نوع فقط در عقل است نه در خارج.)

وفي السبق بالشرف هو الفضل والمزية. (در سبق بالشرف، ملاک سبق همان داشتن فضیلت و مزیت است که یکی بیشتر دارد و یکی کمتر مانند اعلم و عالم و یا یکی بالفعل دارد و یکی بالقوة مانند عالم و جاهل.)

فصل سوم: قدم و حدوث و اقسام آن

قدم و حدوث در نزد عوام و نوع مردم به دو چیز گفته می شود که در یک زمان خاص مشترک باشند ولی یکی از آنها زمان بیشتری از دیگری داشته باشد. مثلا ساختمان یک مؤسسه با ساختمان قدیمی دیگر در پنج سال اخیر مشترک باشند یعنی هر دو در پنج سال اخیر به شکل ساخته شده و وجود دارند ولی زمان ساختمان قدیمی تر بیشتر است زیرا در زمانی آن ساختمان وجود داشته است ولی این مؤسسه وجود نداشته است. بنا بر این عوام قدیم و حادث را همان نو و کهنه می پندارد. بنا بر این ساختمان مؤسسه مسبوق به عدم است و این عدم از زمانی لحاظ می شود که ساختمان کهنه وجود داشته است مثلا اگر ساختمان کهنه در پنجاه سال قبل ساخته شده باشد، ساختمان مؤسسه که در پنج سال قبل ساخته شده است در چهل و پنج سال مسبوق به عدم است و عرف می گوید در چهل و پنج سال قبل مؤسسه وجود نداشته در حالی که آن ساختمان وجود داشته است.

با این توضیح، قدم و حدوث دو امر نسبی اند یعنی اگر مؤسسه حادث است برای این است که با آن ساختمان کهنه مقایسه شده است و آن ساختمان قدیم و کهنه برای این قدیم است که با مؤسسه سنجیده شده است. بنا بر این همان ساختمان کهنه می تواند نسبت به ساختمانی که قبل از آن ساخته شده است حادث باشد.

با این حال فلاسفه در حدوث و قدم، قید نسبت به زمان خاصل و مسبوق به عدم بودن در زمان خاص را حذف کردند و عدم را مطلق لحاظ کردند یعنی گفته اند که حادث آنی است که مسبوق به عدم است و بس. حتی عدم در زمان را هم به عدم مطلق تغییر داده اند یعنی چهل و پنج سال و مانند آن دیگر مراد نیست بلکه عدم مطلق مورد لحاظ است. بنا بر این حادث مسبوق به عدم است و قدیم مسبوق به عدم نیست.

چنین عدمی دارای دو فرد است: عدم مقابل و عدم مجامع.

عدم مقابل یعنی عدمی که با وجود مقابل است و با آن قابل جمع شدن نیست. این عدم عبارت است از عدم زمانی. یعنی عدم شیء در یک زمان با وجود شیء در همان زمان قابل جمع نیست. بنا بر این اگر این مؤسسه حادث زمانی است به این معنا است که در یک زمانی نبوده است و بعد موجود شده است. بنا بر این عدم آن مربوط به مثلا قبل از پنج سال است. بنا بر این از زمانی که زمان خلق شده است تا پنج سال پیش، مؤسسه معدوم بود و از پنج سال قبل تا اکنون، موجود شده است. بنا بر این وجود مؤسسه مسبوق به عدم زمانی است و این عدم با وجود جمع نمی شود.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

عدم مجامع عدمی است که با وجود جمع می شود. یعنی همان وقت که هست، معدوم نیز می باشد. این عدم در موجوداتی است که دارای ماهیّت اند (موجودات ممکن). هر موجود ممکنی به سبب علتش موجود است و در همان حال، در ذات خودش یعنی با قطع نظر از علتش معدوم است زیرا ماهیّتی دارد که در ذات آن وجود خوابیده نیست. همین ماهیّت اگر واجب است و موجود این به سبب غیر است بنا بر این واجب بالغیر شده است ولی ذاتش تغییر نکرده است زیرا انقلاب در اشیاء محال است از این رو در عین اینکه موجود است ذاتش که وجود در آن نبود تغییر نکرده است. فقط خداوند است که وجودش ذاتی است و چون هستی است هرگز با عدم جمع نمی شود. بر این اساس، به موجودات ممکن، حادث ذاتی می گویند یعنی وجودشان مسبوق به عدم است. عدم در وجودات ممکن تقدم بر وجود دارد زیرا عدم ذاتی است و وجود، غیری می باشد و چیزی که بالذات است تقدم دارد بر چیزی که بالغیر می باشد. البته این تقدم زمانی نیست بلکه رتبی است یعنی ماهیّت در همان زمان که موجود است چون عدم را در ذاتش دارد، عقلا آن عدم، تقدم رتبی دارد. به این قسم حادث ذاتی می گویند.

الفصل الثالث في القدم والحدوث وأقسامهما (فصل سوم در قدم و حدوث و اقسام آن دو)

كانت العامة تطلق اللفظتين: (القديم) و (الحادث) على أمرين يشتركان في الانطباق على زمان واحد، (عامه و عرف اطلاق می کنند دو لفظ قدیم و حادث را بر دو امری که شریک بودند در انطباق بر یک زمان. مثلا ساختمان قدیم و جدید هر دو در پنج سال اخیر وجود داشته اند.) إذا كان زمان وجود أحدهما أكثر من زمان وجود الآخر، (اگر زمان وجود یکی از آنها بیشتر از زمان وجود دیگری باشد مثلا ساختمان قدیمی چند سال قبل از ساختمان جدید ساخته شده باشد.) فكان الأكثر زمانا هو القديم والأقل زمانا هو الحادث والحديث. (که آنی که زمان بیشتری داشت قدیم بود یعنی کهنه و آنی که زمانی کمتری داشت حادث و یا حدیث بود یعنی نو.) وهما وصفان إضافيان، (و این دو وصف حادث و قدیم به اصطلاح فوق دو وصف اضافی و نسبی اند) أي إن الشئ الواحد يكون حادثا بالنسبة إلى شئ، وقديما بالنسبة إلى آخر، (که یک شیء مانند مؤسسه در مقایسه با یک شیء (مانند ساختمانی که قدیمی تر است) حادث و در مقایسه به یک شیء دیگر (مانند ساختمانی که بعد از آن ساخته شده است) قدیم می باشد.) فكان المحصل من مفهوم الحدوث هو مسبوقية الشئ بالعدم في زمان، (پس آنچه از مفهوم حدوث در نظر عرف به دست می آید عبارت است از اینکه شیء مسبوق به عدم در زمانی باشد یعنی در زمانی (مانند چند سال که ساختمان دیگر ساخته شده بود و این هنوز ساخته نشده بود.) موجود نباشد و بعد به وجود آمده باشد.) ومن مفهوم القدم عدم كونه مسبوقا بذلك. (و مفهوم قدم هم این می باشد که شیء مسبوق به عدم زمان در همان زمان خاص نباشد یعنی مثلا یک ساختمان در مقایسه با ساختمان دیگر اول ساخته شده باشد.) ثم عمموا مفهومي اللفظين بأخذ العدم مطلقا (بعد فلاسفه مفهوم این دو لفظ را تعمیم دادند و عدم را مطلق گرفته اند یعنی گفته اند که حدوث عبارت است از مسبوقیت به عدم و بس. یعنی بر خلاف عرف که عدم را اولا در زمان در نظر می گرفت و ثانیا آن زمان را هم زمانی خاصی می دانست، فلاسفه هر دو قید را حذف کردند و مفهوم عدم را عام گرفته اند.) يعم العدم المقابل وهو العدم الزماني الذي لا يجامع الوجود، (از این رو که مفهوم عدم، مطلق اخذ شده است هم عدم مقابل را شامل می شود که مراد از آن عدم زمانی است که در قبال وجود است و هرگز با وجود جمع نمی شود یعنی اگر می گوییم این شیء در زمانی موجود است و در زمانی معدوم، یعنی وجود و عدم آن با هم جمع نمی شود و شیء در زمانی معدوم بود و موجود نبود و بعد موجود شد و معدوم نیست.) والعدم المجامع الذي هو عدم الشئ في حد ذاته المجامع لوجوده بعد استناده إلى العلة. (و اعم از عدم مجامع که عبارت است از نبود شیءِ در حد ذاتش که این عدم جمع می شود با وجودش بعد از اینکه به علتش منتسب شده است یعنی بعد از اینکه علتش آمد موجود می شود و در همان حال معدوم هم هست یعنی ذاتش با عدم عجین است. یعنی ممکنی که الآن موجود است، عدم جزء حد ذاتش نیست و الا از همان اول هم می بایست موجود بود و حال آنکه در زمانی معدوم بودند. بنا بر این آسمان، الآن موجود است چون علتش که خداوند است وجود را به آن افاضه کرده است و حال آنکه فی حد ذاته معدوم است.) فكان مفهوم الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم، (بنا بر این وقتی مفهوم عدم را تعمیم دادیم، مفهوم حدوث به معنای مسبوقیت وجود به عدم است) ومفهوم القدم عدم مسبوقيته بالعدم. (و مفهوم قدم عبارت است از عدم مسبوقیت به عدم.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

(بعد علامه اضافه می کند که علت اینکه ما وجود و قدم را در فلسفه مطرح می کنیم این است این دو از عوارض وجود است و می فرماید:) والمعنيان من الأعراض الذاتية لمطلق الوجود، (حدوث و قدم از اعراض ذاتیه برای مطلق وجودند. یعنی خواص هستند که به ذات هستند تعلق دارند یعنی از چیزهایی نیستند به هستی نسبت داده شوند بلکه مربوط به خود هستی اند و برای انتساب به هستی به واسطه در عروض احتیاج ندارند یعنی اسنادشان به وجود اسناد ما هو له است.) فإن الموجود بما هو موجود، إما مسبوق بالعدم، وإما ليس بمسبوق به، (بنا بر این هستی بما اینکه هستی است یا مسبوق به عدم است و یا چنین نیست.) وعند ذلك صح البحث عنهما في الفلسفة. (و به همین دلیل می توان از آنها در فلسفه بحث کرد زیرا این دو از صفات وجودند و موضوع فلسفه هم وجود است و موضوع کل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه) فمن الحدوث الحدوث الزماني،(بنا بر این یک نوع حدوث، حدوث زمانی است.) وهو مسبوقية وجود الشئ بالعدم الزماني كمسبوقية اليوم بالعدم في أمس، (که عبارت است از مسبوق بودن وجود شیء به نبود در یک عدم زمانی. مانند مسبوق بودن امروز به عدم در دیروز یا صد سال قبل) ومسبوقية حوادث اليوم بالعدم في أمس، (همچنین است در مورد وقایعی که در زمان رخ می دهد مانند مسبوقیت حوادثی که در امروز رخ می دهد به عدم در حوادثی که دیروز رخ داده مثلا وجود سخن گفتن در این زمان مسبوق به عدم در یک ساعت پیش، یا در یک سال و یا در صد سال پیش است. این عدم، را عدم زمانی می نامند نه عدم مطلق.) ويقابله القدم الزماني، (مقابل حدوث زمانی، قدم زمانی است) وهو عدم مسبوقية الشئ بالعدم الزماني، (یعنی این گونه نباشد که شیء در زمانی معدوم بوده باشد و بعد موجود شده باشد.) كمطلق الزمان الذي لا يتقدمه زمان ولا زماني، (مانند مطلق زمان که یک موجود است ولی وجودش مسبوق به عدم زمان و زمانی نیست. مراد بخشی از زمان نیست بلکه کل زمان است. از آنجا که نمی توان گفت که در یک زمانی، زمان نبوده و بعد محقق شده است پس زمانی مسبوق به زمان دیگری نیست زیرا ما کل زمان را با هم در نظر گرفتیم پس غیر از آن زمانی وجود ندارد. از این رو زمان می تواند مسبوق به عدم باشد ولی مسبوق به عدم زمانی نیست.) وإلا ثبت الزمان من حيث انتفى، هذا خلف. (و الا لازمه اش این است که همان جایی که زمان نیست، زمان باشد و این خلاف فرض است.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ٦٦

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: حدوث و قدم ذاتی و دهری و قوه و فعل

بعد از آنکه گفتیم قدیم و حادث در عرف به چه چیزی گفته می شود گفتیم که حکماء این دو لفظ را تعمیم دارند از این باب که عدمی که در حدوث و در قدم ماخوذ است و می گوییم: حادث چیزی است که مسبوق به عدم در زمانی خاص است و قدیم چیزی است که مسبوق به عدم در زمان خاصی نبود، آنها آن عدم را مطلق گرفتند و آن از قیودی که داشتند رها کردند. یعنی آن را از قید زمان و قید خاص رها کردند. وقتی عدم را مطلق فرض کردیم، هم شامل عدم مقابل می شود و هم شامل عدم مجامع. حادث یعنی چیزی که وجودش مسبوق به عدم است اعم از اینکه عدم در آن مقابل باشد یا مجامع. در عدم مقابل، حادث زمانی به دست می آید که یکی از اقسام حدوث است. بنا بر این حدوث زمانی در جایی است که وجود شیء مسبوق به عدم مقابل باشد یعنی شیء در زمانی وجود دارد و این وجودش مسبوق به نبودش در زمان دیگری.
همان طور که عدم، شامل چنین عدمی می شود و حدوث هم شامل چنین حدوث زمانی، قسم دومی برای حدوث پیدا می شود که حدوث ذاتی نام دارد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

این حدوث عبارت است از اینکه وجود شیء مسبوق به عدم است ولی نه عدم زمانی بلکه مسبوق است به عدم در حد ذات خودش. یعنی شیء ذاتی دارد که در آن ذات، وجود نیست یعنی فی حد ذاته وجود ندارد و وقتی ذاتش را در نظر می گیریم وجود در آن خوابیده نیست و الآن که موجود است به سبب علت خارجی است که به آن وجود بخشیده است. این وجود، از ناحیه ی علت است نه از ناحیه ی ذات خودش.
البته در بحث علیت هم مطرح شده که علت که وجود را به معلول می دهد مانند این نیست که ما به فقیری پول می دهیم که از در نتیجه ی پول ما کمتر شود. کار علت، افاضه و ایجاد است نه دادن و مایه گذاشتن از آنچه خودش دارد تا در نتیجه وقتی معلول به وجود می آید چیزی از علت کم شده باشد. معلول، تجلی و جلوه ی علت است یعنی علت سر جای خود باقی است و نه چیزی از آن کم می شود و نه با خلق معلول چیزی به آن اضافه نمی شود.
بنا بر این شیئی که این گونه است که خودش فی حد ذاته وجود ندارد و وجود را از ناحیه ی علت می گیرد، در همان حالی که موجود است، وجودش مسبوق به عدم است زیرا وجودش دارای ذاتی است به نام ماهیّت که در آن وجود خوابیده نیست کما اینکه هیچ کمال دیگری هم ندارد زیرا الماهیة من حیث هی لیست الا هی. ماهیّت حتی زمانی که موجود نبود، وجود در آن نبود و الآن هم که موجود شده است، وجود جزء ماهیّت آن نیست. اگر چیزی که در ذاتش وجود باشد معنا ندارد که در یک آن معدوم باشد و از آنجا که انقلاب در اشیاء محال است یعنی محال است که ذات یک شیء تغییر کند ماهیّت که در ذاتش وجود نبود الآن هم وجود جزء ذاتش نیست. بنا بر این ماهیّت که الآن موجود شده است از یک لحاظ موجود است و از یک لحاظ معدوم. از آن جهت که علت، آن را موجود کرده است وجود دارد و از یک لحاظ که وجود جزء ذات آن نیست، وجود ندارد و معدوم است. بنا بر این وجود آن با عدم در همین حال جمع است. یعنی وجودی از ناحیه ی غیر با عدمی که جزء ذاتش است با هم جمع شده است. از این رو به این عدم، عدم مجامع می گویند یعنی عدمی که با وجود جمع است. (بر خلاف عدم زمانی که عدم مال زمانی و وجود مال زمانی دیگر باشد که با هم جمع نبودند.)
با این حال، در حدوث این مقدار کافی نیست بلکه باید وجود شیء مسبوق به عدم باشد. بنا بر این اگر وجود با عدم شود، این موجب حدوث نمی شود بله تقدم به عدم هم احتیاج است. همان گونه که میرداماد در قبسات گفته است آن عدم چون ذاتی است و این وجود چون غیری است و ذاتی بر غیری تقدم دارد پس عدم بر وجود تقدم دارد. بنا بر این عدم تقدم رتبی بر وجود دارد.
ان قلت: در اول بحث ماهیّت گفته شده است که الماهیة من حیث هی لیست الا هی و گفته شده است که معنای آن این است که نه وجود در ماهیّت هست و نه عدم. این در حالی است که الآن گفتید که ماهیّت فی حد ذاته معدوم است. بنا بر این هرچند ماهیّت وجود ندارد ولی این دلیل نمی شود که عدم هم داشته باشد.
قلت: شبیه این اشکال قبلا هم مطرح شده بود و جواب آن این است که آنجا که گفتیم: الماهیة من حیث هی لیست الا هی؛ لا موجودة و لا معدومة کلامی است صحیح. یعنی وقتی ماهیّت را در ذات خودش ملاحظه می کنیم می بینیم که نه وجود و نه عدم جزء ذاتی آن نیست. ماهیّت انسان فقط حیوان ناطق است نه حیوان ناطق موجود و نه حیوان ناطق معدوم. به این معنا که وجود و معدوم جزء جنس و فصل انسان نیست همان طور که سفید پوستی و یا سیاه پوستی جزء ذاتی آن نیست.
ولی اینکه اینجا می گوییم این است که همین ماهیّت که من حیث هی هی نه در آن وجود است و نه عدم، در خارج اگر خودش باشد و خودش معدوم است یعنی هرچند عدم داخل در ذاتش نیست ولی صفت عدم را دارد و با عدم متحد می شود همان گونه که موضوع و محمول در حمل شایع با هم متحد اند یعنی ماهیّت هم مصداق ماهیّت است و هم مصداق معدوم.
به عبارت دیگر، وجود و عدم به حمل اولی (که مربوط به حمل ذات و ذاتیات شیء است) از ماهیّت سلب می شود ولی به حمل شایع حمل می شود.

ومن الحدوث الحدوث الذاتي، (و از اقسام حدوث، حدوث ذاتی است.) وهو مسبوقية وجود الشئ بالعدم في ذاته، (که عبارت است از اینکه وجود شیء مسبوق باشد به عدمی که در ذاتش است.) كجميع الموجودات الممكنة التي لها الوجود بعلة خارجة من ذاتها، (مانند تمامی موجودات

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

ممکنه که برای آنها وجود هست و موجود می باشند ولی این وجود به سبب علتی است که خارج از ذات آنها می باشد.) وليس لها في ماهيتها وحد ذاتها إلا العدم. (ولی اگر خودشان را لحاظ کنیم در ماهیتشان و حد ذاتشان فقط عدم وجود دارد یعنی همواره معدوم می باشند.)

فإن قلت: (اگر اشکال شود که) الماهية ليس لها في حد ذاتها إلا الإمكان، (در مبحث ماهیّت گفته شده است که ماهیّت در حد ذاتش فقط امکان دارد) ولازمه تساوي نسبتها إلى الوجود والعدم (یعنی نسبتش با وجود و عدم مساوی است) وخلو الذات عن الوجود والعدم جميعا (بنا بر این ذات آن هم باید از وجود خالی باشد و هم از عدم) دون التلبس بالعدم، كما قيل. (نه اینکه متلبس به عدم باشد کما اینکه شما این گونه گفته اید.)

قلت: (جواب این است که) الماهية وإن كانت في حد ذاتها خالية عن الوجود والعدم، (ماهیّت هرچند در حد ذاتش از وجود و عدم خالی است و این کلام هم کلام صحیحی است.) مفتقرة في تلبسها بأحدهما إلى مرجح، (در عین حال، برای اینکه موجود و یا معدوم شود به مرجحی احتیاج دارد.) لكن عدم مرجح الوجود وعلته كاف في كونها معدومة، (با این حال، عدم وجود مرجح و عدم وجود علتش کافی است که ماهیّت، معدوم شود زیرا عدم، احتیاج به علت ندارد و اگر می گوییم که عدم احتیاج به علت دارد این از باب مسامحه است زیرا در اعدام علیتی نیست بنا بر این آنی که علت می خواهد همان وجود است که اگر علت وجود نباشد کافی است که شیء معدوم باشد.) وبعبارة أخرى: (به عبارت دیگر) خلوها في حد ذاتها عن الوجود والعدم وسلبهما عنها إنما هو بحسب الحمل الأولي، (خالی بودن ماهیّت در حد ذاتش از وجود و عدم و اینکه وجود و عدم از آن سلب می شود این بر حساب حمل اولی است که ذاتیات شیء را بیان می کند. بنا بر این وجود و عدم نه جنس ماهیّت است و نه فصل آن.) وهو لا ينافي اتصافها بالعدم حينئذ بحسب الحمل الشائع. (و این منافات ندارد که ماهیّت در عین همین حال به حمل شایع متصف به عدم شود. زیرا واضح است وجود و عدم نقیضین هستند و ارتفاع هر دو با هم محال است بنا بر این اگر موجود نباشد چون علتش نیست، حتما باید معدوم باشد.)

قدیم ذاتی: قدیم ذاتی منحصر است به وجودی که در حد ذات خودش وجود دارد یعنی به گونه ای نیست که در حد ذات خودش معدوم باشد. این موجود یک مصداق بیشتر ندارد که همان خداوند است. علت آن این است که خداوند، ماهیّت ندارد و الا همه ی آنچه در مورد ممکن گفتیم در مورد او هم صادق بود. اگر ماهیت داشت، چون حکم ماهیّت این است که الماهیة من حیث هی لیست الا هی، وجود و عدم نمی بایست ذاتی آن باشد. بنا بر این فی حد ذاته ممکن می بود و هر ممکنی اگر علتش موجود نباشد معدوم خواهد بود. بنا بر این اگر خداوند ماهیّت داشت حتما حادث ذاتی بود. این است که می گویند خداوند ذاتش عین وجودش است یعنی ذاتی ندارد که وجود جدای از آن باشد. بنا بر این هستی در خداوند مسبوق به عدم ذاتی نیست زیرا ذاتی که با عدم سازگار باشد در او نیست. وقتی خداوند چنین است یعنی عدم مجامع ندارد ولی وقتی عدم مجامع نداشت حادث ذاتی هم در او محقق نمی شود.

ويقابل الحدوث بهذا المعنى القدم الذاتي، (مقابل حدوث ذاتی، قدم ذاتی است.) وهو عدم مسبوقية الشئ بالعدم في حد ذاته، (یعنی شیء در حد ذاتش مسبوق به عدم نباشد) وإنما يكون فيما كانت الذات عين حقيقة الوجود الطارد للعدم بذاته، (و قدم ذاتی فقط می باشد در چیزی که ذاتش عین حقیقت وجود باشد که عدم را به ذاتش طرد می کند.) وهو الوجود الواجبي الذي ماهيته إنيته. (و این همان وجود واجب است که ماهیّت ندارد و اگر هم برایش ماهیّتی بالمعنی الاعم در نظر گرفته شود یعنی آنی که شیئیت شیء به آن است این ماهیّت همان وجودش است و الا ماهیّت بالمعنی الاخص که همان جنس و فصل است در خداوند نیست.)

حدوث دهری:

حدوث و قدم زمانی و ذاتی از قدیم بوده است. با این حال یک قسم دیگر از حدوق و قدم است که میرداماد اضافه کرده است و بخش قابل توجهی از کتاب قبسات را به آن اختصاص داده است که عبارت است از حدوث دهری.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

مراد از حدوث دهری این است که شیء وجودش مسبوق باشد به عدم در مرتبه ای بالاتر. یعنی همینی که الآن موجود است در مرحله ی بالاتر نیست و معدوم است. اینکه می گویند وجود مراتب طولی دارد که از لا یتناهی که خداوند است شروع می شود و به حدود عدم که هیولی است ختم می شود لازمه اش این است که وجود دارای تشکیک و ذو مراتب باشد که هر مرتبه ای که به خداوند نزدیک تر است از مرحله ی بعدی قوی تر است و هر مرتبه ای که قوی تر است علت برای مرتبه ی نازله می باشد. واضح است که وجودی که در مرتبه ی پائین تر است دیگر در مرتبه ی بالاتر وجود ندارد. این را حدوث دهری می گویند یعنی مسبوق است به نبودش در مرحله ی بالاتر. از این رو آنی که بالاتر است قدیم دهری می شود.

بر این اساس عالم مثال بالاتر از عالم ماده است از این رو عالم ماده حادث دهری و عالم مثال قدیم دهری می شود. عدم در اینجا، عدم غیر مجامع است زیرا وجود در این مرتبه هست و عدم در مرحله ی دیگر متصور می شود. این عدم غیر مجامع، زمانی هم نیست زیرا وجود بالاتر همان زمانی که وجود پائین تر هست وجود دارد.

ومن الحدوث الحدوث الدهري، الذي ذكره السيد المحقق الداماد (رحمه الله)، (از اقسام حدوث، حدوث دهری است که محقق داماد آن را ذکر کرده است.) وهو مسبوقية وجود مرتبة من مراتب الوجود بعدمه المتقرر في مرتبة هي فوقها في السلسلة الطولية، (که عبارت است از مسبوق بودن وجود داشتن مرتبه ای از مراتب تشکیکی وجود به نبودش؛ همان نیستی که مقرر است در مرتبه ای که آن مرتبه فوق مرتبه ی این شیء است. این را حدوث دهری می نامند.) وهو عدم غير مجامع، (این عدم، غیر مجامع است زیرا وجود مربوط به یک مرتبه و عدم مربوط به مرتبه ی دیگر است.)لكنه غير زماني، (ولی این عدم در عین اینکه مقابل است ولی غیر زمانی است. بنا بر این تصور نشود که هرجا که سخن از عدم مقابل است باید زمانی هم باشد.) كمسبوقية عالم المادة بعدمه المتقرر في عالم المثال، (مانند مسبوق بودن عالم ماده به عدمش که در عالم مثال است. زیرا جای عالم ماده در همین مرتبه ی نازله است و نمی تواند در مرتبه ی بالاتر که عالم مثال است موجود باشد.) ويقابله القدم الدهري، وهو ظاهر. (و مقابل آن قدم دهری است یعنی اگر عالم ماده حادث شد، عالم مثال قدیم می باشد. عالم مثال هم نسبت به عالم عقل حادث می باشد و عالم عقل قدیم می باشد. این نشان می دهد که قدم و حدوث دهری امری است نسبی.)

مرحله ی دهم در قوه و فعل.

اگر وجود شیء به گونه ای باشد که آثاری که از آن انتظار می رود همین الآن بر آن بار باشد به آن وجود بالفعل می گویند. مثلا درخت بالفعل درختی است که الآن ریشه دارد و در قالب درخت می باشد. این درخت، بالفعل است زیرا آثاری که از درخت انتظار می رود را الآن دارد.

در مقابل آن، وجود بالقوه است که آثاری که می تواند داشته باشد را الآن ندارد ولی می تواند بعدا آنها را دارا شود. مانند هسته که الان درخت نیست ولی درخت بالقوه می باشد.

چیزی که الآن بالقوه است مانند آبی که هنوز بخار نشده است بعد که آن خاصیت را بالفعل دارا شد مثلا بخار شد، فعلیت الآن آن که آب است تبدی به بالقوه می شود یعنی می تواند دوباره بگردد و تبدیل به آب شود. یا مثلا خاک تبدیل به میوه می شود و بعد از میوه شدن روی زمین می افتد و می پوسد و تبدیل به خاک می شود و این مثال ها در عالم ماده بسیار است.

المرحلة العاشرة في القوة والفعل وفيها ستة عشر فصلا (مرحله ی دهم در قول و فعل است و در آن شانزده فصل وجود دارد.)

وجود الشئ في الأعيان – بحيث تترتب عليه آثاره المطلوبة منه – يسمى: (فعلا)، (وجود شیء در عالم خارج به طوری که آثاری که مطلوب از آن است و از شیء انتظار می رود بر آن مترتب شود را فعل می نامند) ويقال: (إن وجوده بالفعل)، (و می گویند وجود آن شیء بالفعل است.) وإمكانه الذي قبل تحققه يسمى: (قوة)، (و آن امکانی که برای آن وجود قبل از تحقق وجود است را قوه می نامند.) ويقال: (إن وجوده بالقوة بعد)، (و می گویند وجود این شیء بالقوه است و هنوز به مرحله ی فعلیت نرسیده است. مثلا می گویند این فرزند، مجتهد بالقوه

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

است.) وذلك كالماء يمكن أن يتبدل هواء، (مانند آب که می تواند تبدیل به بخار شود) فإنه ما دام ماء ماء بالفعل وهواء بالقوة، (که مادامی که آب است، بالفعل همان آب است و بالقوة بخار می باشد.) فإذا تبدل هواء صار هواء بالفعل وبطلت القوة، (ولی وقتی که بخار می شود بالفعل بخار شده است و آنی که بالفعل بوده است از بین می رود) فمن الوجود ما هو بالفعل، ومنه ما هو بالقوة. (نتیجه اینکه بعضی از موجودات بالفعل و بعضی بالقوه می باشند.) والقسمان هما المبحوث عنهما في هذه المرحلة. (و ما در این مرحله این دو قسم را مورد بحث قرار می دهیم که حاوی شانزده فصل است.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ٦٧

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: هر حادث زمانی مسبوق به قوه ی وجود است

بعد از آنکه قوه و فعل را تعریف کردیم می گوییم که هر چیزی که بالفعل در زمانی حادث شده است قبلا بالقوة در زمان دیگری موجود بوده است. یعنی قبلا قوه ی آن را داشته است که الآن توانسته است بالفعل شود مثلا اگر الآن درختی موجود است قبلا آن را در قالب هسته ای و یا نهالی به شکل بالقوه دارا است و یا اگر انسانی وجود دارد قبلا در قالب نطفه و مانند آن انسان بودن را بالقوه دارا بوده است.

امکان ندارد که چیزی در عالم باشد که حادث زمانی باشد ولی قبلش بالقوه موجود نباشد.

دلیل بر این ادعا این است: این شیء که الآن موجود شده است باید ممکن باشد نه واجب الوجود باشد و نه ممتنع الوجود. اگر واجب الوجود بود دیگر زمانی نبود که معدوم باشد و اگر ممتنع الوجود بود هرگز موجود نمی شد. حال که شیء موجود، ممکن است یعنی خصوصیتی دارد که عبارت است از اینکه متصف به شدت و ضعف و قرب و بعد متصف می شود بر این اساس می گوییم این شیء مانند درخت، قبلا که هسته بود امکان داشته است به شکل درخت موجود شود. این امکان هم در هسته است که در خاک گذاشته شده و هم در هسته ای که در انبار است و هنوز در زمین دفن نشده است. با این حال، این امکان در اولی اقرب به فعلیت است تا دومی که هنوز زیر خاک گذاشته نشده است. اینکه یکی از امکان ها اقرب به فعلیت است و یکی دورتر علامت آن است که امکانی که از آن بحث می کنیم عبارت از امکان استعدادی است. فرق آن با امکان عام این است که امکان استعدادی، امری وجودی است ولی امکان ماهوی امری اعتباری است. امکان استعدادی به دلیل اینکه متصف به شدت و ضعف می شود و شدت و ضعف دو وصف امر موجود است علامت آن است که سخن از چیزی است که موجود است.

سابقا هم گفتیم که امکان استعدادی با استعداد، حقیقتا فرقی ندارد و فرق آنها در اعتبار است و در واقع یک حقیقت است که هم اسم آن را استعداد می گذارند و هم امکان استعدادی. فرق استعداد با امکان استعدادی در این است که این حالت را اگر به شیء نسبت دهیم به آن استعداد می گویند و گفته می شود: هسته این حالت را دارد که درخت شود یعنی این استعداد را دارد. ولی اگر همان حالت را با مستعد له بسنجیم به آن امکان استعدادی می گویند. یعنی می گویند این هسته امکان دارد که درخت در آن محقق شود.

حال سخن در این است که به چیزی که قبلا امکانش هست، امکان آن امری وجودی است زیرا به شدت و ضعف متصف می شود و این دو صفت از اوصاف وجودند. چنین امکانی استعدادی نه ماهوی.

خود این قوه و توان که مثلا شیء می تواند درخت شود، خودش امری جوهری نیست زیرا وصف شیء است و شیء توان آن را دارد. اگر امر جوهری بود باید قائم به ذات خودش بود و حال آنکه قوه ی یک شیء چیزی جدای از آن شیء نیست تا بتواند امری جوهری شود. حال که قوه، امری عرضی شد احتیاج به یک موضوع دارد که نام آن ماده است زیرا ماده ای که در هسته است این توان را دارد که تبدیل به درخت شود.

بنا بر این هر حادثی مانند درخت مسبوق به قوه ی وجودش است که همان امکان استعدادی آن است.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

الفصل الأول كل حادث زماني مسبوق بقوة الوجود (فصل اول در اینکه هر حادث زمانی مسبوق به قوه ی وجود است. یعنی اول قوه ی وجود است و حادث زمانی از آن متأخر می باشد.) لأنه قبل تحقق وجوده يجب أن يكون ممكن الوجود، (زیرا در حادث زمانی، قبل از آنکه وجودش تحقق پیدا کند باید ممکن الوجود باشد.) يجوز أن يتصف بالوجود كما يجوز أن لا يوجد، (یعنی باید بتواند متصف به وجود شود و هم اینکه موجود نشود.) إذ لو كان ممتنع الوجود استحال تحققه، (زیرا اگر ممتنع الوجود بود محال بود موجود شود.) كما أنه لو كان واجبا لم يتخلف عن الوجود، (و همان طور که اگر واجب الوجود بود هرگز زمانی نبود که موجود نباشد.) لكنه ربما لم يوجد، (و حال آنکه حادث، گاه موجود نمی شود.) وإمكانه هذا، غير قدرة الفاعل عليه، (گفته نشود که این امکان به معنای این است که فاعل آن می تواند آن را ایجاد کند زیرا امکانی که در آن بحث می کنیم غیر از قدرت فاعل بر ایجاد حادث است زیرا امکان، وصف خود شیء است و قدرت بر ایجاد آن وصف علت آن می باشد. حال که فاعل که علت است غیر از معلول است چگونه می تواند صفت این مال آن باشد.) لأن إمكان وجوده وصف له بالقياس إلى وجوده، (زیرا امکان وجود این حادث وصفی است برای حادث نسبت به وجود خود حادث) لا بالقياس إلى شئ آخر كالفاعل. (نه نسبت به شیء دیگری مثل فاعل.) وهذا الإمكان أمر خارجي، (و این امکان، امری است عینی و خارجی) لا معنى عقلي اعتباري لاحق بماهية الشئ، (نه یک امری اعتباری و ذهنی که ملحق به ماهیّت شیء می شود.) لأنه يتصف بالشدة والضعف، والقرب والبعد، (زیرا امکانی که از آن بحث می کنیم متصف به شدت و ضعف و قرب و بعد می شود.) فالنطفة التي فيها إمكان أن يصير إنسانا أقرب إلى الانسانية من الغذاء الذي يتبدل نطفة، (همان گونه که نطفه ای که در آن امکان انسان شدن است اقرب به انسانیت است از غذایی که آن هم می تواند انسان شود ولی اول باید تبدیل به نطفه شود و بعد انسان شود.) والإمكان فيها أشد منه فيه. (و امکانی که در نطفه است شدیدتر است از امکانی که در غذاء است.) وإذ كان هذا الإمكان أمرا موجودا في الخارج فليس جوهرا قائما بذاته، (حال که این امکان، امری موجود در خارج شد، می گوییم که آن امکان امری جوهری نیست که قائم به ذات باشد. بنا بر این نطفه ای که امکان دارد انسان شود، نطفه، امری جوهری است ولی امکان آن دیگر امری جوهری نیست) وهو ظاهر، (و این مطلب واضح است. زیرا اگر جوهر بود و قائم به ذات بود وصف خودش بود نه نطفه و دیگر نمی شد گفت که نطفه این امکان را دارد که انسان شود.) بل هو عرض قائم بشئ آخر، (بلکه عرضی است که قائم به شیء دیگری است یعنی موضوع می خواهد که همان ماده است و در مثال فوق نطفه می باشد.)فلنسمه: (قوة)، ولنسم موضوعه: (مادة) (پس آن امکان را قوه (و استعداد) و موضوع آن را ماده می نامیم.) فإذن لكل حادث زماني مادة سابقة عليه تحمل قوة وجوده. (نتیجه اینکه هر حادث زمانی، ماده ای دارد که بر آن مقدم است که حامل قوه ی وجودش است. بنا بر این ما تا به حال در صدد اثبات قوه بودیم ولی از آنجا که آن قوه موضوع می خواهد، ثابت شد که قبل از حادث زمانی هم قوه اش موجود است و هم ماده اش.)

بعد علامه با آنکه قبلا ماده و هیولی را بحث کرده است در اینجا می فرماید: باید ثابت کنیم که مراد از ماده در اینجا همان هیولی است. این ماده که امکان دارد آن موجود مزبور شود، خودش نباید هیچ فعلیتی داشته باشد بلکه باید حقیقت آن همان قوه باشد زیرا اگر ماده از خودش فعلیتی داشته باشد دیگر اباء دارد که فعلیت دیگری را بپذیرد. زیرا شیئیت شیء به همان فعلیتش است و هر چیزی اگر چیزی است به خاطر آن است که فعلیتش همان است که دارا است. حال اگر بخواهد فعلیت دیگری هم داشته باشد معنای آن این است که در عین حال که یک چیز است، یک چیز دیگری هم هست یعنی یک شیء باید دو شیء باشد. نتیجه اینکه ماده ی مزبور نباید هیچ فعلیتی داشته باشد بلکه باید یک چیز بی رنگ باشد که گاه فعلیت هسته را پذیرفته است و گاه این فعلیت را از دست می دهد و به فعلیت دیگر به نام فعلیت درخت تبدیل می شود. بنا بر این ماده در ذات خودش هیچ فعلیتی نباید داشته باشد و فعلیت هایی که دارد هیچ یک مربوط به ذاتش نیست و الا از آن جدا نمی شد.

ويجب أن تكون المادة غير آبية عن الفعلية التي تحمل إمكانها، (لازم است که ماده اباء نداشته باشد از فعلیتی که امکان آن فعلیت را حمل می کند. یعنی ماده ی مزبور نباید اباء از درخت شدن داشته باشد.) فهي في ذاتها قوة الفعلية التي فيها إمكانها، (پس ماده در ذات خودش توان آن فعلیتی

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

است که در آن ماده، امکان آن فعلیت وجود دارد.) إذ لو كانت ذات فعلية في نفسها لأبت عن قبول فعلية أخرى، (زیرا اگر ماده دارای فعلیت در ذات خودش باشد، از قبول فعلیت دیگری خودداری می کرد. زیرا اگر فعلیت داشت یعنی یک موجود متحقق کامل بدون نقص بود در این حال اگر فعلیت دیگری هم داشت یعنی یک موجود دیگر می بایست باشد یعنی در عین اینکه یک موجود است باید دو موجود می بود.) بل هي جوهر فعلية وجوده أنه قوة الأشياء، (بنا بر این ماده، جوهری است که فعلیت وجودش همین است که قوة الاشیاء است و هیچ فعلیتی از خودش ندارد.) وهي لكونها جوهرا بالقوة قائمة بفعلية أخرى، (و ماده به سبب اینکه جوهر بالقوة است و چنین موجودی بی رنگ و ضعیف و ناتوان است باید در قالب یک فعلیتی موجود شود. این فعلیت هم باید فعلیتی غیر از فعلیت درخت باشد زیرا فرض بر این است که هنوز درخت موجود نشده است بنا بر این باید فعلیت دیگری که همان هسته را دارا باشد تا بتواند در قالب آن موجود شود و عینیت یابد.) إذا حدثت الفعلية التي فيها قوتها، بطلت الفعلية الأولى وقامت مقامها الفعلية الحديثة، (که وقتی آن فعلیتی که در آن ماده، قوه ی آن فعلیت است حادث شد یعنی وقتی که فعلیت درخت که در ماده قوه اش بود حادث شد، فعلیت قبلی که هسته ای بود باطل می شود و فعلیت جدید به جای آن فعلیت قبلی می نشیند.) كالماء إذا صار هواء بطلت الصورة المائية التي كانت تقوم المادة الحاملة لصورة الهواء، (مانند آب که وقتی بخار می شود، صورت آبی که در آن بود و ماده را نگاه می داشت باطل می شود؛ همان ماده ای که الآن حامل صورت بخاری است. یعنی وقتی آب تبدیل به بخار شد صورت آبی که ماده را نگه می داشت از بین می رود و صورت بخار جایگزین آن می شود صورت بخار ماده را نگه می دارد.) وقامت الصورة الهوائية مقامها، (و صورت بخار به جای صورت آب نشسته است. به هر حال، ماده نمی تواند بدون صورت باشد.) فتقومت بها المادة التي كانت تحمل إمكانها. (بنا بر این قائم شده است به این صورت هوایی همان ماده ای که قبلا حامل امکان صورت هوایی بود و الآن بالفعل شده است.)

از این توضیحات واضح شده است که ماده از ابتدا تا آخر بدون تغییر باقی است. بنا بر این ماده ی بخار و ماده ی آب یکی است و این گونه نیست که آب که بخار می شود، آب به طور کلی از بین برود و بخار هم به شکل موجودی کاملا حادث و نو باشد که حتی ماده اش هم جدید باشد. صورت بخار و صورت آب در یک امر مشترک است همان ماده اشان می باشد.

اگر کسی ادعا کند که ماده ی بخار با ماده ی آب فرق دارد و الآن بخار با صورت و ماده ی جدید حادث شده است و ماده و صورت آب کلا از بین رفته است این مشکل پیش می آید که در ماده ای که الآن حادث شده است می پرسیم این ماده ای که الآن حادث شده است حادث زمانی است یعنی قبلا نبود و الآن موجود شده است. وقتی حادث زمانی شود، می گوییم هر حادث زمانی مسبوق به قوه و ماده است بنا بر این این ماده باید قبلا دارای یک ماده که حامل قوه ی آن است باشد. پس این ماده باید یک ماده داشته باشد بعد به سراغ همان ماده ی قبلی می رویم که آن هم حادث زمانی است و مسبوق به ماده ی دیگری است و هکذا و به تسلسل می انجامد. نتیجه اینکه ماده در وضعیت جدید همان ماده ی قبلی است که فقط صورتش تغییر کرده است. بنا بر این ماده هرگز حادث زمانی نیست همان گونه که زمان هم نمی تواند حادث زمانی باشد ماده هم نمی تواند حادث زمانی باشی یعنی ماده چیزی نیست که در یک زمان نباشد و بعد بخواهد حادث شود. به بیان دیگر، از همان زمان که زمان بوده است ماده هم بوده است. این نکته شفاف تر می شود هنگامی که بدانیم، زمان بر اساس حرکت ماده است به گونه ای که اگر ماده ای نباشد زمان هم وجود نخواهد داشت. بنا بر این ماده باید قدیم زمانی باشد نه حادث زمانی.

ومادة الفعلية الجديدة الحادثة والفعلية السابقة الزائلة واحدة، (ماده ی فعلیت جدید یعنی ماده ی درخت که حادث است و ماده ی فعلیت گذشته که هسته بوده و از بین رفته است واحد است. یعنی یک ماده است که یک زمان آن صورت را داشت و الآن این صورت را) وإلا كانت حادثة بحدوث الفعلية الحادثة، (و اگر ماده ی هر کدام با هم فرق داشته باشد باید ماده به حدوث فعلیت جدیدش حادث شود. یعنی وقتی درخت، حادث می شود ماده اش هم حادث شود.) فاستلزمت إمكانا آخر ومادة أخرى، (پس (بر اساس آنچه در اول بحث گفتیم) ماده ی حادث باید از قبل امکان آن را داشته باشد و باید ماده ای هم داشته باشد که آن امکان را حمل کند) وهكذا، (و آن امکان و ماده ی قبلی باید قبل از خودش امکان و ماده ی دیگری داشته باشد و به تسلسل می انجامد) فكانت لحادث واحد مواد وإمكانات غير متناهية، وهو محال، (نتیجه اینکه

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

برای یک پدیده ای مانند درخت که ماده اش حادث است باید مواد و امکانات و قوه ها و استعدادهایی بی نهایتی وجود داشته باشد که محال است. زیرا باید در یک شیء متناهی و محدود، بی نهایت ماده و امکان وجود داشته باشد.) ونظير الإشكال لازم فيما لو فرض للمادة حدوث زماني. (نظیر این اشکال تکرار می شود در جایی که فرض شود که ماده حادث زمانی است. بنا بر این ما اعتقاد داریم که ماده، قدیم است و امکان ندارد حادث زمانی باشد. زیرا اگر قرار باشد ماده حادث زمانی باشد باید قبلش امکان استعدادی آن وجود داشته باشد. آن امکان استعدادی به یک ماده ی دیگر احتیاج دارد و هکذا تا بی نهایت ادامه خواهد یافت.)

وقد تبين بما مر أيضا. (با حرف های گذشته چند چیز واضح شد:) أولا: أن كل حادث زماني فله مادة تحمل قوة وجوده. (اول اینکه هر حادث زمانی ماده ای باید داشته باشد که قوه ی وجودش آن حادث زمانی را حمل کند زیرا وقتی قوه، امری عرضی است باید جوهری باشد که موضوع آن باشد که همان ماده است.) وثانيا: أن مادة الحوادث الزمانية واحدة مشتركة بينها. (دوم اینکه ماده ی پدیده های زمانی یک ماده بیشتر نیست که بین آنها مشترک است نه اینکه مواد هر چیزی مخصوص خودش باشد.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ٦٨

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: هر حادث زمانی مسبوق به قوه ی وجود است

گفتیم هر چیزی که حادث زمانی است یعنی در زمانی نبوده است و بعد محقق شده است مسبوق به قوه ی خودش است یعنی قبلا به حالت قوه بوده است و بعد به صورت فعل در آمده است که می گوییم: حادث شده است. در سابق برای این مطلب، دلیل اقامه کردیم. همچنین گفتیم هر چیزی که مسبوق به قوه است مسبوق به ماده نیز می باشد. ماده، چیزی است که هیچ حیثیتی ندارد جز اینکه قوة الاشياء می باشد یعنی می تواند فعلیت ها را بپذیرد.

همچنین گفتیم که ما دو قوه داریم، یکی همان قوه که امری عرضی است که روی ماده می رود و دیگری، ماده که امری جوهری است و قوه ی محض است. آن قوه ی عرضی و جوهری با هم در شیء واحد وجود دارد.

بین این دو قوه این فرق وجود دارد که ماده هرچند قوه است ولی قوه ی شیء خاصی نیست بلکه ماده، قوه ی مبهمه است یعنی می گوید من می توانم صورتی را بپذیرم، هر صورتی که باشد. شیء مبهم هم تا تعین پیدا نکند موجود نمی شود و تعین آن به وسیله ی قوه ی عرضی است. آن قوه ی عرضی خودش متعین است و وقتی ماده به آن متصف می شود، قوه ی ماده به وسیله ی آن متعین می شود. بنا بر این ماده می تواند صورت سنگی پیدا کند و یا درختی و یا انسانی و آن قوه است که صورت خاصی به آن می دهد. مثلا ماده ی هسته توان دارد که هسته شود و یا چیزی دیگر ولی قوه ی درختی که در آن است آن را به شکل هسته در می آورد. بعد که هسته درخت شد آن قوه را از دست می دهد و آن استعداد سابق آن به فعلیت تبدیل می شود.

خلاصه اینکه رابطه ی این دو قوه با هم رابطه ی مبهم و متعین است. نظیر آن را در جایی دیگر هم داشتیم که عبارت بود از جسم طبیعی و جسم تعلیمی. یک تکه جسم مانند سنگ، یک امری جوهری است یعنی جوهری است که دارای ابعاد ثلاثه می باشد. همین جوهر یک عرضی دارد به نام جسم تعلیمی که حجم است. حجم یعنی ابعاد ثلاثه داشتن که از اقسام کم متصل قار است. در آنجا جسم که امتداد دارد، در جسمیت اصل امتداد به شکل مبهم خوابیده است یعنی باید طول و عرض و عمق داشته باشد ولی به چه میزان باید باشد، مشخص نیست. چنین امتدادی با این کیفیت نمی تواند در خارج موجود شود زیرا تعین ندارد، باید حجم متعینی داشته باشد که مخصوص خودش باشد تا بتواند در

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

خارج متعین و موجود شود. هرچه در خارج است حجم خاصی است و این حجم خاص را عرض به آن می دهد. بنا بر این همان طور که جسم تعلیمی و جسم طبیعی که در خارج است هر دو امتداد ثلاثه دارد که یکی مبهم است و دیگری متعین در ما نحن فیه هم در هر جسم دو قوه است که یکی متعین است و دیگری مبهم.

و ثالثا أن النسبة بين المادة و قوة الشيء التي تحملها نسبة الجسم الطبيعي و الجسم التعليمي (نکته ی سومی که از بحث های سابق فهمیده می شود این است که نسبت بین ماده که امری جوهری و قوه ی محض است و قوه ی شیئی که ماده، حامل آن است (زیرا آن قوه عرض است و باید روی ماده که جوهر است قرار گیرد) نسبت بین جسم طبیعی و جسم تعلیمی است. جسم طبیعی عبارت است از جوهری که دارای امتدادات ثلاث است و جسم طبیعی هم همان امتدادات ثلاث است) فقوة الشيء الخاص (قوه ی شیء خاص یعنی اینکه ماده توان دارد که درخت شود و نه چیز دیگر) تُعيّن قوة المادة المبهمة (قوه ی مبهمه ای که همان ماده است را متعین می کند. یعنی ماده می توانست هر چیزی شود و چنین چیزی نمی توانست در خارج تعین یابد و آن قوه ی شیء است که به آن صورتی خاص می دهد تا در خارج بتواند موجود شود.) كما أن الجسم التعليمي تعين الامتدادات الثلاث المبهمة في الجسم الطبيعي. (همان طور که جسم تعلیمی که امری است عرضی موجب می شود سه بعد مبهمی که در جسم طبیعی است متعین شود. زیرا جسم طبیعی که جوهر است فقط باید امتدادات ثلاث داشته باشد ولی اینکه این امتدادات چقدر است چیزی نیست که مشخص باشد در نتیجه چنین چیزی نمی تواند در خارج موجود شود ولی جسم تعلیمی آن امتدادات را متعین می کند و موجب می شود که جسم طبیعی در خارج موجود شود.)

حکم چهارمی که از بحث های سابق استفاده می شود این است که هر حادث زمانی که پیدا می شود، جایی است که در شیء تغییری ایجاد شده است. زیرا ماده او تغییر نکرده است و فقط قوه ی او به فعلیت رسیده است و این همان تغییر است. این تغییر گاه در جوهر است مانند جایی که هسته، تبدیل به درخت می شود یعنی چیزی که جماد است تبدیل به نبات می شود و گاه این تغییر در عرض است مانند اینکه سیب زرد تبدیل به سیب قرمز می شود. سیب بودن که جوهر است تغییر نکرده است ولی رنگش که عرض است تغییر کرده است.

و رابعا أن وجود الحوادث الزمانية لا ينفك عن تغير (امر چهارم این است که وجود حوادث زمانیه از تغیر در شیء منفک نیست) في صورها إن كانت جواهر (این تغیر گاه در صورت های نوعیه است یعنی شیء سابقا یک صورت نوعیه داشت و الآن صورت نوعیه ی دیگری دارد و این هنگامی است که آن حوادث زمانی جوهر باشند. مانند درخت که قبلا نبود و الآن موجود شد که نشان میدهد که سابقا جوهر دیگری مانند جماد بود و الآن جوهر دیگری شده است که نامی است. یا مثلا قبلا جوهری بود که نامش آب بود و الآن جوهری شده است که نامش بخار است.) أو في أحوالها إن كانت أعراضا. (یا تغیری که در حالات آن حوادث زمانی است و این در حالی است که آن آن حوادث زمانی در اعراض باشد مثلا رنگ میوه تغییر کند.)

حکم پنجمی که از بحث های سابق استفاده می شود این است که قوه همواره باید زیر پوشش فعلیتی موجود شود و اگر آن فعلیت از بین برود باید فعلیت دیگری در کنارش بیاید تا ماده را بتواند حفظ کند و الا ماده ی خالص نمی تواند در خارج موجود شود زیرا ماده، قوه ی محض است و بدون داشتن فعلیت توان موجود شدن ندارد. این فعلیت گاه مال خودش است مانند صورت ها و گاه مال دیگری است مانند ماده که اگر فعلیت دارد به سبب فعلیت صورت است نه فعلیت خودش.

بنا بر این قوه که امری است عرضی باید در ماده ای وجود داشته باشد تا موجود شود و ماده که امری جوهری و قوه ی محض است باید صورتی داشته باشد تا موجود شود بنا بر این ماده و صورت که اولی جوهری و دومی عرضی است هیچ کدام بدون دیگری توان موجود شدن در خارج را ندارند.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

و خامسا أن القوة تقوم دائما بفعلية (امر پنجم این است که قوه و توان که امری عرض است همواره به یک فعلیتی قائم است تا بتواند موجود شود و مادامی که قوه است توان موجود شدن ندارد.) و المادة تقوم دائما بصورة تحفظها (و ماده همواره قائم به صورتی مانند هسته است که امری بالفعل است و ماده را حفظ می کند.) فإذا حدثت صورة بعد صورة قامت الصورة الحديثة مقام القديمة و قومت المادة. (بنا بر این اگر صورتی بعد از صورت قبلی پدید آمد، صورت جدید به جای قبلی می نشیند و ماده را به پا می دارد. به هر حال ماده احتیاج به چیزی دارد که بتواند آن را قوام بدهد و این یا صورت قبلی است یا صورت بعدی و به هر حال باید صورتی باشد تا آن را حفظ کند.)

حکم ششمی که از مباحث قبلی روشن می شود این است که قوه ی خاص بر فعل خاص تقدم دارد و این همان چیزی است که گفتیم هر امر حادث زمانی مسبوق به قوه اش است بنا بر این قوه ی درخت شدن بر فعلیت درخت تقدم زمانی دارد.
از آن سو، فعل هم بر قوه به تمام انواع هشت گانه ی تقدم، مقدم است. اشکال نشود که شما گفتید که قوه بر فعل مقدم است حال چگونه می شود که فعل بر قوه مقدم باشد.
جواب این است که مراد از فعل در اینجا مطلق الفعل است نه فعل و قوه ی خاص مانند فعلیت درخت شدن و قوه ی درخت شدن یعنی موجود بالفعل مقدم است بر موجود بالقوه.
بنا بر این فعلیت بر قوه بودن تقدم زمانی دارد یعنی فعلیت درخت امروز بر قوه ای که در هسته ای که بعدها به وجود می آید زمانا مقدم است (توجه داشته باشد که مراد تقدم درخت بر قوه ی خودش نیست زیرا در این صورت قوه ی خودش مقدم است.)
اما تقدم طبعی که تقدم علت ناقصه بر معلول است هم در اینجا وجود دارد زیرا صورت که امر بالفعل است بر ماده که امری بالقوه است تقدم دارد. تقدم در اینجا زمانی نیست زیرا صورت و ماده با هم موجود می شود ولی صورت چون شریکة العلة برای وجود ماده است یعنی علت ناقصه ی آن می باشد مقدم است زیرا علت ناقصه بر معلول مقدم است.
اما تقدم بالعلية که تقدم علت تامه بر معلول است به این گونه است که صورت، امری است بالفعل و عقل مجردی که خالق ماده و صورت است آن هم امری بالفعل است و این دو امر بالفعل علت تامه برای پیدایش ماده اند. امر بالفعل تقدم بر بالقوه دارد زیرا علت آن است.
اما تقدم بالتجوهر به این گونه است که ما در تعریف ماده می گوییم: جوهر فعلیته انه قوة الاشیاء. بنا بر این در تعریف ماده، فعل را به کار می بریم و تقدم به تجوهر همین است که یعنی اجزاء ماهیّت بر ماهیّت مقدم است. مانند تعریف انسان به حیوان ناطق که گفتیم حیوان و ناطق هر کدام تقدم بالتجوهر بر انسان دارند.
اما تقدم به حقیقت و مجاز به این گونه است که قوه، ماهیّتی است که در خارج موجود است وجودش به این است که فعلیت پیدا کند و وجود بر ماهیّت تقدم بر ماهیّت دارد زیرا وجود، موجود است حقیقتا و ماهیّت که اعتباری است و حقیقتا موجود نیست در خارج مجازا موجود است بنا بر این تقدم وجود بر ماهیّت به تقدم حقیقت بر مجاز است.
اما تقدم بالدهر به این گونه است که موجودات عالم مثال که همه بالفعل هستند همه بر قوه ای که در عالم ماده است تقدم بالدهر دارند.
تقدم بالرتبه هم دارند زیرا آنها در عالم بالاترند.
تقدم به شرف هم دارند زیرا فعلیت اشرف از قوه است.

و سادسا يتبين بما تقدم أن القوة تتقدم على الفعل الخاص تقدما زمانيا (حکم ششم این است که از بحث های قبلی روشن می شود که قوه ی خاص بر فعل خاص تقدم زمانی دارد.) و أن مطلق الفعل يتقدم على القوة بجميع أنحاء التقدم (اما مطلق فعل و نه قوه ی خاص تقم بر قوه دارد به تمامی انحاء تقدم) من علي و طبعي و زماني و غيرها. (چه تقدم علیّ باشد یا طبعی و یا زمانی و غیر آن.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ٦٩

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: اقسام تغيّر و تعريف حركت

بحث در قوه و فعل است و گفتيم كه هر چيزی كه حادث زمانی است قبلا بالقوة وجود داشته است و الآن حالت فعليت گرفته است. حادث زمانی ای وجود ندارد كه مسبوق به بالقوة بودن نبوده باشد يعنی نمی شود كه حادثی زمانی باشد كه ماده و صورتش الآن به وجود آمده است و اين امر از محالات است. هر امری كه حادث می شود سابقا ماده داشته كه حامل قوه ی آن بوده است كه بعدا استعداد آن فعليت يافته است.

بنا بر اين هر چيزی كه از قوه به فعل خارج می شود تغييری در آن حادث شده است. اين تغيير يا در جوهر است يعنی تغيير در اصل ذاتش است كه به آن حركت جوهری می گويند و يا در اعراض كه به آن حركت عرضی می گويند.

تغير بر دو قسم است: گاهی آنی است و گاهی تدريجی.

تغيّر آنی چيزی است كه دفعة ايجاد می شود مانند اينكه شیء سابقا واصل به مقصد نباشد و الآن واصل شود. شیء برای وصول به مقصد بايد تغيير كند يعنی بايد از مبدأی حركت كند و به تدريج به مقصد برسد. شیء مزبور تا به مقصد نرسيده است هرچند در حركت است ولی هنوز وصول صدق نكرده است و فقط طالب است ولی وقتی نزديک شده است و به مقصد می رسد اين وصول ديگر تدريجی نيست بلكه دفعی است و مطلقا زمان ندارد بلكه در چيزی است كه طرف زمان است. مثلا در خط گفتيم كه سری دارد كه عبارت است از نقطه كه بر خلاف خط كه دارای طول است مطلقا طول ندارد. (كما اينكه عرض و عمق هم ندارد) زمان هم وقتی تمام می شود انتهای آن را در فلسفه (آن) می نامند. ما در عرف معنا الآن را به معنای (هم اكنون) استعمال می كنيم كه با معنايی كه در فلسفه به كار می رود فرق دارد.

بنا بر اين حركت به سمت منبع تدريجی است ولی رسيدن ديگر در زمان نيست بلكه در طرف زمان است يعنی وقتی كه زمان به انتهاء می رسد. اگر قرار بود كه رسيدن هم در زمان باشد سؤال می شود كه اگر در مثلا يک دقيقه اين وصول حاصل شده است. يک دقيقه به شصت ثانيه تقسيم می شود اين وصول در كدام ثانيه است. اگر در ثانيه ی اول است ديگر ٥٩ ثانيه ی ديگر را بايد كنار گذاشت.

حال سخن را در همان ثانيه ی اول می بريم و می گوييم كه يک ثانيه، شصت ثالثه است و وصول در كدام ثالثه بوده است؟ در هر ثالثه كه باشد، مابقی ثالثه های از دور خارج می شود. اين تقسيم همچنان تا بی نهايت ادامه می يابد. اين نشان می دهد كه وصول در زمان نمی تواند باشد.

بنا بر اين با توضيح فوق تغيّر تدريجی و آنی توضيح داده شد.

تغيّر آنی فقط در وصول نيست بلكه در انكسار هم هست يعنی شیء سابقا دارای اجزاء منضمه بود و الآن جداشده است. اين جدا شدن در زمان نيست. بله برای جدا شدن حركتی لازم است و وقتی هم جدا شده است باز در زمان به شكل جدا شده باقی می ماند ولی زمان از بين رفتن اتصال در زمان اتفاق نمی افتد بلكه در آن اتفاق می افتد. اگر قرار بود در زمان باشد لازمه اش اين بود كه هرگز اتفاق نيفتد.

بعد علامه اضافه می كند كه تغيير تدريجی را حركت می نامند و از آنجا كه تغيير تدريجی يک نوع وجود است زيرا موجودات گاه حركت تدريجی دارند و گاه دفعی به همين دليل، حركت از عوارض وجود می باشد و در فلسفه از آن بحث می شود. هرچند بحث حركت از جهت ديگری در طبيعيات نيز مطرح می شود زيرا موضوع در آنها عبارت است از جسم بما انه متغير و حركت از اين باب كه يک نوع تغيّر است از عوارض آن جسم می باشد. بنا بر اين اگر حركت سخن بگوييم بما انه من عوارض الجسم اين جزء طبيعيات فلسفه می شود و به همين دليل در بسياری از

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

کتب فلسفه، بحث حرکت در طبیعیات فلسفه ذکر شده است ولی اگر از حرکت به این عنوان که نحوه ای از هستی است بحث شود، از عوارض وجود می شود و در فلسفه ی اولی از آن بحث می شود.

الفصل الثاني في تقسيم التغير (فصل دوم در تقسی تغیّر)

قد عرفت أن من لوازم خروج الشئ من القوة إلى الفعل حصول التغير (در فصل قبل در حکم چهارم گفتیم که از لوازم خروج شیء از قوه به فعل این است که تغیّر حاصل می شود یعنی اگر چیزی از قوه به فعل برسد یعنی در آن تغییری ایجاد شده است.) إما في ذاته أو في أحوال ذاته، (این تغیّر یا در اصل و جوهر ذات است یا در احوال آن) فاعلم أن حصول التغير إما دفعي وإما تدريجي، (پس بدان که حصول تغیّر یا دفعی است و یا تدریجی)والثاني: هو الحركة، (و دومی که تغیّر تدریجی است را حرکت می نامند ولی اولی که دفعی است مانند وصول ها و اتصال ها و انفصال ها است.)وهي نحو وجود تدريجي للشئ (حرکت یک نحوه وجود تدریجی برای شیء است یعنی شیء به تدریج موجود می شود. این بر خلاف مجردات و یا خداوند است که حرکت تدریجی ندارند بر خلاف مادی ها که حرکت در آنها تدریجی است.) ينبغي أن يبحث عنها من هذه الجهة في الفلسفة الأولى. (و به همین دلیل که یک نوع وجود است باید از آنها در فلسفه ی اولی بحث شود زیرا موضوع فلسفه وجود است و حرکت از عوارض آن است. بله حرکت از این حیث که از عوارض جسم بما انه متغیر است باید در مباحث طبیعیات فلسفه بحث شود که فلسفه ی اخری است. در ابتدای بدایه گفتیم که فلسفه ی نظری سه بخش عمده دارد: فلسفه ی اولی که موضوع آن وجود است و مسائل آن عبارت است از مسائلی که موضوع آن وجود یا نوعی از وجود است و محمول آن عوارض آنها است. قسم دوم فلسفه، فلسفه ی وسطی است که عبارت است از ریاضیات که موضوع آن عبارت است از کم و قسم سوم فلسفه ی اخری است که عبارت از طبیعیات که موضوع آن عبارت است از جسم بما انه متغیر.)

فصل سوم در تعریف حرکت

از آنجا که در معنای حرکت حرف و حدیثی وجود دارد علامه فصلی مجزا برای آن ترتیب داده است و می فرماید: گفتیم که حرکت عبارت است از تغییر تدریجی ولی ممکن است کسی در این تعریف خدشه کند و بگوید که شما گفتید: حرکت به معنای تغییر تدریجی است. بنا بر این حرکت، معرَّف و تغییر تدریجی معرِّف آن است و برای فهم حرکت باید تغییر را متوجه شویم. اشکال اینجا است که در تعریف حرکت، از تدریج استفاده شده است که به معنای این است که شیء در آنی در جایی باشد که غیر از جایی است که در آن اول بوده است. می بینیم که در معنای تدریج نیز از لفظ (آن) استعمال شده است که به معنای طرف الزمان و سر زمان است. زمان هم همان طور که بعدا به آن اشاره خواهیم کرد به معنای مقدار الحرکة می باشد. نتیجه اینکه برای فهم تدریج باید حرکت را بشناسیم و حال آنکه در معنای حرکت از تدریج استفاده کردیم.

علامه جواب می دهد که تدریج احتیاج به تعریف ندارد زیرا تدریج، معنایی است بدیهی که احتیاج ندارد توضیح داده شود همان گونه که در تصدیقات یک سری مفاهیم بدیهی داریم که نظریات را باید به آنها بگردانیم و آنها خودشان احتیاج به اثبات ندارند در تصورات هم یک سری بدیهیات داریم که از آنها در تعریف نظریات استفاده می کنیم. تدریج چیزی است که از راه احساس به دست می آید و آن اینکه شیء همه ی مفاسد را در یک آن پر نمی کند بلکه از جایی به جایی منتقل می شود مانند سنگی که از بالا به پائین می غلطد.

ارسطو معلم اول تعریف دیگری برای حرکت کرده است و گفته است: کمال اول لما بالقوة من حیث انه بالقوة. یعنی کمال اولی که برای چیزی که بالقوة است ولی کمال اول حرکت نیست بلکه از این حیث است که خودش قوه برای کمال دیگر است.

توضیح اینکه: جسمی را تصور می کنیم که می خواهد حرکت کند و به مقصدی برسد این حرکت وقتی از نظر عقلی تحلیل می شود به دست می آید که شیء مزبور توان دو کمال را دارد و هیچ یک را بالفعل ندارد یکی از آن کمالات بالقوه عبارت است از رفتن یعنی جسم می تواند به سمتی حرکت کند. کمال دوم عبارت است از رسیدن به مقصد. حرکت در تعریف فوق همان کمال اول است ولی کمال اول از این حیث حرکت است

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

که مقدمه برای کمال دوم است یعنی وقتی جسم آن را دارد این قوه و توان را دارد که به مقصد برسد. بنا بر این کمال مقدمی حرکت نام دارد یعنی کمالی که با آن کمال، جسم می تواند به مقصد برسد.

بنا بر این تعریف ارسطو چنین می شود که حرکت همان کمال اول جسم است که برای چیزی که بالقوه است که همان کمال دوم و رسیدن به مقصد می باشد. لفظ بالقوة در (کمال اول لما بالقوة) به هر دو کمال بر می گردد یعنی حرکت کمال اول است برای چیزی است که نسبت به هر دو کمال بالقوة است ولی بالقوه در (من حیث انه بالقوة) به هر دو کمال نمی خورد بلکه فقط به کمال دوم بر می گردد یعنی از این حیث که شیء نسبت به کمال دوم همچنان بالقوه است.

بعد علامه می فرماید: از این تعریفات استفاده می شود که در حرکت شش چیز لازم است که عبارتند از:

۱.مبدأی که عبارت است از قوه

۲.منتهایی که عبارت از فعل که شیء از حالت بالقوه به آن حالت بالفعل می رسد و این زمانی است که به مقصد رسیده است.

۳.حرکت که همان تغییر تدریجی است که عاملی است که شیء را از قوه به فعل می رساند.

٤.موضوع حرکت که چیزی که از حالت بالقوة به حالت بالفعل رسیده است. موضوع همان امری است که شیء همان موقع که بالقوة بود موجود بود و الآن هم که بالفعل است آن را دارد. مانند سنگ که پرت می شود.

٥.مسافت که در اصطلاح فلسفه به معنای فاصله و راه نیست بلکه به معنای امر متغیری است که روی آن موضوع ثابت آمده است. چیزی که از حالت بالقوه به بالفعل رسیده است تغییر کرده است که آن تغییر را مسافت می نامند. این تغییر گاه در مکان است مانند سنگی که از بالا به سمت پائین حرکت می کند که تغییر مکانی که در آن ایجاد شده است را مسافت می نامند. گاه تغییر در چیزی مانند سیبی است که کوچک بود و بعد بزرگ شده است که آن را نیز مسافت می نامند. بنا بر این کم در اینجا همان مسافت است.

٦.محرک زیرا حرکت امری است ممکن نه واجب الوجود که چیزی باید آن را به حرکت در آورد.

۷.زمان که در حرکت به معنای همان مقدار است زیرا از جایی شروع و به جایی ختم می شود. هر چیزی که در عالم موجود است حد و مرز دارد چه ما آن را بدانیم و چه ندانیم.

الفصل الثالث في تحديد الحركة (فصل سوم در تعریف حرکت)

قد تبين في الفصل السابق أن الحركة خروج الشئ من القوة إلى الفعل تدريجا، (در فصل سابق گفتیم که حرکت عبارت است از خروج تدریجی شیء از قوه به فعل) وإن شئت فقل: (هي تغير الشئ تدريجا)، (و به شکل خلاصه تر می توان گفت: حرکت همان تغییر تدریجی شیء است.) -(اگر کسی اشکال کند که تدریج به معنای این است که شیء در یک آن در محلی باشد که در آن قبل نبوده است در نتیجه در تعریف تدریج، از آن استفاده کند و چون در تعریف آن، زمان ماخوذ است زیرا آن به معنای طرف الزمان است و در تعریف زمان هم حرکت ماخوذ است زیرا به معنای مقدار الحركة است نتیجه این می شود که برای فهم تدریج باید حرکت را بفهمیم و حال آنکه در تعریف حرکت باید تدریج را بهمیم. جواب این اشکال این است که) والتدريج معنى بديهي التصور بإعانة الحس عليه (تدریج احتیاج به تعریف ندارد زیرا نظری نیست بلکه معنایی بدیهی التصور است زیرا حس بر تصور آن انسان را کمک می کند و محسوسات جزء بدیهیات می باشند.)-.

وعرفها المعلم الأول بأنها: (كمال أول لما بالقوة من حيث إنه بالقوة)، (ارسطو، معلم اول، حرکت را تعریف کرده است به اینکه حرکت کمال اول است برای چیزی که بالقوة است از حیث اینکه آن همچنان بالقوه است یعنی کمال نه از این حیث که فقط کمال است بلکه از این حیث که شیء که آن را دارد همچنان آن شیء بالقوه است.) وتوضيحه: (توضیح اینکه) أن حصول ما يمكن أن يحصل للشئ كمال له، (پیدایش چیزی که ممکن است برای شیء حاصل شود کمال برای آن شیء است. یعنی وقتی یک شیء می تواند چیزی را داشته باشد یعنی می تواند روی آن صندلی باشد ولی الآن نیست ولی وقتی روی آن صندلی قرار می گیرد دارای آن کمال است ولی ما دامی که روی آن نیست آن کمال را ندارد. این کمال الآن بالقوه است و بعد بالفعل می شود. سابقا هم گفتیم که هر بالفعلی کمالی برای بالقوه است.) والشئ الذي يقصد الحركة حالا من

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

الأحوال، (آن چیزی که به وسیله ی حرکت حالی از احوال را قصد می کند) كالجسم – مثلا – يقصد مكانا ليتمكن فيه (مانند جسم که مکانی را قصد می کند تا در آن جایگزین شود) فيسلك إليه، (پس به سمت آن مکان راه می افتد) كان كل من السلوك والتمكن في المكان الذي يسلك إليه كمالا لذلك الجسم، (هر یک از این دو یعنی راه افتادن و جایگزین شدن در مکانی که به سمت آن می رود کمالی برای آن جسم محسوب می شود.) غير أن السلوك كمال أول لتقدمه، (با این فرق که سلوک و راه افتادن به سمت مقصد، کمال اول است زیرا اول باید سلوک انجام شود تا در مرحله ی بعد جایگزین شدن میسر شود. زیرا کمال اول مقدم است) والتمكن كمال ثان، (و تمکن در مکان جدید کمال دوم به حساب می آید.) فإذا شرع في السلوك فقد تحقق له كمال، (بنا بر این وقتی شیء شروع به حرکت کرد، کمالی برای آن محقق شده است) لكن لا مطلقا، (لکن صرف اینکه این یک کمال است حرکت نامیده نمی شود زیرا بسیاری از کمال اول ها هست که حرکت نیستند. برای حرکت یک چیز دیگر هم نقش دارد:) بل من حيث إنه بعد بالقوة بالنسبة إلى كماله الثاني، (بلکه از این حیث که جسم هنوز نسبت به کمال دوم بالقوه است حرکت است. یعنی شیء که در ابتدا نسبت به دو کمال بالقوه بود الآن فقط نسبت به کمال دوم بالقوه است.) وهو التمكن في المكان الذي يريده، (و کمال دوم قرار گرفتن در مکانی است که شیء آن را قصد کرده است.) فالحركة كمال أول لما هو بالقوة بالنسبة إلى الكمالين (بنا بر این حرکت، کمال اول است نسبت به چیزی که نسبت به دو کمال بالقوه است.) من حيث إنه بالقوة بالنسبة إلى الكمال الثاني. (یعنی جسم همچنان که از کمال اول استفاده می کند نسبت به کمال دوم بالقوه است.)

وقد تبين بذلك أن الحركة تتوقف في تحققها على أمور ستة: (و از مطالب فوق مشخص شد که برای تحقق حرکت امور شش گانه ای باید وجود داشته باشد.) المبدأ الذي منه الحركة، (مبدأی که از آنجا حرکت آغاز می شود.) والمنتهى الذي إليه الحركة، (منتهی که حرکت به آن ختم می گردد. این شروع و ختم گاه در مکان است و گاه در حجم و مانند آن) والموضوع الذي له الحركة، (و موضوعی که حرکت به آن منسوب است یعنی همانی مانند سنگ که تغیّر را پیدا کرده است.) وهو المتحرك، (که همان شیء متحرک است.) والفاعل الذي يوجد الحركة، وهو المحرك، (و فاعلی که حرکت را ایجاد می کند که به آن محرک نیز می گویند.) والمسافة التي فيها الحركة، (و مسافتی که حرکت در آن انجام می شود. این حرکت گاه در مکان است مانند سنگی که پرت می شود و گاه در حجم است مانند سیبی که بزرگتر شده است (حرکت در این دو در اعراض است) و گاه در جوهر است مانند نطفه که انسانم می شود.) والزمان الذي ينطبق عليه الحركة نوعا من الانطباق، (و زمان که حرکت بر آن منطبق می شود یک نوع انطباقی مانند اینکه هر مقدار داری بر مقدار خود منطبق می شود. مثلا اگر چیزی حجم دارد بر چیزی که طول و عرض و عمق دارد منطبق می شود.) وسيجئ توضيح ذلك. (و به زودی توضیح اینها خواهد آمد.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۷۰

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: اقسام حرکت و مبدأ و منتهای حرکت

بعد از آنکه حرکت را در فصل گذشته تعریف کردیم در این فصل اضافه می کنیم که حرکتی که در کتب فلسفه از آن بحث می شود معنای دیگری هم دارد. در واقع حرکت، به دو معنا استعمال می شود که به یک معنا در فلسفه مورد بحث قرار می گیرد و به معنای دیگر، صرفا به سبب اینکه یکی از معانی حرکت است از آن سخن گفته می شود مانند همانی که ما در این فصل خواهیم گفت.

اما معنای اول که معنای جدیدی است عبارت است از توسط که به آن حرکت توسطیه می گویند. اگر بگوییم شیء در حال حرکت است یعنی بین مبدأ و منتها به شکل ناآرام و در حالت عدم ثبات قرار گرفته است یعنی در راه است و سکون ندارد.

اگر حرکت را این گونه معنا کنیم، یک معنایی بسیط می شود و قابل تقسیم به اجزاء نیست زیرا معنایی است که از زمانی که جسم حرکت می کند تا به مقصد نرسد در هر حالی که باشد به آن صدق می کند که بین راه است. بین راه بودن امری است بسیط است که تا جسم به مقصد

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

نرسد کل آن معنا بر آن صدق می کند و این گونه نیست که این معنا دارای اجزاء باشد که هر آن بخشی از آن بر جسم در حال حرکت صدق کند. بله این تعریف هرچند دارای اجزاء نیست ولی دارای افراد می باشد یعنی فرد که از خانه به سمت محل کار حرکت می کند تا از خانه خارج می شود در راه است، در وسط راه هم در راه است و تا یک قدمی محل کار باز هم در راه است از این رو معنای در راه بودن دارای اجزاء نیست ولی فرد در هر نقطه ای که هست یک فرد از حرکت به حساب می آید (نه یک جزء)

اما معنای دوم حرکت عبارت است که اینکه شیء بین مبدأ و منتها است ولی از این جهت که با اجزاء مسافت رابطه دارد. مسافت مزبور چیزی است ممتد و دارای اجزاء می باشد و حرکت وقتی به آن مسافت پیوند داده می شود به تبع مسافت، قابل تقسیم می شود.

رابطه ی آن با مسافت به این گونه است که شیء حدی از مسافت را پشت سر گذاشته است و حدی از آن را هنوز طی نکرده است و حدی هم بین این دو است که الآن در آن قرار دارد او یک گام را برداشته است که بر زمین بگذارد هر گام او از هفت طول قدم تشکیل می شود و هر طول قدم از اجزاء ریزتر و آن اجزاء ریزتر به اجزایی دیگر و هکذا و فرد در هر زمان در یکی از آن حدها است.

این حرکت است که به معنای خروج الشیء من القوة الی الفعل تدریجا است زیرا فرد قبل از گام اول، نسبت به گام اول بالقوه بود و بعد که آن را برداشت آن را به فعلیت رساند و بعد نسبت به گام دوم بالقوه است و هکذا تا به مقصد برسد. این تعریف است که ارسطو در تعریف آن گفت: کمال اول لما بالقوة من حیث انه بالقوة. چنین حرکتی را حرکت قطعیه می نامند (زیرا قطع به معنای پیمودن است.)

بعد علامه اضافه می کند که حرکت به این دو معنا در خارج وجود دارد. اگر معنای اول را لحاظ کنیم که در راه بودن است، واضح است که معنایی است که در خارج واقعیت دارد. اگر معنای دوم را لحاظ کنیم به این معنا که فرد بین مبدأ و منتها است و اجزاء را یکی پس از دیگری می پیماند این معنا هم در خارج تحقق دارد زیرا فرد به تدریج اجزاء مسافت را می پیماید.

تقسیم اول و دوم هر دو به یک وجود موجود است بر خلاف تقسیم های دیگر مثلا اگر گفتند که کلمه یا اسم یا فعل یا حرف، اگر چیزی اسم باشد دیگر فعل یا حرف نیست بر خلاف ما نحن فیه که هر دو به یک وجود موجود می باشند. بنا بر این بهتر است که بگوییم که حرکت دو معنا دارد نه اینکه بر دو قسم تقسیم می شود.

ممکن است برای حرکت معنای دیگری هم تصور شود و آن اینکه من برای حرکت صورتی را در ذهن ترسیم می کنم به این گونه که سنگی که از بالا به پائین رسیده است من اولین نقطه ی حرکت آن را تصور می کنم و حرکت بعدی که کمی پائین تر آمده است را تصور می کنم و هکذا تا زمانی که به زمین رسیده است. بنا بر این در ذهن، تمامی اجزایی که در خارج محقق شده است را جمع می کنم و همه را یک جا تصور می کنم. به هر حال این، یک نوع مفهوم از حرکت است ولی وجود خارجی ندارد زیرا در خارج، اجزاء تدریجی حرکت همه با هم جمع نیست بلکه سنگ در حدی از حرکت که هست، حد قبلی را پشت سر گذاشته و به حد بعدی نرسیده است. ولی در ذهن، تمامی این اجزاء یک جا تصور شده است و جایش همان ذهن است و در خارج قابل تحقق نیست اگر قرار بود همه ی اجزاء با هم متصل باشد و موجود باشد، دیگر حرکتی وجود نخواهد داشت یعنی مانند ستونی است سنگی که از روی بام تا روی زمین کشیده شده است نه یک سنگی که حدود مختلفی را طی کرده و به مقصد رسیده است. بنا بر این تصور مزبور اگر بخواهد در خارج محقق باشد به سکون می انجامد نه حرکت.

بنا بر این اول حرکت که هنوز حرکت شروع نشده است قوه ی محض است و هیچ فعلیتی از ناحیه ی حرکت کسب نشده است. آخر حرکت هم فعلیتی است که دیگر قوه ی حرکت تمام شده است. در اثناء هم هر نقطه که در نظر گرفته شود فعلیت برای قوه ی سابق و قوه برای فعلیت لاحق است.

الفصل الرابع في انقسام الحركة إلى توسطية وقطعية (فصل چهارم در تقسیم حرکت است به حرکت توسطیه و قطعیه)

تعتبر الحركة بمعنيين: (حرکت به دو معنا در نظر گرفته می شود)

أحدهما: كون الجسم بين المبدأ والمنتهى، (معنای اول این است که جسم بین مبدأ و منتها باشد) بحيث كل حد فرض في الوسط فهو ليس قبله ولا بعده فيه، (به طوری که هر حدی که در وسط فرض شود، آن موجود قبل از آن حد و بعد از آن در آن حد نیست. یعنی اینکه مراد این نیست

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

که شیء بین مبدأ و منتها ایستاده باشد زیرا در این صورت در حدی است که قبلا هم در آن حد بوده و بعد از آن هم در همان حد خواهد بود. شیء باید بین مبدأ و منتها بی قرار باشد تا بتوان آن را حرکت نامید. بنا بر این اگر قید بحیث تا آخر را اضافه نکنیم، تعریف فوق اعم از حرکت و سکون می شود. زیرا فرد وقتی از خانه حرکت می کند و هنوز به محل کار نرسیده است بین مبدأ و مبتدا قرار دارد حتی اگر در وسط راه ساکن باشد باز هم بین مبدأ و مبتدا است.) وهو حالة بسيطة ثابتة لا انقسام فيها، (چنین تعریفی، یک حالت بسیطی است که ثابت است و امری تدریجی و دارای اجزاء نیست (زیرا همه ی معنای آن در جزء اول، جزء دوم و تا شیء به مقصد نرسیده است محقق است.) و چون بسیط است و ثابت، انقسامی هم در آن راه ندارد. زیرا بین راه بودن هرچند افراد مختلفی دارد ولی اجزاء ندارد.) وتسمى: (الحركة التوسطية). (به این معنا، حرکت توسطیه می گویند.)

وثانيهما: الحالة المذكورة، (و معنای دوم حرکت همان حالت قبل است که شیء بین مبدأ و منتها است) من حيث لها نسبة إلى حدود المسافة، (ولی از این حیث که برای آن حالت، رابطه ای با اجزاء و حدود مسافت وجود دارد.) من حد تركها ومن حد لم يبلغها، (این رابطه با اجزاء مسافت به این گونه است که شیء، حدی را پشت سر گذاشته و ترک کرده است و حدی هم هست که هنوز به آن نرسیده است.) أي إلى قوة تبدلت فعلا وإلى قوة باقية على حالها بعد يريد المتحرك أن يبدلها فعلا، (یعنی شیء یک قوه ای را به فعلیت تبدیل کرده است و قوه ای دارد که به حال خودش باقی است و متحرک در صدد است که آن را تبدیل به فعل کند.) ولازمه الانقسام إلى الأجزاء (لازمه ی این تعریف این است که حرکت به اجزاء تقسیم می شود.) والإنصرام والتقضي تدريجا، (همچنین لازمه ی این تعریف، گذشتن تدریجی است.) كما أنه خروج من القوة إلى الفعل تدريجا، (کما اینکه این معنا همان خروج تدریجی از قوه به فعل است. و این همان حرکتی است که در فصل سابق از آن سخن گفتیم) وتسمى: (الحركة القطعية). (این حرکت را حرکت قطعیه می نامند و قطع به معنای پیمودن اجزاء مسافت است. والمعنيان جميعا موجودان في الخارج، (هر دو معنا با هم در خارج موجودند.) لانطباقهما عليه بجميع خصوصياتهما. (زیرا این دو معنا با تمام خصوصیاتی که دارند بر خارج قابل تطبیق اند. هم معنای اول در خارج است زیرا شیء بین مبدأ و منتها ناآرام است. هم معنای دوم در خارج است زیرا شیء در حال پیمودن اجزاء بین مبدأ و منتها است. با این حال هر دو تعریف یک مصداق در خارج دارند یعنی حرکت بر دو قسم نیست بلکه دو معنا و تعریف دارد. بنا بر این این گونه نیست که حرکتی باشد که قطعیه باشد و توسطیه نباشد و برعکس. بنا بر این آنچه در متن آمده است که عبارت است از تعتبر الحركة بمعنيين مناسب تر است تا آنچه در تیتر آمده است که عبارت است از: انقسام الحركة إلى توسطية وقطعية)

وأما الصورة التي يأخذها الخيال من الحركة (اما آن صورتی که خیال انسان از حرکت تصور می کند) – بأخذ الحد بعد الحد من الحركة (به اینکه حدی بعد از حد از حرکت را تصور می کند) وجمعها فيه صورة متصلة مجتمعة منقسمة إلى الأجزاء (و این حدود را در خیال به شکل یک صورت متصله که همه ی اجزائش با هم جمع شده است و قابل تقسیم به اجزاء است تصور می کند.) – فهي ذهنية لا وجود لها في الخارج، (چنین حرکتی فقط ذهنیه است و وجودی برای آن در خارج نیست. بنا بر این این معنا می تواند معنای سوم حرکت باشد ولی فقط صورت خیالی حرکت است و وجود خارجی ندارد) لعدم جواز اجتماع الأجزاء في الحركة، (زیرا امکان ندارد که در حرکت، همه ی اجزاء با هم جمع باشند.) وإلا كان ثباتا لا تغيرا. (زیرا اگر همه ی اجزاء با هم جمع باشند این به ثبات می انجامد نه تغیّر زیرا مثلا به این معنا خواهد بود که سنگ در آن اول، دوم و تا قبل از مبدأ همه ی اجزائش با هم متحقق باشد مانند سنگی که از مقصد تا مبدأ امتداد داشته باشد (مانند سنگ چند متری)

وقد تبين بذلك (همچنین روشن شده است که) أن الحركة – ونعني بها القطعية – نحو وجود سيال منقسم إلى أجزاء (که مراد از حرکت که مراد ما از آن همان معنای دوم است که حرکت قطعیه می باشد عبارت است از یک نحوه وجود روان که غیر ثابت است و قابل انقسام به اجزاء است. بعد خواهیم گفت که انقسام وهمی است زیرا حرکت، در خارج ممتد نیست تا تمام اجزائش در خارج جمع باشد تا بتوان مانند یک خط آن را تقسیم کرد. البته قابل تقسیم خارجی نیست بلکه تقسیم آن تصوری است همان طور که در معنای کم گفته شده است که قابل تقسیم وهمی است زیرا اگر خط تقسیم شده است آن خط نیست که قبول تقسیم کرده است بلکه ماده است که تقسیم شده است نه کم که خط می باشد. به هر حال حرکت حتی همان امتداد را هم ندارد زیرا در حرکت فقط یک آن از آن موجود است و آنچه از حرکت گذشته است، گذشته است و دیگر نیست و آنکه در آینده است هم هنوز نیامده است. به همین دلیل علامه از عبارت نحو وجود سيال استفاده می کند) تمتزج فيه القوة و الفعل (که در آن

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

قوه و فعل با هم آمیخته است) بحیث یکون کل جزء مفروض فیه فعلا لما قبله من الأجزاء وقوة لما بعده، (به طوری که هر جزئی که در آن وجود سیال که نامش حرکت است فرض شود فعل برای ما قبل است یعنی فعلیت چیزی است که قبلا بالقوه بود و همان جزء قوه برای ما بعد است. یعنی گام دوم، فعلیت برای همانی است که در گام اول قوه بود و همین قدم، قوه برای قدم سوم است. البته در این عبارت کمی مسامحه وجود دارد زیرا هر جزء از حرکت فعلیت برای قوه است نه فعلیت برای جزء. به عبارت دیگر فعلیت الآن همان قوه ی قبلی است.) وینتهي من الجانبین إلی قوة لا فعل معها وإلی فعل لا قوة معه. (و ختم می شود از دو طرف، به قوه ای که فعلی با آن نیست که همان حال اول حرکت است که هنوز حرکت آغاز نشده است و به فعلی که قوه ای با آن نیست که همان آخر حرکت می باشد و چون اجزای بعدی وجود ندارد قوه برای چیزی نیست.)

فصل پنجم: مبدأ و منتهای حرکت

اکنون علامه به امور شش گانه ای می پردازد که هر در سابق گفتیم هر حرکتی آنها را دارد.

ابتدا مبدأ و منتها مورد بررسی قرار می گیرد. علامه می فرماید: در فصل گذشته گفتیم که حرکت به سبب ذات خودش قابل انقسام است. زیرا امری است سیال و تدریجی که طول دارد.

حال که قابل انقسام است چند نکته باید بیان شود:

اول اینکه این انقسام، حدی ندارد یعنی حتی اگر سنگی یک سانت حرکت کند این یک سانت قابل انقسام به اجزاء ریزتری است که به هیچ جا ختم نمی شود و هر جزئی هرقدر که ریز باشد قابل تقسیم به اجزاء ریزتر می باشد و نهایتی ندارد.

این به سبب آن است که به هر جزئی که ختم شویم آن جزء خود یک حرکت است که وجودی است سیال و تدریجی و توان تقسیم به دو جزء را دارد. اگر کسی بگوید که این تقسیم به جایی می رسد که دیگر تدریجی نیست لازمه ی آن این است که اجزاء دفعی (که تدریجی نیست) کنار هم قرار بگیرند و به حرکت که تدریجی است بینجامند. محال است که اجزاء لا یتجزی کنار هم قرار بگیرند و امر ممتدی را تشکیل دهند. این مانند آن است بُعد صفر اگر هزاران هزار از آن کنار هم قرار بگیرن بُعدی ایجاد نمی شود به همین دلیل در جسم گفتیم که هرقدر تقسیم شود بُعد خود را از دست نمی دهد و تا از دست ندهد همچنان قابل تقسیم شدن است. حتی اگر در خارج نتوان آن را تقسیم کرد، عقل حکم به توان تقسیم شدن می کند.

مسأله ی دیگر این است که انقسام مزبور، انقسام بالقوة است نه بالفعل. یعنی حرکت توان تقسیم را دارد نه اینکه در خارج هم تقسیم شده باشد. بنا بر این یک حرکت متشکل از اجزاء لا یتناهی نیست که همه ی آن اجزاء با هم در خارج موجود باشند زیرا اگر قرار باشد که اجزاء لا یتناهی در خارج بالفعل موجود باشد معنایش این است که این اجزاء دیگر قابل تقسیم نیستند زیرا فرض بر این است که اجزاء لا یتناهی همه بالفعل موجودند. اگر اینها قابل تقسیم نباشند علامت آن است که اینها خودشان دفعی است و همان گونه که گفتیم از اجتماع آنها نمی توان حرکت را به وجود آورد.

این نظیر آن است که در ریاضیات می گویند که البته کلام صحیحی هم نیست و آن اینکه می گویند: یک خط از بی نهایت نقطه تشکیل می شود. واضح است که نقطه که چیزی است که طول ندارد، امکان ندارد هرقدر هم که زیاد باشد به طول بینجامد. (مضافا بر اینکه اگر هر خطی از بی نهایت نقطه تشکیل شده باشد پس فرق خط یک سانتی متری با خط یک متری در چیست زیرا هر دو قرار است از بی نهایت نقطه تشکیل شود.)

سپس علامه بعد از بیان نکات فوق می فرماید: مبدأ به معنای جزئی است که لا یتجزی و غیر قابل تقسیم است زیرا اگر مبدأ قابل انقسام باشد دیگر مبدأ نمی تواند باشد بلکه جزء جلوتر از آن مبدأ باید باشد. بنا بر این اگر می گویند که میلیمتر اول آغاز حرکت است این از باب مسامحه است. زیرا یک میلیمتر خودش طول دارد و قابل انقسام به ده تا یک دهم میلیمتر است و آن اولی از آنها ابتدا است نه نه جزء دیگر. بعد همان جزء اول هم قابل تقسیم به اجزاء ریزتر است که باز همین صحبت در آنها مطرح می شود. بنا بر این جزء اول نباید قابل انقسام باشد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

همین سخن در منتهی نیز تکرار می شود. بنا بر این مبدأ و منتهی نمی تواند از جنس حرکت باشد.
بنا بر این آنچه در سابق گفتیم که حرکت از قوه شروع و به فعل ختم می شود آن قوه ی محض که در اول است و آن فعل که در آخر است جزء حرکت نمی باشد.

الفصل الخامس في مبدأ الحركة ومنتهاها (فصل پنجم در مبدأ حرکت و منتهای آن)
قد عرفت (از فصل سابق دانستی که) أن في الحركة انقساما لذاتها، (که حرکت به سبب ذاتش قابل تقسیم است زیرا حرکت یک موجود سیال است) فاعلم أن هذا الانقسام لا يقف على حد، (پس بدان که این انقسام لا یتناهی است یعنی به هیچ حدی متوقف نمی شود و هر قدر که تقسیم شود و اجزاء ریز شود باز قابل تقسیم به اجزاء ریزتر است.) نظير الانقسام الذي في الكميات المتصلة القارة – من الخط والسطح والجسم – ،(مانند قابلیت تقسیمی که در کم هایی که متصل قار هستند و اجزائشان بالفعل به هم متصل است راه دارد. مانند خط و سطح و جسم (تعلیمی که حجم دارد). فرق حرکت با این کم ها در این است که اینها قار هستند ولی حرکت غیر قار است.) إذ لو وقف على حد كان (جزءا لا يتجزأ)، وقد تقدم بطلانه. (زیرا اگر این انقسام بر حدی متوقف می شد یعنی اگر به جایی می رسید که دیگر نمی شد تقسیم شود آن حد جزء لا یتجزأ بود یعنی جزئی که غیر قابل تقسیم بود و سابقا هم بطلان آن را ذکر کردیم و آن این بود که به جایی ختم شود که دیگر قابل تقسیم نباشد از اجتماع این اقسام هم نباید شیء قابل تقسیمی به دست آید.)
وأيضا (امر دیگر این است که) هو انقسام بالقوة لا بالفعل، (حرکت قابلیت انقسام بالقوه را دارد نه بالفعل بر خلاف ریاضی دانان امروز که می گویند که یک خط عبارت است از بی نهایت نقطه که در مورد حرکت هم گفته شده است که مجموعه ای از وجودات ثابت است که بالفعل موجودند. بنا بر این اگر سنگی که از بالا حرکت می کند و به پائین می رسد بعد از جزء اول، سنگ قبلی بالکل معدوم می شود و در همان آن، سنگ دیگری مثل آن در کنارش ایجاد می شود. بنا بر این سنگ های اول، دوم، سوم و ... همه ثابت اند ولی خلقت های پی در پی و انعدام های پی در پی را به شکل حرکت می بینیم. چنین حرکتی، اجزائش بالفعل جدا از هم می باشند. ما قائل هستیم که انقسام موجود در حرکت بالقوه است یعنی می توان یک حرکت را تقسیم کرد.) إذ لو كان بالفعل بطلت الحركة، (زیر اگر قرار بود که اجزاء بالفعل موجود باشند حرکت از بین می رفت)لانتهاء القسمة إلى أجزاء دفعية الوقوع. (زیرا در این صورت تقسیم که قرار بود لا یتناهی باشد تبدیل شده است به اجزاء موجود و اینها دیگر نباید قابل تقسیم باشند زیرا فرض بر این است که هر آنچه قابل تقسیم بوده است بالفعل موجود است. در نتیجه اشکال قبلی پیش می آید که این اجزاء نباید طول داشته باشند زیرا اگر داشته باشند باز قابل تقسیمند و نمی توان گفت که همه ی اجزائش بالفعل موجود است و دیگر قابل قسمت نیست. در سابق هم گفتیم که از اجزاء دفعی نمی توان به حرکت رسید. و به عبارت دیگر مجموع غیر تدریجی ها نمی تواند به تدریجی بودن منتهی شود.)
وبذلك يتبين (از اینجا روشن می شود که) إنه لا مبدأ للحركة ولا منتهى لها (برای حرکت مبدأ و منتهایی نیست. اشکال نشود که تیتر بحث شما در مورد مبدأ و منتهی در حرکت است اکنون چرا می گویید که حرکت مبدأ و منتهی ندارد. از این رو علامه توضیح داده می فرماید:) بمعنى الجزء الأول الذي لا ينقسم من جهة الحركة والجزء الآخر الذي كذلك، (به این معنا که از جهت حرکت و از حیث و جنس حرکت، نمی توان مبدأی و منتهایی در نظر گرفت. بنا بر این مبدأ به معنای جزء اولی است که از جهت حرکت تقسیم نمی شود و منتهی به معنای جزء اخری است که از جهت حرکت تقسیم نمی شود.) لما عرفت آنفا أن الجزء بهذا المعنى دفعي الوقوع غير تدريجه، (زیرا گفتیم که جزء به معنای غیر منقسم دفعی الوقوع است و نمی تواند تدریجی الوقوع باشد.) فلا ينطبق عليه حد الحركة، (بنا بر این نمی تواند از جهت و جنس حرکت باشد) لأنها تدريجية الذات. (زیرا حرکت، ذاتا تدریجی است.) وأما ما تقدم أن الحركة تنتهي من الجانبين إلى قوة لا فعل معها وفعل لا قوة معه، فهو تحديد لها بالخارج من ذاتها. (بنا بر این آنچه قبلا گفتیم که حرکت چیزی است که از دو طرف منتهی می شود به قوه ی محضی که هیچ فعلیتی ندارد و فعلیتی که هیچ قوه ای ندارد این حد حرکت است که یکی مبدأ و دیگری منتهی می شود ولی هر دو خارج از ذات حرکت هستند و حرکت امر سیالی است که بین این دو حد اند. مانند خط که خارج از دو نقطه ای که است که در دو طرف آن هستند و آن دو نقطه از حقیقت خط خارجند.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۷۱

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: موضوع حرکت و فاعل آن

در هر حرکتی شش امر وجود دارد که حرکت بر آنها متوقف است. در فصل گذشته از مبدأ و منتها که دو مورد از آن شش مورد بود صبحت شود. در این فصل به سراغ سومین امر می رویم که متحرک است که همان موضوع حرکت می باشد یعنی چیزی که حرکت به آن عارض می شود. حرکت همان گونه که گفتیم عبارت است از خروج تدریجی شیء از قوه به فعل. همچنین گفتیم که قوه باید روی یک امر جوهری باشد که نامش ماده است. قوه ی مزبور کمال برای ماده است. این کمال خود بر دو قسم است گاه بالفعل است و گاه بالقوه. کمال بالفعل مانند اینکه یک شیء کمالی را هم اکنون دارد و گاه بالقوه است و آن زمانی است که شیء توان آن را دارد ولی خودش را ندارد. بنا بر این قوه یک نوع کمال برای ماده محسوب می شود منتهای کمالی است که بالقوه است نه بالفعل. همین است که موجب می شود ماده ای که توان حرکت دارد با ماده ای که حرکت نمی کند فرق دارد زیرا ماده ای که حرکت نمی کند آن قوه و توان را ندارد. از آنجا که قوه با ماده متحد است وقتی ماده حرکت می کند و آن قوه را بالفعل می کند آن بالفعل با ماده متحد می شود. بنا بر این چیزی در این میان هست که از حالت قوه تا حالت فعل همواره محفوظ است که گاه قوه که مبدأ حرکت است با آن متحد است و گاه فعل که منتهای حرکت است با آن متحد می باشد. آن امر ثابت را موضوع حرکت و متحرک می نامند. این حرکت گاه در جوهر است یعنی جوهر یک شیء عوض می شود مانند جایی که آب تبدیل به بخار و یا بخار تبدیل به آب می شود. و گاه عرض شیء عوض می شود مانند یک سیب که ترش است که شیرین می شود در اینجا سیب موضوع حرکت است که جسم است. در جایی که جوهر عوض می شود نیز ماده، موضوع آن است.

نتیجه اینکه موضوع حرکت همیشه امری است ثابت ولی حرکت امری تدریجی است. اگر قرار بود که موضوع عوض شود، حرکت دیگر بی معنا بود. مثلا هسته ای که در انبار است با قوة الشجر متحد است و در همان حال درختی که در باغچه است با فعلية الشجر متحد است. واضح است که هسته ای که در انبار است با درختی که در باغ است فرق دارد. هسته در انبار است و از قوه به فعل حرکت نکرده و آنی که در باغ است بالفعل است و حرکتش تمام شده است. حرکت هنگامی صورت می گیرد که همانی که قوه است تبدیل به درخت شود.

یکی دیگر از احکام موضوع حرکت این است که موضوع حرکت نمی توان از جمیع جهات بالقوه و یا بالفعل باشد.

اگر چیزی هیچ فعلیتی نداشته باشد اصلا نمی تواند موجود شود زیرا هستی به معنای تحقق و فعلیت است. چنین چیزی اصلا موجود نیست تا حرکت در آن تصور شود.

همچنین اگر چیزی فعلیت محض باشد و قوه نداشته باشد نمی تواند موضوع حرکت واقع شود زیرا در حرکت، باید چیزی از قوه به فعل حرکت کند و اگر چیزی قوه نداشته باشد، خروج از قوه در مورد آن معنا ندارد نتیجه حرکت ندارد. بنا بر این مجردات که قوه بر چیزی ندارند و قابل تغییر نیستند و همواره امور ثابت دائمی ازلی هستند حرکت در آنها معنا ندارد.

موضوع حرکت باید از یک جهت بالفعل و از جهتی دیگر بالقوه باشد. مثلا ماده ی اولی که هیولی است چنین است که امری است که ذاتا بالقوه است ولی همواره در ذیل سایه ی صورتی فعلیت می یابد در نتیجه می تواند موضوع حرکت باشد مانند آب و بخار که ماده ای که در آب است حرکت می کند و تبدیل به بخار می شود یعنی آنی که بالقوه بخار بود الآن بالفعل بخار می شود. موضوع این حرکت ماده ای است که ابتدا تحت چتر صورت آبی موجود بود و فعلیت داشت و فعلیت آن همان صورت آبی اش بود و بخار بودن بالقوه در آن بود و بعد صورت خود را تغییر داده بخار می شود و وقتی حرکتش تمام شد بخار، صورت فعلی آن می شود.

همچنین است در جسم ترش مانند سیب که فعلیت آن همان صورت نوعیه ی سیب و ترش بودن و اندازه ی خاص آن است. او در همان حال این قوه را دارد که شیرین شود وقتی حرکت کرد و شیرین شد، شیرین شدن برای آن بالفعل می شود.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

الفصل السادس في موضوع الحركة وهو المتحرك الذي يتلبس بها (فصل ششم در موضوع حرکت حرکت که همان متحرک است که لباس حرکت را می پوشد و به حرکت متلبس می شود.)

قد عرفت (در فصل سوم در تعریف حرکت دانستی) أن الحركة خروج الشئ من القوة إلى الفعل تدريجا، (که حرکت عبارت است از خروج تدریجی شیء از قوه به فعل) وأن هذه القوة يجب أن تكون محمولة في أمر جوهري قائمة به، (و همچنین در فصل اول گفتیم که قوه ی مزبور باید بر امری جوهری که قائم به آن قوه است بار شده باشد. یعنی این قوه که همان استعداد و توان است چون عرض است به موضوعی احتیاج دارد که جوهر است و این قوه باید قائم به آن امر جوهری باشد.) وهذا الذي بالقوة كمال بالقوة للمادة (و این امر بالقوة کمال بالقوه برای ماده است یعنی سیب ترش که بالقوه شیرین است، همین شیرین بودن بالقوه کمالی برای سیب است ولی کمالی که الآن آن را ندارد) متحد معها، (و آن بالقوة با ماده متحد است.) فإذا تبدلت القوة فعلا، (بنا بر این اگر آن قوه به سبب حرکت به فعلیت تبدیل شود) كان الفعل متحدا مع المادة مكان القوة، (آن فعلیت، به جای قوه، با ماده متحد خواهد بود. یعنی سیبی که بالقوه شیرین بود الآن فعلا شیرین است.) فمادة الماء – مثلا – هواء بالقوة، (مثلا ماده ی آب، بالقوه بخار است.) وكذا الجسم الحامض حلو بالقوة، (همچنین جسم ترش، بالقوة شیرین است.) فإذا تبدل الماء هواء والحموضة حلاوة، (پس اگر آب تبدیل به بخار شود و یا ترشی به شیرینی مبدل شود) كانت المادة التي في الماء هي المتلبسة بالهوائية، (آن ماده ای که در آب بود که قوه ی بخار را داشت همان ماده فعلیت بخار بودن را دارد.) والجسم الحامض هو المتلبس بالحلاوة، (و جسم ترش همان چیزی است که الآن شیرین شده است. بنا بر این در هر دو مثال همان ماده در مثال اول و همان جسم در مثال دوم با تغییر صورت، تغییر نکرده اند.) ففي كل حركة موضوع تنعته الحركة وتجري عليه. (بنا بر این در هر حرکتی موضوعی است که حرکت وصف آن است و بر روی آن قرار می گیرد. بنا بر این وقتی چیزی موضوع حرکت است به این معنا نیست که خودش تغییر کرده است بلکه تغییری روی آن آمد است و خودش ثابت باقی مانده است.) ويجب أن يكون موضوع الحركة أمرا ثابتا (و لازم است که موضوع حرکت امری ثابت باشد) تجري وتتجدد عليه الحركة، (حرکت بر آن جاری شود و حرکت آن به آن بر روی آن تجدد پیدا کند. قبلا هم گفتیم که حرکت همان تغییر تدریجی است و آن به آن فرق می کند.) وإلا كان ما بالقوة غير ما يخرج إلى الفعل، (و الا اگر موضوع حرکت ثابت نبود، آنی که بالقوه است می بایست غیر از آنی باشد که به فعلیت خارج می شود) فلم تتحقق الحركة التي هي خروج الشئ من القوة إلى الفعل تدريجا. (در نتیجه حرکت که عبارت است از خروج تدریجی شیء از قوه به فعل، در خارج متحقق نمی شد زیرا آنی که بالقوه است همچنان بالقوه است و آنی که متصف به فعلیت است امری است دیگر و حرکتی وجود ندارد زیرا هر دو با موضوع خودشان همچنان ساکن هستند.)

ويجب أن لا يكون موضوع الحركة أمرا بالفعل من كل جهة (و واجب است که موضوع حرکت از تمامی جهات بالفعل نباشد یعنی نباید به گونه ای باشد که هیچ قوه ای در آن نباشد) كالعقل المجرد، (مانند عقل مجرد که از هر جهت بالفعل است زیرا قوه مربوط به ماده است و در عقل مجرد ماده وجود ندارد.) إذ لا حركة إلا مع قوة ما، فما لا قوة فيه فلا حركة له، (زیرا حرکتی نیست مگر اینکه با توانی که شیء برای رسیدن به آن توان حرکت کند بنا بر این چیزی که قوه ندارد و هرچه در آن است بالفعل است حرکتی ندارد.) ولا أن يكون بالقوة من جميع الجهات، (همچنین واجب است که موضوع حرکت از تمامی جهات بالقوه نباشد) إذ لا وجود لما هو كذلك، (زیرا چنین چیزی امکان ندارد وجود داشته باشد زیرا بدون فعلیت مساوق با وجود است این فعلیت گاه مال خود شیء است و گاه از چیز دیگری کسب شده است. مثلا ماده و هیولی ذاتا قوه ی محض است به همین سبب احتیاج به صورت دارد که فعلیت است.) بل أمرا بالقوة من جهة وبالفعل من جهة، (بلکه باید چیزی باشد که از یک جهت بالفعل و از یک جهت بالقوه باشد.) كالمادة الأولى التي لها قوة الأشياء (مانند ماده ی اولی که قوه ی تمام اشیاء مادی است) وفعلية أنها بالقوة، (البته در قوه بودنش دیگر بالقوه نیست بلکه بالفعل است.) وكالجسم الذي هو مادة ثانية (و مانند جسم که ماده ی ثانیه است زیرا ماده برای صورت نوعیه می باشد.) لها قوة الصور النوعية (که قوه ی صورت نوعیه دارد یعنی می تواند سیب باشد و یا سنگ و یا گلابی و مانند آن) والأعراض المختلفة (یعنی قوه ی اعراض مختلفه را دارد ولی الآن همه ی آنها را بالفعل ندارد.) وفعلية الجسمية (و فعلیت جسمیه دارد) وبعض الصور النوعية. (و بعضی از آن صور نوعیه را دارد. بنا بر این جسم هم قوه در آن است و هم فعلیت.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

فصل هفتم در فاعل حرکت

فاعل حرکت همان محرک است و آن اینکه ما جدای از متحرک که امری بود که به حرکت متصف می شد به یک محرکی احتیاج داریم که حرکت را به آن می دهد. بنا بر این آب که بخار می شود و یا سیبی که حرکت می کند و طعمش عوض می شود به یک محرک احتیاج دارد تا حرکت که امری است تدریجی را روی موضوع بیاورد.

علت احتیاج به محرک این است که حرکت ممکن الوجود است و احتیاج به علت دارد. علت آن نمی تواند خود متحرک باشد زیرا متحرک در ذات خودش حرکت ندارد در نتیجه خودش نمی تواند به خودش حرکت دهد زیرا شیء واحد نمی تواند هم فاعل باشد و هم قابل کما اینکه شیء واحد نمی تواند به خودش وجود دهد. متحرک چون می خواهد چیزی را قبول کند و در نتیجه به سمت آن حرکت می کند این علامت آن است که آن شیء را ندارد و الا اگر داشت از باب تحصیل حاصل می شد. از آن طرف اگر بخواهد آن را اعطاء کند در نتیجه باید آن را داشته باشد و در باب علت و معلول گفتیم که علت باید کمال معلول را به نحو اشد داشته باشد (نه حتی مساوی آن) بنا بر این شیء واحد نمی تواند هم قابل باشد و هم فاعل یعنی هم قبول کند و هم آنی که باید قبول بکند را خودش به خودش بدهد.

به تعبیر دیگر، متحرک بالقوه است نسبت به حرکت و آن را بالفعل ندارد بالقوه نمی تواند فعل را ایجاد کند زیرا بالقوه اضعف از فعل است و نمی تواند فعل را که اقوی است ایجاد کند و علت نمی تواند از معلول ضعیف تر باشد و حتی مساوی آن هم نمی تواند باشد بلکه باید اقوی باشد.

نتیجه اینکه ما به محرکی احتیاج داریم که خارج از ذات متحرک است.

حکم دیگر این است که محرک باید مثل حرکت امری تدریجی باشد و الا اگر امری ثابت باشد و بخواهد حرکت را ایجاد کند این مشکل پیش می آید که چون محرک امری است ثابت در نتیجه نسبت تمامی اجزاء حرکت به آن باید علی السویه باشد و چون محرک که علت است موجود است معنا ندارد که معلولش از بین برود در نتیجه اجزاء سابق حرکت نباید از بین رفته باشند و همچنین معنا ندارد که وقتی علت است اجزایی از آن هنوز نیامده باشد. خلاصه اینکه باید تمامی اجزاء حرکت در آن واحد موجود باشد و این مساوی با آن است که حرکتی صورت نگیرد و تبدیل به یک موجود متصل قار می شود و حال آنکه حرکت امری غیر قار است. بنا بر این محرک باید چیزی باشد که همراه با حرکت آنا فآنا بیاید و خودش چون تغییر می کند آن امر تدریجی به نام حرکت را ایجاد کند و به عبارت دیگر چون علت هر جزء از حرکت خودش از بین می رود آن جزء از حرکت هم از بین می رود و فاعل جدیدی که ایجاد می شود علت برای جزء دوم حرکت می شود.

بنا بر این فاعل مباشر حرکت یعنی فاعلی که حرکت مستقیما از آن سر می زند خودش باید متحرک باشد نه ثابت.

الفصل السابع في فاعل الحركة وهو المحرك (فصل هفتم در فاعل حرکت است که همان محرک می باشد.)

يجب أن يكون المحرك غير المتحرك، (لازم است که حرکت دهنده غیر از شیئی باشد که خودش حرکت می کند.) إذ لو كان المتحرك هو الذي يوجد الحركة في نفسه، لزم أن يكون شئ واحد فاعلا وقابلا من جهة واحدة، وهو محال، (زیرا اگر متحرک همان چیزی باشد که حرکت را در خودش ایجاد می کند لازم می آید که شیء واحد از جهت واحده یک از جهت ایجاد حرکت هم فاعل باشد و هم قابل یعنی همین شخص حرکت را ایجاد کند و خودش هم همان را قبول کند. و این محال است. بله می شود که یک شیء حرکتی را قبول کند و حرکت را در شیء دیگری ایجاد کند مانند اهرم هایی که وسیله ی حرکت اند که حرکت را انسان می گیرند و در چیز دیگری اعمال می کنند.) فإن حيثية الفعل هي حيثية الوجدان وحيثية القبول هي حيثية الفقدان، (علت محال بودن این است که حیثیت فعل حیثیت ایجاد کردن است یعنی چون چیزی را دارد و واجد کمالی است می تواند آن را اعطاء کند ولی از آن سو، حیثیت قبول حیثیت فقدان است زیرا چون آن را ندارد آن را قبول می کند و الا اگر آن را داشت تحصیل حاصل می شد.) ولا معنى لكون شئ واحد واجدا وفاقدا من جهة واحدة. (و معنا ندارد که شیء واحد، از جهت واحده هم واجد باشد و هم فاقد. وجدان و فقدان عدم و ملکه اند و متقابل می باشند و خاصیت متقابلین این است که با هم در یک مکان جمع نمی شوند.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

وأيضا المتحرك هو بالقوة بالنسبة إلى الفعل الذي يحصل له بالحركة وفاقد له، (دلیل دیگر این است که متحرک که همان موضوع حرکت است نسبت به فعلیتی که برای آن به وسیله ی حرکت حاصل می شود بالقوه است و آن را بالفعل ندارد و فاقد آن است.) وما هو بالقوة لا يفيد فعلا. (و آنی که بالقوه است نمی تواند فعلیت را افاده کند زیرا قوه از فعلیت ضعیف تر است و حال آنکه علت باید قوی تر از معلول باشد.)

ويجب أن يكون الفاعل القريب للحركة أمرا متغيرا متجدد الذات، (حکم دیگر این است که واجب است که فاعل قریب برای حرکت امری متغیر باشد و ذاتش متجدد باشد یعنی ذاتش باید آن به آن نو شود تا بتواند حرکت را درست کند. البته علت العلل که همان باری تعالی است امری ثابت است ولی فاعل بلا واسطه که همان فاعل قریب است واجب است متغیر و غیر ثابت باشد. فاعل قریب همانی است که بین او و حرکت فاعل دیگری واسطه نیست که با مشیت خدا می تواند فاعل باشد.) إذ لو كان أمرا ثابت الذات من غير تغير وسيلان، كان الصادر منه أمرا ثابتا في نفسه،(زیرا اگر فاعل حرکت امری باشد که ذاتا ثابت است و بدون هیچ دگرگونی و جریان باشد آنچه که از آن صادر می شود هم باید امری باشد که در ذاتش ثابت است زیرا وقتی فاعل ثابت است یعنی موجود است و تغییر نکرده است در نتیجه معلول آن هم باید ثابت باشد و نتیجه اینکه جزء اول حرکت نباید بعد از ایجاد از بین رود و همچنین جزء هایی بعدی حرکت هم باید الآن بالفعل و موجود باشند..) فلم يتغير جزء من الحركة إلى غيره من الأجزاء، (در نتیجه جزئی از حرکت به جزءهای دیگر تغییر نمی کند که یک جزء از بین رود و جزء دیگر بیاید.) لثبات علته من غير تغير في حالها،(چون علتش ثابت است بدون اینکه تغیری در حال آن ایجاد شود.) فلم تكن الحركة حركة، هذا خلف. (وقتی علت تغییر نکند و در نتیجه معلول هم تغییر نکند، حرکت دیگر حرکت نخواهد بود بلکه چون اجزایش ثابت است ساکن و ثابت است و این خلف است در نتیجه محرک باید خودش در حرکت باشد.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۷۲

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: ارتباط متغیر با ثابت، مسافت در حرکت

بحث در این است که حرکت به شش چیز احتیاج دارد و سخن در فاعل حرکت که همان محرک است می باشد که گفتیم محرک، خودش باید متحرک باشد و الا اگر ثابت باشد آنچه ایجاد می کند ثابت و غیر تدریجی خواهد بود و حال آنکه حرکت امری است متغیر و تدریجی.

در اینجا سؤالی پیش می آید و آن اینکه: ما قائلیم که سلسله ی علل به خداوند متعال ختم می شود و بالاتر از او علتی نیست و هیچ چیز هم وجود که خارج از حیطه ی قدرت او باشد و مخلوق او نباشد. این اعتقاد با قول به اینکه فاعل حرکت خودش باید متحرک باشد چگونه قابل جمع است زیرا خداوند ثابت و غیر متحرک است.

به عبارت دیگر گفتیم که فاعل قریب باید متحرک باشد، واضح است که این فاعل قریب چون واجب الوجود نیست و ممکن است خودش علتی می خواهد و علت آن هم باید متحرک باشد و هکذا تا به باری تعالی می رسد ولی خداوند متحرک نیست.

سه فرض در جواب می تواند ارائه شود:

اول اینکه بگوییم که این حرکت که خودش علت است معلول معلول خودش است یعنی الف، معلول باء است و باء هم معلول الف است. واضح است که این جواب صحیح نیست زیرا به دور می انجامد

دوم اینکه حرکت، فاعلی متحرک دارد که متحرک است و آن فاعل هم فاعلی متحرک دارد تا بی نهایت. این هم تسلسل است و باطل می باشد.

سوم اینکه تا بی نهایت این سلسله ادامه ندارد بلکه به جایی ختم می شود که همان خداوند است که در نتیجه خداوند هم باید متغیر باشد زیرا قواعد عقلی قابل استثناء نیست در نتیجه نمی توانیم بگوییم حکم فوق در مورد خداوند استثناء خورده است. در حکم عقلی اگر یک بار تخصیص وارد شود علامت آن است که این حکم از ابتدا صحیح نبوده است.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

نتیجه اینکه اگر قاعده ی لزوم متحرک بودن فاعل حرکت صحیح باشد یا به تسلسل می انجامد یا دور و یا قول به اینکه خداوند هم باید متغیر باشد که محال است زیرا حرکت برای رسیدن به کمال است و حال آنکه خداوند کمال محض است. حال که همه ی این فروض باطل است پس قاعده ی فوق باطل می باشد.

الفصل الثامن في ارتباط المتغير بالثابت (فصل هشتم در پیوند متغیر به ثابت)

ربما قيل: (از کلام ما در فصل گذشته اشکالی ممکن است مطرح شود و آن اینکه) إن وجوب استناد المتغير المتجدد إلى علة متغيرة متجددة مثله،(اینکه واجب است معلول متغیر و متجدد که همان حرکت است به علتی مستند باشد که مانند خودش متغیر و متجدد است،) يوجب استناد علته المتغيرة المتجددة أيضا إلى مثلها في التغير والتجدد، (موجب می شود که علت مزبور که متغیر و متجدد می باشد مستند باشد به مثل خودش یعنی فاعلی که آن هم متغیر و متجدد باشد.) وهلم جرا، (و هکذا این سلسله ادامه می یابد.) ويستلزم ذلك إما التسلسل (و این مستلزم تسلسل است)أو الدور (یا دور به این گونه که حرکت اول معلول باء باشد و باء معلول الف باشد.) أو التغير في المبدأ الأول (تعالى عن ذلك). (یا اینکه بگوییم که مبدأ اول که خداوند است هم باید متغیر باشد و خداوند از تغیّر منزه است. در نتیجه تغیّر که در خداوند محال است و از آن سو دور و تسلسل هم باطل است نتیجه اینکه قاعده ی مزبور که فاعل حرکت باید متحرک باشد هم باطل است.)

جواب داده شده است که بعضی از حرکت ها هست که به علت احتیاج دارند و علت آنها هم باید مانند خود حرکت متغیر باشد ولی این سلسله قبل از اینکه به خداوند ختم شود به جای دیگری ختم می شود و آن اینکه اگر این جسم حرکت می کند این حرکت های عرضی معلول جوهر خود جسم است. بنا بر این اشکال فوق فقط با حرکت جوهریه جواب داده می شود.

ما در سابق جوهر را از این راه اثبات کردیم که چون اجسام آثار و اعراض مختلف دارند پس هر جسمی باید امری جوهری داشته باشد که مختص خود آن است که نام آن صورت نوعیه است.

در سابق گفتیم که همه ی اجسام در ماده مشترکند یعنی همه ماده دارند همچنین همه صورت جسمیه دارند یعنی حجم و طول و عرض و عمق دارند. ولی چون آثار مشترکی ندارند از یکدیگر متمایز می شوند. آثاری مانند رنگ، طعم، حجم خاص، نامی بودن، شکل خاص و موارد بسیار دیگر. این خواص و آثار نمی تواند مستند به ماده باشد زیرا ماده هنر فعالیت ندارد و فقط می تواند چیزی را بپذیرد و قبول کند. از آن سو ماده در همه جا مشترک است و اگر قرار بود ماده مبدأ برای آثار مختلف باشد باید آثار مختلف در همه جا یکسان باشد. این خواص نمی تواند مستند به صورت نوعیه که جسم بودن است باشد و الا همه می بایست آثار یکسانی داشته باشند زیرا همه جسم دارند. بنا بر این علاوه بر ماده و صورت جسمه که هر کدام یک جوهر هستند یک امر جوهری دیگری هم در هر جسمی وجود دارد که عبارت است از صورت نوعیه. صورت نوعیه اجسام را تنویع می کند و به انواع مختلف تقسیم می کند و اثرهای مختلف را به وجود می آورد. بنا بر این فاعل قریب اعراض همان جوهر می باشد.

بنا بر این جوهر سیب متغیر است که موجب می شود رنگ آن که عرض است متحرک باشد. یعنی جوهر سیب است که آنا فآنا نو می شود و در نتیجه مزه اش تغییر می کند.

اما حرکت جوهر: جوهر که متغیر است احتیاج به فاعل ندارد زیرا حرکت جوهری به این معنا است که در جوهر و ذات این شیء تغییر وجود دارد. بنا بر این تغییر ذاتی آن است و احتیاج به علت ندارد کما اینکه حاجی می گوید: ذاتی شیء لم یکن معللا یعنی لازم نیست که خداوند جسم را خلق کند و بعد طول و عرض و عمق به آن دهد زیرا ایجاد جسم به معنای ایجاد ابعاد سه گانه ی آن است. ذاتیات شیء به ایجاد خود شیء ایجاد می شوند. کما اینکه خداوند مثلا در خلق زردآلو آول آن را خلق نمی کند تا بعد زردش کند بلکه خلقت آن با رنگ یکی است. زرد بودن ذاتی زردآلو است و اگر قرار بود اول خلق شود و بعد زرد شود دیگر زرد بودن ذاتی آن نبود این همان است که ابو علی سینا می گوید: ما

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

جعل الله المشمشة مشمشة و لكن اوجدها (یعنی خداوند زردآلو را خلق کرد با تمام صفاتش نه اینکه اول آن را خلق کند و بعد تبدیل به زردآلو کند.)

به هر حال، وجود مادی مزبور که وجودی ناقص است ذاتش با حرکت عجین است زیرا ذات آن به گونه ای است که نمی تواند همه ی کمالات را با هم داشته باشد بلکه باید حرکت کند تا به کمال برسد.

وأجيب (و جواب داده شده است به اینکه): بأن التجدد والتغير ينتهي إلى جوهر متحرك بجوهره، (تجدد و تغیری که در حرکت های عرضی می بینیم به جوهری ختم می شود که فاعل این حرکت ها است و خودش ذاتا متحرک است.) فيكون التجدد ذاتيا له، (و تغییر و دگرگونی ذاتی آن است.)فيصح استناده إلى علة ثابتة توجد ذاته، (در نتیجه صحیح است جوهر را مستند کنیم به علت ثابتی که در ذات جوهر را به وجود می آید از این رو چون ذاتی آن است دیگر لازم نیست که حرکت را به آن بدهد زیرا ذاتی شیء احتیاج به علت ندارد.) لأن ايجاد ذاته عين إيجاد تجدده. (زیرا ایجاد کردن ذات جوهر عین ایجاد تجدد است و تجدد آن، دیگر ایجاد مجددی نمی خواهد کما اینکه ایجاد کردن جسم عین طول و عرض و عمق داشتن است زیرا ابعاد ثلاثه ذاتی جسم است. بنا بر این در ما نحن فیه حرکت داریم ولی محرک نداریم.)

فصل نهم: مسافت

گفتیم هر حرکتی به شش چیز احتیاج دارد و اکنون سخن در پنجمین امر است که مسافت می باشد. مسافت چیزی است که متحرک به آن متلبس می شود.

سابقا هم گفتیم که مسافت در حرکت به معنای فاصله نیست بلکه به معنای امر متصلی است که یک حد آن قوه بودن است و حد دیگر آن فعلیت می باشد. اجزای مسافت وهمی است و الا خودش یک واحد متصل است البته با واحدهای متصل دیگر مانند سطح، حجم و خط فرق دارد و آن اینکه اجزای فرضی این سه با هم مجتمع اند ولی حرکت غیر قار می باشد.

همچنین وقتی می گوییم که حرکت یک قار غیر متصل است معنایش این است که توقفی ندارد بنا بر این اگر توقفی در میان حرکت باشد معنایش این است که ما دو حرکت جداگانه داریم مانند اینکه انسان که راه می رود هر بار که گامش را بر زمین می گذارد و پایش ساکن می شود یک حرکت جداگانه محقق می شود این سکون ممکن است در یک آن محقق شود.

بنا بر این مسافت همان امر سیالی است که حرکت روی آن واقع می شود. گاه أین در امر سیال، مکان است بنا بر این وقتی سنگی که حرکت می کند تا متوقف شود این حرکت را در مکانی طی می کند این مکان که همان أین است یک امر سیالی است که مسافت نام دارد.

هکذا سیبی که کوچک است و بعد بزرگ می شود حجمی دارد که تغییر می کند وقتی به حجم نهایی خود رسیده است مسافت آن همان تغییر حجم آن است.

نکته ی بعدی این است که این امر سیال ممکن الوجود است نه واجب و هر ممکنی ماهیّت دارد. داشتن ماهیّت به این معنا است که یکی از مقولات ده گانه باید وجود داشته باشد (یک جوهر و نه عرض). بنا بر این باید یک ماهیّتی از این امر سیال انتزاع شود.

مشکلی که ایجاد می شود این است که ماهیّت تغییر نمی کند و مجدد نمی شود ولی موجودی که حرکت می کند متغیر است.

جواب این است که آن موجود متحرک سیال قابل انقسام است و هر جای آن را که انگشت بگذاریم می شود مرز مشترک که امری است که با وحدت خود مبدأ برای دو جزء فرضی است و منتها برای آن دو و مبدأ برای یکی و منتها برای دیگری می تواند باشد. مثلا نقطه در میان اجزاء خط، مرز مشترک است این نقطه می تواند مبدأ برای دو طرف باشد و می تواند منتهای برای همان دو خط باشد و می تواند نقطه برای شروع یکی و منتهی برای دیگری باشد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

در ما نحن فیه هم هر جا که در حرکت تصور شود مرز مشترک و حدی در آن امر سیال می شود و از همان حد می توانیم یک مقوله و ماهیّتی انتزاع کنیم به این گونه که مثلا الآن حجمی است که پنج سانتی متر مکعب دارد ولی در آن قبل کمی کمتر از این مقدار حجم داشت و آن بعد کمی بیشتر دارد. هر یک از این حدها آثار خاص خودش را دارد زیرا حجم خاصی دارد که دیگری آن را ندارد.
نتیجه اینکه ماهیّت تغییر نمی کند بلکه آن وجود است که تغییر می کند و ماهیّت هم که از آن قابل انفصال نیست از هر حد از آن حرکت که تصور می شود انتزاع می شود و ماهیّت هر حد با دیگری فرق دارد.

الفصل التاسع في المسافة التي يقطعها المتحرك بالحركة (فصل نهم در مسافتی است که متحرکت با حرکتش آن را می پیماید. اگر متحرک در أین حرکت کند همان أین را می پیماید و اگر در حجم حرکت کند آن را می پیماید و اگر در جوهر حرکت کند همان را می پیماید.)
مسافة الحركة هي: (الوجود المتصل السيال الذي يجري على الموضوع المتحرك) (مسافت حرکت همان حقیقت حرکت است که عبارت است از وجود متصل (بر خلاف عقیده ی بعضی که می گویند حرکت متشکل از وجودات ثابتی است که آن به آن موجود و معدوم می شود مانند فیلم سینمایی که حاصل از عکس های ثابت است که چون پشت سر هم سریعا می آید و می رود متحرک به نظر می آید.) و سیال است که جاری می شود روی موضوع متحرک (موضوع متحرک مانند سیب است که حرکت روی آن آمده است)) وينتزع منه لا محالة مقولة من المقولات، (و از این وجود متصل سیال ناچارا (چون ممکن است) ماهیّتی انتزاع می شود که یکی از مقولات ده گانه است.) لكن لا من حيث إنه متصل واحد متغير،(ولی ماهیّت از این حیث انتزاع نمی شود که این وجود، وجودی متصل واحد و متغیر است یعنی نه از این باب که این موجود از اول تا آخر یک وجود است و در عین حال دارای تغییر است.) فإن لازمه وقوع التشكيك في الماهية، وهو محال، (چرا که لازمه ی آن این است که ماهیّت آن تغییر می کند و حال آنها ماهیّت هرگز تغییر نمی کند زیرا ماهیّت خواص خاص خود را دارد که اگر تغییر کند تبدیل به ماهیّت دیگری می شود.) بل من حيث إنه منقسم إلى أقسام آنية الوجود، (بلکه ماهیّت از این حیث انتزاع می شود که وجود منقسم به اقسامی است که آنی الوجود می باشند. البته مخفی نماند که سابقا گفتیم که حرکت هر قدر که تقسیم شود باز به آنّ منتهی نمی شود زیرا همان جزء ریز هم حرکت دارد. از این رو در این عبارت مسامحه ای وجود دارد بلکه باید گفت که تقسیم می شود به اقسامی که طرف دارد و آن طرف آنی است و مقوله از آن طرف که حد است انتزاع می شود.) كل قسم منه نوع من أنواع المقولة مبائن لغيره، (که هر قسمی از آن اقسام، نوعی از انواع مقوله است که با غیر خودش مباین است.) كنمو الجسم مثلا، (مانند جسمی که رشد می کند) فإنه حركة منه في الكم، (این نمو حرکتی از آن در کم است) يرد عليه في كل آن من آنات الحركة نوع من أنواع الكم المتصل (که در هر آن از آنات حرکت نوعی از انواع کم متصل بر آن جسم وارد می شود.) مبائن للنوع الذي ورد عليه في الآن السابق (که با آن نوعی که در آن سابق بر آن وارد شده بود فرق دارد) والنوع الذي سيرد عليه في اللاحق. (و فرق دارد با نوعی که در آن لاحق بر آن وارد می شود.) فمعنى حركة الشئ في المقولة أن يرد على الموضوع في كل آن نوع من أنواع المقولة (پس معنای حرکت شیء در مقوله که همان مسافت است این است که وارد شود بر موضوع حرکت که متحرک است (که امری ثابت است) در هر آن نوعیاز انواع مقوله وارد شود) مبائن للنوع الذي يرد عليه في آن غيره. (که مباین است با نوعی که در آن دیگر وارد می شود. البته اینها در جایی است که واقعا نوع، متفاوت باشد ولی بعد از آن که حرکت جوهری اثبات شد می گوییم که هر جسمی حتی اگر نوع جسمش عوض نشود ولی حجم الآن با حجم بعدی آن فرق دارد. در این صورت نوع دیگری در آن بعدی بر آن وارد نشده است. بر این اساس علامه در نهایه این عبارت را اصلاح کرده می فرماید: در هر آن، نوعی از انواع مقوله یا فردی از افراد مقوله یا صنفی از اصناف مقوله که با قبلی فرق دارد بر آن وارد می شود. بنا بر این اختلاف همواره نوعی نیست. اختلاف نوعی در بزرگ و کوچک شدن و تکامل است ولی در سنگی که در یک گوشه افتاده است طبق حرکت جوهری، جوهرش در حرکت است و حتی اعراض آن هم در تغییر است ولی در هر آن، فردی جدید غیر از فرد قبلی پیدا می کند.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۷۳

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: مقولاتی که حرکت در آنها واقع می شود

بحث در مورد چیزهایی است که در حرکت دخلیند. سخن در پنجمین امر است که مسافت می باشد که امر سیالی است که روی متحرک می آید و متحرک به آن متصف می شود و از آن مقوله ای از مقولات انتزاع می شود. چون آن از حدود آن مسافت مقوله ای از مقولات انتزاع می شود این بحث مطرح می شود که آیا می شود همه ی مقولات به گونه ای باشند که از حدود حرکت انتزاع شوند و به عبارتی دیگر آیا حرکت در همه ی مقولات وجود دارد.

مثلا حرکت در مقوله ی أین به این معنا بود که شیء به گونه ای باشد که در هر آن، فردی از أین از آن انتزاع شود که غیر از فرد سابق و لاحق باشد. حرکت در کم به این بود که شیء در هر آن، فردی یا نوعی از کم از آن انتزاع شود که غیر از آن نوع یا فرد کمی باشد که قبل یا بعدش هست.

حال باید دید که آیا در متی و سایر مقولات هم همین نکته جاری است یعنی شیء در متی به گونه ای باشد که در هر آن متایی از آن انتزاع شود که با متای سابق و لاحق متفاوت باشد؟

علامه در این فصل فقط اقوال مشهور فلاسفه را بیان می کند و نظر خود را بیان نمی کند و می فرماید: مشهور این است که حرکت در چهار مقوله انجام می شود که عبارتند از:

أین (شیء أین تدریجی داشته باشد به طوری که در هر آن أینی داشته باشد که أینی که در قبل یا بعد داشته است فرق کند مانند سنگی که در حال پرت شدن است که آن به آن نسبتش با مکان عوض می شود.)

نکته ای که وجود دارد این است که آیا أین یک مقوله هست یا نه (البته بهتر بود که این بحث در مبحث مقولات مطرح می شد نه اینجا) ممکن است گفته شود که أین یک نوع وضع است زیرا وضع عبارت است از هیئتی که حاصل می شود از نسبت اجزاء شیء به هم و مجموع به خارج. این دو با هم که در نظر گرفته شود به آن وضع می گویند. مثلا زید که نشسته است مجموع اجزائش نسبت به هم رابطه ی خاصی دارند مثلا ران با سینه یک زاویه ی خاص دارد. همچنین این مجموع باید با خارج لحاظ شود یعنی باید پا پائین و به طرف زمین باشد و سر بالا و به سمت آسمان. این وضع همان گونه که گفتیم متشکل از دو هیئت است (نسبت اجزاء به هم و نسبت مجموع به خارج) بنا بر این هر یک از اینها خود جزئی از وضع است یعنی هیئت حاصله از اجزاء به هم وضع است ولی وضع جزء المقوله است. واضح است که أین همان سنجیدن مجموع اجزاء با خارج. زیرا أین عبارت بود از نسبت مجموع شیء به مکان و مکان هم همان خارج است. بنا بر این مکان آب عبارت است از سطح بیرونی آب که با سطح داخلی کوزه مماس است جای کوزه هم عبارت است از سطح درونی هوا که مماس است با سطح بیرونی کوزه. أین هم عبارت است هیئتی که حاصل می شود از انتساب شیء با مکان یعنی انتساب کوزه با آن مکان که همان هوای بیرون آن است. این یک جزء از وضع می باشد.

بنا بر این وقتی می گوییم که در حرکت، أین شیء عوض می شود یعنی آنا فآنا نسبت مجموع اجزاء با خارج عوض می شود. بنا بر این حرکت أینی یک حرکت مستقل نیست بلکه جزئی از وضع است.

الفصل العاشر في المقولات التي تقع فيها الحركة (فصل دهم در مقولاتی که حرکت در آنها واقع می شود.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

المشهور بين قدماء الفلاسفة أن المقولات التي تقع فيها الحركة أربع مقولات: (مشهور بین قدماء فلاسفه این است که مقولاتی که حرکت در آنها واقع می شود و می توان آنها را از حدود حرکت انتزاع کرد چهار مقوله اند) الأين، والكيف، والكم، والوضع. أما الأين: فوقوع الحركة فيه ظاهر، (اما وقوع حرکت در أین ظاهر است) كالحركات المكانية التي في الأجسام، (مانند حرکات مکانی که در اجسام است یعنی در مکان حرکت می کنند که در واقع أین آنها به تدریج عوض می شود و هر آن از آنها أینی انتزاع می شود که با أین قبل و بعد فرق می کند.) لكن في كون الأين مقولة برأسها كلام (لکن اینکه أین خودش یک مقوله ی مستقل باشد محل بحث است.) وإن كان مشهورا بينهم، (هر چند مشهور این است که أین یک مقوله ی مستقل است.) بل الأين ضرب من الوضع، (و گفته شده است که أین یک نوع وضع است زیرا وضع دو جزء دارد که عبارت است از هیئتی که حاصل می شود از نسبت اجزاء به خودش و مجموع به خارج و دومی همان أین است.) وعليه فالحركة الأينية ضرب من الحركة الوضعية. (بنا بر این حرکت أینیة یک جزء از حرکت وضعیه است. بنا بر این گاه هیئت حاصله از خود اجزاء در حال تغییر است که آن حرکت در وضع است و گاه نسبت مجموع اجزاء به خارج در حال تغییر است مانند سنگی که حرکت می کند که این قسمی از وضع است که به آن أین هم می گویند.)

اما حرکت در کیف:

کیفیات به چهار قسم تقسیم می شود که عبارت است از: کیف نفسانی، کیف مخصوص به کم، کیف استعدادی و کیف محسوس.

کیف محسوس به تعداد حواس پنجگانه به پنج قسم تقسیم می شود: کیف مبصر، کیف مسموع، کیف ملموس، کیف مذوق و کیف مشموم

کیف ملموس به کیف فعلی و کیف انفعالی تقسیم می شود. کیف فعلی چیزی است که در مجاور خود تأثیر می گذارد مانند حرارت و برودت. مثلا یخ اگر سرد است آنچه کنار خودش است را نیز سرد می کند.

کیف انفعالی چنین نیست مانند یبوست و رطوبت که انفعال و حاصل گرمی و سردی می باشند. بنا بر این کیف فعلی مؤثر و کیف انفعالی متأثر می باشد.

در کیف ملموس فعلی چند نظریه وجود دارد:

اول اینکه اگر جسمی به وسیله ی عاملی گرم می شود به نحو نفوذ و خروج است یعنی اگر جسمی روی آتش قرار گرفت و گرم شد این بدان معنا است که اجزای ریزی از آتش در آن جسم نفوذ کرده است. سرد شدن هم به آن است که آن اجزاء از داخل جسم بیرون می رود. بنا بر این این نظریه ی حرکت کیفی معنا ندارد زیرا کیف معنا ندارد زیرا اگر چیزی گرم می شود کیفیت آن که عرض است عوض نمی شود بلکه جوهرهایی که همان اتم های آتش است به داخل شیء نفوذ کرده است. در نتیجه در واقع مکان یک سری از جوهرها تغییر کرده است.

نظریه ی دوم عبارت است از کمون و بروز یعنی اگر جسمی گرم می شود، گرما را خودش در درون خودش دارد و فقط عامل خارجی که همان آتش است کاری نمی کند مگر اینکه آن را آشکار می کند و همین طور است وضعیت سرما.

نظریه ی سوم عبارت است از اینکه گرما و سرما عرضی است که بر جسم وارد می شود. طبق این نظریه حرکت معنا دارد زیرا به تدریج که شیء گرمتر می شود کیف آن عوض می شود.

طبق این نظریات، حرکت در کیف معنا ندارد. مخصوصا در غیر کیف فعلی زیرا در کیف فعلی این شبهات و اقوال وجود دارد که طبق آن حرکت کیفی معنا ندارد.

بنا بر این حرکت در کیف مخصوص به کم واضح است زیرا اگر نهالی که کم آن عوض می شود کیف آن که عبارت است از استقامت یعنی ساقه ی آن قبلا راست بود و الآن هم راست است تغییر کرده است زیرا آن استقامت مخصوص آن حجم خاص است و حال که عوض شده است استقامت آن هم عوض شده است. زیرا کیف استقامت روی آن کم خاص بود وقتی آن کم عوض شده است کیفی که روی آن بوده است هم از بین رفته است و با تغییر کم، کیف آن هم جدید شده است.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

وأما الكيف: (اما حرکت در کیف) فوقوع الحركة فيه وخاصة في الكيفيات غير الفعلية، (پس وقوع حرکت در کیف و علی الخصوص در کیفیات غیر فعلیه زیرا در کیفیات فعلی نظریاتی هست که طبق آنها حرکت در کیف معنا ندارد.) كالكيفيات المختصة بالكميات، (مانند کیفیات مختص به کمیات که کیف غیر فعلی اند) كالإستواء والاعوجاج ونحوهما، (مانند صاف بودن و کج بودند و مانند آنها مانند عمود بودن و مایل بودن) ظاهر،(حرکت در آنها ظاهر است) فإن الجسم المتحرك في كمه يتحرك في الكيفيات القائمة بكمه. (بنا بر این جسمی که در کم که حجم و مقدارش است حرکت می کند، در کیفیاتی که قائم به آن مقدار است تغییر می کند. بنا بر این راست بودنی که الآن در آن حجم خاص است با تغییر آن حجم چون آن کم از بین رفته است آن کیف که قائم به آن بود نیز از بین می رود و به نوع یا فرد دیگری تبدیل می شود که قائم به کم جدید است.)

حرکت در کم:

این حرکت عبارت است از اینکه اجزاء شیء با یک حرکت خاصی رو به افزونی یا کمی رود. نمو یک نمونه از حرکت در کم است. نمو و رشد عبارت است از اینکه اجزاء یک شیء با نسبت منظمی بزرگ می شود. صرف زیاد شدن اجزاء یک شیء را نمو نمی گویند. بنا بر این اگر دست کسی ناگهان بزرگ شود به آن نمو نمی گویند. در چنین جسمی در هر آن کمی وجود دارد که با قبل و بعد از آن فرق دارد.

ممکن است کسی در حرکت کمی اشکال کند و بگوید در حرکت یک نوع پیوستگی لازم است و حال آنکه در حرکت در کم چنین چیزی نیست زیرا این شیء مانند نهال یا انسان، کمی داشت که عبارت بود از حجمی خاص بعد از طریق جذب غذاء اجزایی وارد بدن آن می شود یعنی سلول هایی از قبل داشت و الآن سلول هایی به آن اضافه می شود. این مانند اضافه شدن آجرها با هم است که ساختمانی را تشکیل می دهند. این چیدن ها را حرکت کمی نمی گویند. حرکت کمی عبارت است از اینکه کم متصلی به تدریج روی یک شیء بیاید و حال آنکه در مثال فوق همه ی خشت ها و یا سلول ها کم خاص خودش را دارد و فقط کنار هم چیده می شوند بنا بر این کم اولی از بین می رود و کم جدیدی دفعتا ایجاد می شود که به آن نمو نمی گویند زیرا در نمو حجم واحد متصلی احتیاج است که از یک نقطه شروع و به یک نقطه ختم شود.

جواب این است که در مثال آجر و بنای ساختمان این حرف صحیح است زیرا در این مورد وحدت حقیقی وجود ندارد و فقط به اعتبار است که آنها را یکی می دانند. یک ساختمان به تعداد اجزایی که در آن است وجود دارد. این بر خلاف رشد است که یک موجودی داریم که صورت نوعیه دارد مانند صورت نوعیه ی گیاهی را حیوانی که به آن موجود وحدت می دهد. بله انسان دارای اجزاء است ولی چون یک روح دارد یک وحدت خاص دارد و بر همین اساس اگر با دستش کاری انجام دهد می گوید من این کار را کردم و یا اگر معده اش غذا را هضم کند می گوید غذایم هضم شد. بنا بر این اجزایی که به تدریج به آن اضافه می شود همه زیر پوشش آن واحد حقیقی قرار می گیرد. بنا بر این تغییر در کم به معنای تغییر در همان امر واحد است یعنی یک انسان است که حجم خاصی داشته است و در آن بعد، تغییر کرده است. تمامی این اجزاء یک وجود دارند و هر کدام وجود خاص خود را ندارند.

وأما الكم: فالحركة فيه تغيّر الجسم في كمه تغيّرا متصلا بنسبة منتظمة تدريجا، (و اما کم پس حرکت در آن عبارت است از اینکه جسم در کمش تغییر کند به شکل تغیّر پیوسته ای که با نسبت منظمی انجام می شود) كالنمو الذي هو زيادة الجسم في حجمه زيادة متصلة منتظمة تدريجا. (مانند نمو که عبارت است از اینکه در حجم جسم یک زیادی متصلی منظم و تدریجی اضافه شود.)

وقد أورد عليه: (به حرکت کمی اشکال شده است.) أن النمو إنما يتحقق بانضمام أجزاء من خارج إلى أجزاء الجسم، (که نمو محقق می شود با ضمیمه شدن اجزایی از خارج به اجزاء جسم یعنی یک گیاه که رشد می کند، از هوا، آب و مواد غذایی زمین چیزهایی را جذب می کند و بزرگتر می شود.) فالكم الكبير اللاحق (پس حجم بزرگ بعدی) هو الكم العارض لمجموع الأجزاء الأصلية والمنضمة، (کم و حجمی است که به مجموع اجزاء اصلی که از اول داشت که بعدا چیزهایی به آن اضافه شد است.) والكم الصغير السابق هو الكم العارض لنفس الأجزاء الأصلية، (و کم کوچک قبلی کمی است که عارض به اجزاء اصلی بود و بس) والكمان متباينان غير متصلين، لتباين موضوعيهما، (و این دو کم با هم مباین اند و

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

به هم متصل نیستند یکی آن کم قبلا موجود بود و این کم در زمان بعدی موجود شده است اینها منفصل و مباین اند زیرا روی دو موضوع جداگانه اند. موضوع کم اول عبارت بود از اجزاء اصلی و موضوع کم دوم که بیشتر شده است عبارت است از اجزاء اصلی و اجزاء منضم) فلا حركة في كم، بل هو زوال كم وحدوث آخر. (بنا بر این چیزی به نام حرکت کمی وجود ندارد بلکه کم عبارت است ازت زوال یک حجم و حدوث حجمی دیگر.)

وأجيب عنه: (از این اشکال جواب داده است که) أن انضمام الضمائم لا ريب فيه، (شکی نیست که یک سری از ضمائم به جسم اضافه می شود و در نتیجه جسم رشد می کند) لكن الطبيعة تبدل الأجزاء المنضمة بعد الضم إلى صورة الأجزاء الأصلية، (لکن طبیعت که همان صورت نوعیه است که وحدت بخش به حیوان و یا انسان است اجزاء منضمه را بعد از ضمیمه شدن تبدیل می کند به صورت اجزاء اصلیه بنا بر این اگر جسم، انسان بود و بعد اجزایی ضمیمه شد آن ضمائم هم انسان می شود.) ولا تزال تبدل، (و این تبدل همواره در حال انجام شدن است یعنی اجزاء در حال انضمام به اجزاء اصلی در میآید.) وتزيد كمية الأجزاء الأصلية تدريجا بانضمام الأجزاء وتغيرها إلى الاجزاء الأصلية، (بنا بر این هر چه وارد می شود حجم اجزاء اصلی را زیاد می کند و این کار از را انضمام اجزاء و تغییر پیدا کردن آنها به اجزاء اصلی انجام می دهد.) فيزداد الكم العارض للأجزاء الأصلية زيادة متصلة تدريجية، (بنا بر این کمی که بر اجزاء اصلی عارض می شود اضافه می شود و این زیادی متصل و تدریجی است) وهي الحركة.(و همین را حرکت می نامیم)

حرکت در وضع:

وأما الوضع: (اما حرکت در وضع) فالحركة فيه أيضا ظاهر، (وجود حرکت در آن امری واضح است) كحركة الكرة على محورها، (مانند حرکت کره روی محورش) فإنه تتبدل بها نسبة النقاط المفروضة عليها إلى الخارج عنها، (که به سبب حرکت کره روی محورش نسبت نقاطی که در روی کره فرض می شود با خارج تغییر می کند. مثلا اجزاء کره سابقا در فلان درجه از شمال و جنوب بودند و بعد تغییر کردند.) وهو تغير تدريجي في وضعها. (و این تغییر تدریجی است که در وضع رخ می دهد در نتیجه حرکت در وضع معنا می یابد.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ٧٤

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: حرکت در مقولات

سخن در مسافت است که امر سیالی است که متحرک به آن متصف می شود و در نتیجه حرکت دارد. گفتیم این امر سیال به ناچار داخل در مقوله ای از مقولات است زیرا ممکن است و ماهیّت دارد و ماهیّت آن باید یکی از ده مقوله باشد. البته طرز انتزاع مقوله را سابقا توضیح دادیم. سخن به اینجا رسید که حرکت در کدام مقولات می تواند واقع شود. گفتیم مشهور این است که چهار مقوله است که حرکت در آنها واقع می شود که عبارت بود از أین، کیف، کم و وضع. همچنین مشهور قائل بود که حرکت در غیر این چهار مورد وجود ندارد. یعنی در غیر این چهار تا امر سیالی نداریم که بتوان از هر حدی از حدود آن فعل و انفعالی یا متی و سایر مقولات را انتزاع کرد.

اما در فعل و انفعال حرکت نیست زیرا فعل و انفعال خودشان تدریجی اند زیرا فعل و انفعال عبارت است از هیئتی که حاصل می شود برای شیء مادامی که در چیزی تأثیر می کند یا تأثیر می پذیرد. وقتی چیزی تدریجی شد، حرکت در آن معنا ندارد زیرا حرکت عبارت است از امر سیالی که

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

از امور آنی آن امر سیال که حدود آن می باشند حرکت انتزاع شوند بنا بر این فعل و انفعال چون تدریجی اند از حد شیء که امری ثابت و غیر تدریجی است قابل انتزاع نیستند.

به عبارت دیگر، حرکت در مقوله عبارت است از اینکه امر سیالی داشته باشیم که قابل انقسام به اقسامی باشد که بین آن اقسام مرز مشترکی به نام حد وجود داشته باشد که خودش زمان ندارد و آنّ نام دارد. (مانند نقطه در خط که خودش طول ندارد.) فعل و انفعال از امر آنی قابل انتزاع نیست زیرا در مفهوم آنها تدریج خوابیده است و باید از امر تدریجی انتزاع شود نه آنی. مثلا باید از آتشی که در طول پنج دقیقه گرم می کند یا از آبی که در طول پنج دقیقه دارد گرم می شود انتزاع شود.

در متی هم به همین بیان نمی توان حرکت را انتزاع کرد زیرا متی عبارت است از هیئتی که انتزاع می شود از انتساب شیء به زمان و حال آنکه زمان آمری آنی نیست.

اما حرکت در اضافه معنی ندارد زیرا اضافه صرفا امری است انتزاعی که از طرفین انتزاع می شود و خود وجود مستقلی ندارد. مثلا زید و عمروی هستند که هر کدام وجود مستقل دارند که از میان آنها اخوت انتزاع می شود که شیء مستقلی نیست و قائل به طرفین است و از ارتباط آن دو با هم انتزاع می شود. وقتی اضافه مستقلا ما بحذاء ندارد و مستقلا قابل اشاره و لحاظ نیست در نتیجه حکم مستقلی هم ندارد در نتیجه نمی توان گفت که اضافه حرکت می کند. بله اگر طرفین، حرکت کنند به تبع آنها اضافه هم حرکت کند مثلا اگر دو برادر حرکت کنند، اخوت که از آنها انتزاع می شود هم به تبع آنها حرکت می کند ولی این حرکت در مقوله ی اضافه نیست بلکه حقیقتا در عین آن دو نفر است.

وضعیت در ملک و جده هم همین است. ملک هیئتی است که حاصل می شود از احاطه ی محیط به محاط بنا بر این اگر محیط حرکت کند که به تبع آن محاط هم حرکت کند، آن هیئت حاصله هم بالتبع حرکت می کند. بنا بر این هیئت احاطه ی لباس بر زید حرکت نمی کند بلکه وقتی زید حرکت می کند و حرکت آن در مقوله ی أین است، این حرکت به هیئتی که حاصل است و به نام ملک می باشد سرایت هم تغییر می کند. بنا بر این ملک در ملکیت تغییر نمی کند.

اما در جوهر نیز گفته شده است که حرکت در آن محقق نیست زیرا هر حرکتی احتیاج به موضوع دارد که امری است ثابت که از اول تا آخر وجود دارد. بنا بر این حرکت در اعراض، دارای موضوع بود و موضوع آن جوهر بود که امری بود ثابت مانند جسم سیب که عرض آن مانند حجم و یا طعمش حرکت می کرد حال اگر قرار باشد حرکت در جوهر واقع شود معنای آن این است که امر سیالی ما روی جوهر برود در اینجا موضوعی وجود نخواهد داشت زیرا جوهر، موضوع ندارد و الا اگر قرار باشد دارای موضوع باشد این خلف در جوهر بودن است. حال که موضوع ندارد و حرکت هم نمی تواند بدون موضوع باشد پس در مقوله ی جوهر، حرکتی نیست.

قالوا: (ولا تقع حركة في باقي المقولات)، (مشهور (قبل از صدر المتاهلین) گفته اند که حرکت در باقی مقولات واقع نمی شود که عبارتند از:) وهي الفعل والإنفعال ومتى والإضافة والجدة والجوهر.

أما الفعل والانفعال: (اما در فعل و انفعال حرکت نیست) فإنه قد اخذ في مفهوميهما التدريج، (زیرا در معنای این دو تدریج اخذ شده است زیرا در معنای فعل می گویند هیئتی است که حاصل می شود از تأثیر مؤثر مادام یوثر، ما در مادام ظرفیه ی زمانیه است که از آن تدریج استفاده می شود.) فلا فرد آني الوجود لهما، (پس اینها فرد آنی الوجود ندارند زیرا امر تدریجی نمی تواند آنی باشد زیرا تدریج یعنی چیزی که در زمان است ولی (آن) فاقد زمان می باشد بنا بر این سر زمان است مانند نقطه که سر خط است و خودش طول ندارد.) ووقوع الحركة فيهما يقتضي الانقسام إلى أقسام آنية الوجود، (اگر قرار باشد که در فعل و انفعال حرکت باشد، باید موجودی که در آن حرکت واقع شده است به اقسامی تقسیم شود که آن اقسام اطراف و حدودی دارند که آنیة الوجود باشد تا از آن فعل و انفعال انتزاع شود) وليس لهما ذلك. (و حال آنکه فعل و انفعال اقسام آنیة الوجود ندارند)

وكذا الكلام في متى، (همین امر در متی نیز جاری است زیرا در آن تدریج خوابیده است) فإنه: (الهيأة الحاصلة من نسبة الشئ إلى الزمان)، (متی عبارت است از هیئتی که حاصل می شود از نسبت شیء به زمان) فهي تدريجية (بنا بر این امری است تدریجی زیرا زمان، تدریجی است و شیی که

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

در ارتباط به آن است نمی تواند غیر تدریجی و آنیة الوجود باشد.) تنافي وقوع الحركة فيها المقتضية للانقسام إلى أقسام آنية الوجود. (تدریجی بودن در آن، منافات با وقوع حرکت در آن هیئت دارد زیرا حرکت اقتضاء می کند که شیء به آنیة الوجودهایی تقسیم شود که تدریجی نیستند.)

وأما الإضافة: (اما حرکت در اضافه وجود ندارد) فإنها انتزاعية تابعة لطرفيها، فلا تستقل بشيء، كالحركة، (زیرا اضافه ما بحذاء مستقل ندارد بلکه امری است انتزاعی و تابع دو طرف خودش است بنا بر این امر مستقلی نیست (به همین سبب می گویند که اضافه اضعف مقولات است به هر حال اضافه مانند عدم در عدم و ملکه امری است انتزاعی یعنی کوری، وجود ندارد بلکه از قابلیت انسان بر بینایی که الآن آن را ندارد این امر انتزاع می شود و ما بحذاء مستقل ندارد. بر این اساس برادری از دو برادر انتزاع می شود و خودش در خارج وجود مستقل ندارد.) بنا بر این اضافه که خودش امری انتزاعی است نمی تواند مستقل به چیزی مانند حرکت باشد. بله چون حرکت در دو طرف اضافه هست در اضافه هم به تبع آنها حرکت هست ولی این حرکت منتسب به اضافه نیست بلکه به طرفین اضافه می باشد.)

وكذا الجدة، (و همین طور است در جده که هیئتی است که حاصل می شود از احاطه ی محیط به محاط) فإن التغير فيها تابع لتغير موضوعها، (بنا بر این حرکت و تغیّر در جده به تبع تغیّر در موضوع جده است که طرفین آن است که همان محیط و محاط می باشند) كتغير النعل أو القدم عما كانتا عليه. (بنا بر این تغییر تدریجی یا در کفش است که محیط است یا قدم که محاط است که از حالی که داشتند تغییر می کنند)

وأما الجوهر: (اما جوهر حرکت نمی کند چون) فوقوع الحركة فيه يستلزم تحقق الحركة من غير موضوع ثابت، (وقوع حرکت در جوهر مستلزم این است که حرکت در غیر موضوع ثابت ایجاد شود زیرا حرکت احتیاج به موضوع دارد که باید امری ثابت باشد مانند حرکات عرضی که روی امر ثابتی به نام جوهر می آیند حال اگر حرکت در خود جوهر واقع شود معنایش این است که جوهر، حرکت کند. اینجاست که این حرکت موضوع ثابت ندارد.) وقد تقدم أن تحقق الحركة موقوف على موضوع ثابت (و در فصل ششم از همین مرحله گفتیم که تحقق حرکت موقوف است بر اینکه موضوع ثابتی وجود داشته باشد.) باق ما دامت الحركة. (که آن امر ثابت ما دامی که حرکت وجود دارد ثابت و بدون تغییر باقی بماند.)

فصل یازدهم: بررسی قول مشهور

آنچه گفته شد نظر فلاسفه تا قبل از صدر المتالهین بود ولی او این نکته را ثابت کرد که نه تنها اعراض، حرکت می کنند بلکه جوهر هم حرکت می کند و تغییر می کند یعنی امر سیالی هست جوهری که قابل تقسیم به اقسامی است که از هر حدی از حدودش نوعی از جوهر یا فردی از مقوله ی جوهر انتزاع می شود.

حال ایشان باید ابتدا ادعای خود را ثابت کند و بعد باید اشکالات مشهور را حل کند.

ایشان برای استدلال به حرکت در جوهر به اموری استدلال کرده است که واضح ترین آن امور دلیلی است که دو مقدمه دارد. مدعی این است که حرکت وقتی در اعراض است حتما در جوهر هم باید باشد.

اما اینکه حرکت در اعراض است از واضحات است و همه حتی مشهور آن را قبول دارند.

اما اثبات ملازمه که در جوهر هم باید حرکت وجود داشته باشد به دو مقدمه احتیاج دارد:

مقدمه ی اول این است که اعراض معلول جوهر می باشند زیرا قبلا گفتیم که اعراض و آثار مختلفی که در اجسام است مبدأ و عاملی می خواهد که موجب آن می شود یعنی عاملی هست که موجب می شود که آن شیء آن بو و طعم و رنگ را دارد و آن شیء چیز دیگری. (این را در اثبات صور نوعیه مطرح کردیم) گفتیم که هیولی نمی تواند مبدأ این آثار باشد زیرا هیولی و ماده قوه ی محض است و نمی تواند منشأ آثار باشد. مضافا بر اینکه، ماده در همه اجسام یکسان است و اگر ماده یکسان است و ذو اثر باشد باید آثار همه ی اجسام یکسان باشد. صورت، جسم که همان حجم و طول و عرض و عمق داشتن است نیز نمی تواند منشأ آثار باشد و الا آثار همه باید یکی بود زیرا همه جسم و طول و عرض و عمق دارند.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

بنا بر این باید یک امر جوهری دیگری در اجسام باشد که او منشأ این آثار است و آن صورت نوعیه می باشد. بنا بر این اگر این شیء این رنگ خاص را دارد به سبب این است که صورت نوعیه ی سیب را دارد. این صورت نوعیه، فاعل و مبدأ برای این عرض و سایر اعراض است. بنا بر این اعراض به جواهر مستند است.

مقدمه ی دوم این است که در دو فصل قبل گفتیم که فاعل قریب هر متغیری باید خودش متغیر باشد اگر رنگ سیب به تدریج عوض می شود علامت آن است که صورت نوعیه ی آن در حال تغییر است که در نتیجه ی آن عرض هم عوض می شود. اگر عامل هست و به قوت خودش باقی و ثابت باشد دیگر عاملی نیست که موجب عوض شدن عرض آن شود.

الفصل الحادي عشر في تعقيب ما مر في الفصل السابق (فصل یازدهم در تعقیب و بررسی آنچه در فصل گذشته گفته ایم.)

ذهب صدر المتألهين (رحمه الله) إلى وقوع الحركة في مقولة الجوهر، (صدر المتالهین قائل به وقوع حرکت در مقوله ی جوهر شده است یعنی امر جوهری سیال داریم که از هر حدی از حدود آن فرد یا نوعی از مقوله ی جوهر انتزاع می شود.) واستدل عليه بأمور أوضحها: (برای این امر دلیل هایی آوردند که واضح ترین آنها عبارت است از اینکه) أن وقوع الحركة في المقولات الأربع العرضية (واقع شدن حرکت در مقولات چهارگانه ی عرضی) يقضي بوقوعها في مقولة الجوهر، (حکم می کند به وقوع حرکت در مقوله ی جوهر یعنی حرکت اعراض مستلزم حرکت در جوهر است.)لأن الأعراض تابعة للجواهر مستندة إليها استناد الفعل إلى فاعله، (مقدمه ی اولی این است که اعراض تابع جوهر است و این تبعیت مانند لباسی نیست که بر تن زید است که زید مستقل و لباسش هم مستقل است بلکه این تبعیت از باب این است که اعراض به جوهر استناد دارد و این استناد مانند استناد معلول به علت است.) فالأفعال الجسمانية مستندة إلى الطبائع والصور النوعية، (بنا بر این افعال جسمانیه، مستند به طبائع و صور نوعیه اند که مربوط به اجسام است. (صور نوعیه عطف تفسیر طبائع است. بنا بر این اینکه این سیب این بو را می دهد به سبب صورت نوعیه ی سیبی است که با صورت نوعیه ی گلابی فرق دارد.) وهي الأسباب القريبة لها، (و صورت نوعیه علل قریب برای آن اعراض می باشند. بله همه چیز را خداوند خلق می کند ولی اینها واسطه ی فیض هستند یعنی این جوهر را با چند واسطه خلق می کند و آن جواهر این اثرات را دارند که اعراض را تغییر می دهند.) وقد تقدم أن السبب القريب للحركة أمر تدريجي كمثلها، (مقدمه ی دوم این است که همانگونه که در سابق در فصل هفتم گفتیم سبب قریب برای حرکت باید مانند حرکت، امری تدریجی باشد. امری ثابت نمی تواند علت برای حرکت باشد که متغیر است.) فالطبائع والصور النوعية في الأجسام المتحركة في الكم والكيف والأين والوضع متغيرة سيالة الوجود كأعراضها، (از این دو مقدمه نتیجه می گیریم که طبایع و صور نوعیه ای که در اجسامی که در کم و کیف و أین و وضع شأن تغییر می کنند خودشان مانند اعراضشان متغیر و و وجود روان و سیال دارند) ولولا ذلك (و اگر چنین نباشد) لم يتحقق سبب لشئ من هذه الحركات. (علتی در عالم برای هیچ یک از این حرکات عرضی متحقق نخواهد شد.)

اشکال اولی که به این دلیل می شود این است که جوهر که متغیر است معلول چه چیزی است؟ چگونه این جوهر می تواند معلول عقل مجرد و یا خداوند باشد که اموری ثابت هستند. عقل مجرد فعل محض است و حرکت چون خروج از قوه به فعل است در عقل محض و خداوند وجود ندارد.

جواب این است که حرکت، ذاتی امر جوهری است و این را سابقا هم توضیح دادیم و گفتیم جوهر این گونه نیست که خودش یک چیزی باشد و حرکت نعت و وصف زائد بر آن باشد. یعنی خلقت جوهر به گونه ای است که حدود و اجزاء آن همه یک جا خلق نیست. بنا بر این خداوند چیزی را حرکت نمی دهد بلکه چیزی را ایجاد می کند که ذاتا متحرک است.

اشکال دوم: ما همین جواب را در خود اعراض می زنیم و می گوییم مبدأ اعراض جوهر است و جوهر هم ثابت است و این تغیّر ذاتی عرض است. بنا بر این چون تغیّر عرض ذاتی است دیگر احتیاج به علت ندارد. بنا بر این می توان قائل به عدم حرکت در جوهر شد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

جواب این است که عرض وجود لنفسه ندارد بلکه وجودش فی نفسه عین وجودش لغیره است. یعنی عرض از آثار یک شیء دیگر است و چون چیز مستقلی نیست نمی توان گفت که ذاتی اش تغییر است.

وأورد علیه: (بر دلیلی که صدر المتالهین آورده است اشکال شده است که) أنا ننقل الكلام إلى الطبيعة المتجددة، (که ما سخن را به همان طبیعتی که متجدد است و آنا فآنا نو می شود منتقل می کنیم و می گوییم:) كيف صدرت عن المبدأ الثابت وهي متجددة ؟ ! (که چگونه این امر که متغیر است از مبدأی مانند عقل اول یا خداوند صادر شده است و حال آنکه آنها ثابت اند.) وأجيب عنه: (و جواب داده شده است به اینکه) بان الحركة لما كانت فی جوهرها فالتغير والتجدد ذاتي لها، (از آنجا که حرکت در نهاد و ذات طبیعت است پس تغیّر و آن به آن نو شدن ذاتی برای آن است.) والذاتي لا يعلل، (و ذاتی شیء احتیاج به علت ندارد و خاصیت دیگر آن این است که برهان نمی خواهد.) فالجاعل إنما جعل المتجدد، لا أنه جعل المتجدد متجددا. (بنا بر این فاعل و خالق، خلق کرده است چیزی که متجدد است نه اینکه به متجدد حرکت و تجدد داده باشد. این نکته در همه ی ذاتیات به همین شکل است یعنی خداوند انسان را موجود می کند نه اینکه انسان را حیوان و ناطق کند. به این معنا که انسان را خلق نمی کند و بعد حیوان و ناطق را به آن بدهد. زیرا حیوان و ناطق بودن ذاتی آن است. همچنین اینکه خداوند جسم را دارای ابعاد می کند یعنی ذو ابعاد خلق می کند نه اینکه اول جسم را خلق کند و بعد ابعاد سه گانه را به آن بدهد.)
وأورد علیه: (اشکال دوم این است که) أنا نوجه استناد الأعراض المتجددة إلى الطبيعة بهذا الوجه بعينه، (ما توجیه می کنیم استناد اعراض متغیر به طبیعت را به همین وجه که شما گفتید. یعنی اینکه اعراض متغیر به طبیعت مستند هستند به همان گونه است که شما گفتید) من غير حاجة إلى جعل الطبيعة متجددة، (بدون اینکه احتیاج داشته باشیم بگوییم طبیعت حرکت می کند. بنا بر این می گوییم طبیعت ثابت است و اعراض که حرکت می کنند به سبب ذاتشان است.) فالتجدد ذاتي للعرض المتجدد، (بنا بر این تجدد ذاتی عرضی است که متجدد است و نو می شود.) والطبيعة جعلت العرض المتجدد، ولم تجعل المتجدد متجددا. (و طبیعت این اعراض را به شکل متجدد خلق کرده اند نه اینکه اول خلق کرده باشد و بعد آن را آن به آن نو کند.) وأجيب عنه: (و جواب داده شده است.) بأن الأعراض مستندة في وجودها إلى الجوهر وتابعة له، (اعراض در وجود خودشان به جوهر مستند هستند و تابع جوهر هستند و وجودشان لغیره است. یعنی خودشان روی موضوع دیگری هستند) فالذاتية لابد أن تتم في الجواهر. (بنا بر این ذاتی بودن یک چیز فقط در جواهر تمام می شود نه در اعراضی که مستقل نیستند و تابع جوهر می باشد. چیزی که تابع است نمی تواند ذاتی داشته باشد.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۷۵

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: استدلال بر حرکت جوهری و جواب اشکالات

گفتیم هر چند مشهور قائل بود که حرکت در جوهر معنا ندارد و ممکن نیست زیرا لازمه ی آن این است که حرکت بدون موضوع باشد، صدر المتالهین قائل به حرکت در مقوله ی جوهر شد. یعنی در خارج امر جوهری سیالی داریم که از هر حدی از حدود آن نوعی یا فردی از مقوله ی جوهر انتزاع می شود که با نوع یا فرد قبلی و بعدی فرق دارد.
دلیل بر حرکت جوهری اموری بود که واضح ترین آن این بود که عرض، معلول جوهر است و علت متغیر باید خودش نیز متغیر باشد، نتیجه اینکه وقتی اعراض، حرکت دارند و تغییر می کنند، چون اینها معلول بلا واسطه ی جوهرند پس جوهر باید متغیر باشد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

به این کلام اشکالاتی وارد شده است دو اشکال را در بحث قبلی مطرح کرده و جواب آن را ذکر کردیم و اکنون به بیان اشکال سوم می رسیم:
اعراض که احتیاج به مبدأ متغیر دارند، مبدأ متغیر آنها جوهر نیست. مثلا اگر أین یا کم شیئی تغییر می کند و به طور کلی در هر حرکتی یک سری امور متغیره ای داریم که آنها علت حرکت می باشند و تغییر اعراض به آنها مستند است نه به جوهر.
توضیح اینکه حرکات در مقام دسته بندی به یکی از این سه قسم تقسیم می شوند:
حرکات طبیعی: مانند حرکاتی که از جسم بما اینکه طبعش آن را اقتضاء می کند صادر می شود مثلا حرکت اجسام وزن دارد طبعا به سمت زمین است از این رو اگر از بالا رها شود به سمت زمین می آید و طبع گاز و بخار این است که به سمت بالا بروند.
حرکات قسری که حرکاتی است که بر اساس عامل خارجی رخ می گیرد و بر خلاف طبع شیء است مانند حرکت سنگ به سمت بالا که بر اساس دست من یا عامل دیگری چنین حرکتی را انجام می دهد.
حرکات نفسانی که حرکاتی است که مبدأ آنها نفس است که در موجوداتی که زنده اند و روح دارند رخ می دهد. حرکت در اینها به سبب این است که روحشان آنها را حرکت می دهد بنا بر این روح است که زبان را حرکت می دهد.
در هر سه نوع حرکت فوق، ما احتیاج نداریم که ثابت کنیم جوهر متغیر است زیرا هر کدام از آن حرکات به امر متغیری که خارج از حقیقت جوهر است مستند می باشد. مثلا حرکتی که دارد بالطبع حرکت می کند آنا فآنا مراتب قرب و بعدش با غایت و هدفی که حرکتش به آن ختم می شود فرق می کند، در اینجا عامل در تغییر أین همان قرب و بعدها می باشد و جوهر سنگ در هر حال ثابت می شود. بنا بر این اعراض سنگ مستند به قرب و بعدها است که احوال سنگ می باشند و مستند به جوهر سنگ نیستند.
هکذا در حرکت قسری، حرکت با موانعی مواجه است است که آنا فآنا جدید می شود مثلا سنگی که به هوا می رود در هر آن، باید بخشی خاص از هوا را بشکافد. همچنین آنا فآنا از جایی که طبعش اقتضاء می کند دور می شود. این دور شدن ها آنا فآنا متفاوت است و همین ها عامل حرکت می باشند.
در حرکات نفسانی هم غیر از خود جوهر عومل دیگری وجود دارد. مثلا وقتی بدن به سمتی حرکت می کند هر چند اصل حرکت و رسیدن به یک نقطه منبعث از یک اراده ی کلی است ولی به تعداد گام هایی که فرد بر می دارد اراده ی مستقلی دارد (بر این اساس می تواند گامی را بر ندارد.) بنا بر این تغیّر و حرکت در بدن معلول آن اراده های متجدد است نه جوهر.
صدر المتالهین در جواب می فرماید: ما سخن را روی همان حالات (مثل قرب و بعد و اراده ها و یا برخورد با مانع های جدید) می آوریم. این حالات خودشان اعراض اند و می گوییم آنها که متغیر هستند معلول چه چیزی می باشند. واضح است که عرض را نمی شود با عرض حل کرد بلکه باید سرآخر به جوهر منتهی شود. بنا بر این اگر به جوهر رسید، برهان ما تام می شود زیرا این اعراض متغیر هستند و عامل آنها که به جوهر می رسد هم باید متغیر باشد. این همانی است که فلاسفه گفته اند که فاعل مباشر در تمام حرکات همان طبیعت است. این در حرکات طبیعی واضح است و اما در حرکات قسری گفته اند که آنی که مباشرتا حرکت را انجام می دهد همان سنگ است و دست من که آن را به بالا پرت می کند فقط زمینه را در آن انجام می دهد تا خلاف طبعش حرکت کند. کما اینکه نفس، زمینه ساز برای حرکت بدن است و الا خود بدن است که حرکت می کند و الا نفس مجرد بما انه مجرد، حرکت ندارد.

وأورد علیه أیضا: (بر این قول اشکال سومی شده است و آن اینکه) أن القوم صححوا ارتباط هذه الأعراض المتجددة إلی المبدأ الثابت – من طبیعة وغیرها – بنحو آخر، (کسانی که حرکت در جوهر را قبول ندارند مشکل را حل کرده اند و ارتباط اعراض متغیر با مبدأ ثابت که عبارت است از طبیعت یا غیر طبیعت مانند نفس یا قاسر را از راه دیگری تصحیح کرده اند که غیر از راه اثبات حرکت جوهری است.) وهو: (و آن اینکه) أن التغیر لاحق لها من خارج، (تغیّر از خارج ملحق به اعراض می شود نه از جوهر اشیاء) کتجدد مراتب قرب وبعد من الغایة المطلوبة في الحرکات الطبیعیة،(مانند نو شدن مراتب نزدیکی و دوری از غایت مطلوبه در حرکات طبیعیه یعنی سابقا به مبدأ نزدیک بود یا دور بود و این حالت در هر آنی حال تغییر است.) وکتجدد أحوال أخری في الحرکات القسریة التي علی خلاف الطبیعة، (و مانند نو شدن حالاتی دیگر (مانند برخورد با موانع

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

جدید یا وضع های خاصی پیدا کردن) در حرکات قسریه ای که بر خلاف حرکات طبیعیه است.) وکتجدد إرادات جزئية منبعثة من النفس في كل حد من حدود الحركات النفسانية التي مبدؤها النفس. (و مانند نو شدن اراده های جزئیه که برخواسته از نفس است که در هر حد از حدود حرکات نفسانیه که مبدشان نفس است.)

وأجيب عنه: (از این قول جواب داده شده است) بأنها ننقل الكلام إلى هذه الأحوال والإرادات المتجددة، من أين تجددت ؟ (ما نقل کلام به همین حالات و اراده های متجدد می کنیم و می پرسیم اینها از کجا متغیر شده اند و اینها که خود، اعراض هستند عامل تغییرشان چیست؟) فإنها لا محالة تنتهي في الحركات الطبيعية إلى الطبيعة، وكذا في القسرية، (این حالات متجدده به ناچار در حرکات طبیعیه بر می گردد چه حرکت طبیعی باشد و چه قسری. یعنی طبیعت است که حرکت می کند و این طبیعت گاه در حال عادی است که حرکتی که انجام می دهد طبیعی است و گاه تحت فشار است که حرکت آن بر خلاف طبیعت است. ولی به هر حال همان طبیعت و جوهر شیء است که حرکت می کند.) فإن القسر ينتهي إلى الطبيعة، (در حرکات قسریه، فشار منتهی به طبیعت می شود و طبیعت است که عمل را انجام می دهد.) وكذا في النفسانية، فإن الفاعل المباشر للتحريك فيها أيضا الطبيعة، كما سيجئ. (حتی در حرکات نفسانیه هم چنین است که حرکات در آنها به طبیعت بر می گردد زیرا فاعل مباشر تحریک یعنی چیزی که مباشرتا حرکت را انجام می دهد همان طبیعت است. و این را در آینده در فصلی بیان می کنیم.)

دلیل دوم بر حرکت جوهری

سابقا دانستیم که عرض از مراتب وجود جوهر است یعنی در خارج دو وجود نداریم که یکی مربوط به جوهر باشد و دیگری مربوط به عرض. بلکه یک وجود واحد داریم که قائم به نفس است و همان وجود، شؤون و تجلیاتی دارد که عرض است.

مثلا سیب که بو، حجم و رنگ دارد همه به یک وجود موجودند. اگر قرار بود اینها با دو وجود موجود باشند دیگر قابل حمل بر یکدیگر نبودند زیرا مفهوم سیب با رنگش یکی نیست و اگر در وجود هم یکی نبودند دیگر نمی توانستیم بگوییم که سیب، قرمز است. بنا بر این حال که عرض از مراتب وجود جوهر است و وجود مستقل ندارد معنایش این است که اگر عرض متغیر شد پس وجود جوهر هم متغیر می باشد. اگر جوهر وجود دیگری داشت می توانستیم بگوییم که عرض که در تغیّر است ارتباطی به جوهر ندارد ولی وقتی هر دو یک وجود دارند و حرکت هم به وجود خارجی تعلق گرفته است نه به مفهوم آن، حال که عرض تغییر می کند و از طرفی وجود آن با جوهر یکی است پس جوهر هم تغییر می کند.

ويمكن أن يستدل على الحركة في الجوهر بما تقدم (می توان به حرکت در جوهر به آنچه در فصل سوم از مرحله ی سوم گذشت استدلال کرد و آن اینکه) أن وجود العرض من مراتب وجود الجوهر، (وجود عرض از مراتب وجود جوهر است) من حيث كون وجوده في نفسه عين وجوده للجوهر،(از این حیث که وجود عرض فی نفسه عین وجود آن برای جوهر است یعنی وجود عرض فی نفسه عین وجود لغیره آن است.) فتغيره وتجدده تغير للجوهر وتجدد له. (بنا بر این تغیّر و تجدد عرض در واقع همان تغیّر جوهر و تجدد برای جوهر است.)

بعد علامه می فرماید: بر آنچه تا به حال گفتیم مطالبی متفرع می شود.

اول اینکه کون و فسادی در عالم وجود ندارد یعنی این گونه نیست که یک صورت از بین برود و صورت دیگری به جای آن بنشیند. بنا بر این وقتی چوب خاکستر می شود این گونه نبوده است که در طول چندین سال صورت چوبی داشته است و در نقطه ی خاصی این صورت از بین می رود و در همان حال صورت دیگری به نام خاکستری به وجود می آید. برای اینکه لازمه ی آن این است که در همان آن که صورت قبلی می رود، ماده باید بی صورت باقی بماند. وقتی صورت از بین برود، ماده ای که قوامش به صورت است از بین می رود. از این رو هر چند صورت چوبی و خاکستری هر کدام یک ماهیّت جداگانه است ولی از نظر وجود به هم متصل اند و قابل تفکیک نیستند. بنا بر این صُوَری که در خارج پشت هم می آیند به هم متصل می باشند. مثلا سیبی که بر روی درخت است و در طول چند ماه بزرگ می شود آنا فآنا در حال اضافه کردن

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani
حجم است و صورت آن لحظه به لحظه هرچند به مقدار بسیار کم که قابل رؤیت نیست تغییر می کند و این گونه نیست که صورت قبلی محو شود و بعدی تکوین شود.
البته یک نوع حرکت جوهری دیگری است که تکاملی است (بر خلاف مثال های فوق که صور بعدی کاملتر نیست مثلا خاکستر از چوب بالاتر نیست.) مانند جایی که نطفه تبدیل به انسان می شود یعنی از جماد به نامی و بعد حیوان و بعد انسان می شود. همه ی اینها در خارج یک واحد متصل تدریجی است و من اگر در جایی از آن جماد را می بینم و بعد حیوان را به سبب این است که بر یک حد از آن انگشت می گذارم و از آن مفهوم خاصی را برداشت می کنم.

ویتفرع علی ما تقدم: (متفرع می شود بر آنچه از حرکت جوهری گفتیم) أولا: أن الصور الطبيعية المتبدلة صورة بعد صورة على المادة، (اول اینکه صورت های طبیعی که تبدیل می شوند صورتی بعد از صورت بر ماده وارد می شوند) بالحقيقة صورة جوهرية واحدة سيالة تجري على المادة، (اینها در واقع یک صورت جوهریه ی واحد است که سیال است و بر ماده وارد می شود و من می توانم مفاهیم متعدده از آن انتزاع کنم و الا یک چیز بیشتر نیست.) وينتزع من كل حد من حدودها مفهوم مغاير لما ينتزع من غيره. (و از هر حدی از حدود آن وجود، مفهومی انتزاع می شود که مغایر با حد دیگر است.) هذا في تبدل الصور الطبيعية بعضها من بعض، (این در جایی است که صورت طبیعی بعضی تبدیل به بعضی دیگر می شود مانند تبدیل صورت آبی به صورت بخاری) وهناك حركة اشتدادية جوهرية أخرى، (و حرکت جوهری دیگری هم وجود دارد که حرکت اشتدادی است یعنی هرچه جلوتر می شود کامل تر می شود) هي حركة المادة الأولى إلى الطبيعية، ثم النباتية، ثم الحيوانية، ثم الانسانية. (و عبارت است از حرکت ماده ی اولی که صورت جمادی دارد و بعد نباتی و حیوانی و انسانی. اینها هیچ کدام وجود های گسسته نیستند بلکه یک صورت است که از حدود مختلف آن گاه جمادی و نباتی و مانند آن انتزاع می شود.)

نکته ی دومی که از حرکت جوهری انتزاع می شود این است که اگر جوهر متغیر باشد همه ی اعراضش متغیر اند چوند اعراض به یک وجود موجودند که همان وجود جوهر است پس اگر جوهر تغییر می کند تمامی اعراضی که در آن است تغییر می یابد. بنا بر این حتی اگر مثلا کم، در شیء زیاد و کم نشود چون جوهر قبلی قبل از جوهر بعدی است کمی که در الآن است با کم قبلی فرق دارد حتی اگر در حجم تغییری ایجاد نشده باشد. از این رو اگر حجم آن هم تغییر کند این یک حرکت دیگری غیر از حرکت قبلی است که به تبع جوهر است یعنی علاوه بر آن حرکت که به تبع جوهر است حرکاتی ثانوی دارند.
همچنین اگر سنگ ساکن باشد چون در همان حال جوهرش در حال تغییر می کند أین آن با أین قبلی فرق دارد. حال اگر ساکن نباشد علاوه بر حرکت جوهری حرکتی ثانوی دارد که حرکت در أین است.

وثانيا: أن الجوهر المتحرك في جوهره متحرك بجميع أعراضه، (جوهری که جوهرش در حرکت است، با جمیع اعراضش در حرکت است.) لما سمعت من حديث كون وجود الأعراض من مراتب وجود الجوهر الموضوع لها. (به سبب آنچه شنیدی از اینکه اعراض از مراتب وجود جوهری هستند که موضوع برای اعراض است.) و لازم ذلك كون حركة الجوهر في المقولات الأربع أو الثلاث من قبيل الحركة في الحركة، (و لازمه ی این حرف این است که حرکت جوهر در مقولات چهارگانه (کیف، کم یا وضع و أین) یا سه گانه (بنا بر اینکه أین مقوله ای جدا و مستقل نباشد) همه از قبیل حرکت در حرکت است.) وعلى هذا ينبغي أن تسمى هذه الحركات الأربع أو الثلاث: (حركات ثانية)، (حال که سخن از دو حرکت است، این حرکات وضعی چهارگانه یا سه گاه را حرکات ثانیه می نامند.) وما لمطلق الأعراض من الحركة بتبع الجوهر لا بعرضه: (حركات أولى). (و آنچه برای مطلق اعراض است از حرکت، به تبع جوهر است و نه به عرض جوهر یعنی چون جوهر حرکت می کند اینها هم واقعا حرکت می کنند را حرکات اولی می نامند. مراد از حرکات بالتبع این است که تابع حقیقتا متصف است به چیزی که متبوع به آن متصف است ولی حرکت بالعرض مانند

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

جری المیزاب است که تابع واقعا حرکت نمی کند. بنا بر این حرکت اعراض به تبع جوهر یعنی اعراض واقعا حرکت می کنند زیرا جوهرشان حرکت کرده است.)

نتیجه ی سوم این است که وقتی در عالم کون و فساد نیست و همه ی صورت هایی که به هم تغییر می کنند همه یک صورت سیال هستند پس کل عالم عبارت از یک حرکت می شود و به جایی حرکت می کند که به تجرد می انجامد.
وثالثا: أن العالم الجسماني بمادته الواحدة حقيقة واحدة سيالة متحركة بجميع جواهرها وأعراضها (سوم اینکه عالم جسمانی به ماده ی واحده ای که دارد (زیرا گفتیم ماده در همه ی موجودات یکی است) حقیقت واحده ی سیالی است که با تمام جوهر و عرض هایش در حال حرکت است.) قافلة واحدة إلى غاية ثابتة لها الفعلية المحضة. (همانند یک قافله ی واحدی که به سمت غایت و هدف ثابتی حرکت می کند که همان تجرد و فعلیت محض است که در آن قوه و فعل معنا ندارد.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ٧٦

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: موضوع حرکت جوهریه
گفتیم، فلاسفه قبل از صدر المتالهین، حرکت در جوهر را محال می دانستند و می گفتند که در حرکت باید موضوعی ثابت وجود داشته باشد. این موضوع ثابت در حرکت در اعراض وجود داشت که همان جوهر بود ولی اگر حرکت، در جوهر باشد از آنجا که جوهر موضوع ندارد پس حرکت بدون موضوع می شود در نتیجه حرکت در جوهر تحقق نخواهد یافت.
بعد در فصل گذشته اثبات شد که حرکت در جوهر وجود دارد. اکنون سخن در این است که موضوع در حرکت جوهری چیست.
مرحوم صدر المتالهین و پیروانش گفته اند که موضوع مزبور عبارت است از هیولی و ماده که امر ثابتی است که از اول تا آخر حرکت وجود دارد. بنا بر این وقتی آب تبدیل به بخار می شود و یا نطفه تبدیل به انسان می شود، ماده ی آن به شکل ثابتی باقی می ماند و حرکت روی آن واقع می شود. صورتی که روی این ماده می رود یکسان است و اگر ما آن را متفاوت می پنداریم به سبب این است که بر یک حد از آن انگشت می گذاریم و یک صورت جوهری از آن انتزاع می کنیم و الا یک صورت که سیال است بیشتر وجود ندارد. این همانند حرکات عرضی است که گفتیم در جایی که مثلا سیب حرکت می کرد و از کمّ کوچک به بزرگ تبدیل می شد یک کم بیشتر روی سیب واقع نمی شد که مسافت نام داشت، اگر سخن از انواعی از کم بود به سبب این بود که از هر حدی یک ماهیّت انتزاع می کردیم که نوعی از کم بود که با نوعی که قبلا انتزاع کرده بودیم و یا نوعی که بعد انتزاع می شد متفاوت بود.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani
بنا بر این موضوع در حرکت جوهری همان ماده است. این موضوع هر چند قوامش به صورت است ولی خودش امری است ثابت و بدون تغییر. این صورتی که روی ماده آمده است مخلوق عقلی است که همواره وجود دارد و این امر سیال را ایجاد کرده است و این امر سیال در بقاء و وجود مستند به آن می باشد.

نظیر همین حرف که (صورة ما) حافظ ماده است و حافظ (صورة ما) عقل مجرد است حتی از کسانی که حرکت جوهری را قبول ندارند صادر شده است؛ کسانی که می گویند که تغییر و تحول هایی که در عالم رخ می دهد از قبیل کون و فساد است یعنی چیزی متکون می شود بعد از آنکه چیزی فاسد شده باشد یعنی در حرکت، یک صورت جوهری فاسد می شود و صورت جوهری دیگری متکون می شود و این امر سریعا پشت سر هم رخ می دهد و به نظر می آید که حرکت دارد. بنا بر این یک صورت واحدی در کار نیست بلکه صورت قبلی و جوهر از بین می رود و چیز جدیدی در ادامه ی آن خلق می شود. بنا بر این یک وجود واحد نیست که گاه آب است و گاه بخار. اینها می گویند که وجود دوم روی ماده می آید یعنی بین متکون و فاسد این امر مشترک است که ماده ای در هر دو وجود دارد. این ماده که قوه ی محض است در ظل صورتی محفوظ است این صورت نه صورت آبی است زیرا قرار است از بین برود و نه صورت بخار چون زمانی که آب در کار است هنوز آن صورت نیامده است بنا بر این سخن از (صورة ما) است یعنی یک صورتی که ماده را حفظ کند این صورت اعم است از اینکه صورت آبی باشد یا هوایی. این صورت مبهم، یک صورت واحد است زیرا موجود مجردی در کار است که آن را ایجاد می کند و نمی گذارد که ماده در هر حال، بدون صورت باشد.

نظیر کلامی که قائلین به کون و فاسد می گویند، را قائلین به حرکت جوهری برای اثبات موضوع در حرکت گفته اند. بنا بر این موضوعی به نام ماده وجود دارد که زیر چتر صورتی وجود دارد که مبهم است ولی چون عقل مجرد آن را حفظ می کند می توان گفت که یک وجود بیشتر نیست. علامه می فرماید: این کلامی است که دیگران گفته اند و برای تصویر موضوع از ماده سخن گفته اند. ما بعد از اینکه حرکت جوهری را اثبات کردیم، به سراغ بحث های قبلی رفته می گوییم: سابقا گفتیم که هر حرکتی به شش چیز احتیاج دارد که یکی از آنها موضوع است. این را زمانی گفتیم که حرکت را در اعراض می دیدند. حال که مبنی عوض شده است و حرکت را در جوهر ثابت کردیم آیا باز به موضوع در حرکت احتیاج داریم یا نه.

در سابق که سخن از احتیاج حرکت به موضوع بود، سر این احتیاج یکی از این دو امر می توانست باشد:

اول اینکه حرکت، به موضوع ثابت احتیاج داشت برای اینکه از اول تا آخر اتصالش محفوظ بماند. در غیر این صورت، حرکت امری واحد و متصل نمی توانست باشد. مطابق این فرض، می گوییم: حرکت، یک وجود سیال است و اقسام و اجزاء ندارد و اگر می بینیم که دارای اقسام است این به سبب آن است که ما در وهم خود آن را تجزیه و قسمت کرده ایم. این تقسیم در خارج محقق نیست و فقط در محیط ذهن و وهم است. آنچه در خارج در از حرکت موجود است فقط یک آن است که قبلش از بین رفته و بعدش هنوز موجود نشده است بنا بر این در خارج چیزی نیست که بخواهیم آن را از چیز دیگر جدا کنیم. بنا بر این حرکت در خارج دارای اجزاء نیست که احتیاج داشته باشیم که چیزی به نام ماده داشته باشیم که بخواهد آن اجزاء را به هم متصل کند. بنا بر این حرکت برای اتصالش احتیاج به موضوع ندارد. وحدت حرکت به وسیله ی خودش است زیرا امری است که در خارج واحد است و از وقتی شروع می شود تا متوقف بشود یک وجود واحد است.

نظیر این را در خط که کم متصل قار است هم گفتیم که یک خط فقط قابل تقسیم وهمی است و الا اگر خطی را در خارج تقسیم کنند از یک خط بودن خارج می شود و تبدیل به دو خط مستقل می شود. این وهم است که در یک خط نقاطی را در نظر می گیرد و یک خط واحد را به اجزایی تقسیم می کند. در خارج اگر خط را تقسیم کنند وحدتش از بین می رود. از این رو در حرکت هم تا زمانی که در آن سکونی به وجود نیامده است یک حرکت بیشتر نیست و وهم است که آن را تقسیم می کند.

دوم اینکه سر احتیاج حرکت به موضوع این است که موضوع، موصوف است و حرکت صفت آن زیرا حرکت یک معنای وصفی است زیرا باید چیزی باشد که حرکت وصف آن شود و به عبارت دیگر، تغییر احتیاج به یک متغیر دارد. بنا بر این وجود حرکت لغیره می باشد که به یک وجود لنفسه احتیاج دارد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

طبق این بیان، حرکت اگر در اعراض باشد (یعنی امر سیالی که وجود دارد امری عرض باشد) واضح است که به موضوع احتیاج است ولی در حرکت جوهری که امر سیال، همان جوهر است واضح است که چون وجود جوهر لنفسه است احتیاج به موضوع ندارد و در آن حرکت و متحرک یک چیز بیشتر نیست. در این حال اگر به ماده می گوییم موضوع حرکت است به سبب آن است که ماده چیزی است که با صورت متحد است این از باب اسناد به غیر ما هو له صحیح است و الا اگر ماده را فی حد نفسه در نظر بگیریم چون قوه ی محض است و عاری از هر فعلیت است نمی تواند به تنهایی موجود شود. بنا بر این حکم در واقع روی صورت است که به ماده نسبت داده شده است.

الفصل الثاني عشر في موضوع الحركة الجوهرية وفاعلها (فصل دوازدهم در موضوع حرکت جوهریه و فاعل آن یعنی آنی که به حرکت متصف است که همان موضوع است. بنا بر این موضوع و فاعل هر دو یکی هستند و عطف فاعل، عطف توضیحی است و مراد از آن کننده ی کار نیست.)

قالوا: (از صدر المتالهین به بعد که مسأله ی حرکت جوهری مطرح شد گفته اند:) (إن موضوع هذه الحركة هو المادة (که موضوع حرکت جوهری ماده است.) المتحصلة بصورة ما من الصور المتعاقبة المتحدة بالاتصال والسيلان، (البته چون ماده تحصل ندارد گفته اند همان ماده ای که به صورتی از صورت هایی که پشت سر هم می آید تحصل یافته است؛ صورت هایی که که اتحاد دارند به سبب اینکه متصل اند و سیلان دارند زیرا حرکت امر واحد متصل است.) فوحدة المادة وشخصيتها محفوظة بصورة ما من الصور المتبدلة، (البته وحدت ماده و اینکه این ماده یک شخص ماده است که تغییر نکرده است محفوظ است به یکی صورت از صورت های متبدله که در حرکت ظاهر می شوند.) وصورة ما وإن كانت مبهمة،(صورة ما هرچند مبهم است) لكن وحدتها محفوظة (ولی وحدت این صورة ما حفظ شده است) بجوهر مفارق هو الفاعل للمادة الحافظ لها ولوحدتها وشخصيتها بصورة ما، (به جوهر مفارقی که از ماده جدا است و ماده و آثار ماده را ندارد که همان عقل است که فاعل و ایجاد کننده ی ماده است و چون وحدت دارد و ثابت است ماده را حفظ می کند و وحدت و شخصیت آن را به وسیله ی صورة ما حفظ می کند. این همان بحث است که می گویند: صورت فاعل ماده نیست بلکه ابزاری است در دست عقل مجرد و فاعل اصلی ماده و صورت هر دو همان عقل مجرد می باشد که صورت را ایجاد می کند و به وسیله ی آن ماده را حفظ می کند.) فصورة ما شريكة العلة للمادة، (بنا بر این صورة ما شریکة العلة برای ماده است زیرا برای تحقق ماده باید وجود داشته باشد.) والمادة المتحصلة بها هي موضوع الحركة). (و موضوع حرکت همان ماده است به وسیله ی صورت ما متحصل شده است.) وهذا، كما أن القائلين بالكون والفساد النافين للحركة الجوهرية قالوا: (این همان چیزی است که قائلین به کون و فساد که حرکت جوهریه را نفی کرده اند گفته اند. اینها می گویند که حرکت چیزی نیست جز اینکه هر چیزی در ظرف خودش موجود است و از بین می رود و در همان آن چیزی مانند آن متکون می شود.) (إن فاعل المادة هو صورة ما، (قائلین به کون و فساد می گویند که فاعل ماده نه صورت قبلی است و نه صورت بعدی بلکه صورة ما است. اگر فاعل، صورت قبلی بود می بایست بعد از رفتن آن ماده هم می رفت و اگر صورت بعدی بود که هنوز نیامده است پس ماده که از قبل بوده و بعد هم هست معلول صورة ما است.) محفوظة وحدتها بجوهر مفارق (صورت مفارقی که وحدتش با عقل مجرد حفظ شده است) يفعلها ويفعل المادة بواسطتها، (همان عقل مجردی که خالق صورت است و به واسطه ی صورت، ماده را خلق می کند.) فصورة ما شريكة العلة بالنسبة إلى المادة، حافظة لتحصلها ووحدتها). (بنا بر این صورة ما شریکة العلة برای ماده است و تحصل و وحدت ماده را حفظ می کند)

والتحقيق أن حاجة الحركة إلى موضوع ثابت باق ما دامت الحركة، (تحقیق این است که نیاز حرکت به موضوعی که شرطش این است که هم ثابت باشد و هم از اول تا آخر حرکت باقی باشد، به دو چیز می تواند مرتبط باشد:) إن كانت لأجل أن تنحفظ به وحدة الحركة (اگر این احتیاج به حرکت برای این است که به وسیله ی موضوع، وحدت حرکت حفظ شود. یعنی حرکت برای اینکه یک امر واحد باشد احتیاج به چیزی دارد که اتصال بخش باشد. کأنه حرکت مانند دانه های تسبیح است که وجوداتی جدا از هم است که باید نخی داشته باشد که آنها را به هم متصل کند.) ولا تنثلم بطرو الانقسام عليها (و حرکت به وسیله ی عارض شدن تقسیم به حرکت از هم نباشد بلکه واحد باقی بماند) وعدم اجتماع أجزائها في الوجود،(و به خاطر این اجزاء آن در وجود جمع نیست) فاتصال الحركة في نفسها وكون الانقسام وهميا غير فكي كاف في ذلك، (در

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

جواب این نکته کافی است که بگوییم که اتصال حرکت در ذاتش است نه اینکه حرکت چیزی باشد و اتصال به آن عارض شده باشد و همچنین اینکه انقسامی که در حرکت تصور می شود وهمی است نه خارجی یعنی در خارج از هم منفک نیست. بنا بر این حرکت در خارج یک چیز بیشتر نیست و وحدت دارد از این رو برای دادن وحدت به آن لازم نیست که به دنبال عامل خارجی باشیم.) وإن كانت (و اگر احتیاج حرکت به موضوع) لأجل أنها معنى ناعتي يحتاج إلى أمر موجود لنفسه، (این باشد که حرکت امری وصفی است یعنی چیزی باید باشد که به حرکت متصف شود بنا بر این حرکت به امری احتیاج دارد که وجود نفسه باشد که حرکت که وجودش لغیره است بر آن عارض شود) حتى يوجد له وينعته، (تا این معنا که حرکت است برای آن امر که لنفسه است یافت شود و وصف آن قرار گیرد) كما أن الأعراض والصور الجوهرية المنطبعة في المادة تحتاج إلى موضوع كذلك، (کما اینکه اعراض و صور جوهریه ای که در ماده منطبق هستند احتیاج به موضوعی دارند که لنفسه باشد) توجد له وتنعته، (تا این اعراض و صور مزبور برای آن موضوع موجود شوند و آن را توصیف کنند) فموضوع الحركات العرضية أمر جوهري غيرها، (پس می گوییم که موضوع حرکات عرضی امری است جوهری غیر خودشان) وموضوع الحركة الجوهرية نفس الحركة، (ولی موضوع حرکت جوهری خودش است زیرا جوهر وجود لنفسه دارد و وجود نعتی ندارد.) إذ لا نعني بموضوع الحركة إلا ذاتا تقوم به الحركة وتوجد له، (زیرا از موضوع حرکت قصد نمی کنیم مگر ذاتی که حرکت به آن قائم باشد و حرکت برای آن موجود شود) والحركة الجوهرية لما كانت ذاتا جوهرية سيالة، (و حرکت جوهری چون یک ذات جوهری است و یا یک وجود لنفسه سیال است) كانت قائمة بذاتها موجودة لنفسها، (از این رو قائم به ذات است و برای خودش موجود است نه برای چیز دیگر.) فهي حركة ومتحركة في نفسها. (بنا بر این حرکت جوهری در ذاتش هم حرکت است و هم خودش متحرک می باشد.) وإسناد الموضوعية إلى المادة (و اما اینکه موضوعیت را به ماده اسناد می دهند و می گویند که موضوع همان ماده است) التي تجري عليها الصور الجوهرية على نحو الاتصال والسيلان (و ماده است که صور جوهری به شکل اتصال و سیلان روی آن واقع می شود.) لمكان اتحادها معها، (انی اسناد به سبب اتحاد ماده با آن صور است یعنی چون صور، موضوع هستند چون ماده با آنها متحد است از باب اسناد الی غیر ما هو له به ماده نسبت می دهند.) وإلا فهي في نفسها عارية عن كل فعلية. (اگر این اتحاد را در نظر نگیریم و ماده را به تنهایی در نظر بگیریم، چون ماده هیچ فعلیتی ندارد نمی تواند موضوع قرار گیرد. زیرا موضوع باید ثابت و باقی باشد و فعلیت و ثبات فرع تحقق است و حال آنها ماده هیچ فعلیتی ندارد.)

فصل سیزدهم در زمان

هر حرکتی به شش چیز احتیاج دارد. اکنون به بحث زمان می پردازیم.

اموری که متحرک هستند بالوجدان قابل انقسام می باشند. یعنی امری که متحرک است و دارای حرکت است می تواند تقسیم شود به اینکه یک قسمی از آن قبلا واقع شده بود و قسمی از آن بعدا واقع می شود. این اقسام نیز با هم نمی توانند جمع باشند بلکه تا قسم قبلی سپری نشود قسم بعدی محقق نشود.

البته این قسمت، قسمت در وهم و ذهن است نه خارجی. بعد می بینیم که هر قسمی را می توان دوباره به همین نحو به دو قسمت دیگری تقسیم کرد. کما اینکه حرکت هم به این اقسام تقسیم می شد. مثلا سنگی که از بالا به پائین می آید را می توان به دو نیمه تقسیم کرد و هر کدام را به دو نیمه و هکذا و این تقسیم به جایی متوقف نمی شود زیرا هر چه پیش رویم به سکون نمی رسیم و الا اگر به سکون می رسیدیم معنایش این بود که مجموعه ای از اقسام که سکونند بتوانند حرکت را تشکیل دهند.

این همان چیزی است که در جسم و خط می گفتیم که هر چه تقسیم کنیم به نقطه نمی رسیم که طول ندارد و الا معنایش این بود که نقطه هایی که طول ندارند خط را تشکیل داده اند.

این تقسیم ها حتی اگر در خارج قابل تقسیم نبود در ذهن تقسیم می کنیم و حتی اگر تقسیم آن چون بسیار ریز شده است قابل تقسیم نباشد عقل حکم می کند که چون طول یا زمان دارد قابل تقسیم است.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

مقدمه ی دیگر این است که تقسیم از صفات ذاتی و عوارض ذاتی مقدار است که کم می باشد یعنی باید چیزی مقدار داشته باشد تا بتواند تقسیم شود، پس حرکت، مقدار دارد که می تواند تقسیم شود. نام این مقدار را زمان می نامیم.

ان قلت: خود حرکت به نام مقدار است و به چیزی دیگری به نام زمان احتیاج نداریم.

قلت: امتدادی که هر حرکت خارجی دارد مقدار مشخصی است و حال آنکه حقیقت حرکت عبارت از مقدار مشخص نیست بلکه آنچه در حرکت معتبر است امتداد مبهم و غیر متشخص است. اگر امتداد حرکت عبارت از حد خاصی باشد، اگر امتدادی از آن حرکت کمتر یا بیشتر باشد دیگر نباید به آن حرکت بگویند. بنا بر این در حقیقت حرکت، اصل امتداد یا امتداد مبهم خوابیده است. اما حرکت در خارج که مشخص است این عرضی است که بر حرکت وارد می شود زیرا در ماهیّت حرکت داخل نیست.

این همان است که در جسم و جسم تعلیمی گفتیم که جسم عبارت است از چیزی که طول و عرض و عمق دارد و اینها به شکل مبهم و غیر معین است زیرا اگر قرار بود مقدار آن مشخص باشد جسمی که غیر از آن باشد و طول و عرض و عمقش بیشتر یا کمتر باشد نباید جسم باشد. از آنجا که اصل امتداد نمی تواند در خارج موجود شود، امتداد خاص، عرضی برای جسم می شود زیرا داخل در ماهیّت آن نیست.

اصل امتدادی که در حرکت است که گفتیم باید به مقدار خاصی موجود شود و نمی تواند به همان حالت مبهم موجود شود، را زمان می نامیم. بنا بر این علاوه بر امتدادی که در حرکت است، امتداد متعینی داریم که نام آن زمان است.

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۷۷

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: زمان

ششمین امری که در هر حرکتی وجود دارد عبارت است از زمان.

برای اثبات زمان مقدماتی احتیاج است:

حوادثی که دارای حرکت هستند وقتی در نظر گرفته می شوند مشاهده می شود که قابل قسمت به دو جزء هستند و این دو جزء در فعلیت وجود با هم جمع نیستند یعنی این گونه نیست که هر دو جزء در یک زمان فعلی باشند. مثلا سنگی که از بالا به پائین می آید قابل قسمت به دو بخش است که نیمه ی اول و نیمه ی دوم است. این دو نیمه با هم بالفعل موجود نیستند یعنی اول باید قطعه ی اول از بین برود تا قطعه ی دوم بتواند موجود شود. این تقسیم به این دو نیمه متوقف نمی شود و هر یک از دو نیمه ها به دو قسم قابل تقسیم اند و آنها هم به دو نیم دیگر و هکذا و هیچ نیمه با نیمه ی دوم جمع نیست و تا اولی محقق نشود و از بین نرود، دومی محقق نمی شود و هکذا و این تقسیم به جایی منتهی نمی شود که دیگر قابل تقسیم نباشد زیرا هر چه پیش رویم باز حرکتی وجود دارد و هرگز به سکون نمی رسیم. اگر امتداد است تقسیم هم در آن راه دارد. حتی اگر از نظر خارجی به حدی ریز شود که قابل تقسیم نباشد ولی در ذهن و وهم قابل انقسام است.

اگر هر حرکتی قابل تقسیم است علامت آن است که امتداد دارد و الا اگر چیزی مانند مجردات بود قابل تقسیم هم نبود. این امتدادی که مال حرکت است زمان نام دارد.

ممکن است کسی بگوید که چرا این امتداد را جدای از حرکت می دانید بلکه خود حرکت هم حرکت است و که امتداد بنا بر این حرکتی چیزی نیست که چیز دیگری به نام زمان داشته باشد بلکه امری است تدریجی که در ذاتش زمان وجود دارد بنا بر این چیزی نیست که خارج از حرکت باشد که بر حرکت عارض شود.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

می گوییم: این حرف صحیح است ولی در حرکت، امتداد خاص نیست زیرا حرکت اصل امتداد را دارد و اگر امتداد نباشد حرکت نیست ولی اینکه این امتداد چه مقدار است در خود حرکت مشخص نشده است برای رخ دادن حرکت، اینکه این امتداد کمتر از یک ثانیه باشد و یا یک سال فرق ندارد. اگر در حقیقت حرکت امتداد خاصی را دخالت دهیم و مثلا بگوییم که حرکت عبارت است از از تغیّر تدریجی یک ثانیه ای در این صورت اگر حرکت به دو ثانیه بینجامد آن را نباید حرکت بنامیم.

اصل امتداد که در ذات حرکت است خود به خود موجود نمی شود مگر اینکه تحقق خاصی داشته باشد زیرا الشیء ما لم یتشخص لم یوجد. آنی که در خارج موجود است یک امتداد خاص است که مثلا یک ثانیه است یا کمتر و یا بیشتر. بنا بر این در حرکت، اصل امتداد مبهم لازم است ولی برای وقوعش در خارج باید مقدارش مشخص باشد این است که می گوییم: حرکت باید با امتداد متعین همراه باشد که البته این تعین در حقیقت حرکت دخالت ندارد، آنی که در اصل حرکت دخالت دارد اصل امتداد و امتداد مبهم است ولی برای وجود آن در خارج چیز دیگری به نام تعین امتداد لازم است که آن را زمان می نامیم. بنا بر این زمان عبارت است از امتداد متعینی که عارض بر حرکت می شود. بنا بر این باید بین اصل امتداد و امتداد متعین فرق گذاشت.

نظیر این مطلب را در فرق بین جسم و حجم بیان کردیم. جسم، امری است جوهری و چیزی که وجودش در موضوع نیست و در حقیقت و ذات آن خوابیده است که طول و عرض و عمق دارد. در کنار آن کم قار است که اقسامی دارد که عبارت است حجم و سطح و خط. حجم عبارت است از طول و عرض و عمق که بر جسم طبیعی وارد می شود. فرق این دو گونه طول و عرض و عمق در این است که آنی که در جسم است طول و عرض و عمق مبهم است ولی آنی که در کم است متعین می باشد یعنی طول و عرض و عمقی که مقدارش مشخص است و الا آنی که مبهم است چون تشخّص ندارد در خارج نمی تواند محقق شود و آنی که در خارج طول و عرض و عمق مشخصی را دارد که حجم آن است. اگر در تعریف جسم طول و عرض و عمق خاصی را داخل می کردیم، جسمی که غیر از آن را داشت نباید جسم می بود. بنا بر این جسم برای تحقق خارجی باید در حجم خاصی قرار گیرد.

بعد علامه اضافه می کند که زمان مانند حرکت است یعنی همان گونه که در حرکت باید یک جزء از بین برود تا جزء دیگر محقق شود و اجزاء حرکت با هم در فعل جمع نیستند، زمان هم همین گونه است. وقتی خود حرکت چنین است عرضی که زمان است و روی آن می رود هم باید متغیر باشد و نمی شود که حرکت، آن وصف را داشته باشد ولی اجزاء زمان با هم بتواند جمع شود. بنا بر این زمان کم متصل غیر قار است که بر خلاف حجم و سطح و خط است که کم قار هستند. بنا بر این زمان کم متصل است زیرا از یک نقطه شروع و بدون وقفه ادامه می یابد تا به جایی ختم شود (همانند حرکت) ولی غیر قار است زیرا معروضش که حرکت است غیر قار می باشد.

بعد علامه اضافه می کند اگر این زمان تقسیم شود، بر اثر تقسیم سری پیدا می کند که بین جزء قبلی و بعدی فاصله می اندازد که به تعبیر فنی به آن مرز و حد مشترک می گویند و نام آن را (آن) می گذارند که خودش سهمی از زمان ندارد. مانند نقطه میان دو جزء خط که خودش امتداد ندارد و چیزی از طول خط کم نمی کند. اگر نقطه، طول داشت دیگر نمی توانست مرز مشترک شود یعنی انتهای یک خط و آغاز خط دیگر شود. آن هم همین گونه است.

الفصل الثالث عشر في الزمان (فصل سیزدهم در زمان)

إنا نجد الحوادث الواقعة تحت الحركة منقسمة إلى قطعات (ما بالوجدان می یابیم که حوادثی که متحرک هستند به قطعه هایی تقسیم می شود که) لا تجامع قطعة منها القطعة الأخرى في فعلية الوجود، (که قطعه ای از آن با قطعه ی دیگر در فعلیت وجود و در بالفعل موجود بودن جمع نمی شود بنا بر این اگر جزء دوم در حال موجود شدن است، جزء اول از بین رفته است.) لما أن فعلية وجود القطعة المفروضة ثانيا متوقفة على زوال الوجود الفعلي للقطعة الأولى، (زیرا فعلیت در وجود قطعه ای که آن را قطعه ی دوم فرض کرده ایم متوقف بر این است که وجود فعلی قطعه ی اولی از بین رفته باشد.) ثم نجد القطعة الأولى المتوقفة عليها منقسمة في نفسها إلى قطعتين كذلك، (بعد می بینیم که قطعه ی اولی که متوقف علیها بود یعنی باید از بین می رفت تا قطعه ی دوم محقق شود، خودش می تواند در ذات خودش به دو قطعه ی دیگر تقسیم شود که در آن هم تا قسم

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

اول منتقضی نشود، قسم دومش موجود نمی شود.) لا تجامع إحداهما الأخرى، (یعنی یکی از آن و قسمت با دیگری نمی تواند در فعلیت جمع شود.)وهكذا كلما حصّلنا قطعة قبلت القسمة إلى قطعتين كذلك. من دون أن تقف القسمة على حد. (و این تقسیم همچنان ادامه دارد یعنی هر چه قطعه را به دست بیاوریم آن قطعه این قابلیت را دارد که به دو قطعه ای همچنین تقسیم شود (که در آن تا قطعه ی اول منتقضی نشود دومی محقق نمی شود) بدون اینکه این تقسیم به جایی منتهی شود) ولا يتأتى هذا (و این تقسیم بندی ممکن نیست) إلا بعروض امتداد كمي على الحركة، (مگر به سبب عارض شدن یک امتداد مقداری بر حرکت یعنی حرکت باید امتداد داشته باشد تا بتواند قابل تقسیم باشد.) تتقدر به وتقبل الانقسام، (که حرکت به سبب آن چیز مقدار پیدا می کند و قابل انقسام می شود. سابقا هم گفتیم که هر چیز که کم دارد قابل تقسیم است و اگر چیزی امتداد نداشته باشد یعنی کم ندارد و در نتیجه قابل تقسیم هم نیست.)

(ممکن گفته شود که امتداد چیزی نیست که عارض بر حرکت باشد بلکه حقیقت حرکت همان امتداد است علامه در جواب می فرماید:) وليس هذا الامتداد نفس حقيقة الحركة، (و این امتداد نفس حقیقت حرکت نیست) لأنه امتداد متعين، وما في الحركة في نفسها امتداد مبهم، (زیرا این حرکت، موجود است و هر چیزی که موجود است باید متعین باشد بنا بر این اگر حرکت، در خارج موجود است مقدارش هم باید مشخص باشد و حال آنکه امتدادی که در ذات حرکت خوابیده است امتدادی مبهم است. زیرا اینکه حرکت چقدر امتداد دارد چیز مشخصی نیست و الا اگر آن را مشخص کنیم حرکتی که غیر از آن مقدار امتداد دارد نباید حرکت باشد.) نظير الامتداد المبهم الذي في الجسم الطبيعي وتعينه الذي هو الجسم التعليمي.(نظیر امتداد مبهمی که در جسم طبیعی وجود داشت که گفتیم جسمی که در طبیعت است چیزی که طول و عرض و عمق دارد ولی همین جسم اگر بخواهد در خارج محقق شود و تعین یابد باید طول و عرض و عمقش متعین و مشخص باشد که به آن جسم تعلیمی می گویند که همان حجم است. بنا بر این حجم، طول و عرض و عمق متعین است و جسم، طول و عرض و عمق مبهم.) فهذا الامتداد – الذي به تعين امتداد الحركة – (بنا بر این این امتداد متعین و مشخص که به وسیله ی آن، امتداد حرکت متعین می شود یعنی امتداد حرکت که ذاتا مبهم است به وسیله ی آن که متعین است تعین می یابد) كم متصل عارض للحركة، (عبارت است از کم متصلی که عارض بر حرکت می شود. به آن متصل می گویند زیرا واحد به هم پیوسته است و در میان آن می توان مرز مشترکهایی را تصور کرد.) نظير الجسم التعليمي – الذي به تعين امتداد الجسم الطبيعي – للجسم الطبيعي، (مانند رابطه ی جسم تعلیمی با جسم طبیعی است که جسم تعلیمی چیزی است که به سبب آن امتداد مبهمی که در جسم طبیعی است متعین و مشخص می شود.) إلا أن هذا الكم العارض للحركة غير قار ولا يجامع بعض أجزائه المفروضة بعضا، (البته فرق زمان با جسم تعلیمی در این است که کمی که عارض بر حرکت می شود هرچند امتداد متعین است ولی قار نیست یعنی اجزاء مفروضه ی آن آن همه در آن واحد با هم جمع نیست.) بخلاف كمية الجسم التعليمي فإنها قارة مجتمعة الأجزاء. (این بر خلاف کمیت در جسم تعلیمی است که قار است و تمام اجزاء مفروضش با هم جمع است.) وهذا هو الزمان العارض للحركة ومقدارها، (و این امتداد که عارض به حرکت می شود و امتداد مبهم در حرکت را متعین می کند را زمان می نامند که عارض بر حرکت می شود و مقدار حرکت را نیز مشخص می کند.) وكل جزء منه من حيث إنه متوقف عليه الآخر متقدم بالنسبة إليه، (که هر جزء از زمان از این حیث که جزء دیگر بر آن متوقف است یعنی تا آن منقضی نشود بخش بعد متحقق نمی شود در نتیجه متقدم بر جزء بعدی است) ومن حيث إنه متوقف، متأخر بالنسبة إلى ما توقف عليه. (و همین جزء از این حیث که متوقف بر جزء قبلی است یعنی تا آن جزء منقضی نشود آن جزء متحقق نمی شود پس از آن متأخر است.)والطرف منه الحاصل بالقسمة هو (الآن). (و طرف زمان یعنی سر زمان که حاصل می شود از تقسیم زمان را آن می نامند. آن، حدی است که در خارج وجود ندارد بلکه فقط فرض می شود و خودش سهمی از زمان ندارد و مرز مشترک بین بخش قبلی و بعدی است.)

از آنچه تا به حال گفته شد پنج مسأله روشن می شود.

اول اینکه هر حرکتی چون امتداد متعینی دارد دارای زمان نیز می باشد. زیرا زمان عبارت است از همان امتداد متعینی که به حرکت عارض می شود.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

اما اینکه یک زمان عامی در نظر گرفته شده است برای محاسبات و کارهای اجتماعی است یعنی حرکت زمین دور محور خودش را معیار را قرار داده اند و یک دور آن را یک شبانه روز می نامند و آن را به ساعات و دقائق و مانند آن تقسیم می کنند. یا بخشی را سال و قرن حساب می کنند این زمان ها، زمان فلسفی نیست. این گونه نیست که زمان مربوط به حرکت زمین یا خورشید باشد بلکه هر چیزی در عالم چون جوهرش متغیر است دارای زمان می باشد.

بعد اضافه می کند که ما هرچند حرکت زمین را معیار برای زمان می دانیم ولی زمین که حرکت می کند معلول حرکت جوهر است بنا بر این به جای اینکه زمان را به حرکت وضعی زمین نسبت دهیم باید زمان را به حرکت جوهری نسبت دهیم. بنا بر این کسانی که قائل به حرکت جوهری نیستند زمان را به حرکت وضعی مستند می دانند ولی کسانی که قائل به حرکت جوهری هستند آن را به حرکت جوهری مستند می دانند.

مسأله ی دوم این است که تقدم و تأخر در اجزاء زمانی ذاتی زمان است. اگر در میان زید و عمرو یکی مقدم است و یکی مؤخر مثلا به خاطر این است که یکی زودتر متولد شده است و یکی دیرتر ولی در مورد خود زمان که زمان اول بر زمان دوم مقدم است به سبب ذات زمان است زیرا ذات زمان امری است تدریجی و به گونه ای است که اگر جزئی از آن موجود نشود جزء بعدی موجود نمی شود.

مسأله ی سوم این است که آن امری است عدمی زیرا در صورتی پیدا می شود که زمان را تقسیم کنیم. این تقسیم خارجی نیست بلکه وهمی است زیرا زمان خارجی امری واحد و متصل است که قابل تقسیم نیست. ما در ذهن یک نقطه و یک حدی را فرض می کنیم و تقسیم را انجام می دهیم. وقتی اصل تقسیم، توهمی باشد نقطه ای که در آن تصور می شود نیز فرضی است.

مسأله ی چهارم این است نمی توانیم در خارج دو آن پشت سر هم داشته باشیم. چه رسد به بیش از دو. بنا بر این تتالی آنات محال است. برای اینکه تتالی آنات به این معنا است که دو آن باشد بدون اینکه بین آنها زمانی فاصله شود و معنای آن این است که آنی داریم بدون اینکه آنی سر یا انتهای آن باشد. آن اول انتهای یک زمان است و اگر قرار باشد که بعدش آن دیگری هم باشد باید زمانی باشد که آن سر آن باشد و اگر زمانی بین آن اول و دوم نباشد آن دیگر امکان تصور ندارد.

بر این اساس تتالی آنیات که چیزهایی هستند که در آن واقع می شوند هم محال است. بر این اساس، وصول که در آن محقق می شود قابل تتالی نیست. سابقا هم گفتیم که حرکت امری است تدریجی ولی وقتی به غایت می رسد دیگر زمان تمام شده است و وصول در آن انجام می شود. بنا بر این نمی توان دو وصول پشت سر هم تصور کرد یعنی یک وصول محقق شود و بدون حرکت و زمان، وصول دیگر محقق شود.

مسأله ی پنجم این است همان گونه که مبدأ و منتهای حرکت از جنس خود حرکت نیستند زیرا اگر از جزء حرکت قرار بود چیزی مبدأ و منتها قرار گیرد آن جزء خود قابل قسمت خواهد بود که یک جزء آن می تواند مبدأ باشد و آن جزء هم قابل قسمت به اجزاء دیگر است و هکذا و به جایی منتهی نمی شود.

در مورد زمان هم همین نکته صادق است و آن اینکه آغاز زمان و انتهای زمان آن است که غیر از جنس زمان است و از زمان سهمی ندارد. بله عرفا می گویند که ثانیه ی آخر، آخر زمان است. ولی همان ثانیه به دید فلسفی قابل تقسیم به شصت ثالثه است که در میان آنها همان آخری آخر است و پنجاه و نه قسمت دیگر آخر نیست. همان جزء آخر از ثالثه باز که می تواند به شصت رابعه تقسیم شود و نهایتی هم ندارد. پس آخر زمان نباید سهمی از زمان داشته باشد.

وقد تبين بما تقدم: أولا: (از حرف های گذشته مشخص شد که اولا) أن لكل حركة زمانا خاصا بها، (هر حرکتی زمانی دارد که مخصوص آن است زیرا هر حرکتی امتداد خاصی دارد که به آن زمان می گویند.) هو مقدار تلك الحركة، (که عبارت است از مقدار آن حرکت) وقد أطبق الناس على تقدير عامة الحركات وتعيين النسب بينها بالزمان العام الذي هو مقدار الحركة اليومية، (البته مردم اجماع کرده اند که اندازه گیری کنند همه ی حرکات و روابط بین آن حرکات را به زمانی عام که مقدار حرکت روزانه است. مردم این مقدار از زمان را که فقط اندازه ی حرکت زمین را مشخص می کند تعمیم داده اند به همه چیز.) لكونه معروفا عندهم مشهودا لهم كافة، (حرکت یومیه را معیار قرار داده اند چون این حرکت نزد تمامی آنها معروف و قابل مشاهده است) وقد قسموه إلى القرون والسنين والشهور والأسابيع والأيام والساعات والدقائق والثواني وغيرها، (و زمان عام را به قرن

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

ها، سال ها و ماه ها و هفته ها و روزها و ساعت ها و دقائق و ثانیه ها و مانند آن تقسیم کرده اند.) لتقدير الحركات بالتطبيق عليها. (و سایر حرکات را با این زمان تطبیق می کنند مثلا می گویند آن حرکت یک روز طول کشید و یا یک ساعت و مانند آن.) والزمان الذي له دخل في الحوادث الزمانية، عند المثبتين للحركة الجوهرية، هو زمان الحركة الجوهرية. (زمانی که برای آن در حوادث زمانی دخالت دارد پیش از آنکه زمان برای حرکات عرضی باشد برای کسانی که حرکت جوهری را اثبات می کنند، زمان برای حرکت جوهری است. بنا بر این زمان در اصل مال حرکت جوهری است و به التبع مال حرکات های عرضی است زیرا حرکات عرضی به تبع حرکات جوهری حرکت می کنند.)

وثانيا: أن التقدم والتأخر ذاتيان بين أجزاء الزمان، (دوم اینکه تقدم و تأخر ذاتی برای اجزاء زمان است.) بمعنى أن كون وجود الزمان سيالا غير قار،(یعنی چون وجود زمان، روان است و سیال می باشد و ساکن و قار نیست) يقتضي أن ينقسم – لو انقسم – إلى جزء يتوقف على زواله وجود جزء آخر بالفعل، (اقتضاء می کند که تقسیم شود (اگر تقسیم شود زیرا این تقسیم خارجی نیست بلکه وهمی است.) به جزئی که تا آن جزء از بین نرود جزء بعدی موجود نمی شود.) والمتوقَف عليه هو المتقدم والمتوقِف هو المتأخر. (متوقَف علیه همان متقدم است و متوقف همان متأخر است.)

وثالثا: أن الآن – وهو طرف الزمان والحد الفاصل بين الجزئين لو انقسم – هو أمر عدمي، لكون الانقسام وهميا غير فكي. (سوم اینکه آن که سر زمان و حد فاصل بین دو جزء است که هم انتهای یک جزء و هم آغاز جزء بعدی است خود، امری است عدمی زیرا این انقسام وهمی است نه اینکه در خارج قابل تفکیک باشد. بنا بر این حاصل این تقسیم که آن است وهمی و عدمی است.)

ورابعا: أن تتالي الآنات – وهو اجتماع حدين عدميين أو أكثر من غير تخلل جزء من الزمان فاصل بينهما – محال، (چهارم اینکه جمع شدن چند آن که عبارت است از اجتماع دو حد عدمی یا بیشتر بدون اینکه جزئی از زمان در میان آنها فاصله شود محال است.) وهو ظاهر، (و محال بودن آن ظاهر است زیرا آن، طرف زمان است و تا زمانی نباشد طرف واقع شدن چیزی برای آن معنا ندارد.) ومثله الكلام في تتالي الآنيات المنطبقة على طرف الزمان، كالوصول والافتراق. (و همین طور است در چیزهایی که آنی هستند یعنی در آن واقع می شوند که تتالی در آنها نیز محال است. مانند وصول و افتراق که نمی توان دو وصول و دو جدا شدن بدون فاصله شدن زمان بین آنها محقق شود.)

وخامسا: أن الزمان لا أول له ولا آخر له، (و پنجم اینکه زمان اول و آخر ندارد) بمعنى الجزء الذي لا ينقسم من مبتدئه أو منتهاه، (یعنی جزئی که قابل قسمت نباشد از خود آغاز زمان را بگیریم و در آغاز یا انتهای زمان قرار دهیم بنا بر این مبدأ و منتهای زمان نمی تواند از جنس خود زمان باشد.) لأن قبول القسمة ذاتي له. (زیرا قابلیت برای قسمت داشتن ذاتی زمان است از این رو اگر از خود زمان جزئی برای اول یا آخر آن قرار دهیم آن هم خودش تقسیم می شود و جزء اول آن تقسیم باید جزء اول زمان باشد و هکذا تا بی نهایت.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۷۸

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: سرعت و بطء و سکون

بعد از آنکه مقوّمات حرکت و آنچه هر حرکتی به آن احتیاج دارد را ذکر کردیم به سراغ صفات حرکت می رویم که یکی از آنها سرعت و بطء می باشد که همان تند بودن و کند بودن حرکت است.

اگر دو حرکت را با هم مقایسه و ببینیم که اگر زمانشان یکی باشد و در عین حال مسافتی که در یکی است بیش از دیگری باشد به این نتیجه می رسیم که آنی که مسافتش بیشتر است سریع و آنی که کمتر بوده است بطیء می باشد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

همچنین اگر مسافت ها یکی باشد ولی زمان ها متفاوت باشد آنی که زمان کمتری آن را طی کرده است سریع تر از دیگری است. به هر حال معنای سرعت و بطء بدیهی است.

از جمله مسائلی که در این بحث مطرح است این است که حرکتی که کند است آیا مرکب از حرکت و سکون است که در نتیجه حرکت سریع، حرکتی خالص است ولی حرکت کند به سبب تخلل سکون در میان آن است صورت می گیرد؟

حق این است که حرکت کند با سکون آمیخته نیست زیرا حرکت، یک واحد متصل به هم است که قوه و فعلش با هم آمیخته است یعنی هر حدی از آن که در نظر گرفته می شود قوه برای حرکت بعدی و فعل برای حرکت قبلی است بنا بر این هرقدر هم که کند باشد سکون در میان آن نیست چه اینکه اگر سکون در وسط قرار گیرد، حرکت قبلی قطع شده و بعد از سکون حرکت جدید شروع می شود بنا بر این دو حرکت محقق می شود نه یک حرکت واحد. بنا بر این کندی حرکت به سبب ذاتش است یعنی به گونه ای است که آن حرکت تدریجی اش با کندی انجام می شود.

مسأله ی دیگر این است که غیر بودن سرعت و بطء چگونه است یعنی آیا این غیریت ذاتی است که نسبت بین این دو تقابل باشد؟ و اگر تقابل است کدام یک از اقسام تقابل می باشد.

علامه می فرماید: نظر قوم بر این است که سرعت و بطء ضدین هستند مانند سیاهی و سفیدی زیرا در متقابلین اگر یکی وجودی بود و عدمی یا از متناقضین هستند و یا عدم و ملکه ولی اگر هر دو وجودی باشند یا ضدان هستند و یا متضایفان.

سرعت و بطء نه متناقضین هستند و نه عدم و ملکه زیرا در این دو یک طرف تقابل امری است عدمی ولی در سرعت و بطء هر دو وجودی اند زیرا هر دو کیفیت حرکت موجود می باشند. این دو متضایفان هم نیستند زیرا خصوصیت آن را ندارند چرا که خصوصیت آنها این بود که آن دو مانند بالا و پائین به گونه ای هستند که اگر یکی موجود باشد باید دیگری هم باشد یعنی اگر بالا نباشد پائین بودن هم معنا ندارد. این در حالی است که سرعت و بطء چنین نیست و این گونه نیست که اگر سرعت باشد کندی هم لازم باشد در کنارش محقق شود. مثلا اگر مورچه ای به کندی می رود لازم نیست که در کنارش آهویی هم بدود. بنا بر این از اقسام اربعه فقط تضاد باقی می ماند.

لکن علامه می فرماید: این فرمایش صحیح نیست زیرا هر چند سه تای دیگری از اقسام تقابل در سرعت و بطء راه نداشت ولی تضاد هم نیست زیرا شرایط تضاد هم موجود نمی باشد. از شرایط تضاد این است که باید بین متضادین منتهای ضدیت و عناد باشد مانند سیاه و سفید که روشن تر از سفید و تیره تر از سیاه رنگی قابل تصور نیست. از این رو بین این دو تضاد وجود دارد. ولی در سرعت و کند چنین وصفی وجود ندارد مثلا اتوموبیلی که صد کیلومتر در ساعت می رود در مقایسه با اتوموبیلی که نود کیلومتر در ساعت می رود سریع است و دومی بطیء و حال آنکه از اولی سریع تر و از دومی کندتر هم تصور دارد.

حق این است که سرعت و بطء از باب تقابل ها مشهور نیست بلکه هر دو نحوه ای از حرکت می باشند. قوام حرکت به این است که شتاب و سیلان داشته باشد یعنی ثباتی در آن نباشد بلکه حرکت و تغیّر و جریان و طی مسیر است. این سیلان شدت و ضعف دارد و گاه زیاد است و گاه کم. بنا بر این سرعت و بطء از یک چیز سرچشمه می گیرند که همان سرعت به معنای مطلق است که همان جریان می باشد. این سرعت و جریان مطلق دارای شدت و ضعف است و در مقابل حرکت سریع، حرکت کند قرار ندارد زیرا هم حرکت سریع، حرکت است و هم حرکت کند حرکت می باشد بنا بر این آنها اصلا از باب متقابلین نیستند زیرا متقابلین از یک چیز سرچشمه نمی گیرند. این همان چیز است که در مبحث وحدت و کثرت گفتیم که تقابل بین آنها از باب تقابل مصطلح نیست زیرا ما به الاختلاف در آنها به ما به الاشتراک راجع است. همچنین مانند خود وجود که هر چه هست هستی است ولی بعضی شدید و بعضی ضعیف اند یعنی سهم بعضی از هستی شدیدتر از دیگری است سرعت و بطء هم همچنین است و اختلاف در آنها اختلاف تشکیکی است که ما به الاشتراک در آنها با ما به الافتراق یکی است یعنی اگر یکی شدت دارد این شدت در حرکت است و اگر یکی کندتر است این کندی در خود سرعت است.

الفصل الرابع عشر في السرعة والبطء (فصل چهاردهم در سرعت و کندی حرکت است.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

إذا فرضنا حركتين واعتبرنا النسبة بينهما، (وقتی ما دو حرکت را فرض می کنیم و نسبت بین آن دو را مقایسه کنیم) فإن تساوتا زمانا (اگر زمان این دو حرکت مساوی باشد مثلا هر دو، مسیر را در یک ساعت طی کرده باشند) فأكثرهما قطعا للمسافة أسرعهما، (آنی که مسافت بیشتری را در آن زمان پیموده است سریع تر می باشد.) وإن تساوتا مسافة (اگر مسافت هر دو حرکت مساوی باشد) فأقلهما زمانا أسرعهما، (آنی که آن را در زمان کمتری طی کرده است سریع تر می باشد.) فالسرعة قطع مسافة كثيرة في زمان قليل، (بنا بر این سرعت عبارت است از پیمودن مسافتی زیادر زمانی کم) والبطء خلافه. (و کندی نیز بر خلاف آن است.)

(اما احکام این دو.) قالوا: (إن البطء ليس بتخلل السكون، (حکم اول این است که فلاسفه گفته اند: کندی حرکت به سبب این نیست که سکون هایی در میان آن فاصله انداخته است) بأن تكون الحركة كلما كان تخلل السكون فيها أكثر كانت أبطأ، (به اینکه حرکت این گونه باشد که هرچه سکون بیشتری در حرکت فاصله شود سرعتش کمتر شود.) وكلما كان أقل كانت أسرع، (و هرقدر این تخلل کمتر باشد، حرکت سریع تر باشد.)وذلك لاتصال الحركة بامتزاج القوة والفعل فيها، (علت آن این است که حرکتی عبارت است از امری که متصل است و قوه و فعل در آن مخلوط است یعنی هر حدی از حرکت که تصور شود برای قبل فعلیت و برای بعد قوه است.) فلا سبيل إلى تخلل السكون فيها). (بنا بر این وقتی حرکت، یک واحد متصل است راهی نیست بر اینکه در میان آن، سکون واقع شود.)

وقالوا: (حکم دوم این است که فلاسفه گفته اند که) (إن السرعة والبط ء متقابلان تقابل التضاد، (سرعت و بطء از باب متقابلان هستند و تقابل آنها از قبیل تضاد است.) وذلك لأنهما وجوديان، (دلیل آن این است که سرعت و بطء دو امر وجودی اند زیرا هر دو به معنای حرکت موجودند که همان طی مسیر می باشد.) فليس تقابلهما تقابل التناقض، أو العدم والملكة، (بنا بر این تقابل بین آنها از قبیل تناقض یا عدم و ملکه نیست زیرا طرفین در این دو مورد بین وجود و عدم است.) وليسا بالمتضائفين، (همچنین از باب متضایفان هم نیستند هرچند هر دو وجودی اند.) وإلا كانا كلما ثبت أحدهما ثبت الآخر، (و اگر متضایفین بودند هر وقت یکی موجود می شد باید دیگری هم موجود می شد مانند بالا و پائین که تا بالا نباشد پائین بودن معنا ندارد.) وليس كذلك، (ولی در سرعت و بطء چنین نیست. زیرا وجود سرعت در خارج متوقف بر این نیست که بطئی هم در کار باشد.) فلم يبق إلا أن يكونا متضادين، (پس چیزی باقی نمی ماند مگر تقابل تضاد) وهو المطلوب). (و مطلوب ما هم همین است.) وفيه: (در این قول این اشکال وجود دارد که) أن من شرط المتضادين أن تكون بينهما غاية الخلاف، (در متضادین این شرط وجود دارد که باید بین آنها نهایت خلاف باشد که بیش از آن تصور نشود.) وليست بمتحققة بين السرعة والبط ء، (و بین سرعت و بطء غایت خلاف وجود ندارد.) إذ ما من سريع إلا ويمكن أن يفرض ما هو أسرع منه، وكذا ما من بط ء إلا ويمكن أن يفرض ما هو أبطأ منه. (زیرا هیچ سریعی نیست مگر آنکه می توان چیزی را تصور کرد و که از آن سریع تر باشد و هیچ کندی نیست که از آن می توان چیزی را که کند تر است تصور کرد.) والحق: أن السرعة والبط ء وصفان إضافيان، (حق این است که سرعت و بطء دو وصف اضافی اند یعنی وقتی با هم سنجیده می شوند معنا پیدا می کنند و بین آنها هیچ از انواع چهارگانه ی تقابل نیست.) فسرعة حركة بالنسبة إلى أخرى بط ء بعينها بالنسبة إلى ثالثة، (پس سرعت حرکتی نسبت به حرکتی دیگر کند است به نسبت به حرکت سوم. یعنی ماشینی که صد کیلومتر در ساعت می رود و نسبت به ماشینی که نود کیلومتر در ساعت می رود سریع است خودش نسبت به ماشینی که دویست کیلومتر در ساعت می رود کند است.) وكذلك الأمر في البط ء (و همین گونه است در کندی.) والسرعة بمعنى الجريان والسيلان خاصة لمطلق الحركة، (و سرعت به این معنا که شیء در راه است و جریان و سیلان دارد و ثابت نیست این معنا مخصوص مطلق حرکت است. بنا بر این قوام حرکت به جریان و سیلان داشتن است.) ثم تشتد وتضعف، (همین سرعت گاه شدید می شود و گاه ضعیف می شود.)فيحدث بإضافة بعضها إلى بعض السرعة والبط ء الإضافيان. (بنا بر این با اضافه کردن بعضی از این سرعت با دیگری سرعت و بطء اضافی به دست می آید. بنا بر این یک حقیقت بیشتر وجود ندارد که هر حرکتی هست و فقط حرکت سریع سهم بیشتری از آن دارد و حرکت کند کمتر. این در حالی است که در متقابلین، طریفین از یک حقیقت سرچشمه نمی گیرند. در تقابل باید غیریت ذاتی باشد. اختلاف بین آنها تشکیکی است.)

فصل پانزدهم در سکون

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

سکون به دو معنا اطلاق می شود گاه به معنای عدم حرکت در چیزی است که می تواند متحرک باشد. سکون به این معنا امری عدم است یعنی حرکت نداشتن. البته این عدم، عدم محض نیست بلکه عدم ملکه می باشد یعنی حرکت نداشتن از چیزی که شأنیت حرکت را دارد مانند سنگی که ساکن است و در حال پرت شدن به پائین نیست. بنا بر این رابطه ی این سکون با حرکت، از باب تقابل عدم و ملکه است. معنای اصلی سکون همین معنا است

معنای دوم سکون چیزی است که و لازمه ی معنای اول است و آن اینکه اگر چیزی حرکت نکرد با اینکه شأن حرکت کردن را داشت، قهرا در زمان ثابت است یعنی در آن دوم و آن سوم و بیشتر در همان جایی است که در قبل بوده است. محقق بودن در جای قبلی یک معنای وجودی است.

اطلاق سکون در مقابل حرکت که می گویند حرکت و سکون، به همان معنای اول اطلاق می شود که عدم حرکت است.

بعد علامه اضافه می کند که سکون در عالم، نسبی است یعنی اگر چیزی ساکن است نسبت به یک حالت و خصوصیتش ساکن است. مثلا اگر حرکت در سیب تمام شود یعنی حرکت کمی یا کیفی که حجم یا رنگش عوض شده است به اتمام رسیده است. ولی معنایش این نیست که هیچ حرکتی ندارد زیرا چون ثابت کردیم که جوهر اشیاء در حرکت است لازمه اش این است که وقتی جوهر حرکت می کند تمامی اعراض آن حرکت کند بنا بر این، هرچند حرکت در خود کم یا کیف که آن را حرکات ثانویه می نامند وجود ندارد ولی حرکات موجود در کم یا کیف که به تبع حرکت جوهر است هم چنان در همه حال ادامه دارد. بنا بر این کم در آن بعد هرچند مانند کم در آن قبل است و حجم شیء تغییر نکرده است ولی وجود آن غیر از وجود قبلی آن است که از بین رفته است و وجود دیگری موجود شده است. امور زمانی در هر زمان که هستند وجودشان غیر از وجود قبلی و بعدی است. امکان ندارد که جوهر متغیر باشد ولی کم که تابع آن است و وجودش به وجود جوهر است ثابت بماند.

بنا بر این هیچ چیز در عالم نیست که حرکت نداشته باشد. بله چیزهایی مانند وصول و انقطاع است که در زمان محقق نمی شود که البته اینها چیزهایی هستند که در انتهای حرکت محقق می شوند. هکذا پیدایش دایره زمانی است که آخرین جزء سطح محقق شده باشد.

الفصل الخامس عشر في السكون (فصل پانزدهم در سکون)

يطلق السكون على خلو الجسم من الحركة قبلها أو بعدها، (سکون گاه اطلاق می شود بر خالی بودن جسم از حرکتی که گاه قبل از حرکت است و گاه بعد از حرکت. سکون بر اساس این معنا امری است عدمی.) وعلى ثبات الجسم على حاله التي هو عليها، (و گاه اطلاق می شود بر ثبات و قرار داشتن جسم بر حالی که دارد. یعنی اگر قبلا در مکانی است در لحظه ی بعد هم در همان مکان باشد. سکون طبق این معنا امری است وجودی.) والذي يقابل الحركة هو المعنى الأول، والثاني لازمه، (سکون بر اساس معنای اول بالذات مقابل حرکت است. و سکون به معنای دوم لازمه ی معنای اول است از این رو بالطبع لازم المقابل برای حرکت می باشد و رابطه ی خودش با حرکت، تقابل نیست.) وهو معنى عدمي – بمعنى انعدام الصفة عن موضوع قابل هو الجسم –(و معنای اول سکون معنایی عدمی است. به معنای اینکه صفت حرکت بر موضوعی که قابل حرکت است که جسم است بار نشود.)فيكون هو عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك، (بنا بر این سکون یعنی حرکت نباشد در جسمی که شأن آن این است که حرکت کند.) فالتقابل بينه وبين الحركة تقابل العدم والملكة. (بنا بر این تقابل بین سکون و حرکت تقابل عدم و ملکه است.)

ولا يكاد يخلو عن الحركة جسم أو أمر جسماني، (هرگز هیچ جسم یا اعراض آن که امر جسمانی اند از حرکت خالی نمی ماند.) إلا ما كان آني الوجود، (فقط چیزهایی که آنی الوجود هستند زمان و حرکت ندارند. آن در رأس حرکت محقق می شود) كالوصول إلى حد المسافة، (مانند رسیدن به مرز مسافت مثلا ماشین که حرکت می کند در همان لحظه که مبدأ می رسد آن در غیر زمان اتفاق می افتد) وانفصال شئ من شئ، (و مانند انفصال شیء از شیئی) وحدوث الأشكال الهندسية، (یا مانند حدوث اشکال هندسی که مقدمات آنها مانند حرکت برای ساختن آن انجام می شود ولی خود شکل در آن محقق می شود.) ونحو ذلك. (و مانند آن)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

درس بدایة الحکمة استاد فیاضی

جلسه ۷۹

بسم الله الرحمن الرحیم

موضوع: انقسامات حرکت

از آنجایی که حرکت متوقف بر شش امر است به مناسبت هر یک از آنها تقسیماتی برای حرکت ایجاد می شود.

مثلا حرکت مبدأ و منتهی دارد و به این اعتبار تقسیماتی بر حرکت وارد می شود و آن اینکه اگر مبدأ در نقطه ای و منتهی در نقطه ی خاصی باشد این یک حرکت را تشکیل می دهد و اگر مبدأ و منتها در حرکت تغییر کند، حرکت نیز تغییر می کند. مثلا حرکت از قم به اصفهان یک حرکت و از مشهد به کاشان، حرکت دیگری است.

گاه حرکت به اعتبار موضوع تقسیم می شود یعنی گاه حرکت در موجودات طبیعی بی جان است مانند حرکت سنگ، گاه در گیاهان است و گاه در انسان و حیوان.

گاه حرکت به اعتبار مقوله (مسافت) تقسیم می شود که در نتیجه گاه حرکت در أین است و گاه در وضع و گاه در کم و هکذا. مشهور گفته اند که حرکت در چهار مقوله است و حق این بود که در همه ی مقولات واقع می شود.

حرکت به لحاظ زمان نیز تقسیم می شود مانند حرکت روزانه یا شبانه. یا حرکت در قرن نهم و حرکت در قرن دهم و هکذا.

حرکت به لحاظ فاعل و ایجاد کننده ی حرکت که محرک است تقسیم می شود به حرکت بالذات و حرکت بالعرض. حرکت بالذات آن است که محرک در درون متحرک باشد و حقیقتا آن را به حرکت در آورد مانند کشتی یا هواپیما و یا انسانی که حرکت می کند. حرکت بالعرض آن است که فاعل، متحرک را بالذات حرکت نمی دهد بلکه متحرک امر دیگری است که آن را بالذات حرکت می دهد و ما حرکت را بالعرض به چیز دیگری نسبت می دهیم. مانند کسی که در هواپیما نشسته است که می گویند حرکت می کند. در اینجا نیروی فاعله، هواپیما را حرکت می دهد ولی این حرکت بالعرض به سبب علاقه ی حال و محل به فرد نسبت داده می شود.

حرکت بالذات به سه قسم تقسیم می شود: طبیعی، قسری و ارادی.

اگر محرک، با شعور و آگاهی حرکت را انجام می دهد به آن ارادی می گویند. مانند انسانی که با آگاهی از منزل به سمت مقصدی حرکت می کند. این حرکت به سبب آن است که نفس، بدن را حرکت می دهد و نفس به کار خودش آگاه است و کار را از روی اراده انجام می دهد. به حرکت ارادی یا نفسانی می گویند.

گاه حرکت از مبدأ آگاه و با اراده بر نمی خیزد بلکه فاعل موجودی فاقد شعور است. این خود بر دو قسم است. گاه فاعل مزبور بر طبق طبیعت خودش آن حرکت را انجام می دهد مانند سنگی که از بالا به سمت پائین می آید و یا دود و بخار که به سمت بالا حرکت می کند. به این نوع حرکت، حرکت طبعی می گویند.

گاه فاعل مزبور آگاهی ندارد و بر خلاف طبع خودش حرکت می کند مانند سنگی که کسی آن را به سمت بالا پرت می کنند که به آن حرکت قسری می گویند.

حرکت در همه ی این سه قسم اخیر فاعل، عبارت است از همان طبیعت. یعنی در حرکت نفسانی هرچند حرکت دهنده نفس است که شعور و آگاهی دارد ولی حرکت مال بدن است یعنی طبیعت بدن است که حرکت می کند. هکذا در حرکت قسری و طبعی همان طبیعت سنگ است که حرکت می کند که گاه تحت فشار است و گاه نیست. البته طبیعت این حرکت را به سبب میل انجام می دهد. مثلا در حرکت طبعی، سنگ به

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

سبب وزنی که دارد میل به حرکت به سمت پائین دارد ولی در حرکت قسری این میل در طبیعت ایجاد می شود هکذا در حرکت ارادی، میل را در طبیعت ایجاد می کند مثلا بدن در حالت طبیعی، به شکل افقی راه نمی رود و یا نمی پرد بلکه مانند سنگ میل به سمت پائین دارد.

الفصل السادس عشر في انقسامات الحركة (فصل شانزدهم در تقسیمات حرکت)

تنقسم الحركة بانقسام الأمور الستة التي تتعلق بها ذاتها. (حرکت تقسیم می شود به اعتبار امور شش گانه ای که ذات حرکت متعلق به آنها است یعنی قوام حرکت به آنها است و اگر آنها نباشند حرکتی هم در کار نیست.) فانقسامها بانقسام المبدأ والمنتهى (اما انقسام حرکت به مبدأ و منتهی واضح است) كالحركة من مكان كذا إلى مكان كذا (مانند حرکت از یک مکان به مکانی دیگر) والحركة من لون كذا إلى لون كذا (و حرکت از یک رنگ به رنگی دیگر) وحركة النبات من قدر كذا إلى قدر كذا. (و حرکت گیاه از یک مقدار به مقداری دیگر در این تقسیم فقط به مبدأ و منتهی کار داریم هرچند در اینکه حرکت در کم است یا أین و یا چیزی دیگر به تقسیم دیگری مربوط می شوند.) وانقسامها بانقسام الموضوع كحركة النبات وحركة الحيوان وحركة الانسان. (و انقسام حرکت به لحاظ موضوع که متحرک است مانند حرکت نبات و حیوان و انسان. حتی حرکت جماد هم همین است و علامه فقط چند مورد را از باب مثال ذکر کرد.) وانقسامها بانقسام المقولة (سومین امر انقسام حرکت به لحاظ مقوله است) كالحركة في الكيف والحركة في الكم والحركة في الوضع. (مانند حرکت در کیف و کم و وضع و جوهر و مانند آن) وانقسامها بانقسام الزمان كالحركة الليلية والحركة النهارية (و انقسام حرکت به لحاظ زمان مانند حرکت شبانه و روزانه) والحركة الصيفية والحركة الشتوية. (و حرکت در تابستان و زمستان) وانقسامها بانقسام الفاعل كالحركة الطبيعية (و انقسام حرکت به انقسام فاعل حرکت مانند حرکت طبیعی که از فعل سر می زند به لحاظ طبیعتش بدون اینکه تحت تدبیر یا فشار چیزی قرار بگیرد.) والحركة القسرية (که در آن، فاعل طبیعت است ولی تحت فشار چیزی دیگر است.) والحركة الإرادية، (که در آن فاعل، طبیعت است ولی تحت تسخیر یک موجود با اراده ی دیگر است.) ويلحق بها بوجه الحركة بالعرض، (و به این حرکت اخیر، حرکت بالعرض هم به نوعی وارد می شود زیرا حرکت بالعرض را به چیزی نسبت می دهیم که آن چیز فاعل آن می شود. بنا بر این می توان این تقسیم را این گونه بیان کرد که انقسام حرکت به لحاظ فاعل یا بالذات است و یا بالعرض زیرا یا فاعل واقعا حرکت می کند و یا واقعا حرکت نمی کند بلکه چیز دیگری است که حرکت می کند ولی حرکت آن به دیگری نسبت داده می شود و آنی که به ذات است به سه قسم طبیعی، قسری و ارادی تقسیم می شود.) فإن الفاعل إما أن يكون ذا شعور وإرادة بالنسبة إلى فعله، أم لا، (اما تقسیم حرکت ذاتی به آن سه قسم به سبب این است که فاعل یا دارای آگاهی و اراده نسبت به کار خودش است یا نه.) والأول هو الفاعل النفساني، (اولی را فاعل نفسانی می نامند که موجودی است مجرد که علم و اراده دارد و نفس است و حرکت را ایجاد می کند.) والحركة (نفسانية) (و آن حرکت را نفسانی یا ارادی می نامند) كالحركات الإرادية التي للإنسان والحيوان، (مانند حرکات ارادی که در انسان و حیوان است که فاعل آنها آن را با اراده انجام می دهد.) والثاني إما أن تكون الحركة منبعثة عن نفسه لو خلي ونفسه، (و دومی که فاعل، آگاهی به کارش ندارد یا به گونه ای است که حرکت از خود او اگر خودش باشد و خودش بر می خیزد. یعنی طبعش آن را اقتضاء دارد) وإما أن تكون منبعثة عنه لقهر فاعل آخر إياه على الحركة، (و یا اینکه حرکت بر خواسته از آن است به سبب اینکه فاعل دیگری آن را بر حرکت وادار می کند. مانند سنگی که به بالا پرت می شود که به سبب دست من است آن را به بالا و بر خلاف طبعش پرت می کند.) والأول هو الفاعل الطبيعي والحركة (طبيعية)، (قسم اول را فاعل طبیعی و حرکت را در آن حرکت طبیعی می نامند) والثاني هو الفاعل القاسر والحركة (قسرية) كالحجر المرمى إلى فوق. (و دومی را فاعل قاسر و حرکت آن را قسری می نامند مانند سنگی که به بالا پرت شده است.)

قالوا: (إن الفاعل القريب للحركة في جميع هذه الحركات هو طبيعة المتحرك، (فلاسفه گفته اند که فاعل قریب حرکت در همه ی این حرکات همان طبیعت موجود متحرک است) عن تسخير نفساني، (این طبیعت که حرکت می کند گاه به سبب این است که تحت تسخیر نفس است بنا بر این هرچند نفس فاعل است ولی این بدن است که حرکت می کند.) أو اقتضاء طبيعي، (یا اینکه طبیعت خودش آن حرکت را اقتضاء دارد) أو قهر الطبيعة القاسرة لطبيعة المقسور على الحركة (یا اینکه طبیعت فشار دهنده این طبیعت مقسور را وادار به حرکت کرده. از این رو سنگی که به بالا پرت شده است در آن طبیعت سنگ است که حرکت می کند. البته باید توجه داشت که فرق بین تسخیر نفسانی و قهر طبیعی این است که در

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

تسخیر نفسانی عاملی که حرکت را ایجاد می کند صورت خود آن موجود و داخل در طبیعت آن است. یعنی بدن بودن بدن همان نفس است و این همان است که می گویند که نفس، صورت برای موجودات زنده است یعنی آخرین صورتی که موجودات زنده می گیرند که به وسیله ی آن، تبدیل به آن موجود می شوند نفس آنها می باشد. ولی در فاعل قاسر، فاعل چیزی کاملا بی گانه است و داخل در وجود و طبیعت شیء نیست. به هر حال فاعل قریب در همه ی انواع حرکات همان طبیعت است.) و (المبدأ المباشر المتوسط بين الفاعل وبين الحركة هو مبدأ الميل الذي يوجده الفاعل في طبيعة المتحرك) (و عامل بدون فاصله ای که حرکت از آن بر می خیزد که آن بین فاعل و حرکت واسطه می شود همان میل است که فاعل حرکت آن را در طبیعت متحرک ایجاد می کند. بنا بر این فاعل حرکت برای اینکه حرکت را ایجاد کند باید آن میل را ایجاد کند و این میل است که بدون واسطه به حرکت می انجامد. حال این میل گاه در ذات طبیعت هست مانند جایی که سنگی از بالا به پائین پرت می شود و گاه فاعل این میل را ایجاد می کند مانند سنگی که به بالا پرت می شود و گاه این میل را وجود با شعوری به نام نفس ایجاد می کند.) وتفصيل الكلام فيه في الطبيعيات.(تفصیل این کلام در طبیعیات مطرح است.)

خاتمة:

چون این مرحله در قوه و فعل است به این مناسبت علامه اطلاقاتی که قوه دارد را ذکر می کند و می فرماید: وقتی قوه گفته می شود به چهار چیز اطلاق می شود که دو اطلاق آن را قبلا خواندیم.

گاه قوه گفته می شود که به معنای همان امری جوهری است که همه ی توان ها و پذیرش ها مال آن است که همان ماده می باشد.

معنای دوم آن همان کیفیتی است که ماده دارد که آن را کیف استعدادی می نامند. یعنی هرچند ماده استعداد مطلق است ولی این استعداد همه جا یکسان نیست بلکه در هر جا یک نوع خاص از آن است. این استعداد که کیف است و امری است عرضی قوه گفته می شود. در ماده اصل پذیرش وجود دارد ولی پذیرشی که الآن از ان سخن می گوییم نوع خاصی از پذیرش می باشد.

معنای سوم قوه این است که به حیثیت فعل گفته می شود. یعنی اگر کاری انجام شد و شدید بود به آن می گویند که این کار قوه و شدت داشت. قوه در این معنا به معنای قدرت است.

معنای چهارم قوه این است که به مبدأ فعل اطلاق می شود یعنی به چیزی که فعل از آن بر می خیزد گفته می شود مانند قوه ی باصره یعنی نیرویی که عمل ابصار از آن نشئت می گیرد. فرق این با قسم اول این است که ماده که قوه است یعنی مبدأ قبول است ولی قوه در این قسم به معنای مبدأ فعل می باشد.

این قسم چهارم از قوه اگر با علم و اراده همراه شود به آن قدرت می گویند ولی اگر بدون علم نباشد قدرت به آن گفته نمی شود از این رو سنگی که می تواند کاری را انجام دهد چون آن کار را از روی علم انجام نمی دهد نمی گویند که سنگ قدرت انجام کاری را دارد.

بعد علامه به مناسبت این مطلب وارد تعریف قدرت می شود.

خاتمة: ليعلم أن (القوة) أو (ما بالقوة) (بدانید که قوه یا چیزی که دارای قوه است) كما تطلق على حيثية القبول، (کما اینکه به حیثیت پذیرش اطلاق می شود مانند اینکه وقتی می گویند هسته قوه ی درخت شدن را دارد یعنی می تواند صورت درختی را قبول کند.) كذلك تطلق على حيثية الفعل إذا كانت شديدة، (همچنین اطلاق می شود بر حیثیت فعل که مقابل قبول است. البته در صورتی است که حیثیت فعل، شدید باشد. مانند ضربه ای که شدید باشد که می گویند این ضربه قوه و قوت داشته است.) وكما تطلق على مبدأ القبول القائم به ذلك، (و همان گونه که اطلاق می شود بر مبدأ قبول که قبول به آن قائم است (مراد ماده است که مبدأ قبول همه چیز است و بجز قوه بودن هیچ حیثیتی ندارد.) كذلك تطلق على مبدأ الفعل،(همچنین اطلاق می شود بر مبدأ فعل یعنی چیزی که فعل از آن صادر می شود.) كما تطلق (القوى النفسانية) ويراد بها مبادئ الآثار النفسانية، من إبصار وسمع وتخيل وغير ذلك، (کما اینکه اطلاق می شود بر قوای نفسانیه که مراد از آنها مبادی ای هستند که آثار نفسانیه مانند دیدن، شنیدن و تخیل و مانند آن از آن بر می خیزد. بنا بر این قوه ی باصره یعنی چیزی که قدرت دیدن از آن بر می

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

خیزد.) وكذلك القوى الطبيعية لمبادئ الآثار الطبيعية. (و همچنین است نیروهای طبیعی که آثار طبیعی از آنها بر می خیزد. مثلا قوه ی جاذبه یعنی چیزی که جذب از آن بر می خیزد.) وهذه القوة الفاعلة إذا قارنت العلم والمشية، سميت: (قدرة الحيوان)، (این قوه ی فاعله یعنی چیزی که مبدأ فعل است و فعل از آن بر می خیزد، اگر همراه با علم و آگاهی و مشیت و اراده باشد به آن قدرت حیوانی می گویند. انسان هم همین قدرت را دارد چون بخشی از حیوان است. به هر حال این قدرت در انسان علت ناقصه است مثلا من قدرت دارم بالای پشت بام روم ولی به نردبان هم احتیاج دارم و قدرت کاشتن زراعت را دارم ولی باید زمین و آب و سایر چیزها مهیا باشد به این سبب به آن علت فاعلی می گویند نه تامه) وهي علة فاعلة تحتاج في تمام عليتها ووجوب الفعل بها إلى أمور خارجة (و قدرت مزبور، علتی فاعلی است که برای علت تامه شدن که وقتی تامه شود فعل واجب است از آن سر زند، به اموری خارج از خودش احتیاج دارد.) كحضور المادة القابلة وصلاحية أدوات الفعل وغيرها، تصير باجتماعها علة تامة يجب معها الفعل. (مانند حضور ماده ی قابل باشد مثلا من توان کتابت دارم ولی چیزی باید باشد که بتوانم در آن بنویسم. همچنین ابزارهای کار باید شایسته باشد مثلا قلم، جوهر داشته باشد و یا نوکش شکسته نباشد و همچنین عوامل دیگر طبیعی باید باشد که وقتی اینها همه با هم جمع شوند علت تامه محقق می شود و در نتیجه واجب است که فعل که معلول است از آنها سر زند و محقق شود.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۸۰

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: معنای قدرت و اتحاد علم و علم و معلوم

علامه در خاتمه فرمودند که قوه یا ما بالقوه به چهار معنا اطلاق می شود و معنای چهارم عبارت بود از چیزی که مبدأ فعل است و که همان فاعل و کننده ی کار است و فعل از آن بر می خیزد. مانند قوه ی باصره که نیرویی است که کار دیدن را انجام می دهد.

این معنای چهارم اگر همراه با علم و اراده همراه باشد به آن قدرت می گویند. بنا بر این قدرتی عبارت است از نیرویی که کاری از آن از روی آگاهی و اراده سر می زند. بنا بر این قدرت مربوط به موجودی است که حیات دارد تا علم و اراده در مورد آن معنا داشته باشد. (مانند حیوان و انسان)

این در مقابل فاعل های بی علم و اراده است که کاری انجام می دهند مثلا سنگ از بالا به پائین می آید ولی نمی گویند که سنگ قدرت بر انجام این کار دارد.

از اینجا معلوم می شود که بعضی که در تعریف قدرت گفته اند: قدرت چیزی است که اگر کسی آن را داشته باشد می تواند فعلی را انجام دهد یا ترک کند، کلام صحیحی نگفته اند.

تعریف فوق صحیح نیست زیرا لفظ صحت در تعریف قدرت به (ما يصح معه الفعل و الترک) در مقابل بطلان نیست که اگر فعل یا ترک را اختیار کند صحیح است و باطل نیست. صحت در فلسفه به معنای امکان است. بنا بر این تعریف مزبور یعنی چیزی که با آن فعل و یا ترک ممکن است. اشکال آن این است که تعریف فوق از قدرت، در موجوداتی که قدرت آنها علت تامه برای فعل نیست می تواند صحیح باشد. اگر قدرت با شرایط دیگر که اجزاء دیگر علت اند همراه شود، فعل انجام می شود و ترک هم هنگامی رخ می دهد که آن قدرت با سایر اجزاء و شرایط همراه نشود.

ولی اگر سخن در علت تامه باشد تعریف فوق از قدرت صحیح نیست زیرا وقتی علت، تامه باشد قدرت علت تامه برای فعل است مانند قدرت خداوند نسبت به موجودات مجرد (اولین موجودی که خلق می شود.) خداوند قدرت دارد که آن را ایجاد کند ولی این قدرت به این معنا نیست که خداوند ممکن است آن را ایجاد کند و ممکن است ترک کند. موجود مجرد، اولین موجود است یعنی قبل از آن هیچ چیز دیگری خلق نشده است و

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

بجز قدرت باری هیچ چیز دیگری وجود ندارد بنا بر این چیز دیگری نیست که خلقت موجود مجرد دخالت داشته باشد نه ماده ای نه ابزاری و نه زمانی. وقتی چنین چیزی علت تامه برای فعل شد، فعل نسبت به آن رابطه ی امکان ندارد بلکه رابطه ی مزبور وجوب است و این همان چیزی است که در بحث علت تامه گفتیم که وقتی علت تامه موجود شد، واجب است که معلول موجود شود.

ممکن است کسی اشکال کند که اگر واجب باشد که فعلی از خداوند سر زند معنایش این است که خداوند مختار نیست.

جواب این است که هیچ الزام و اجباری لازم نمی آید زیرا مجبور کننده نمی تواند خود فعل باشد زیرا فعل، اثر باری تعالی است و نمی تواند در خود فاعل که خداوند است اثر بگذارد و الا دور لازم می آید زیرا فعل اثر خداوند است و خداوند مؤثر و همین فعل نمی تواند خود مؤثر باشد.

از آن سو فاعل دیگری هم متصور نیست که بگوییم آن، خداوند را مجبور کرده است.

بنا بر این این فعل واجب است ولی اجبار کننده ای نیست و به تعبیر ابن سینا، (یجب عنه) نه (یجب علیه) یعنی فعل مزبور واجب است و این وجوب از ناحیه ی خود خداوند آمده است.

ومن هنا یظهر: أولا: (از اینجا که معنای قدرت را بیان کردیم و گفتیم که نیروی فاعله اگر همراه با علم باشد به آن قدرت می گویند مشخص می شود که اولا) عدم استقامة تحديد بعضهم للقدرة بأنها (ما يصح معه الفعل والترك)، (تعریف بعضی از قدرت به اینکه قدرتی چیزی است که امکان دارد با آن فعل را انجام داد و یا ترک کرد تعریف صحیحی نیست.) فإن نسبة الفعل والترك إلى الفاعل إنما تكون بالصحة والإمكان إذا كان جزءا من العلة التامة، (زیرا نسبت فعل و ترک به فاعل، در صورتی به نحو صحت و امکان است که فاعل، جزئی از علت تامه باشد یعنی) لا يجب الفعل به وحده، (یعنی فعل تنها به وسیله ی آن واجب نباشد زیرا فاعل در اینجا علت ناقصه است نه تامه و فعل با علت ناقصه که یک جزء از علت تامه است واجب نمی شود.) بل به وبقية الأجزاء التي تتم بها العلة التامة، (بلکه فعل واجب می شود به وسیله ی آن فاعل و بقیه ی اجزاء که با آنها علت تامه تمام می شود. بنا بر این این تعریف برای قدرت امثال ما است که علت ناقصه هستیم) وأما الفاعل التام الفاعلية، الذي هو وحده علة تامة كالواجب (تعالى) فلا معنى لكون نسبة الفعل والترك إليه بالإمكان. (و اما در رابطه با فاعلی که تام الفاعلیه است و به تنهایی علت تامه می باشد مانند خداوند معنا ندارد که بگوییم که نسبت فعل و ترک در مورد او بالامکان است زیرا وقتی علت تامه محقق شود، واجب است که معلول از آن صادر شود. بنا بر این رابطه ی فوق امکان نیست بلکه واجب است.) ولا يوجب كون فعله واجبا أن يكون موجَبا مجبَرا على الفعل غير قادر عليه،(اشکال نشود به اینکه پس خداوند باید کاری را انجام را انجام دهد زیرا اینکه فعل خداوند واجب است موجب نمی شود که خداوند توسط قدرتی دیگر تحت اجبار قرار گرفته باشد و مجبور شده باشد که در نتیجه بگوییم چون مجبور است دیگر قدرت بر فعل ندارد.) إذ هذا الوجوب لاحق بالفعل من قبله، (زیرا این وجوب از ناحیه ی خود خداوند به فعل ملحق شده است یعنی خودش است که این فعل را واجب کرده است نه اینکه عاملی خارجی آن را واجب کرده باشد.) وهو أثره، (و این فعل، اثر واجب است) فلا يضطره إلى الفعل، (پس وجوب این فعل نمی تواند خداوند را به انجام فعل مضطر کند زیرا اثر نمی تواند در مؤثر اثر بگذارد.) ولا أن هناك فاعلا آخر يؤثر فيه بجعله مضطرا إلى الفعل. (همچنین در اینجا فاعل دیگری فوق خداوند نیست که در خداوند تأثیر بگذارد و او را مضطر به فعل کند.)

مسأله ی دومی که از تعریف قدرت روشن می شود این است که بعضی گفته اند که اگر فعلی بخواهد فعل و ترکش ممکن باشد باید در زمانی معدوم باشد و در زمانی دیگر بخواهیم آن را ایجاد کنیم. زیرا علت احتیاج به علت حدوث زمانی است یعنی چیزی احتیاج به فاعل دارد که خودش حادث زمانی باشد یعنی در زمانی مسبوق به عدم باشد زیرا چیزی که حادث زمانی نیست و از اول بوده است احتیاج به علت ندارد. بنا بر این واجب الوجود احتیاج به علت ندارد و ممتنع الوجود هم علت در آن تأثیر ندارد. بنا بر این اگر چیزی حادث زمانی نباشد نمی تواند معلول باشد. حال چون غیر از خداوند واجب الوجودی نداریم، اگر چیزی حادث زمانی نباشد باید ممتنع باشد. بر این اساس قائلین به این قول میگویند که هر چیزی که حادث زمانی نیست ممتنع الوجود است.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

جواب این است که این کلام مبتنی بر یک مبنای ناصحیح است و ما قبول نداریم که قوام معلول بودن به حدوث زمانی است. در سابق هم گفتیم که ملاک احتیاج به علت امکان است نه حدوث زمانی.

ثانیا از قائلین به این قول می پرسیم که در زمان چه می گویند: زمان امکان ندارد حادث زمانی باشد. زیرا کل زمان نمی تواند در زمانی نباشد و بعد حادث شده باشد. اگر کل زمان را در یک محدوده فرض کنیم معنا ندارد که بگوییم که این در زمانی نبوده است زیرا معنایش این است که قبل از اینکه زمان به وجود آمده باشد زمانی بوده است که این زمان نبوده یعنی باید قبل از ایجاد زمان، زمان وجود داشته باشد زیرا این به اجتماع نقیضین می انجامد.

بنا بر این زمان هم باید ممتنع باشد و حال آنکه موجود است و در مبحث حرکت هم اثبات شده است.

وثانیا: (مسأله ی دومی که روشن می شود) بطلان ما قال به قوم: (إن صحة الفعل متوقفة على كونه مسبوقا بالعدم الزماني، (بطلان چیزی است که بعضی گفته اند و آن اینکه صحت فعل یعنی اینکه فعل ممکن باشد متوقف بر این است که مسبوق به عدم زمانی باشد یعنی زمانی نباشد و بعد حادث شده باشد.) فالفعل الذي لا يسبقه عدم زماني ممتنع)، (بنا بر این فعلی که مسبوق به عدم زمانی نیست ممتنع الوجود است.) وهو مبني على القول بأن علة الاحتياج إلى العلة هي الحدوث دون الإمكان، (این قول مبنی بر این است که بگوییم علت احتیاج به علت حدوث است نه امکان. از این رو اگر چیزی حادث زمانی نبود احتیاج به علت ندارد. عدم احتیاج آن به علت یا این است که واجب الوجود است و یا ممتنع الوجود. چنین چیزی یقینا واجب الوجود نیست زیرا ادله ی توحید می گوید که چیزی غیر از خداوند واجب الوجود نیست در نتیجه چیزی باقی نمی ماند مگر ممتنع الوجود.) وقد تقدم إبطاله وإثبات أن علة الحاجة إلى العلة هو الإمكان دون الحدوث، (و در فصل هشتم از مرحله ی رابعه گفتیم که این قول باطل است و اثبات کردیم که علت حاجت معلول به علت امکان است نه حدوث زمانی.) على أنه منقوض بنفس الزمان. (مضافا بر اینکه این حرف به زمان نقض می شود زیرا زمان چیزی است که موجود است ولی حادث زمانی نیست زیرا در مورد زمان نمی توان حدوث زمانی را فرض کرد.)

سومین مسأله این است که بعضی گفته اند که قدرت قبل از حدوث شیء نیست بلکه همان زمان که می خواهد به وجود بیاید محقق می شود. بنا بر این قدرت بر کتابت همان زمانی است که کار کتابت انجام می شود و قبل از آن قدرتی وجود ندارد. اسناد قدرت به فاعل قبل از فعل مجاز است.

علامه می فرماید: این حرف صحیح نیست اما طبق تعریفی که ما از قدرت کردیم، قدرت عبارت بود از وجود نیروی فاعله با علم و اراده و این تعریف عام است و قبل از شروع به فعل و قبل از آن را شامل می شود زیرا قبل از فعل، نیروی مزبور همچنان وجود دارد. اما بر اساس مبنای قوم که آن را تعریف می کنند به ما یصح معه الفعل و الترک آن هم عمومیت دارد زیرا زیدی که در گوشه ای نشسته است می توان گفت که او نیرویی دارد که با آن هم می تواند فعلی را انجام دهد و یا ترک کند.

وثالثا: (مسأله ی سومی که روشن می شود عبارت است از) بطلان قول من قال: (إن القدرة إنما تحدث مع الفعل، ولا قدرة على فعل قبله). (بطلان قول کسی است که گفته است که قدرت با فعل ایجاد می شود و قبل از انجام فعل قدرتی وجود ندارد.) وفيه: أنهم يرون أن القدرة هي كون الشئ بحيث يصح منه الفعل والترك، (جواب آن این است که مطابق تعریف اینها از قدرت، قدرت چیزی است فاعل آن به گونه ای باشد که که با آن هم بتواند فعلی را انجام دهد و هم ترک کند.) فلو ترك الفعل زمانا ثم فعل، (پس اگر فاعل فعلی را یک بار انجام دهد و بار دیگر ترک کند) صدق عليه قبل الفعل أنه يصح منه الفعل والترك، (در مورد او صادق است که گفته شود او می تواند فعلی را انجام دهد و یا ترک کند) وهي القدرة (و قدرت نیز همین است.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

مرحله ی یازدهم: علم و عالم و معلوم

سابقا گفتیم که موجود گاه بالقوة است و گاه بالفعل. موجود بالفعل تمامی آثار و کمالاتی که می تواند داشته باشد را دارا است و همه را بالفعل دارد بر خلاف موجود بالقوة.

موجود بالقوة مانند ماده است که می تواند صورت نباتی داشته باشد و یا حیوانی و یا انسانی ولی ماده فی نفسه هیچ کدام را ندارد. مادیات که موجودات خارجه هستند، به تمامه می تواند کمالی را داشته باشند زیرا مادامی که موجودی مادی است قابل تغیّر می باشد و می تواند کمالی را داشته باشد که الآن ندارد. بنا بر این مادیات هر چند یک سری کمالات را بالفعل دارند ولی همه ی کمالاتی که می توانند داشته باشند را الآن ندارند و از این رو بالقوه اند. در مقابل آن موجود بالفعل است که همه ی کمالاتی که برایش ممکن است را بالفعل دارد.

بنا بر این موجود، تقسیم می شود به ماده و مادیات و مجردات. ماده نسبت به همه ی کمالات بالقوه است، مادیات نسبت به بعضی از کمالات بالقوه اند و مجردات همه را بالفعل دارند.

بنا بر این از خصوصیات مجرد این است که هر موجود مجردی خودش هم علم است و عالم است و هم خودش معلوم می باشد.

بنا بر این این مبحث را باید در فلسفه مطرح کنیم زیرا وجود است که تقسیم به مادی و مجرد می شود.

بعد علامه در فصل اول می فرماید: آیا علم وجود دارد یا نه و اگر هست تعریفش چیست؟

وجود علم از بدیهیات است زیرا هر کس در خودش آن را می یابد. مفهوم آن یعنی اینکه علم چیست آن هم بدیهی است و کسی نمی تواند شناخت و علم را تعریف کند زیرا تعریف علم به این هدف است که شناخت حاصل شود و حاصل شدن شناخت برای این است که از قبل آن را می شناسم و الآن به دنبال آن هستم زیرا قبلا گفتیم که علت غایی تصورا بر خود فعل مقدم است و وجودا از آن مؤخر از این رو کسی که به دنبال تعریف علم است از قبل می داند که اگر تعریف شود چه می شود و این خود نوعی علم است. بنا بر این اصل فهمیدن را فرد می تواند تصور کند و این دیگر قابل تعریف نیست.

در بحث وجود ذهنی نیز گفتیم که اگر ما به خارج علم داریم به این معنا است که ماهیّات خارجی موجودات وارد ذهن می شود و الا وجود خارجی آنها نمی تواند وارد ذهن شود. این علم که علم به ماهیّات اشیاء است علم حصولی نام دارد.

یک نوع علم دیگر هم وجود دارد که به جای ماهیّت معلوم، وجود آن وارد ذهن می شود یکی از آنها علم ما به خود ماست ما مفهوم من را کاملا می فهمیم. به بیانی دیگر ما چیزی را در ذهن خود می فهمیم و بعد با کلمه ی من به آن اشاره می کنیم.

البته اشتباه نشود چیزی که کلمه ی من به آن رجوع می کند مفهومی است کلی که هر فردی آن را در مورد خودش به کار می برد. این مفهوم ارتباطی به بحث ما ندارد زیرا کلی است و علم به آن حصولی است بحث ما در مورد مصداق من است یعنی چیزی که مفهوم من از آن حکایت می کند. علامه می فرماید: من چیزی است که هیچ گاه از انسان غائب نمی شود. اگر انسان بیدار است خود را کاملا آگاه از خودش می داند و در نتیجه به دنبال کمالات و تأمین منافع خودش است. اگر در حال خواب است باز هم کارهایی را انجام می دهد، مثلا دچار ترس می شود و یا کارهایی را انجام می دهد.

این من که مفهوم برای ماست به این معنا نیست که ماهیّتی از من باشد که نزد من حاضر است زیرا اگر مفهوم و ماهیّت بود قابل انطباق بر کثیرین بود و حال آنکه این چیزی که من می یابم قابل انطباق بر خود من است نه دیگران. بنا بر این چون تشخّص دارد و جزئی است، وجود خود من است که من به آن علم دارم نه ماهیّت.

این حالت نه تنها در خود من بلکه در آثاری که از من نشئت می گیرد هم جاری است. مثلا اگر مفهومی از درخت در نزد من حاضر است. این مفهوم به این اعتبار که علم است کیفی است نفسانی که نزد من حاضر است. علم من به آن مفهوم، این گونه نیست که من باز به آن مفهوم علم داشته باشم بلکه این مفهوم بوجوده نزد من حاضر است. به بیانی دیگر از درخت خارجی صورتی داریم که نزد من حاضر است ولی از آنچه از آن صورت حاضر است دیگر صورتی نداریم که آن نزد ما حاضر باشد بلکه به همان وجود صورت علم داریم.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

بنا بر این تقسیم علم به حصولی و حضوری تقسیمی است حصری یعنی هر چیزی که تصور می شود یا ماهیتش نزد ما می آید یا وجودش و چیزی نداریم که نه وجود باش و نه ماهیّت. اگر ماهیّت نزد ما حاضر شد به آن علم حصولی می گویند و اگر وجودش حاضر شد به آن علم حضوری می گویند.

المرحلة الحادية عشرة في العلم والعالم والمعلوم وفيها اثنا عشر فصلا (مرحله ی یازدهم در علم و عالم و معلوم و در آن آن دوازده فصل است.) قد تحصل مما تقدم أن الموجود ينقسم إلى ما بالقوة وما بالفعل، (از آنچه گذشت مشخص می شود که موجود به ما بالقوة و ما بالفعل تقسیم می شود. ما بالقوة آن است که همه ی کمالاتش بالقوة نزد او حاضر نیست ولی ما بالفعل آن است که همه ی کمالات آن بالفعل نزد او حاضر است.) والأول هو المادة والماديات، (قسم اول که بالقوة است ماده و مادیات می باشند (مادی چیزی است که با ماده در ارتباط است مانند تمامی جواهر و چیزهایی که جسم دارند بنا بر این صورت نوعیه ای که اجسام دارند همه مادی اند زیرا روی ماده می آیند.) مادی نسبت به همه ی کمالات بالقوة است و مادیات نسبت به بعضی از کمالاتشان و بعضی را نیز بالفعل دارا می باشند.) والثاني غيرهما وهو المجرد، (و ما بالفعل غیر از مادی و مادیات است و به آن مجرد می گویند.) ومما يعرض المجرد عرضا أوليا أن يكون علما وعالما ومعلوما، (یکی از عوارض ذاتی مجرد یعنی چیزی که بلا واسطه به مجرد عارض می شود این است که مجرد هم علم است و هم عالم و معلوم.) لأن العلم – كما سيجئ بيانه – حضور وجود مجرد لوجود مجرد، (زیرا علم همان طور که بیانش می آید به معنای حضور وجود مجرد برای وجود مجرد است.) فمن الحري أن نبحث عن ذلك في الفلسفة الأولى. (بنا بر این شایسته است که از آن در فلسفه ی اولی بحث شود زیرا از عوارض ذاتی وجود بحث می کند و این وجود مجرد از عوارض ذاتی اش علم است. بنا بر این باید از علم در فلسفه بحث شود زیرا از عوارض ذاتی مجرد است و مجرد از اقسام موجود است.) وفيها اثنا عشر فصلا (در این مرحله ی یازدهم دوازده فصل وجود دارد.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۸۱

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: تعریف علم و انقسام اولی آن و اتحاد علم و عالم و معلوم

به مناسبت اینکه علم از عوارض ذاتیه ی موجود مجرد است و مجرد هم از اقسام وجود می باشد زیرا وجود است که به مادی و مجرد تقسیم می شود باید از علم در فلسفه بحث کرد.

علامه در فصل اول می فرماید: تصور علم بدیهی است و هم تصدیق به وجود آن. یعنی اینکه علم برای ما وجود دارد و ما چیزهایی را می فهمیم چیزی است که تصدیقش بدیهی است و هر کسی این را در وجود خودش حس می کند. کما اینکه تصور مفهوم علم یعنی اینکه بدانیم علم چیست آن هم بدیهی است. بنا بر این مفهوم علم، نظری و پیچیده نیست تا برای تعریف آن احتیاج به معرفی داشته باشیم تا به وسیله ی آن بتوانیم علم را بشناسیم. زیرا اگر کسی در صدد بر بیاید که علم را تعریف کند، هدف از آن فهمیدن معنای علم است. بنا بر این قبل از شروع به تعریف باید هدف از تعریف را در نظر بگیرد بعد تعریف را انجام دهد تا به آن غایت برسد. بنا بر این برای تعریف علم باید فهم و علم نسبت به آن معلوم باشد و در ذهن حاضر باشد زیرا علت غائی همواره از لحاظ تصور قبل از فعل است و وجودات بعد از آن است. از این رو غایت از تعریف علم، فهمیدن علم است. واضح است که فهمیدن علم باید قبل از علم باشد و حال آنکه خود آن یک نوع علم است. از این محال است بتوان علم را تعریف کرد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

البته واضح است که هر کسی فهم را در حد خودش دارا است بعضی در همین حد از علم بهره دارد که مانند کودک چشم را باز کند و فضای اطراف را ببیند و بعضی بیش از آن.

سپس علامه اضافه می کند که مراد ما از تعریف علم، تعریف حقیقی نیست بلکه بیان خصوصیاتی از علم است تا معلوم شود که علم چند نوع است، قابل تقسیم هست یا نه، حرکت در علم است هست یا نه و مانند آن.

یک قسم از علم همان است که در بحث وجود ذهنی خواندیم. در آنجا گفتیم که ماهیّاتی که وجود خارجی دارند که آثار خارج بر آنها بار می شود، وجود دیگری در ذهن دارند که آن آثار خارج، بر آن بار نمی شود. مثلا جسم در خارج طول و عرض و عمق ولی وقتی در ذهن است دیگر خاصیت جسم خارج را ندارد. یا مثلا جسم حساس متحرک بالاراده در ذهن نیز حساس و متحرک بالاراده است ولی در ذهن دیگر حساسیت آن به این گونه نیست که بتواند ببیند. نام این علم را علم حصولی می گویند. یعنی معلوم با وجود خارجی اش نزد عالم حاضر نیست بلکه ماهیتش نزد عالم حاضر می شود.

در مقابل آن علم دیگری هم هست و آن علمی است که هر فرد نسبت به خودش دارد. این علم، علم به ماهیّت نیست بلکه به وجود است. هر فرد، قبل از اینکه دیگری را درک کند، از خودش آگاه است. حتی اول خود را می فهمد و بعد علمش را در نتیجه می گوید: علم من. یعنی اول خودش را ثابت می کند و بعد علم را به خود اضافه می کند. این آگاهی، هرگز از بین نمی رود چه فرد در خواب باشد یا در بیداری. در تنهایی و در جمع و هر حالی این علم از بین نمی رود.

اگر علم مزبور به وسیله ی مفهوم بود و خود وجود، نزد من حاضر نبود می بایست آنچه من درک می کردم قابل انطباق بر کثیرین باشد. زیرا مفهوم به هر حال کلی است و قابل انطباق بر کثیرین می باشد. آنچه در منطق گفته اند که: المفهوم ان امتنع فرض صدقه علی کثیرین فجزئی و الا فکلی، تعریفی است که با یک قید صحیح می شود. یعنی مفهوم را باید مقید به غیر خودش کرد و الا مفهوم تا جایی که مفهوم است و به وجود خارجی وابسته نشده است چیزی است کلی و هرگز نمی تواند جزئی باشد. بنا بر این هر مفهومی که در ذهن است حتی اگر در خارج یک مصداق بیشتر نداشته باشد قابل انطباق بر کثیرین است. در منطق هم گفته شده است که کلی گاه در خارج یک فرد بیشتر ندارد ولی کماکان کلی است. بنا بر این قابلیت انطباق بر کثیرین ملاک است که یک چیز کلی شود نه مصداق خارجی.

بنا بر این اگر علم انسان به خودش علم به مفهوم خودش بود مانند علم به موجودی که مجرد است مانند نفس که کار اندیشه و ادراک مال اوست، این مفهوم دیگر مخصوص به من نمی شد بلکه هر انسانی را شامل می شد.

این در حالی است که ما در خودمان می یابیم که فقط خودمان هستیم و این دریافت قابل انطباق بر غیر نیست. بنا بر این معلوم در این جا، مفهوم نیست بلکه وجود است زیرا وجود است که با تشخّص و عدم انطباق بر غیر یک فرد سازگار است.

این علم که متعلقش فقط وجود است نه مفهوم و ماهیّت را علم حضوری می نامند. بنا بر این علم انسان به نفس خودش و به آثار و افعال نفسش حضوری است. بنا بر این اگر من به یکی از آثار نفس که علم من است (مانند مفهومی که از درخت نزد من حاصل است) علم دارم این علم حضوری است. بله علم من به درخت خارجی به واسطه ی مفهومی است که نزد من حاضر است بنا بر این علم من به درخت خارجی حصولی است ولی علم من به مفهومی که نزد من است حضوری است. اگر قرار بود علم من به مفهومی که در نزد من است حصولی باشد معنایش این است که علم من به آن به واسطه ی یک مفهوم دیگری است. بنا بر این به سراغ آن مفهوم می رویم و می گوییم علم من به آن آیا به واسطه ی مفهوم دیگری است یا علم من به آن حضوری است اگر به واسطه ی مفهوم دیگر باشد این سلسله تا بی نهایت ادامه می یابد که محال است.

نکته ی دیگر این است که تقسیم علم به حضوری و حصولی حصری است و شق ثالثی ندارد زیرا ما از هر چیز دو تصور بیشتر نداریم زیرا معلوم ما یا وجود است یا ماهیّت در صورت اول، علم ما حضوری و در صورت دوم حصولی است.

بعد علامه می فرماید: علم، عین معلوم بالذات است. یعنی آنچه نزد فرد حاضر است هم معلوم بالذات است و هم همان، علم انسان است. بنا بر این علم چیز جدایی و وصفی برای آن نیست.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

علت آن این است که علم به معنای حصول معلوم نزد عالم است. حصول و حضور معلوم مانند رنگی نیست که روی معلوم می زنند بلکه به معنای وجود آن است. بنا بر این حصول معلوم برای عالم به معنای وجود آن برای عالم است و به عبارت دیگر حصول معلوم به معنای وجود معلوم است. وجود هر شیء هم خود همان شیء است. بنا بر این علم همان معلوم است.

به عبارتی دیگر: علم همان معلوم بالذات است زیرا علم یعنی حصول معلوم و حصول و حضور معلوم به معنای وجود معلوم است، وجود معلوم هم یعنی خود معلوم پس علم هم یعنی خود معلوم.

بعد این مسأله مطرح می شود که عبارت است از اتحاد عالم و معلوم. بنا بر این علم که همان معلوم است با عالم هم متحد می باشد.

الفصل الأول في تعريف العلم وانقسامه الأولي (فصل اول در تعریف علم و انقسام اولی علم. البته علم تقسیمات دیگری هم دارد مثلا علم حصولی و علم حضوری خود به تقسیمات دیگری تقسیم می شوند.)

حصول العلم لنا ضروري، (اینکه علم برای ما حاصل است امری است ضروری و لازم نیست برای آن برهان اقامه شود تا مشخص شود که علم وجود دارد. زیرا اگر بخواهد برهانی اقامه شود هم صغری و هم کبرای آن خودش علم است.) وكذلك مفهومه عندنا، (یعنی تصور و مفهوم علم هم نزد ما بدیهی است. بنا بر این هر کسی می داند که مراد از فهم چیست و نمی توان آن را تعریف کرد.) وإنما نريد في هذا الفصل معرفة ما هو أظهر خواصه، (همانا ما در این فصل اراده می کنیم که روشن ترین خواص علم را بشناسیم.) لنميز بها مصاديقه وخصوصياتها. (تا به وسیله ی این خواصی که یافته ایم مصادیق علم را تمییز دهیم و خصوصیات آن را بشناسیم.) فنقول: قد تقدم في بحث الوجود الذهني أن لنا علما بالأمور الخارجة عنا في الجملة، (در بحث وجود ذهنی گذشت که ما نسبت به اموری که در خارج است علم دارم. البته این علم فی الجمله است یعنی به همه چیز علم نداریم ولی اگر حتی به یک درخت هم علم داشته باشیم در کفایت وجود این علم کافی است.) بمعنى أنها تحصل لنا وتحضر عندنا بماهياتها، (علم ما به خارج به این معنا است که خارج نزد ما حاصل و حاضر است با ماهیاتش.) لا بوجوداتها الخارجية التي تترتب عليها الآثار، (و الا وجود خارجی نمی تواند با همان خصوصیات خارج در ذهن بیاید)فهذا قسم من العلم، ويسمى: (علما حصوليا). (این یک نوع از علم است که به آن علم حصولی می گویند.)

ومن العلم علم الواحد منا بذاته (یک قسم از علم هم همان است که هر کس به خودش دارد.) التي يشير إليها ب (أنا)، (و این همانی است که از آن به من تعبیر می کند. مراد از آن حتی بدن هم نیست زیرا فرد، بدن را هم به خودش اضافه می کند و می گوید: بدن من و یا دست من. او همان طور که لباس را به خودش اضافه می کند که نشان می دهد که خودش لباس نیست، بدن را هم به خودش اضافه می کند پس خودش، بدن نیست.) فإنه لا يغفل عن نفسه في حال من الأحوال، (هیچ یک از ما در هیچ حالی از احوال از خودش غافل نمی شود. در خواب نیز حتی اگر ارتباط به بدن کاسته می شود ولی فرد از خودش غافل نمی شود.) سواء في ذلك الخلاء والملاء، (و در این علم داشتن به خود، فرقی نمی کند که فرد تنها باشد یا در جمع) والنوم واليقظة، وأية حال أخرى. (در خواب باشد یا بیداری و در هر حال دیگری که باشد.) وليس ذلك بحضور ماهية ذاتنا عندنا(و این علم ما به ذات خودمان، به حاضر شدن ماهیّت ذاتمان نزد خودمان نیست) حضورا مفهوميا وعلما حصوليا، (به این گونه که مفهومی از ما در قالب علم حصولی نزد ما حاضر باشد.) لأن المفهوم الحاضر في الذهن كيفما فرض لا يأبى الصدق على كثيرين (زیرا اگر قرار بود علم من به خودم مفهومی باشد هر گونه که آن مفهوم را فرض کنیم و هزاران قید به آن بزنیم همچنان کلی است و می تواند بر کثیرین صدق کند حتی اگر در خارج یک مصداق بیشتر نداشته باشد.) وإنما يتشخص بالوجود الخارجي، (و فقط به وجود خارجی است که مفهوم متشخص می شود و فقط بر یک فرد تطبیق می کند.) وهذا الذي نشاهده من أنفسنا ونعبر عنه ب (أنا) أمر شخصي لذاته لا يقبل الشركة، (ولی آنی که ما از خودمان مشاهده می کنیم و از آن به من تعبیر می کنیم امری است شخصی که ذاتا شخصی است و هرگز قابل انطباق بر غیر من نیست.) والتشخص شأن الوجود، (شخص بودن از خصوصیت وجود است نه ماهیّت و الا ماهیّت که مفهوم است قابل انطباق بر کثیرین است.) فعلمنا بذواتنا إنما هو بحضورها لنا بوجودها الخارجي (بنا بر این علم ما به خودمان به این معنا است که ذوات ما برای خود ما به وجود

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

خارجی آن ذوات برای ماست.) الذي هو ملاك الشخصية وترتب الآثار، (همان وجود خارجی که ملاک شخصیت و ملاک ترتّب آثار است.) وهذا قسم آخر من العلم، ويسمى: (العلم الحضوري). (و این یک نوع دیگر از علم است که به آن علم حضوری می گویند.)
وهذان قسمان ينقسم إليهما العلم قسمة حاصرة، (این دو قسم از علم است که علم به آنها تقسیم می شود و این تقسیم نیز حصری است یعنی فرد سومی برای آن قابل تصور نیست.) فإن حصول المعلوم للعالم إما بماهيته، أو بوجوده، (زیرا حصول معلوم نزد عالم یا به ماهیّت آن است یا به وجود آن.) والأول هو العلم الحصولي، والثاني هو العلم الحضوري. (و اول را علم حصولی و دومی را علم حضوری می نامند.)
ثم إن كون العلم حاصلا لنا، معناه: حصول المعلوم لنا، (مسأله ی دیگر این است که حصول علم برای ما به معنای این است که معلوم برای ما حاصل شده است. یعنی معلوم و علم یکی است.) لأن العلم عين المعلوم بالذات، (زیرا علم، همان معلوم بالذات است.) إذ لا نعني بالعلم إلا حصول المعلوم لنا، (زیرا مراد از علم چیزی نیست مگر حصول معلوم برای ما) وحصول الشئ وحضوره ليس إلا وجوده، ووجوده نفسه. (و حصول و حضور شیء مانند رنگی نیست که به شیء بزنند بلکه همان وجود شیء است و وجود شیء نیز همان شیء است و این گونه نیست که شیء یک چیزی باشد و وجودش چیزی دیگر.)

نکته ی دیگر این است که این معلوم که همان علم است با عالم نیز اتحاد دارد و آن اینکه معلوم، یا معلوم به علم حضوری است یا حصولی.
اما در جایی که به علم حضوری نزد من حاضر است. این خود از دو حال خارج نیست. یا وجودش لنفسه است مانند جوهر تام یا لغیره مانند اعراض.
اگر معلوم حضوری، وجودش لنفسه باشد و فرض این است که این معلوم برای عالم وجود دارد پس عالم همان نفس اوست که آن شیء هم وجود لنفسه دارد هم للعالم است. زیرا نمی شود که شیء هم وجود لنفسه داشته باشد و هم وجود برای عالم داشته باشد و عالم، غیر خودش باشد. اگر عالم غیر خودش باشد لازم می آید که شیء مزبور هم وجود لنفسه داشته باشد و هم لغیره و حال آنکه این دو قسیم هم و متضاد هستند و در یک شیء جمع نمی شوند. بنا بر این اگر آن علم برای عالم حاضر است پس عالم، خودش است. مانند علم ما به خودمان. معلوم حضوری ما عبارت است از موجود لنفسه که همان نفس است که هم برای خودش وجود دارد و هم برای من وجود دارد. پس من خود آن چیز هستم. یعنی عالم باید با نفس یکی باشد تا یک وجود بتواند هم برای عالم موجود باشد و هم برای نفسش. بنا بر این عالم و معلوم مانند جوهر و عرض نیست که ترکیب اتحادی دارند بلکه عین هم هستند.
اما اگر معلوم به علم حضوری امری عرضی و لغیره باشد. معنای لغیره این است که محلی دارد که برای آن محل حاضر است و از آن طرف معلوم است یعنی برای عالم هم حاضر است. بنا بر این یک وجود هم برای محلش وجود دارد و هم برای عالم. از آنجا که یک وجود نمی تواند در دو محل حلول کند علامت آن است محل آن با عالم متحد است. از آن سو، هر عرضی با محل خودش اتحاد دارد.
بنا بر این در این قسم سخن از اتحاد عالم با معلوم است نه وحدت عالم با معلوم.

ولا معنى لحصول المعلوم للعالم إلا اتحاد العالم معه، (و حصول معلوم برای علم معنایی ندارد جز اینکه بگوییم عالم با معلوم متحد است.) سواء كان معلوما حضوريا أو حصوليا، (خواه معلوم، حضوری باشد یا حصولی.)
(اما در معلوم حضوری) فإن المعلوم الحضوري إن كان جوهرا قائما بنفسه، كان وجوده لنفسه، (معلوم حضوری اگر جوهری باشد که قائم به خودش است معنایش این است که وجودش لنفسه است) وهو مع ذلك للعالم، (و در عین حال، معلوم برای عالم است و برای عالم هم وجود دارد.) فقد اتحد العالم مع نفسه، (بنا بر این عالم با خود آن متحد است) وإن كان أمرا وجوده لموضوعه، (و اگر معلوم حضوری چیزی باشد که وجودش برای موضوعش است یعنی وجودش لغیره باشد مانند صورت ذهنی ما که ما به علم حضوری داریم ولی آن صورت ذهنی قائم به خودش نیست بلکه قائم به نفس من است.) والمفروض أن وجوده للعالم، (و فرض این است که وجودش برای عالم هم هست زیرا معلوم است و هر معلومی برای عالم حضور دارد.) فقد اتحد العالم مع موضوعه، (پس عالم با موضوع آن شیء متحد است زیرا یک عرض نمی تواند در دو محل حلول کند.) والعرض

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

أيضا من مراتب وجود موضوعه غير خارج منه، (عرض هم یک وجود مستقل ندارد بلکه از مراتب وجود موضوعش است و از آن خارج نیست. بنا بر این معلوم من که امری است عرضی با عالم که نفس است متحد می باشد زیرا عرض از مراتب وجود جوهر است و با آن متحد می باشد.) فكذلك مع ما اتحد مع موضوعه، (به همین گونه عرض از مراتب وجود چیزی است که با موضوعش متحد است. زیرا وقتی موضوع با آن شیء یک وجود بیشتر ندارد پس عرض هم از مراتب وجود موضوعش است و هم از مراتب وجود چیزی که با موضوعش یکی است.) وكذا المعلوم الحصولي موجود للعالم، (هر آنچه گفتیم در معلوم به علم حصولی هم جاری می شود و آن اینکه معلوم به علم حصولی برای عالم وجود دارد.) سواء كان جوهرا موجودا لنفسه أو أمرا موجودا لغيره، (خواه جوهر باشد که وجودش لنفسه است و یا عرض باشد که برای غیر موجود می باشد.) ولازم كونه موجودا للعالم اتحاد العالم معه. (و لازمه ی اینکه وجود دارد برای عالم این است که عالم با آن متحد باشد.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۸۲

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: تقسیم علم و مجرد بودن آن

بعد از تقسیم علم به حصولی و حضوری این مسأله مطرح شد که علم، عین معلوم بالذات است زیرا علم یعنی حصول المعلوم، حصول المعلوم هم به معنای وجود معلوم است و وجود معلوم عبارت است از خود معلوم. بنا بر این علم ما همان صورت ذهنی ماست که هم معلوم بالذات برای ماست و همان علم ماست.

مسأله ی بعد عبارت بود از اینکه علم با معلوم و عالم اتحاد دارد. این را در علم حضوری اثبات کردیم و بعد گفتیم که علم حصولی هم مانند آن است.

اکنون علامه اضافه می کند که وجه دیگر این است که بعدا اثبات می کنیم که هر علم حصولی بازگشتش به همان علم حضوری است. زیرا حصولی بودن علم حصولی به این اعتبار است که ماهیّت برای شیء خارجی است به این معنا که به جای اینکه وجود خارج در ذهن بیاید، مفهوم آن وارد ذهن شده است. ولی همان مفهوم از این جهت که وجودش نزد من حاضر است علم حضوری می باشد. بنا بر این همواره علم به معلوم بالذات حضوری می باشد. بنا بر این همان بیان که ثابت کرد که در علم حضوری عالم با علم و معلوم متحد است کافی است که بگوییم حتی در علم حصولی هم امر چنین است زیرا علم حصولی نیز خود علم حضوری می باشد.

مسأله ی دیگر این است که علم عبارت است از حصول معلوم برای علم ولی نه هر گونه حصولی بلکه نوعی از حصول که از جمیع جهات بالفعل است یعنی امری که برای ذهن حاصل می شود نباید از هیچ جهت قوه باشد بلکه باید هر چه هست همان باشد و بدون تغییر باقی بماند. یعنی وقتی صورتی وارد ذهن شود دیگر قابلیت تغییر ندارد و حتی اگر درخت خارجی خشک شود، صورت قبلی آن در نزد من حاضر است و این صورتی که از درخت جدید وارد می شود صورت دیگری است ولی وقتی این وضعیت را با صورت قبلی مقایسه می کنیم و می گوییم این درخت سابقا سرسبز بود این بدان معنا است که صورت قبلی اش در نزد من بدون تغییر حاضر است و الا اگر صورت قبلی این درخت نزد من حاضر نباشد و فرض هم این است که درخت سرسبز قبلی الآن خشک شده است دیگر نمی شد درخت خشک شده ی الآن را با آن مقایسه کرد زیرا در خارج که دو درخت نیست در ذهن هم فرض بر این بود که آن صورت از بین رفته است از این رو وجهی برای مقایسه نمی ماند. بنا بر این حتی اگر صد سال هم بر وجود ذهنی بگذرد هیچ تغییری در آن رخ نمی دهد. این در حالی است که بدن و سلول های آن در حال تغییر است ولی آن صورت تغییر نمی کند. امری که در آن قوه نباشد مجرد نام دارد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

حتی در علم غلط هم صورت ذهنیه حاصله از علم غلط باقی می ماند به همین دلیل می گوید که من قبلا اعتقاد داشتم که فلان مسأله به آن گونه است ولی الآن متوجه شدم که آن معلوم غلط بوده است. همین که او از آن صورت ذهنیه خبر می دهد علامت آن است که صورت قبلی برای او باقی مانده است. از این رو تکامل در علم معنا ندارد به این معنا که صورت علمی نمی تواند تکمیل شود. از این رو اگر علمی واقعی باشد مانند اینکه دو ضرب در دو چهار می شود هرگز تغییر نمی کند. پیشرفت علم به این است که چیزهای دیگری به آن علم قبلی اضافه می شود نه اینکه علم قبلی که ساده است خودش پیچیده شود.

حال که علم، مجرد است این علم برای عالم حاصل است از این رو امکان ندارد که عالم، مادی باشد بلکه آن هم باید مجرد باشد زیرا اگر علم مجرد برای شیء مادی که منسوب به ماده است حاصل شود خودش هم مادی می شود زیرا با ماده مرتبط است و در نتیجه به تبع آن ماده باید قابل تغیّر باشد در نتیجه باید دارای قوه باشد و حال آنکه گفتیم علم، هیچ حالت قوه ندارد. نتیجه این می شود که عالم نیز مانند علم و معلوم مجرد می باشد.

(دلیل دیگری مبنی بر اینکه علم با عالم و معلوم متحد است این است که) على أنه سيجئ أن العلم الحصولي علم حضوري في الحقيقة. (که بعدا ثابت می کنیم که علم حصولی در حقیقت یک نوع علم حضوری است. زیرا حصولی بودن آن از این جهت است که ماهیّت برای شیء خارج است ولی از این جهت که امری است که در ذهن من حاضر است حضوری است زیرا خودش و وجودش نزد من حاضر است نه مفهومش.) فحصول العلم للعالم من خواص العلم، (پس وجود پیدا کردن و حاصل شدن علم برای عالم از خواص علم است یعنی علم چیزی است که نمی تواند مستقل از عالم باشد و الا علم نیست.) لكن لا كل حصول كيف كان، (ولی نه اینکه هر حصولی که هر چیزی برای هر چیزی داشت علم نامیده شود. مثلا میز برای کتاب حاضر است یعنی در کنار هم هستند ولی به آن علم نمی گویند.) بل حصول أمر بالفعل (بلکه علم عبارت است از حصول امری که بالفعل باشد) فعلية محضة لا قوة فيه لشئ مطلقا، (و فعلیت آن هم محض است یعنی به هیچ وجه آغشته با قوه و ماده نیست. کما اینکه هر موجود مادی می تواند به موجود مادی دیگر تبدیل شود. ولی در علم، حتی در یک صورت ذهنی هم تغییر ایجاد نمی شود. بنا بر این اینکه در دیالکتیک می گویند که در فکر، حرکت وجود دارد کلام غلطی است. زیرا اندیشه هرگز تغییر نمی کند و همواره امری است ثابت. آنی که غلط است، غلط است مطلقا و آنی که درست است برای همیشه درست می باشد. ولی قائلین به حرکت در فکر گفته اند که حتی دو در دو می تواند غیر چهار تا شود.) فإنا نشاهد بالوجدان أن المعلوم من حيث هو معلوم لا يقوى على شئ آخر، (ما بالوجدان مشاهده می کنیم که صورت ذهنی از این حیث که صورت ذهنی است توان بر شیء دیگر شدن را ندارد.) ولا يقبل التغير عما هو عليه، (و قابل تغیّر از حالتی که بر آن است را ندارد.) فهو حصول أمر مجرد عن المادة خال من غواشي القوة، (پس علم عبارت است از حصولی امری که مجرد از ماده است و از پیرایه های و آثار قوه خالی است.)ونسمي ذلك: (حضورا). (و این را حضور می نامیم. یعنی حضور امر مجرد است که حضور نامیده می شود.) فحضور المعلوم يستدعي كونه أمرا تاما في فعليته (پس اگر معلوم، حاضر است این امر اقتضاء می کند که معلوم، در فعلیت تام باشد) من غير تعلق بالمادة والقوة (بدون اینکه وابستگی به ماده و قوه داشته باشد.) الذي يوجب نقصه وعدم تمامه من حيث كمالاته التي بالقوة. (که این تعلق و وابستگی موجب نقص و عدم تمامیت آن از حیث کمالات بالقوة می شود یعنی اگر کمالاتی را بالفعل ندارد و بالقوة می تواند داشته باشد یعنی الآن ناقص است و حال آنکه هیچ کمالی برای معلوم تصور نمی شود زیرا هر چه دارد را بالفعل دارد.) ومقتضى حضور المعلوم أن يكون العالم الذي يحصل له العلم أمرا فعليا تام الفعلية، (و مقتضای حضور معلوم (به همان معنای خاص یعنی حضور امر مجرد) این است که عالمی که علم برای او حاصل می شود هم امری باشد فعلی که فعلیتش تام است یعنی باید مجرد باشد.) غير ناقص من جهة التعلق بالقوة، (و آن عالم، از جهت تعلق به ماده ناقص نباشد. زیرا اگر مادی باشد و علم برای امر مادی حاصل شود، خود علم هم مادی می شود و قابل تغیّر خواهد بود.) وهو كون العالم مجردا عن المادة خاليا عن القوة. (یعنی ماده مجرد از ماده و خالی از قوه باشد.)

فقد بان أن العلم حضور موجود مجرد لموجود مجرد، (بنا بر این واضح شد که علم عبارت است از حصول موجودی مجرد برای موجودی مجرد)سواء كان الحاصل عين ما حصل له (خواه معلوم که حاصل شده است عین آنچه باید که برای عالم حاصل شده است.) كما في علم الشئ

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

بنفسه،(مانند علم شیء به خودش که در این حال معلوم و عالم عین هم می باشند.) أو غيره بوجه، كما في علم الشيء بالماهيات الخارجة عنه. (و یا علم که حاصل شده است غیر عالم باشد مانند علم شیء به ماهیّات که این ماهیّات از ذات شیء خارج اند. زیرا ماهیّت مزبور در ذات من دخالت ندارد به همین دلیل زمانی من بودم و آن ماهیّت برای من حاصل نبود و بعد به عنوان کیفی نفسانی برای من حاصل شده است.)

وتبين أيضا: أولا: أن المعلوم الذي هو متعلق العلم يجب أن يكون أمرا مجردا عن المادة، (و واضح می شود که معلوم که همان چیزی است که علم به آن تعلق گرفته است لازم است امری مجرد از ماده باشد.) وسيجئ معنى تعلق العلم بالأمور المادية. (و بعدا توضیح خواهیم داد که مادی بما هو مادی هرگز نزد عالم حاضر نمی شود بلکه صورتی مثالی از آن که مجرد است نزد انسان حاضر می شود. وقتی انسان به چیزی علم دارد صورتی از آن در ذهن شکل می گیرد و بعد عقل می گوید که این معلول نمی تواند بدون علت باشد بنا بر این علت آن وجودی در خارج برای صورت ذهنی است.)

وثانيا: أن العالم الذي يقوم به العلم يجب أن يكون مجردا عن المادة أيضا. (مسأله ی دوم این است که عالم که علم به او قائم است باید مجرد از ماده باشد.)

فصل دوم تقسیم علم حصولی به کلی و جزئی است.

البته اول باید علم حصولی به تصور و تصدیق تقسیم می شد و بعد علم حصولی تصوری به کلی و جزئی تقسیم شود. (علم تصدیقی کلی و جزئی به این معنا که محل بحث است ندارند.)

علم حصولی کلی علمی است که فرض صدقش بر کثیرین ممتنع نیست یعنی نزد من، مفهومی مانند انسان است که می تواند بر افراد کثیر منطبق شود. بنا بر این هر چیزی که مفهوم است یعنی معنی است و نه صورت، کلی می باشد. بنا بر این گاه صورتی از کتاب خارجی نزد من حاضر است ولی گاه مفهوم کتاب یعنی چیزی که از ورق هایی که حاوی مطالبی است تشکیل شده است این مفهوم حاوی صورت نیست.

ولی گاه علم حصولی جزئی است مانند علم من به زیدی که در مقابل من است که صورتی از آن نزد من حاضر است. این صورت که مخصوص همان موجود خارجی است فقط صورت همان کتاب است و صورت کتاب دیگر، صورتی دیگر است.

در بحث نفس گفته اند که نفس در علم حصولی سه مرتبه علم دارد:

علم احساسی که زمانی است که شیء با ماده اش نزد عالم حاضر است و صورتی از آن نزد عالم حاضر است در حالی که وجود خارجی اش هم حاضر است مانند اینکه زید را می بینم و یا صدایی را می شنوم

اگر رابطه اش با ماده ی خارجی قطع شود نام آن را تخیل می نامند یعنی صورتی در ذهن است بدون اینکه خود صاحب صورت در خارج نزد ما باشد مانند اینکه کسی که از فرزندش دور است صورت فرزندش در ذهنش وجود دارد.

گاه علمی است که صورت ندارد که همان علم به مفهوم است مانند علم به انسان به یکی از افراد انسان که آن را تعقل و عقل می نامند. این قسم کلی است ولی قسم اول و دوم جزئی می باشد.

البته جزئی بودن این علم به سبب پیوندش به خارج است و به همین دلیل قابل انطباق بر کثیرین نیست ولی صورت ذهنی فی حد نفسه می تواند مصادیق کثیری مانند هم داشته باشد در نتیجه کلی می باشد. مثلا صورت ذهنی از زید خارجی می تواند بی نهایت مصداق دقیقا مانند زید داشته باشد. بنا بر این اگر زمانی که من زید را می بینم خداوند او را کاملا نابود کنی و در همان جا موجود دیگری دقیقا مانند او خلق کند صورت ذهنی قبلی من قابل انطباق بر او هم می باشد. بنا بر این صورت ذهنی که علم است هرگز نمی تواند جزئی باشد و فقط وقتی با وجود خارجی پیوند پیدا می کند جزئی می شود و الا فی حد نفسه هرگز جزئی نیست.

البته مخفی نماند که علم حضوری همواره جزئی است زیرا در آنجا سخن از انطباق نیست بلکه وجود شیء نزد انسان حاضر است و وجود همواره جزئی است و تشخّص دارد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

الفصل الثاني ينقسم العلم الحصولي إلى كلي وجزئي (فصل دوم در این است که علم حصولی به کلی و جزئی تقسیم می شود.) والكلي: ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين كالعلم بماهية الانسان، (کلی علمی است که فرض صدقش بر کثیرین محال نیست مانند علم به ماهیّت انسان.) ويسمى: (عقلا) و (تعقلا). (که آن را عقل و تعقل می نامند. در اینجا خود آن علم، عقل نامیده می شود کما اینکه نیروی درک کننده ی آن را نیز عقل می گویند.) والجزئي: ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين (جزئی چیزی است که فرض صدقش بر کثیرین ممتنع است) كالعلم بهذا الانسان بنوع من الاتصال بمادته الحاضرة، (مانند علم به انسان خارجی که علم به آن، یک نوع ارتباطی با ماده ی انسان که در خارج حاضر است دارد.) ويسمى: (علما إحساسيا)، (و آن را علم احساسی می نامند.) وكالعلم بالإنسان الفرد من غير حضور مادته، (و مانند علم به یک فرد انسان بدون اینکه ماده اش نزد انسان حاضر باشد مانند علم به زید در زمانی که او نزد ما نیست. یا مانند علم به طعم غذا بعد از آنکه غذا تمام شده است. تا زمانی که غذا تمام نشده علم مزبور احساسی است و بعد از آن تخیلی می باشد.) ويسمى: (علما خياليا). (و آن را علم خیالی می نامند.) وعد هذين القسمين ممتنع الصدق على كثيرين إنما هو من جهة اتصال أدوات الإحساس بالمعلوم الخارجي في العلم الإحساسي، وتوقف العلم الخيالي على العلم الاحساسي، (و شمردن این دو قسم یعنی علم احساسی و خیالی را جزء علوم جزئیه برای این است که در علم احساسی ابزارهای احساس مانند چشم، به معلوم خارجی پیوند خورده است و در علم خیالی نیز اول باید علم احساسی حاصل شود و بعد تبدیل به علم خیالی شود. بنا بر این در علم خیالی هم پیوند به خارج وجود دارد.) وإلا فالصورة الذهنية – كيفما فرضت – لا تأبى أن تصدق على كثيرين. (و الا اگر این ارتباط با ماده از بین رود و صورت ذهنیه به تنهایی در نظر گرفته شود، صورت ذهنیه در هر حال کلی است و ابا ندارد که بر کثیرین منطبق شود حتی اگر در خارج یک فرد بیشتر نداشته باشد. زیرا در کلی بودن لازم نیست که مصادیق کثیر در خارج فعلی باشند از این رو در تعریف کلی می گویند که فرض صدقش بر کثیرین ممتنع نیست نه اینکه در خارج کثیرین هم باشند.) والقسمان جميعا مجردان عن المادة، (قسم کلی و جزئی هر دو مجرد از ماده است) لما تقدم من فعلية الصورة العلمية في ذاتها وعدم قبولها للتغير. (زیرا در فصل قبل گفتیم که صورت علمیه در ذات خودش فعلی است و قابلیت تغیّر ندارد بنا بر این مادی نیست زیرا از خواص ماده تغیّر و تبدیل است.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۸۳

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: مجرد بودن صورت علمی

بعد از آنکه مشخصاتی از علم بیان شد می گوییم: علم چه کلی باشد و چه جزئی (البته با توجه به اینکه جزئیت در علم جزئی فی ذاته نیست بلکه به سبب این است که ارتباطش با خارج لحاظ می شود و الا علم جزئی فی حد نفسه کلی و قابل صدق بر کثیرین است.) و علم چه احساسی باشد و چه خیالی و عقلی همه مجرد اند و توان و قوه در آنها نیست. یک دلیل آن را در بحث قبل بیان کردیم و گفتیم برای اینکه صورت علمیه را نمی توان تغییر دارد و خودش هم تغییر نمی کند هر چند صورت های جدیدی برای انسان حاصل می شود و انسان می تواند آنها را با آن صورت قبلی مقایسه کند که این علامت آن است که صورت قبلی باقی است و الا نمی شد صورتی را با صورت قبلی مقایسه کرد.

دلیل دوم بر مجرد بودن صورت علمی و علم این است که این صور علمیه کلی است یعنی فی ذاته قابل انطباق بر کثیرین هستند. یعنی اگر خود صورت ذهنیه تصور شود و ارتباطش با خارج را در نظر نگیریم آن صورت می تواند مصادیق متعددی داشته باشد. یعنی اگر از یک صندلی خارجی یک صورتی را در نظر بگیریم می تواند مصادیق بسیاری داشته باشد که همه مانند همان صندلی خارجی اند. اگر هم صورت ذهنی ما مفهوم باشد تطبیق آن بر کثیرین واضح تر است. اینکه این صورت ذهنیه کلی است علامت آن است که مادی نیست زیرا هر چیزی که مادی است شخص خاص است و فقط قابل انطباق بر یک فرد است و بس. بنا بر این کلیّت صورت ذهنی علامت تجرد آن است.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

دلیل سوم این است که آثار مادی بر صور ذهنی بار نمی شود مثلا هر مادی قابل قسمت است ولی صورت ذهنیه قابل قسمت نیست. اگر این صورت ذهنی مفهوم باشد واضح است که قابل تقسیم نیست مانند مفهوم انسان که طول و عرض و عمق و حجم ندارد تا بتواند تقسیم شود. تقسیم از خواص اولیه ی کم است و حال آنکه صورت ذهنیه کم ندارد تا بتواند تقسیم شود. اما اگر صورت ذهنیه محسوسه و یا متخیله باشد هرچند این صورت طول و عرض و عمق دارد زیرا مثلا شکل کتاب خارجی نزد من حاضر است ولی در عین حال در ذهن قابل انقسام نیست. بله می توان دو نیمه کتاب هم در ذهن تصور کرد ولی این تصور جدیدی است نه اینکه تصور قبلی نابود شده باشد و فقط دو بخش از آن باقی مانده باشد. همچنین وقتی دو نیمه کتاب را با آن کتاب مقایسه می کنیم این علامت آن است که صورت یک کتاب کامل همچنان باقی است و الا چیزی به نام کتاب کامل در ذهن نبود که دو نیمه با آن مقایسه شود.

همچنین هر مادی مکانی را اشغال می کند ولی صورت ذهنی جایی ندارد. این مسأله موقعی روشن می شود که مبحث وجود ذهنی را به یاد آوریم و آن اینکه گفتیم گاه در کنار منظره ای بسیار وسیع می ایستیم و دشت وسیعی را با هر آنچه در آن است تصور می کنیم. در این حال همان چیزی که در خارج است را درک می کنیم و وسعت دشت را همان گونه که هست درک می کنیم. حتی وقتی عکسی را می بینیم صورت بزرگی از آن که در واقع و در خارج است را از آن نزد خود می سازیم. اگر قرار باشد که این تصویر در ذهن جای گیرد لازمه ی آن انطباق کثیر در قلیل است. بنا بر این مفهوم در ذهن امری نیست که مکانی را اشغال کند. چون این تصویر ذهنی جا ندارد پس مادی نیست.

علامت دیگر صورت ذهنی این است که زمان ندارد حتی اگر فرد تصور کننده پیر شود و سلول های مغزش بارها عوض شود آن صورت ذهنیه همان گونه که بوده است به یاد انسان می آید. اگر قرار بود آن صورت ذهنی زمانی باشد می بایست در طول زمان تغییر می کرد. بنا بر این وقتی صورت ذهنی این خواص و آثار ماده که عبارت است از قسمت، مکان و زمان را ندارد پس مادی نیست.

ممکن است کسی اشکال کند که اگر علم، زمانی نیست پس چرا من در زمان خاصی عالم می شود مثلا در علم احساسی هنگامی علم به ساختمان پیدا می کنم که آن را ببینم و قبل از آن علم به آن ندارم. یا اینکه در زمانی خاصی فهمیدم که اجتماع نقیضین محال است و هکذا مسائل نظری مانند اینکه فلزات بر اثر حرارت ذوب می شوند و مانند آن.

جواب این است که علم، زمانی نیست ولی آماده شدن یک وجود مادی برای اینکه با علم رابطه پیدا کند امری زمانی است. بنا بر این اینکه اجتماع نقیضین محال است از ابتدا هم بود ولی من با آن امر مجرد رابطه نداشتم.

اما اگر کسی بگوید که اگر علم، مجرد است پس چرا به ابزار مادی برای حصول آن احتیاج داریم مثلا اگر آنچه با چشم می بینم امری است مجرد پس چشم چه کاره است؟

جواب این است که اینها همه برای استعداد نفس است یعنی موجب می شود که با آن امر مجرد که علم است ارتباط برقرار کنم. مثلا وقتی چشم من صندلی را می بیند صورتی از آن در چشم منعکس می شود که تا شبکیه به شکل صورت باقی است و بعد به شکل ارتعاشات و امواجی است که به مغز منتقل می شود که بعد تحلیل می شود بنا بر این صورت خارجی که با چشم دیده می شود موجب می شود که ادراک در نفس محقق شود که هیچ ارتباطی به چشم و اعصاب و سلول های مغزی ندارد و اینها همه برای استعداد است.

بنا بر این معنای جمله ی مشهوری که می گویند ذهن آنچه را در مرحله ی احساس و تخیل فهمیده است تجرید می کند این نیست که یعنی مانند باغبانی نیست که شاخه را از تیغ ها و برگ ها تجرید می کند و یک چوب صاف و تمیز در می آورد بنا بر این صورت ذهنی که از زید داریم این گونه نیست که خصوصیات زید مانند شکل و رنگ و قد و سایر خصوصیات خاص آن را بزنیم تا تبدیل به مفهوم انسان شود. زیرا اولا چون این تصور از زید خارجی امری است مجرد نمی توان در آن تغییر ایجاد کرد و اگر در آن تغییر ایجاد کنیم در واقع صورت ذهنی دیگری را ایجاد کرده ایم و اولی همچنان به قوت خود باقی است. بلکه مقصود از جمله ی فوق این است که اگر کسی بخواهد تعقل داشته باشد و مفهومی کلی را تصور کند این مبنی بر این است که افرادی مادی را تصور کرده باشد تا بتواند وجه اشتراک بین آنها را بفهمد که اگر آن امر مشترک امری ذاتی بود به آن نوع می گویند و اگر از ذاتیات نبود عرض خاص یا عام می شود و در هر حال امری است کلی. در این حال با دیدن افراد خارجی صورت ذهنیه ی جدیدی در ذهن که کلی است محقق می شود.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

والقسمان جميعا مجردان عن المادة، (یعنی علم جزئی و کلی هر دو از ماده مجرد است.) لما تقدم من فعلية الصورة العلمية في ذاتها وعدم قبولها للتغير. (یکی را قبلا خواندیم و آن اینکه صورت فعلی ذاتا امری است بالفعل و هرگز قوه ندارد تا بتواند به صورت دیگری تبدیل شود.)
وأيضا الصورة العلمية – كيفما فرضت – لا تمتنع عن الصدق على كثيرين، (دلیل دوم این است که صورت علمیه هر گونه که فرض شود یعنی چه احساسی باشد و چه خیالی و عقلی فرض صدقش بر کثیرین ممتنع نیست.) وكل أمر مادي متشخص ممتنع الصدق على أزيد من شخص واحد. (و هر امری که مادی است متشخص است و ممتع است که بر بیشتر از یک شخص صدق کند. بنا بر این زید به وجود مادی اش فقط زید است و نه هیچ کس دیگر.)
(و دلیل سوم که فقط در حسی و خیالی جاری است این است که) وأيضا لو كانت الصورة الحسية أو الخيالية مادية منطبعة بنوع من الانطباع في جزء بدني، (اگر صورت حسی و خیالی مادی باشد (البته در صورت عقلی اتفاق است که مجرد می باشد.) یعنی منطبع در یک جزء بدنی باشد و در جایی از بدن شکل گرفته باشد مانند اینکه در سلولی از مغز جای گرفته باشد.) لكانت منقسمة بانقسام محلها، (بنا بر این چون بدن که جسم است و قابل انقسام است آن تصویر هم باید قابل تقسیم باشد و حال آنکه قابل تقسیم نیست. اگر هم کسی یک تخته سیاه را دید و بعد آن را تقسیم کرد، آن تصویر تقسیم نشده است بلکه دو صورت که هر کدام نصف تخت سیاه است در کنار صورت اول خلق شده است و به همین دلیل می توانیم این دو نیمه را با آن صورت کامل مقایسه کنیم.) ولكان في مكان وزمان، (و باید آن صورت مانند ماده ی خارجی در مکان و زمان باشد)وليس كذلك، (و حال آنکه نه منقسم است و نه در مکان است و نه در زمان.) فالعلم لا يقبل القسمة (بنا بر این علم قابل قسمت شدن نیست.)ولا يشار إليه إشارة وضعية مكانية، (همچنین مکانی نیست زیرا نمی توان به علم اشاره ی وضعیه ی مکانیه است یعنی در وضع خاص و در مکان خاصی نیست تا بتوان به آن اشاره کرد. بله می توان به آن، اشاره ی عقلی کرد زیرا مورد توجه عقل است ولی در اشاره ی عقلیه هم مشیر و هم مشار الیه مجرد می باشد.) ولا أنه مقيد بزمان (و علم مقید به زمان هم نیست هر چند من در زمان خاصی با آن ارتباط برقرار می کنم.) لصحة تصورنا الصورة المحسوسة في وقت بعد أمد بعيد على ما كانت عليه من غير تغير فيها، (از این رو صحیح است که ما صورتی را که در وقتی تصور شده است را بتوانیم بعد از مدتی طولانی تصور کنیم در حالی که به همان صورت است و هرگز تغییر نکرده است.) ولو كانت مقيدة بالزمان لتغيرت بتقضيه. (و حال اینکه اگر مقید به زمان بود، با گذر زمان تغییر می کرد. زیرا اگر امری مادی بود، ماده مساوی به حرکت بود از این هر آنش با آن قبل متفاوت بود و حال آنکه صورت ذهنی تغییر نمی کند.)
وما يتوهم: من مقارنة حصول العلم للزمان (و آنچه توهم می شود از اینکه حصول علم با زمان مقارن است زیرا علم در زمانی خاص ایجاد می شود.)إنما هو مقارنة شرائط حصول الاستعداد له، (مقارنت با زمان به معنای مقارنت شرایط حصول استعداد حصول علم است با زمان یعنی اگر در من استعداد حصول علم بخواهد شکل گیرد این در زمانی خاص اتفاق می افتد یعنی نفس در زمانی استعداد برای فهمیدن ندارد و در زمانی دارد.) لا نفس العلم، (و الا خود علم در زمان حاصل نمی شود از این رو حتی اگر من به چیزی علم نداشته باشم، علم وجود دارد ولی من با آن ارتباط ندارم.) (بعد علامه می فرماید: اگر صورت علمی مجرد است پس چشم و گوش در این وسط چه کاره اند؟) وأما توسط أدوات الحس في حصول الصورة المحسوسة، وتوقف الصورة الخيالية على ذلك، (و اما اینکه می گوییم در صور محسوسه، ابزارهای حسی مانند گوش و چشم در پیدایش آنها دخالت دارند و هکذا در علوم خیالیه اول باید احساس شوند و بعد خیال محقق شود و صورت احساسی به همان ابزار حسی محتاج است. بنا بر این چرا صورت حاصله مادی نباشد؟) فإنما هو لحصول الاستعداد الخاص للنفس لتقوى به على تمثيل الصورة العلمية، (جوب این است که اینها همه برای این است که برای نفس استعداد خاصی حاصل شود تا به وسیله ی آن استعداد توان پیدا کند تا آن صورت علمیه ی مجرد را بتواند تمثیل کند و نزد خود حاضر سازد. بنا بر این چشم و گوش من را عالم نمی کنند بلکه من را آماده می کنند تا علم پیدا کنم.) وتفصيل القول في علم النفس. (و تفصیل این مطلب در علم نفس بیان می شود.)
ومما تقدم يظهر (و از مطالب قبلی واضح می شود که) أن قولهم: (إن التعقل إنما هو بتقشير المعلوم عن المادة والأعراض المشخصة له (فلاسفه که می گویند تعقل که همان مرتبه ی سوم ادراک است به معنای پوست کردن و عاری کردن معلوم است از ماده و اعراض مشخصه ی آن مانند رنگ

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

زید، صورت زید و طول و عرض و عمق آن و سایر خصوصیات آن) حتی لا یبقی إلا الماهیة المعراة عن القشور، (تا جایی که هیچ چیز جز ماهیّت انسان که جسم حساس متحرک بالاراده ی ناطق است باقی نماند یعنی همان ماهیّتی که هیچ چیزی به جز ماهیّت ندارد.) کالإنسان المجرد عن المادة الجسمیة والمشخصات الزمانیة والمکانیة والوضعیة وغیرها، (مانند انسانی که مجرد از ماده ی جسمیه است و از مشخصات زمانی و مکانی و وضع خاصی که دارد مانند نشسته بودن و مانند آن که در این صورت آن را تعقل می نامند.) بخلاف الإحساس المشروط بحضور المادة واکتناف الأعراض والهیئات الشخصیة، (بر خلاف احساس که مشروط به این است که ماده حاضر باشد و اینکه اعراض و هیئات مشخصه ی آن، آن را فراگرفته باشد.) والخیال المشروط ببقاء الأعراض والهیئات المشخصة، من دون حضور المادة)، (و بر خلاف صور خیالیه که مشروط است به بقاء اعراض و هیئات مشخصه با این تفاوت که بر خلاف صور احساسیه، ماده در خارج حاضر نیست.) قول علی سبیل التمثیل للتقریب، (این تعریف از صورت عقلیه بر اساس روش تمثیلی است برای اینکه معانی معقوله را به معانی محسوسه تمثیل کند تا تقریب به ذهن پیدا کند و قابل تصور شود. و الا ما در تعقل، ما حقیقت شیء را متوجه می شویم نه اینکه اگر محسوس را عاری از هر چیز کنیم تبدیل به معقول شود) وإلا فالمحسوس صورة مجردة علمیة، (محسوس مانند زیدی که احساس کرده ایم صورت مجرد علمی است تو قابل تقشیر نیست.) واشتراط حضور المادة والاکتناف بالأعراض المشخصة لحصول الاستعداد في النفس للاحساس، (گفته نشود که اگر مجرد است پس چرا احتیاج به ماده دارد زیرا اشتراط حضور ماده و محفوف بودن به اعراض مشخصه برای این است که نفس استعداد حس کردن که نوعی ادراک است را پیدا کند) وکذا اشتراط الاکتناف بالمشخصات للتخیل، (و همچنین است اشتراط اکتناف به مشخصات برای تخیل یعنی اگر می گوییم که باید مشخصاتی باشد تا بتوانیم تخیل کنیم برای این است که نفس آماده ی تخیل شود.) وکذا اشتراط التقشیر في التعقل (و همچنین اشتراط تقشیر در تعقل به معنای حقیقی اش نیست بلکه)للدلالة علی اشتراط تخیل أزید من فرد واحد (برای دلالت بر این است که باید بیش از یک فرد را تخیل کرد) في حصول استعداد النفس لتعقل الماهیة الکلیة (تا نفس بتواند استعداد پیدا کند تا ماهیّت کلیه را تعقل کند. بنا بر این برای تعقل ماهیّت انسان باید زید، عمرو، بکر و مانند آن تخیل شود تا بعد از میان آنها جامعی که همان ماهیّت است تعقل شود که این ماهیّت یک علم جدید است نه اینکه اول زید و عمرو و مانند آنها تصور شود و بعد ذهن آنها را از عوارض و حواشی جدا کند تا تعقل شکل گیرد.) المعبر عنه بانتزاع الکلي من الأفراد. (که از آن به انتزاع کلی از افراد تعبیر می کنند. بنا بر این انتزاع به این معنا نیست که آن کلی را از داخل افراد انتزاع کنند به این معنا که آن افراد را از حواشی عاری کنند بلکه نفس با دیدن افراد، یک ماهیّت کلی که علم دیگری است را تعقل می کند.)

درس بدایة الحکمة استاد فیاضی

جلسه ۸٤

بسم الله الرحمن الرحیم

موضوع: تقسیم عوالم و تقسیم دیگری از علم

گفتیم علم تقسیم می شود به علم احساسی، خیالی و عقلی. در جایی که ادارک با حضور ماده انجام می شود را احساس می نامند مانند درک من از درخت هنگامی که آن را می بینم. اگر ارتباط با ماده قطع شود و حال آنکه صورت آن در من وجود دارد را تخیل می نامند و اگر علم عبارت از مفهومی باشد که نه ماده در آن است و نه آثار آن مانند مفهوم انسان آن را عقل می نامند.

حال که ادارک به این سه قسم تقسیم می شود علامت آن است که جهان نیز بر سه قسم تقسیم می شود:

جهان ماده که ما جزء آن هستیم و موجودات مادی در آن وجود دارند. برای احساس به اشیاء مادی احتیاج است.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

جهانی که در آن ماده ای وجود ندارد ولی آثار و عوارض ماده وجود دارد. جایی که صورت خیالی من از آن عالم است. بنا بر این وقتی صورتی از درخت درک می کنم که تمام خصوصیات درخت در آن هست ولی ماده ی درخت در آن نیست این مربوط به این عالم می باشد. این عالم را عالم مثال و یا برزخ می نامند. برزخ یعنی چیزی که حد وسط بین دو چیز است زیرا عالم مثال وسط عالم ماده و عقل قرار گرفته است.

عالم سومی هم وجود دارد که عالم عقل نامیده می شود که معقولات من از آن عالم است بنا بر این، مفاهیمی که درک می کند از آن عالم نشئت می گیرد و در نتیجه من می فهمم.

البته یک مثال متصل هم داریم که بر خلاف مثال قبلی که مثال منفصل است و آن اینکه بعد از ارتباط با مثال حقیقی و داشتن صورت هایی از آن عالم حقیقی این قوه را پیدا می کنیم که صورت هایی را بسازیم. این صورت ها مربوط به عالم مثال نیست بلکه ساخته ی خود من است. این صور گاه صوری است شایسته و حق مانند صورت هایی که یک مهندس و یا یک نقاش تصور می کند و بعد آن را عملی می کند این صورت مخلوق خود فرد است و هر چند موجود است ولی در عالم مثال موجود نیست بلکه فرد با برخوردش به عالم مثال و داشتن صورت هایی از قبل ترکیب هایی ایجاد کرد و صورت جدیدی را خلق می کند و گاه صورت هایی است که شایسته نیست مانند تصوراتی که فرد از خودش درست می کند که هرگز در زندگی اش به درد نمی خورد مانند اتاقی پر از سکه و مانند آن.

دیگر اینکه این سه عالم که از راه علم به آنها رسیده ایم ترتّب طولی دارند یعنی اول عالم عقل قرار دارد و بعد مثال و بعد ماده. عالم عقل از همه بالاتر است زیرا موجوداتش هم از ماده مجرد هستند و هم از آثار ماده. ماده یک نوع نقص محسوب می شود و هر جا ماده باشد یعنی موجود مزبور ناقص است و می تواند کمالاتی داشته باشد که الآن ندارد. حتی آثار ماده را هم ندارد تا با عالم ماده شباهت داشته باشد.

بعد عالم مثال قرار دارد که هرچند ماده را ندارد ولی آثار ماده را دارد مانند شکل، حجم، رنگ و مانند آن.

بعد عالم ماده است که مرکز هر نوع شری که بر اثر تزاحم بوجود می آید و نوع نقصی در آنجا وجود دارد.

وتبين مما تقدم أيضا (از آنچه گفته شد که علم به سه قسم تقسیم می شود و هر یک از آنها جایی برای خود دارند روشن می شود که) أن الوجود ينقسم – من حيث التجرد عن المادة وعدمه – إلى ثلاثة عوالم كلية: (که هستی از لحاظ تجرد از ماده و عدم تجرد از ماده به سه عالم کلی تقسیم می شود.)

أحدها: عالم المادة والقوة. (عالم اول، عالم ماده است که آن را جهان ماده می نامند که همه ی انواع مادیات در آن قرار گرفته اند. عالم ماده همان عام قوه و پذیرش است) والثاني: عالم التجرد عن المادة دون آثارها – من الشكل والمقدار والوضع وغيرها –، (عالم دوم عالم مثال است که همان عالم تجرد از ماده است ولی آثار ماده را مانند شکل و مقدار و وضع (در آن دو موجودگاه روبروی هم هستند مانند اینکه در روایات است که اهل برزخ روبروی هم می نشینند و باهم سخن می گویند.) و امثال آن دارد.) ففيه الصور الجسمانية (در این عالم، صورت های جسمانی وجود دارد یعنی صورت نوعیه و صورت جسمیه ی افراد وجود دارد. صور جسمیه با جسم متفاوت است جسم عبارت از همان ماده است ولی صورت جسمیه یعنی صورت هایی که با آن جسم در ارتباط اند که همان صور نوعیه نامیده می شوند.) وأعراضها (اعراض همواره مربوط به صور نوعیه است در نتیجه این اعراض در عالم مثال وجود دارند.) وهيئاتها الكمالية (هیئت های کمالیه و شکل هایی که دارند هم وجود دارد.) من غير مادة تحمل القوة والانفعال، (با این فرق که در عالم مثال، ماده ای که حامل قوه و پذیرش باشد در آن وجود ندارد بنا بر این چیزی در آن از قوه به فعل نمی رسد.) ويسمى: (عالم المثال) (این عالم را عالم مثال می نامند که علم تخیلی در آن قرار دارد زیرا وقتی من چیزی را تخیل می کنم این تخیل در عالم ماده نمی تواند باشد از این رو باید در جهان دیگری غیر از جهان ماده باشد که آن را عالم مثال می نامند.) و (البرزخ بين عالم العقل وعالم المادة). (و عالم برزخ می نامند زیرا بین عالم عقل و عالم ماده وجود دارد زیرا نه مجرد است و نه کاملا بی ارتباط به ماده) والثالث: عالم التجرد عن المادة وآثارها، (عالم سوم هم عالم مجرد بودن و منزه بودن از ماده است که نه ماده در آن راه دارد و نه آثار آن.) ويسمى: (عالم العقل). (و آن را عالم عقل می نامند. بنا بر این علم عقلی در این عالم وجود دارد.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

وقد قسموا عالم المثال إلى المثال الأعظم القائم بذاته، (و عالم مثال را تقسیم کرده اند به عالم مثال اعظم که جهانی است که قائم به خودش است و و تمامی صور جسمانی با همه ی اعراض و خصوصیاتش در آن وجود دارد.) والمثال الأصغر القائم بالنفس، (قسم دوم آن، عالم مثال اصغر است که همان جهان ذهن ماست) الذي تتصرف فيه النفس كيف تشاء (که نفس در آن هر گونه که بخواهد تصرف می کند و صورت هایی را درست می کند. این برخلاف عالم مثال اعظم است که تابع تصور من نیست بلکه واقعیت دارد مثلا صورت مثالی یک درخت در آن واقعا وجود دارد ولی در جهان مثال اصغر من هستم که در آن صوری را ایجاد می کند.) بحسب الدواعي المختلفة الحقة والجزافية، (که نفس به حسب نیازهای مختلف آن را ایجاد می کند و این صور گاه حقه است مانند مهندسی که صوری را می سازد و بر اساس آن ساختمانی را بنا می کند و گاه صور باطل و بی فایده است. در هر حال نفس که این صور را می سازد آن را بر اساس تصوراتی که از عالم مثال اعظم دارد می گیرد و بعد ترکیب می کند و صورتی جدیدی را ایجاد می کند. این صورت ها بالاخره در عالمی وجود دارد ولی عالم آن، عالم مثال اکبر نیست بلکه عالم مثال اصغر است.) فتأتي أحيانا بصور حقة صالحة وأحيانا بصور جزافية تعبث بها. (بنا بر این گاه صورت های حق و صالح را ایجاد می کند و گاه صورت های باطلی را ایجاد می کند که با آنها سرگرم می شود.) والعوالم الثلاثة المذكورة مترتبة طولا، (این سه عالم مذکور، ترتّب طولی دارند و در عرض هم نمی باشند.)فأعلاها مرتبة وأقواها وأقدمها وجودا وأقربها من المبدأ الأول (تعالى) عالم العقول المجردة، (آنی که از نظر مرتبه از همه بالاتر است و نیرومند تر و سابقه دار تر و از نظر وجود مقدم تر و به مبدأ اول که خداوند متعال است نزدیک تر است و اول آن خلق می شود و بعد عوالم دیگر، عالم عقول مجرده است.) لتمام فعليتها (علت مقدم بودنش این است که فعلیت در آن تام است و هیچ قوه ای در آن وجود ندارد بنا بر این مانند عالم ماده نیست) وتنزه ذواتها عن شوب المادة والقوة، (و حتی ذوات این عقول از آمیزه ی ماده و قوه منزه است) ويليه عالم المثال المتنزه عن المادة دون آثارها، (و بعد از آن عالم مثال قرار دارد که هرچند از ماده متنزه است ولی آثار ماده را دارد.) ويليه عالم المادة موطن كل نقص وشر، (و بعد از آن عالم ماده قرار دارد که محل هر نوع کمبود و شر است. یعنی اگر موجودات چیزی را از دست می دهند و یا به چیزی نمی رسند به سبب تزاحمی است که در عالم ماده وجود دارد. زیرا یکی می خواهد به کمال خودش برسد و ظرفیت برای رسیدن فرد دیگری به آن کمال وجود ندارد.) ولا يتعلق بما فيه علم إلا من جهة ما يحاذيه من المثال والعقل. (و به آنچه در عالم ماده است علم تعلق نمی گیرد (هر چند در احساس و تخیل وجود ماده شرط است) و آنچه علم به آن تعلق می گیرد به جهت آنی است که محاذی با شیء مادی است که همان مثال و عقل است. بنا بر این علم ما به درخت به سبب وجود صورت مثالی درخت است و درخت مادی، معلوم ما نیست الا بالعرض یعنی چیزی دیگری معلوم ماست و عالم ماده به سبب سنخیت و شباهت با آن بالعرض و مجازا معلوم نامیده می شود.)

فصل سوم در تقسیم علم به کلی و جزئی

این کلی و جزئی به معنای دیگری است غیر از آنچه قبلا خواندیم که کلی چیزی بود که فرض صدقش بر کثیرین ممتنع نیست و در جزئی ممتنع است.

کلی در این فصل به معنای چیزی است که تغییر نمی کند و علم کلی یعنی عملی که با تغییر معلوم بالعرض تغییر نمی کند. بنا بر این چه معلوم بالعرض باشد یا نباشد آن علم ثابت است. مانند علم بناء و مهندس به خانه ای که می سازد. او چون می داند تصویر خانه چیست آن را می سازد. بعد از آنکه خانه ساخته شد باز نقشه ی خانه در ذهن او هست و حتی اگر خانه خراب شود باز آن علم باقی است. این علم از راه معلوم بالعرض حاصل نشده است که اگر معلوم بالعرض تغییر کرد آن هم تغییر کند.

علم هایی که افراد به موجودات خارجی پیدا می کنند که از راه علت است نه از راه مشاهده و حس همه از این نوع علوم هستند. بنا بر این اگر منجمی محاسبه کند و بداند که در چه زمانی خسوف رخ می دهد این علم را کلی می نامند.

در مقابل آن، علم جزئی است که تابع معلوم بالعرض است مانند علم کسی که خسوف را می بیند و به آن علم می یابد. ساعت بعد که این گرفتی تمام شده است علم به خسوف تبدیل به علم دیگری می شود.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

ممکن است کسی سؤال کند که با این بیان علم تغییر می کند و این همان حرکت است و یعنی اول قوه است و بعد به فعل می رسد و حال آنکه خودتان گفتید که علم، مجرد است و تغییر نمی کند.

جواب این است که علم تغییر پیدا نمی کند بلکه علم به تغییر ایجاد می شود. بنا بر این هنگام خسوف، صورتی نزد من حاضر است و وقتی تمام می شود صورت علمی دیگری نزد من ایجاد می شود و قبلی هم کما کان در ذهن من وجود دارد.

به بیان دیگر تغیّر هر چند متغیر است ولی در تغیرش ثابت است یعنی آن به آن عوض می شود و تغییر می یابد بنا بر این شیء از حیث ثباتش نزد من حاضر است یعنی علم هایی ثابت در من ایجاد می شود که از آن می فهمم که خارج، متغیر است.

الفصل الثالث ينقسم العلم انقساما آخر إلى كلي وجزئي (فصل سوم در این است که علم به تقسیم دیگری به کلی و جزئی تقسیم می شود و این کلی وجزئی اصطلاح دیگری است غیر از آنچه در فصل قبل خواندیم.) والمراد بالكلي ما لا يتغير بتغير المعلوم بالعرض، (علم کلی آن است که با تغییر معلوم بالعرض تغییر نمی کند. مراد از معلوم بالعرض همان خارج است که موجود مادی است.) كصورة البناء التي يتصورها البناء في نفسه ليبني عليها، (مانند صورت ساختمانی که بناء در نفس خودش تصور می کند تا ساختمان را بر اساس آن بناء کند.) فالصورة عنده على حالها قبل البناء، ومع البناء، وبعد البناء، وإن خرب وانهدم، (این صورت از ساختمان همچنان بدون تغییر باقی است و قبل از ساختمان و هنگام ساختن و بعد از آن باقی است و حتی اگر خانه خراب و منهدم شود.) ويسمى: (علم ما قبل الكثرة)، (و این علم را علم ما قبل الکثرة می نامند یعنی قبل از تحقق موجود مادی که مظهر کثرت است حاصل است.) والعلوم الحاصلة من طريق العلل كلية من هذا القبيل دائما، (علومی که از طریق علل حاصل می شوند همواره از این قسم کلی هستند یعنی ثابت می باشند) كعلم المنجم بأن القمر منخسف يوم كذا ساعة كذا إلى مدة كذا (مانند علم منجم به اینکه ماه در فلان روز و از فلان لحظه تا فلان مقدار دچار خسوف می شود.) يعود فيه الوضع السماوي بحيث يوجب حيلولة الأرض بينه وبين الشمس، (که در آن زمان وضع آسمان به گونه ای می شودکه زمین بین ماه و خورشید فاصله می شود. منجم از طریق محاسبات خاص خودش به آن علم می یابد و این علم ثابت است.) فعلمه ثابت على حاله قبل الخسوف، ومعه، وبعده. (بنا بر این علم او ثابت است چه قبل از خسوف باشد یا با خسوف و بعدش بر خلاف علم من که اگر ماه را در حال خسوف ببینم به آن علم دارم ولی بعد از آن علمم تبدیل به علم دیگری می شود.) والمراد بالجزئي ما يتغير بتغير المعلوم بالعرض، (علم جزئی آن است که با تغییر معلوم بالعرض تغییر می کند.) كما إذا علمنا من طريق الإبصار بحركة زيد، (مانند اینکه ما از طریق دیدن علم پیدا کنیم که زید در حال حرکت است.) ثم إذا وقف عن الحركة تغيرت الصورة العلمية من الحركة إلى السكون، (بنا بر این اگر او ازحرکت باز ایستد، صورت علمیه ی حرکت به سکون تغییر می کند.) ويسمى: (علم ما بعد الكثرة). (این علم را علم ما بعد الکثرة می گویند یعنی بعد از آنکه عالم کثرت که عالم ماده است محقق شد آن علم محقق می شود.)

فإن قلت: التغير لا يكون إلا بقوة سابقة، وحاملها المادة، (اگر اشکال شود که تغیّر حاصل نمی شود مگر به یک توان قبلی یعنی شیئی که تغییر می کند قبلا توان این را دارد که حالت دوم را پیدا کند و بعد که این توان او به فعلیت می رسد آن را تغییر می نامند. به بیان دیگر تغیّر معنا ندارد مگر اینکه قوه ای باشد تا به فعلیت برسد. حامل قوه هم ماده است یعنی تنها چیزی که استعداد قوه بودن را دارد همان ماده است.) ولازمه كون العلوم الجزئية مادية، لا مجردة. (بنا بر این اگر علم، تغیّر کند باید علم مادی باشد نه مجرد و حال آنکه ثابت کردیم که علم، مجرد است.)

قلنا: العلم بالتغير غير تغير العلم، (جواب این است که ما نحن فیه از باب علم به تغیّر است نه تغییر کردن علم. بنا بر این صورت قبلی از بین نمی رود و فقط صورت جدیدی در کنار آن اضافه می شود.) والمتغير ثابت في تغيره، لا متغير، (و متغیر در تغیرش ثابت است و متغیر نیست یعنی متغیر، همواره در تغییر است و تغیّر وصف ثابتی برای آن است.) وتعلق العلم به – أعني حضوره عند العالم – من حيث ثباته، لا تغيره، (و تعلق علم به آن شیء متغیر یعنی حضور آن شیء متغیر نزد عالم از حیث ثباتش است است نه از حیث تغیرش) وإلا لم يكن حاضرا، (و الا نمی توانست نزد عالم حاضر شود زیرا متغیر نمی تواند معلوم علم شود.) فلم يكن العلم حضور شئ لشئ، هذا خلف. (اگر حضور نداشته باشد پس علم هم نخواهد بود یعنی علم نباید عبارت باشد از حضور شیء لشیء و حال آنکه در تعریف گفتیم که علم، حضور شیء لشیء است و این خلف می باشد بنا بر این اگر چیزی در خارج متغیر است و نزد من حاضر می باشد از حیث ثباتش است نه تغیرش.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۸۵

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: انواع تعقل و مراتب عقل

تعلق بر سه قسم است، نوع اول آن تعقل بالقوه است یعنی الآن تعقلی نیست و عقل چیزی را درک نکرده است؛ نه خودش را تعقل کرده است و نه چیزهایی که خارج از آن است. وقتی که هنوز چیزی تعقل نشده است ولی توان تعقل وجود دارد (زیرا نفس انسانی می تواند به مرتبه ای از کمال برسد که در آن مرتبه بتواند تعقل داشته باشد.) در این مرحله نفس انسانی بالقوه است یعنی هیچ یک از معقولات را بالفعل ندارد و خودش هم معقول خودش نیست.

این مرحله از تعلق مخصوص انسانی است که هنوز به کمال نرسیده است. این در مقابل موجوداتی است که این تعقل را ندارند مانند سنگ.

نوع دیگر از تعقل، تعقل تفصیلی یا عقل تفصیلی است و آن زمانی است که انسان مفهومی را تعقل کرده است. مانند تصور انسان، آسمان، زمین، برودت و غیره. وقتی این مفاهیم تصور می شوند یعنی بالتفصیل نزد نفس حاضرند.

قسم سوم تعقل، تعقل اجمالی است. اگر کسی در یک رشته از معلومات کار کند و ملکه ی آن رشته را به دست آورد مانند ریاضی دانی که در ریاضی مجتهد است و توان حل تمام مسائل ریاضی دارد و یا مانند فقیهی که در فقه مجتهد است. که وقتی مسائل را می بیند می داند که می تواند آنها را حل کند.

علم چنین فردی بالقوه نیست که به این معنا باشد که الآن بلد نباشد و بعد بتواند بلد باشد زیرا او وقتی مسأله ای را می بیند می داند که بدون نیاز به استاد می تواند خودش آن را حل کند. همچنین تعقل تفصیلی هم ندارد به این معنا که جواب همه ی آن مسائل را تفصیلا بداند. تعقل در این مورد اجمالی است یعنی ملکه ای که بسیط است در اختیار اوست که به هر چیز که از سنخ خودش تعلق بگیرد می تواند مشکل گشا باشد. بنا بر این همه ی جواب ها نزد او به شکل وحدت و در قالب همان ملکه خوابیده است و نه به شکل تفصیل.

این علم اجمالی بر خلاف علم اجمالی ای است که در اصول از آن سخن می گویند. آن علم عبارت است از یک علم و دو جهل. یعنی علم دارم یکی از دو ظرف نجس است ولی دو جهل دارم زیرا نمی دانم این ظرف نجس است و یا آن ظرف نجس می باشد. هر قدر که اطراف علم اجمالی بیشتر شود به تعداد جهل ها اضافه می شود ولی علم اجمالی در ما نحن فیه به معنای علم بسیط است که منبع تمامی آن علوم تفصیلی می باشد.

الفصل الرابع في أنواع التعقل (فصل چهارم در انواع تعقل است.) ذكروا أن التعقل على ثلاثة أنواع: (گفته اند که تعقل که کار عقل است به یکی از این این سه نوع است) أحدها: أن يكون (العقل بالقوة)، (صورت اول این است که عقل، بالقوه باشد که در نتیجه تعقل آن هم بالقوه خواهد بود. یعنی نیروی مزبور هنوز توان تعلق کلیات را ندارد.) أي لا يكون شيئا من المعقولات بالفعل، (یعنی این عقل هیچ یک از معقولات بالفعل نیست و حتی خودش نیز خودش را درک نمی کند.) ولا له شئ من المعقولات بالفعل، (و نیست برای او چیزی از معقولات بالفعل یعنی چیزهای خارجی که می توانند معقول آن قرار گیرند الآن بالفعل معقول او نیستند.) لخلو النفس عن عامة المعقولات. (این به سبب آن است که نفس از کلیه ی مقعولات خالی است زیرا هنوز به مرحله ی تعقل نرسیده است.) الثاني: أن يعقل معقولا أو معقولات كثيرة بالفعل، (قسم دوم این است که عقل یک معقول یا معقولات کثیره ای را بالفعل تعقل کرده است) مميزا لبعضها من بعض، (به گونه ای که این معقولات را از هم تمییز داده است. یعنی می تواند انسان را از فرس تفکییک کند.) مرتبا لها، وهو (العقل التفصيلي). (در حالی که آنها را مرتب کرده است که آن را علم

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

تفصیلی می گویند.)الثالث: أن يعقل معقولات كثيرة عقلا بالفعل من غير أن يتميز بعضها من بعض، (قسم سوم این است که تعقل کند معقولات کثیره ای را و تعقل او هم بالفعل است ولی این گونه نیست که آنها را هم تفکیک کرده باشد.) وإنما هو عقل بسيط إجمالي فيه كل التفاصيل، (بلکه به شکل علمی اجمالی است که در آن تمامی تفاصیل به شکل ملکه وجود دارد. او مانند یک کودک نیست که بالقوه مدرک است بلکه بالفعل آن علم را دارد.) ومثلوا له بما إذا سألك سائل عن عدة من المسائل التي لك علم بها، (برای این عقل سوم که اجمالی است مثال زده اند به اینکه کسی از شما از یک سری از مسائلی که در حیطه ی علمی شماست سؤال کند) فحضرك الجواب في الوقت، (و پاسخ همه ی آنها در همان آن برای شما حاضر است.) فأنت في أول لحظة تأخذ في الجواب تعلم بها جميعا علما يقينيا بالفعل، (شما در همان لحظه که شروع به جواب دادن می کنیم به همه ی آن مسائل علم یقینی فعلی دارید) لكن لا تميز لبعضها من بعض، ولا تفصيل، (لکن بعضی از این علم ها از بعضی دیگری جدا و تفکیک شده نیست و این علم نیز تفصیلی نیست.) وإنما يحصل التميز والتفصيل بالجواب، (بلکه جدایی و تفصیل از طریق جواب حاصل می شود یعنی وقتی جواب تفصیلی داده می شود جواب هر سؤال از سؤال دیگر جدا می شود.) كأن ما عندك منبع تنبع وتجري منه التفاصيل، (گویا آنچه در نزد شماست منبعی است که می جوشد و جاری می شود از آن همه ی آن تفاصیل) ويسمى: (عقلا إجماليا). (و این را عقل اجمالی می نامند و این از مرتبه ی دوم قوی تر است زیرا همه ی آن تفاصیل از این منبع سرچشمه می گیرد.)

فصل پنجم در مراتب عقل.

خود آن نیروی درک کننده (و نه تعقل) از اولین مرتبه ای که به وجود می آید و بعد تا آخرین کمالی که می تواند داشته باشد به مراتبی تقسیم می شود. این عقل که در وجود انسان است که عقل نظری است از ابتدا تا انتها در این فصل از لحاظ مراتب بررسی می شود.

البته نیروی دیگری هم در انسان است که تحریک کننده است. بنا بر این نفس انسان یک بعد ادراکی دارد که عقل نظری است و یک بعد تحریکی که عقل عملی می باشد که کارش تدبیر بدن می باشد و ادراکی ندارد که خود به مراتبی تقسیم می شود یعنی گاه از رذائل تخلیه نشده است در نتیجه هر کاری را انجام می دهد و گاه مراتبی را مانند تخلیه، تحلیه، تجلیه فنا و مانند آن را طی کرده است که این مباحث مربوط به علم اخلاق می شود.

به هر حال عقل انسان گاه در مرحله ی اول است یعنی بالقوه است و هیچ کمالاتی در آن وجود ندارد مانند ماده ی اولی که هیولی است و این عقل را نیز عقل هیولایی می نامند.

در درجه ی دوم به جایی می رسد که بدیهیات را درک می کند. این بدیهیات اعم از تصوریه و تصدیقیه است بنا بر این در تصوریات مفهوم هستی، نیستی، وحدت، کثرت و مانند آن را درک می کند و در تصدیقیات مفهوم محال بودن اجتماع نقیضین و اینکه هر چیزی از جزء خودش بزرگتر است. این قسم را عقل بالملکة می نامند.

در مرتبه ی سوم عقل از معلومات بدیهی تصوری و تصدیقی استفاده می کند و از طریق آن مجهولات خود که مسائل نظری است را کسب می کند. نام آن را عقل بالفعل می نامند.

آخرین مرحله ی نیروی ادراکی ما که عقل است این که هر آنچه قابل فهم است را فهمیده باشد یعنی دیگر چیزی در جهان نباشد که او جاهل به آن باشد که آن را عقل بالمستفاد می نامند.

اینجاست که همه ی آنچه در عالم عین موجود است در یک فرد به نحو وجود عقلی موجود باشد.

الفصل الخامس في مراتب العقل (فصل پنجم در مراتب عقل است.) ذكروا أن مراتب العقل أربع: (فلاسفه گفته اند که مراتب عقل به چهار مرتبه بالغ می شود.)

إحداها: كونه بالقوة بالنسبة إلى جميع المعقولات، (مرحله ی اول آن است که به نسبت به تمامی معقولات حالت بالقوة دارد. چنین عقلی فقط توان است و هیچ یک از معقولات را بالفعل ندارد.) وتسمى: (عقلا هيولانيا)، (به این عقل، عقل هیولانی می گویند. اشکال نشود که هیولی در عالم

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

ماده راه دارد ولی عقل جزء عالم مجردات است از این رو چرا به آن عقل هیولانی می گویند) لشباهته في خلوه عن المعقولات (الهيولى) في كونها بالقوة بالنسبة إلى جميع الصور. (زیرا این عقل در اینکه از همه ی معقولات خالی است به هیولی شباهت دارد زیرا همان طور که هیولی نسبت به جمیع صورت ها بالقوه است این عقل هم نسبت به جمیع صور بالقوه است.)

وثانيتها: (العقل بالملكة)، (مرتبه ی دوم عقل بالملکه است) وهي المرتبة التي تعقل فيها الأمور البديهية من التصورات والتصديقات، (مرتبه ای است که نفس در آن، امور بدیهی تصوریه و تصدیقیه را درک می کند.) فإن تعلق العلم بالبديهيات أقدم من تعلقه بالنظريات. (و از آنجا که تعلق علم به بدیهیات مقدم از تعلق علم به نظریات است این مرتبه از مرتبه ی بعدی مقدم شده است. زیرا علم به نظریات از علم به بدیهیات مشتق می شود.)

وثالثتها: (العقل بالفعل)، (مرتبه ی سوم عقل، عقل بالفعل نامیده می شود) وهو تعقله النظريات بتوسيط البديهيات (که عبارت است از تعقل کردن نظریات به واسطه قرار دادن بدیهیات.) وإن كانت مرتبة بعضها على بعض. (هرچند معلوماتش بعضی بر بعضی مرتب است یعنی اول عقل بدیهی است و بعد به نظری می رسد که آن نظری مقدمه برای نظری دیگر قرار می گیرد. بنا بر این در ابتدا باید یک سری از بدیهیات باشد و بعد که از آن به نظریات رسیدیم آن نظریات خود مقدمه برای مجهولات دیگر قرار می گیرد. اینجاست که می گویند مقدمات برهان باید یقینی باشد و این یقین گاه بیّن است یعنی خودش واضح است و گاه مبیَّن است یعنی نظری اند ولی به وسیله ی بدیهیات به آنها پی برده ایم.)

ورابعتها: (و مرتبه ی چهارم عبارت است از) تعقله لجميع ما استفاده من المعقولات البديهية والنظرية المطابقة لحقائق العالم العلوي والسِفلي، (ادارک عقل به همه ی آنچه از مقولات بدیهی و نظریه دارد که مطابق با حقائل عالم بالا و پائین هستند و از قبیل جهل مرکب نیستند. یعنی عقل انسان هر آنچه در جهان است را درک کرده باشد.) باستحضاره الجميع والتفاته إليها بالفعل، (به این گونه که تمام آنها را نزد خود حاضر دارد و بالفعل به همه ی آنها توجه دارد.) فيكون عالَما علميا مضاهيا للعالَم العيني، (عقل در این مرتبه، جهانی علمی است که مشابه با جهان عینی است یعنی کلیه ی جهان عینی، معلوم اوست.) ويسمى: (العقل المستفاد). (و این را عقل مستفاد می نامند و این همان است که در غایت از فلسفه می گویند که انسان عالَم علمی شود که مضاهی با عالَم عینی است. البته فلسفه در اینجا به معنای کلی آن است که تمامی معلومات جهان را شامل می شود.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ٨٦

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: خالق صور علمیه و تقسیم علم به تصور و تصدیق

سخن در این است که چه کسی معطی و مفیض علم می باشد و به تعبیر دیگری چه کسی خالق این صور علمیه است.

صور علمیه گاه کلی است و گاه جزئی. اما صور علمیه ی کلی، مفیض در اینها موجودی است مجرد که نزد او تمام صور علمیه حاضر است.

دلیل آن این است که فاعل این امر از سه چیز خارج نیست: یا امری است مادی محض، یا نفس است که هرچند مادی نیست ولی تعلق به ماده دارد و یا موجودی مجرد که مادی است و نه تعلق به ماده دارد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

با توجه به اینکه قبلا هم گفتیم که صور علمیه مجردند و همچنین در تقسیم علم به کلی و جزئی گفتیم که علم هر گونه که باشد چه کلی باشد و چه جزئی، مجرد است. بنا بر این وقتی مخلوق، مجرد است، خالق آن نمی تواند امری مادی باشد زیرا امر مادی از نظر مرتبه ی وجود از مجرد پست تر است و حال آنکه علت باید اقوی از معلول باشد و حتی نمی تواند در حد معلول باشد. بنا بر این اگر من مفهوم انسان را در ذهن دارم این به سبب آن نیست که من زید را در خارج دیدم زیرا زید خارج مادی است و نمی تواند فاعل باشد.

همچنین نفس که امری است مجرد نمی تواند فاعل باشد زیرا نفس تا زمانی که این صورت را ندارد فاقد آن است و فاقد شیء نمی تواند معطی شیء باشد.

به تعبیر دیگر، نفس نسبت به این کمال بالقوه است و وقتی آن را می یابد بالفعل می شود بنا بر این به نیرویی خارج از خودش احتیاج دارد تا آن را از قوه به فعل بیرون آورد. در بحث حرکت هم گفتیم که محرک باید غیر از متحرک باشد بنا بر این شیء نمی تواند خودش را حرکت دهد و از قوه به فعل بکشاند زیرا قبول کننده ی یک شیء نمی تواند دهنده ی آن باشد زیرا قبول کننده ی شیء یعنی چیزی که کمالی را ندارد و دهنده ی کمال یعنی کسی که آن کمال را دارد و یک شیء نمی تواند هم کمالی را نداشته باشد و هم داشته باشد.

نتیجه این می شود که وقتی ذهن آماده شد و زمینه ی دریافت یک صورت در آن مهیا شد، عقل که همان موجود مجرد است آن را به نفس افاضه می کند. در سایر موارد نیز همین گونه است مثلا وقتی نطفه آماده شد که صورت علقه را داشته باشد این صورت را عقل به آن افاضه می کند و خودش نمی تواند آن را خودش به خودش بدهد. اینجاست که خداوند می فرماید: أَ فَرَأَيْتُمْ ما تُمْنُونَ أَ أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخالِقُونَ[۱]

بنا بر این هر قدر که در ناحیه ی نفس قابلیت و استعداد باشد از ناحیه ی بالا در افاضه هیچ منعی وجود ندارد. البته تعلیم یکی از چیزهایی است که افاضه می شود یکی از آنها رعایت تقوای الهی است که خداوند می فرماید: وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ[۲]

در صورت های جزئی نیز همین نکته جاری است یعنی وقتی ما در مقابل یک درخت قرار می گیریم و صورت آن در ذهن نقش می بندد. خود درخت نمی تواند خالق این صورت باشد و نفس هم نمی تواند باشد (به همان بیانی که گذشت) بلکه خالق آن موجودی مثالی است که تمام آن صور را اگر حقه باشند به نحو وحدت و به شکل بسیط دارد.

الفصل السادس في مفيض هذه الصور العلمية (فصل ششم در افاضه کننده ی و خالق این صور علمیه که علوم حصولی ما هستند.)
أما الصور العقلية الكلية، (اما در صور عقلیه ی کلیه مانند مفاهیم.) فإن مفيضها المخرج للإنسان – مثلا – من القوة الى الفعل عقل مفارق للمادة(مفیض آن که انسان را به عنوان مثال از حالت قوه به فعل خارج می کند. عقل مجردی است که جدا از ماده می باشد یعنی نه ذاتا مادی است و نه مانند نفس در ارتباط با ماده است.)عنده جميع الصور العقلية الكلية، (که در زند آن تمامی صورت عقلیه ی کلیه به نحو وحدت و بساطت وجود دارد.) وذلك: أنك قد عرفت أن هذه الصور – بما أنها علم – مجردة عن المادة، (و علت آن این است که سابقا گفتیم که این صورت از آنجا که علم هستند از ماده مجرد می باشند.) على أنها كلية تقبل الاشتراك بين كثيرين، (همچنین گفتیم که این صورت کلی هستند یعنی قابل اشتراک بین کثیرین هستند) وكل أمر حال في المادة واحد شخصي لا يقبل الاشتراك، (و حال آنکه اگر مادی بودند شخصی بودند و قابلیت انطباق بر یک چیز را داشتند و بس) فالصورة العقلية مجردة عن المادة، (بنا بر این صور عقلیه مجرد از ماده اند) ففاعلها المفيض لها أمر مجرد عن المادة، (از این رو فاعل آنها که این امر مجرد را خلق می کند باید خودش مجرد از ماده باشد.) لأن الأمر المادي ضعيف الوجود، فلا يصدر عنه ما هو أقوى منه وجودا، (زیرا امر مادی وجودی ضعیف دارد و از آن چیزی مانند مجرد که وجودا از آن اقوی است صادر نمی شود.)

علت دیگر اینکه خالق صور عقلیه نمی تواند مادی و یا در ارتباط با ماده باشد این است که در مبحث علیت بیان شد که هر علت مادی اگر بخواهد تأثیر کند این تأثیر متوقف بر وضع خاص است یعنی باید در آنچه می خواهد در آن تأثیر بگذارد وضع خاصی داشته باشد و علت آن این بود که امر مادی در اصل وجودش به وضع خاص احتیاج دارد بنا بر این در مقام ایجاد هم به وضع خاص احتیاج دارد (زیرا ایجاد فرع وجود

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

است و اگر چیزی، چیزی را ایجاد کند آن را با وجود خودش ایجاد می کند) این در حالی است که وضع خاص در مورد مجرد معنا ندارد زیرا لازمه ی آن این است که در مکان باشد و حال آنکه مجرد وضع و مکان ندارد.

على أن فعل المادة مشروط بالوضع الخاص، (دلیل دیگر در اینکه امر مادی نمی تواند خالق صور عقلیه باشد این است که اگر ماده بخواهد کاری را انجام دهد این کار مشروط به وجود وضعی خاص است) ولا وضع للمجرد. (و حال آنکه در مجرد، وضع خاصی وجود ندارد.) وليس هذا المفيض المجرد هو النفس العاقلة لهذه الصور المجردة العلمية، (مفیض این امر مجرد نفسی که این صور مجرد علمیه را تعقل می کند نیست.) لأنها بعد بالقوة بالنسبة إليها، (زیرا نفس خودش نسبت به این صور بالقوه است و از ابتدا این صور را دارا نیست و وقتی این صور به آن افاضه شد، دارای آن می شود.) وحيثيتها حيثية القبول دون الفعل، (و حیثیت نفس، حیثیت قبول و پذیرش است نه حیثیت فعل و ایجاد.) ومن المحال أن يخرج ما بالقوة نفسه من القوة إلى الفعل. (و محال است که چیزی که بالقوه است بتواند خودش را از قوه به فعل خارج کند زیرا لازمه ی آن این است که علت از معلول اضعف باشد و چیزی را که خودش ندارد بتواند ایجاد کند.) فمفيض الصورة العقلية جوهر عقلي مفارق للمادة، (پس افاضه کننده ی این صورت عقلیه یک جوهر عقلی است که مجرد است و مفارق با ماده می شود.) فيه جميع الصور العقلية الكلية (و در آن جمیع صور عقلیه ی کلیه وجود دارد.) على نحو ما تقدم من العلم الاجمالي العقلي، (و این صور به شکل علم اجمالی عقلی که علمی بسیط و واحد است در آن وجود دارد مانند ملکه ی اجتهاد که هر مسأله ای که حل می شود معلول آن ملکه است.) تتحد معه النفس المستعدة للتعقل على قدر استعدادها الخاص، (و نفس که استعداد لازم برای یک صورت را پیدا کرده با آن عقل، اتحاد پیدا می کند (البته اتحاد به معنای وحدت نیست به این معنا که این دو با هم یکی شوند بلکه یعنی نفس با آن وحدتی پیدا می کند) و این اتحاد به مقدار استعدادی است که نفس پیدا کرده است زیرا اگر با آن وحدت پیدا می کرد هر معلومی که در عقل بود را می بایست بفهمد.) فيفيض عليها ما تستعد له من الصور العقلية، وهو المطلوب. (و در این حال است که جوهر مجرد افاضه می کند به نفس همانی که قابلیتش را از صور عقلیه پیدا کرده است و مطلوب ما هم همین است که مفیض، موجودی مجرد است، نه مادی و نه نفس که تعلق به ماده دارد.) وبنظير البيان السابق يتبين أن مفيض الصور العلمية الجزئية جوهر مثالي مفارق، (و با همین بیان مشخص می شود که مفیض صور علمیه ی جزئیه (مانند شکل یک درخت به نحو علم احساسی یا تخیلی) جوهری است مثالی که مفارق با ماده است. و عقل مجرد مفیض آن نیست.) فيه جميع الصور المثالية الجزئية على نحو العلم الاجمالي، (که در آن جوهر مثالی تمامی صور مثالی جزئی که حق است در آن به نحو علم اجمالی وجود دارد. البته صوری که نفس من می سازد و حقه نیست بلکه صرفا زائیده ی تخیل من است این صور در عالم مثال وجود ندارد زیرا نفس با دیدن صور حقه این صورت را خلق می کند.) تتحد معه النفس على قدر ما لها من الاستعداد. (که نفس با آن جوهر مثالی به همان مقدار که استعداد دارد متحد می شود و آن صور را از جوهر مثالی دریافت می کند.)

فصل هفتم: تقسیم علم به تصور و تصدیق

علم حصولی تقسیم می شود به تصور و تصدیق

تصور عبارت است از صورتی که از یک یا چند معلوم تشکیل شده است بدون اینکه در آن حکم یعنی اثبات شیء لشیء یا نفی شیئی از شیئی وجود داشته باشد. مانند تصور انسان یا انسانی شجاع و عالم و قادر. این صورت گاه جزئی است و گاه کلی. مانند تصور یک درخت یا تصوری که دیدن انسان های مختلف برای من ایجاد می شود.

اما اگر در صورت علمیه، حکم بود مانند اینکه زید عالم است که علم برای زید اثبات می شود (بر خلاف زیدی که عالم است.) این صور را تصدیقیه می نامند و چون در آن، قضاوت و حکم وجود دارد به آن قضیه نیز می گویند.

از آنجا که قضیه همان اثبات شیء لشیء است باید دارای اجزاء باشد. این قضیه اگر موجبه باشد دارای چهار جزء است:

موضوع: زید

محمول: عالم

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

نسبت حکمیه: سنجشی است که پیش از حکم کردن وجود دارد مثلا زید را با عالم می سنجیم و رابطه ی این دو را بررسی می کنیم که آیا زید می تواند موضوع قرار گیرد و عالم بر آن حمل شود یعنی آیا زید عالم است که بتوان علم را بر او حمل کرد.

حکم: بعد از مرحله ی قبل اگر آن دو با هم ارتباط داشتند حکم ایجابی و الا حکم سلبی می کنیم و مثلا می گوییم: زید عالم نیست.

البته این در جایی است که هلیه ی ما مرکبه باشد یعنی محمول در آن چیزی غیر از (موجود) باشد ولی اگر محمول، باشد مانند: زید موجود، در آن نسبت حکمیه وجود ندارد زیرا زید همان وجودش است و بین آن دو دوگانگی نیست که ما بخواهیم آن دو را با هم بسنجیم.

آنچه گفتیم در قضایای موجبه بود اما در قضایای سالبه مشهور این است که سه مورد فوق هست ولی حکم در آن نیست زیرا بعد از سنجیدن مشاهده می کنیم که آنها با هم هماهنگ نیستند. بنا بر این در قضایای سلبیه، آنچه داریم سلب حکم است نه حکم به سلب. در سابق هم گفتیم که اگر می گویند که قضایای حملیه به موجبه و سالبه تقسیم می شود در آن موجبه یقینا حمل است ولی سالبه حمل نیست بلکه اطلاق حمل بر آن از باب تشبیه است زیرا در قضیه ی سالبه حملی وجود ندارد.

بعد علامه اضافه می کند که حق این است که نسبت حکمیه چون مقدمه ای برای حکم است، جزء قضیه نیست. یعنی اگر انسان بخواهد حکم کند ابتدا محمول را با موضوع می سنجد و مقدمه از ذی المقدمه خارج است یعنی قوام قضیه به موضوع و محمول و حکم است و نسبت حکمیت در خدمت حکم است و چیز مستقلی نیست.

الفصل السابع ينقسم العلم الحصولي إلى تصور وتصديق (فصل هفتم در این است که علم حصولی به تصور و تصدیق تقسیم می شود.) لأنه إما صورة حاصلة من معلوم واحد أو كثير من غير إيجاب أو سلب، (زیرا علم حصولی یا صورتی است که حاصل شده است از یک معلوم یا معلوماتی کثیر ولی ایجاب و سلبی در آن نیست یعنی حاوی حکم نمی باشد. مانند تصور کتاب و یا کتابی بزرگ و مانند آن.) ويسمى: (تصورا) (و آن را تصور می نامند) كتصور الانسان والجسم والجوهر، (مانند تصور انسان، جسم و جوهر) وإما صورة حاصلة من معلوم معها إيجاب شئ لشئ أو سلب شئ عن شئ، (و یا علم حصولی ما حاصل می شود از معلومی که همراه با آن، ایجاب چیزی برای چیزی و سلب چیزی از چیزی وجود دارد.)كقولنا: (الانسان ضاحك)، (مانند اینکه انسان ضاحک است که در آن ضحک برای انسان ثابت می شود.) وقولنا: (ليس الانسان بحجر) (و یا مانند اینکه انسان سنگ نیست.) ويسمى: (تصديقا)، (و آن را تصدیق می نامند.) وباعتبار حكمه: (قضية). (و این قضیه را به این اعتبار که حکمی در بر دارد قضیه می نامند. بنا بر این بر اساس این عبارت، علامه معتقد است که تصدیق با قضیه مرادف است ولی دیگران این را قبول ندارند.) ثم إن القضية، بما تشتمل على إثبات شئ لشئ أو نفي شئ عن شئ، مركبة من أجزاء فوق الواحد. (دیگر اینکه قضیه از آنجا که مشتمل از اثبات شیء لشیء و یا نفی شیء از چیزی است مرکب از اجزایی بیش از یکی است.) والمشهور أن القضية الموجبة مؤلفة من الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية – (مشهور این است که قضیه ی موجبه تألیف شده است از موضوع، و محمول و نسبت حکمیه) وهي نسبة المحمول إلى الموضوع –(که عبارت است از سنجیدن محمول به موضوع تا بدانیم با هم هماهنگ هستند یا نه.) والحكم باتحاد الموضوع مع المحمول، (و حکمی مبنی بر اینکه موضوع با محمول متحد است.) هذا في الهليات المركبة التي محمولاتها غير وجود الموضوع، (این چهار جزء در هلیات مرکبه است یعنی قضایایی که در آن محمول چیزی غیر از وجود موضوع است. مانند قیام، سفیدی و مانند آن.) وأما الهليات البسيطة التي محمولها وجود الموضوع،(اما در هلیات بسیطه که محمول در آنها وجود خود موضوع است.) كقولنا: (الانسان موجود)، (مانند انسان موجود است.) فأجزاؤها ثلاثة: الموضوع والمحمول والحكم، (که اجزاء آن در این حال سه تا هستند که عبارت است از موضوع، محمول و حکم و در آنها نسبت حکمیه وجود ندارد.) إذ لا معنى لتخلل النسبة – وهي الوجود الرابط – بين الشئ ونفسه. (زیرا معنا ندارد که نسبتی که همان وجود رابط است در بین شیء و خودش واسطه شود. البته این نکته را باید اضافه کنیم که به نظر ما بین هلیات بسیطه و مرکبه فرقی نیست زیرا وقتی در هلیات مرکبه به آن چهار جزء احتیاج داریم و سنجش بین موضوع و محمول هست در هلیات بسیطه هم همان چهار چیز لازم است و باید ابتدا موضوع که ماهیّت است را با محمول که وجود است بسنجیم تا بدانیم وجود دارد یا نه و بعد حکم به وجود آن ماهیّت کنیم. مثلا ماهیّت انسان هم می تواند موجود باشد و هم معدوم از این رو باید ارتباط آن را با موجود که محمول است بسنجیم و بعد حکم کنیم که موجود است. بله در

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

مطابَق هلیات بسیطه یعنی در خارج، این نسبت وجود ندارد زیرا شیء با وجودش دو تا نیست ولی سخن ما در اینجا در قضیه است نه خارج. بله در هلیات مرکبه در خارج هم این نسبت وجود دارد زیرا در الجسم ابیض، جسم یک موجود جوهری است و بیاض عرضی و این ها در خارج دو تا هستند.) وأن القضية السالبة مؤلفة من الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية الإيجابية، ولا حكم فيها، (به هر حال علامه قائل هستند که قضایای سالبه مؤلف از موضوع، محمول و نسبت حکمیه ی ایجابیه است ولی حکمی در آنها وجود ندارد. باید توجه داشت که در آن اصلا حکم نیست.) لا أن فيها حكما عدميا، (نه اینکه در آن حکم به عدم باشد بلکه اصلا حکم نیست.) لأن الحكم جعل شئ شيئا، (زیرا حکم عبارت است از جعل چیزی برای چیزی) وسلب الحكم عدم جعله، لا جعل عدمه. (و سلب حکم به معنای عدم جعل حکم است نه جعل حکم به عدم.) (البته باید توجه داشت که ایشان این قول را منسوب به مشهور داده است قضیه ی سالبه از موضوع و محمول و نسبت حکمیه تشکیل شده است و حکم ندارد. نکته ی موجود در این کلام این است که حتی یک نفر هم قائل به این قول نیست بلکه همه می گویند که در قضایای سالبه حکم وجود دارد و مرحوم شهید مطهری هم همین را در پاورقی اصول فلسفه این نکته را تذکر داده است که این مسأله مخصوص علامه است و احدی به آن قائل نشده است. نکته ی دیگر این است که در قضیه ی سالبه حکم به عدم می کنیم نه اینکه عبارت باشد از عدم حکم به همین خاطر در تعریف حکم گفته اند که عبارت است از اثبات شیء لشیء او نفی شیء عنه بنا بر این ما در قضایای سالبه حکم به نفی شیء از شیئی می کنیم. زیرا این گونه نیست که من موضوع و محمول را تصور کنم و با هم بسنجم و رهایش کنم. اگر چنین این کار با شک سازگار است نه قضیه ی سلبیه.)

[۱] واقعه/سوره٥٦، آیه٥٨.
[۲] بقره/سوره۲، آیه۲۸۳.

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۸۷

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: اجزاء قضیه و تقسیمات علم حصولی

گفتیم که علم تقسیم می شود به تصور و تصدیق و تصدیق را به این اعتبار که در آن حکم است قضیه می نامند. بعد گفتیم که مشهور این است که قضایای موجبه مرکب از چهار جزء اند که عبارت است از موضوع، محمول، نسبت حکمیه و حکم ولی در قضایای سالبه، حکم نیست ولی سه مورد دیگر هست زیرا در این قضایا، سلب الحکم است نه حکم به سلب.

اکنون می فرماید: هرچند مشهور این را گفته است که نسبت حکمیه جزء قضیه است ولی حق این است که چنین نیست زیرا نسبت حکمیه به عنوان مقدمه برای حکم است زیرا نفس ابتدا محمول را با موضوع می سنجد و بعد که ارتباط بین آن دو را فهمید حکم به ارتباط می کند بنا بر این هرچند به نسبت حکمیه احتیاج است ولی نه از این جهت که جزئی از قضیه است بلکه از این جهت که حکم، جزئی از قضیه است و حکم به این نسبت حکمیه احتیاج دارد بنا بر این اجزاء قضیه عبارت است از موضوع، محمول و حکم.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

بنا بر این قضایای موجبه از سه جزء مرکب اند و سالبه از دو جزء که فقط موضوع و محمول است.

نکته ی دیگر در بیان حقیقت حکم است. حکم کاری است که نفس برای حکایت از خارج انجام می دهد بنا بر این نه کار صرف است و نه حکایت صرف از خارج. بنا بر این حکم، امری است دو بعدی.

توضیح اینکه: نفس وقتی با موجودی برخورد می کند و آن را از راه احساس تصور می کند. مثلا زید و قیامش را احساس می کند این زید قائم در خارج یک وجود بیشتر ندارد و زید و قیامش به یک وجود موجود است و با یک احساس هر دو برای نفس حاصل می شود. بنا بر این صورت، زید ایستاده به یک صورت ذهنی وارد ذهن می شود. بعد ذهن کار تحلیل را شروع کرده می گوید این متصور یک جوهر دارد که حقیقت زید است و یک عرض به نام قیام. این تفکیک فقط در ذهن انجام می شود نه در خارج. بعد وقتی می خواهد آنچه را دیده است حکایت کند همان دو مفهوم را استفاده می کند و زید را در موضوع و قیامش را در محمول قرار می دهد. این دو هر دو صرف تصور است و تصور بما هو تصور از چیزی حکایت نمی کند زیرا تصور فقط خودش را نشان می دهد ولی اینکه در خارج مطابَقی دارد یا نه در آن وجود ندارد زیرا تصوراتی است که مطابَق ندارند و فقط صرف تصور هستند و یا انسان تصور می کند که مطابَق دارند ولی ندارند چون خطا هستند. حال ذهن برای اینکه بتواند از آن دو تصور حکایت کند آن را حکم می کند و بین آن دو تصور، وحدتی برقرار می کند و قیام را برای زید ثابت می کند. بنا بر این همان حکم است که بین موضوع و محمول، وحدت ایجاد می کند. کل این روند را حکم می نامند.

نکته ی دیگر این است که هر تصدیقی احتیاج به تصور دارد. این نکته واضح است زیرا در هر تصدیقی باید ابتدا تصور موضوع و محمول وجود داشته باشد.

والحق: أن الحاجة إلى تصور النسبة الحكمية إنما هي من جهة الحكم بما هو فعل النفس، (حق این است که هرچند مشهور گفته اند که نسبت حکمیه در موجبه و سالبه از اجزاء قضیه است ولی نیاز به تصور نسبت حکمیه به سبب حکم است که حکم کاری برای نفس است یعنی نسبت حکمیه در خدمت حکم است و چیز مستقلی نیست.) لا بما هو جزء القضية، (نه از این جهت که نسبت حکمیه، جزء قضیه می باشد.) أي إن القضية إنما هي الموضوع والمحمول والحكم، ولا حاجة في تحقق القضية بما هي قضية إلى تصور النسبة الحكمية، (یعنی قضیه عبارت است از موضوع، محمول و حکم و در تحقق آن به تصور نسبت حکمیه احتیاج نیست.) وإنما الحاجة إلى تصورها لتحقق الحكم من النفس (و نیاز به تصور نسبت حکمیه برای این است که حکم، از نفس محقق شود) وجعلها الموضوع هو المحمول، (و نفس موضوع را محمول قرار دهد. یعنی حکم کند که محمول همان موضوع است (البته این طبق مبنای علامه است که حکم را فقط در قضایای موجبه جاری می داند و قائل است که سالبه فاقد حکم می باشد از این رو می فرماید: که حکم به جعل محمول برای موضوع.) ويدل على ذلك (و دلیل بر اینکه نسبت حکمیه جزء قضیه نیست)تحقق القضية في الهليات البسيطة بدون النسبة الحكمية التي تربط المحمول بالموضوع. (در هلیه های بسیطه قضیه وجود دارد بدون اینکه در آنها نسبت حکمیه ای که محمول را به موضوع ربط می دهد وجود داشته باشد.)

فقد تبين بهذا البيان: (از بیانی که ارائه کردیم واضح می شود که) أولا: أن القضية الموجبة ذات أجزاء ثلاثة: الموضوع والمحمول والحكم، (اول اینکه قضیه ی موجبه فقط سه جزء دارد که عبارت است از موضوع و محمول و حکم) والسالبة ذات جزئين: الموضوع والمحمول، (و قضیه ی سالبه هم دو جزء دارد که همان موضوع و محمول است.) وأن النسبة الحكمية تحتاج إليها النفس في فعلها الحكم، (و واضح شد که نفس به نسبت حکمیه احتیاج دارد تا بتواند حکم را انجام دهد.) لا القضية بما هي قضية في انعقادها. (و الا قضیه در شکل گرفتنش به نسبت حکمیه احتیاج ندارد.)

وثانيا: أن الحكم فعل من النفس في ظرف الإدراك الذهني، (دوم اینکه حکم کاری است که نفس در ظرف ادراک ذهنی انجام می دهد یعنی کاری است علمی و برای حکایت از خارج است زیرا خاصیت علم، حکایت از خارج است.) وليس من الانفعال التصوري في شئ، (و حکم از انفعال های تصوری نیست. تصورها همواره انفعال است یعنی انسان از راه حواس از خارج متأثر می شود و صورتی برای آن در ذهنش از خارج ایجاد می شود که سابقا این صورت را نداشت. بنا بر این حکم کاری است که نفس انجام می دهد نه انفعالی که برای آن از خارج ایجاد می شود. نقش بستن صورت یک موجود خارجی در ذهن انفعال نفس است نه فعل نفس.) وحقيقة الحكم في قولنا: (زيد قائم) – مثلا – (و حقیقت حکم و آن

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

اینکه فعل و کار نفس است این است که وقتی مثلا می گوییم زید قائم است.) أن النفس تنال من طريق الحس موجودا واحدا هو (زيد القائم)، (نفس از راه حس به یک موجود پی می برد که زیدی است که ایستاده است. این دو، در خارج یک چیز است و قیام در خارج از زید تفکیک شده نیست.) ثم تجزؤه إلى مفهومي: (زيد) و (القائم) وتخزنهما عندها، (بعد آن را تجزیه به دو مفهوم زید و القائم می کند و این دو را نزد خود ذخیره می کند و این علم همراه او هست) ثم إذا أرادت حكاية ما وجدته في الخارج، (بعد وقتی می خواهد از این علم که در خارج دیده است، حکایت کند) أخذت صورتي (زيد) (و (القائم) من خزانتها (دو صورت زید و قائم را از انبار ذهن خود استخراج می کند.) وهما اثنتان، (و این دو، دو چیز هستند.) ثم جعلتهما واحدا ذا وجود واحد، (و سپس این دو را یکی می کند که یک وجود دارد. و یکی را بر دیگری حمل می کند.) وهذا هو الحكم الذي ذكرنا أنه فعل للنفس تحكي به الخارج على ما كان. (و این همان حکمی است که گفتیم کاری از نفس است که به سبب آن از خارج به همان گونه که بوده حکایت می کند. یعنی وقتی می خواهد از خارج به همان گونه که وجود دارد حکایت کند چنین می کند.) فالحكم فعل للنفس، (بنا بر این حکم، کاری از نفس است) وهو مع ذلك من الصور الذهنية الحاكية لما وراءها، (و این کار با اینکه کار است، از صورت هایی ذهنی است که ما وراء خود را نشان می دهد. بنا بر این هم کار است و هم کارش حکایت است.) ولو كان الحكم تصورا مأخوذا من الخارج كانت القضية غير مفيدة لصحة السكوت، (و اگر حکم، تصوری بود که از خارج گرفته شده است مانند صرف تصور زید و خارج که از خارج آمده است حکم هم از خارج می آمد در این صورت، قضیه صحت سکوت را افاده نمی کرد. یعنی یصح السکوت علیها نمی شد. کما اینکه عبارت ان کانت الشمس طائعه چون فاقد حکم است یصح السکوت علیها نیست با اینکه تصور موضوع و محمول در آن هست. بنا بر این حکم است که قضیه را یصح السکوت علیها می کند و اگر خودش تصور محض بود این کار اتفاق نمی افتاد.) كما في كل من المقدم والتالي في القضية الشرطية، (مانند هر یک از مقدم و تالی در قضیه ی شرطیه.) ولو كان تصورا أنشأته النفس من عندها من غير استعانة من الخارج لم يحك الخارج. (و اگر حکم صرف تصوری بود که نفس آن را از نزد خودش ساخته بود و از خارج گرفته نبود دیگر نمی توانست حاکی از خارج باشد بنا بر این این فعل نفس هم کار است و هم حکایت. یعنی نه علم صرف است و نه کار صرف.)

وثالثا: أن التصديق يتوقف على تصور الموضوع والمحمول، (و سوم اینکه تصدیق متوقف است بر تصور موضوع و محمول) فلا تصديق إلا عن تصور. (پس هیچ تصدیقی نیست مگر اینکه تصور در آن وجود دارد.)

فصل هشتم: تقسیمات علم حصولی

علم حصولی به بدیهی و نظری تقسیم می شود. بدیهی آن است که تصور یا تصدیقش احتیاج به این ندارد که در تصورش معرفی بیاوریم و یا در تصدیقش برهانی اقامه کنیم. یعنی احتیاج به تاملات فکری ندارد که انسان از معلومات سابقش استفاده کند و آنها را تنظیم کند تا آن علم برایش حاصل شود. بله احتیاج به تنقیح، مشاهده و تجربه دارد ولی اینها با بداهت آن منافات ندارد. مثلا تصور وجود که از اولین مفهومی است که انسان می فهمد چنین است. بر خلاف مفهوم انسان یا ملک و مانند آن. و در تصدیقات مانند محال بودن اجتماع نقیضین و یا اینکه جزء از کل کوچکتر است.

بدیهیات خود اقسامی دارد که بهترین آنها اولیات است (تجربیات، مشاهدات، وجدانیات و متواترات و مانند آن همه از بدیهیات هستند.) بدیهیات چیزهایی هستند که انسان بعد از تصور موضوع و محمول، آن را تصدیق می کند. حتی احتیاج به مشاهده و تجربه هم احتیاج نیست. مثلا وقتی انسان کل را تصور کند و معنای بزرگتر و کوچکتر را هم فهمید در این حکم که کل از جزء بزگتر است معطل نمی ماند.

در اولیات بدیهی ترن قضیه عبارت است از اینکه اجتماع نقیضین محال است. علم به هر چیزی متوقف بر آن است و اگر کسی به این مسأله نداشته باشد محال است به هیچ چیز دیگر حتی سایر بدیهیات علم پیدا کند. یعنی حتی علم به اینکه کل بزرگتر از جزء است به سبب این است که می دانم امکان ندارد نقیض آن که عبارت است از کل کوچکتر از جزء است محال است. حتی اگر یک درصد احتمال اجتماع نقیضین باشد باز هم علم که همان قطع است حاصل نمی شود.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

الفصل الثامن وينقسم العلم الحصولي إلى بديهي ونظري (فصل هشتم در این است که علم حصولی به بدیهی و نظری تقسیم می شود.) والبديهي منه ما لا يحتاج في تصوره أو التصديق به إلى اكتساب ونظر، (علم بدیهی آن است که در تصور و تصدیقش به اکتساب و نظر و کار فکری احتیاج نیست یعنی لازم نیست برای آنها به معلومات مراجعه کنم و از آنها برای رسیدن به مجهولات استفاده کنم.) كتصور مفهوم الشئ والوحدة ونحوهما،(مانند تصور مفهوم هستی، وحدت و مانند آنها.) وكالتصديق بأن الكل أعظم من جزئه، وأن الأربعة زوج. (و یا تصدیق به اینکه کل بزرگتر از جزء است و اینکه چهار، زوج است.) والنظري ما يتوقف في تصوره أو التصديق به على اكتساب ونظر، (و نظری آن است که تصور و یا تصدیق به آن متوقف بر فعالیت و اندیشه است) كتصور ماهية الانسان والفرس، (مانند تصور ماهیّت انسان و فرس که باید از مفاهیمی مانند جنس، حساس و غیره استفاده شود تا آن را بتوان تصور کرد.) والتصديق بأن الزوايا الثلاث من المثلث مساوية لقائمتين، (و یا تصدیق به اینکه زوایای سه گانه ی مثلث مساوی با دو قائمه است.) وأن الانسان ذو نفس مجردة. (یا اینکه انسان دارای روح مجرد است که تا ادله ی تجرد و نفس اقامه نشود تصدیق به آن محقق نمی شود.) والعلوم النظرية تنتهي إلى العلوم البديهية وتبين بها، (تمامی معلومات نظری باید از طریق بدیهیات کسب و تبیین شود) وإلا ذهب الأمر إلى غير النهاية، (و الا اگر نظریات را قرار بود از نظریات که خودشان جهل هستند کسب کنند این کار تا بی نهایت ادامه می یافت زیرا هر نظری چون احتیاج به کسب دارد بر یک چیز دیگر باید متوقف باشد اگر آن هم نظری باشد نیاز به کسب دارد و هکذا. بنا بر این باید سرآخر به بدیهیات ختم شود.)ثم لم يفد علما على ما بين في المنطق. (اگر این کار تا بی نهایت ادامه یابد علمی حاصل نمی شود زیرا یک جهلی بر جهل دیگر متوقف می شود و تا بی نهایت و به علم نمی رسد.)

والبديهيات كثيرة مبينة في المنطق، (بدیهیات نیز شش قسمند که در منطق به آن اشاره شده است.) وأولاها بالقبول: الأوليات، (و در میان آنها اولی به قبول همان اولیات هستند.) وهي القضايا التي يكفي في التصديق بها تصور الموضوع والمحمول (و این از قضایایی است که در آن تصور موضوع و محمول در تصدیق به قضیه کفایت می کند.) كقولنا: (الكل أعظم من جزئه) (مانند اینکه کل بزرگتر از جزئش است بنا بر این اگر کل و جزء تصور شود و اعظم بودن نیز تصور شود حکم به آن درجا حاصل می شود.) وقولنا: (الشئ لا يسلب عن نفسه). (و حکم به اینکه شیء از خودش سلب نمی شود بنا بر این اگر شیء و خودش و معنای سلب مشخص شود حکم هم حاصل است.) وأولى الأوليات بالقبول قضية استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، (در میان اولیات سزاوارترین قضیه به پذیرش قضیه ی محال بودن اجتماع و ارتفاع نقیضین است.) وهي قضية منفصلة حقيقية: (إما أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب)، (و این یک قضیه ی منفصله ی حقیقیه است یعنی یا ایجاب در آن صحیح است و یا سلب) ولا تستغني عنها في إفادة العلم قضية نظرية ولا بديهية، (و از این قضیه در افاده ی علم هیچ قضیه ای چه نظری باشد و چه بدیهی بی نیاز نیست.)حتى الأوليات، فإن قولنا: (الكل أعظم من جزئه) إنما يفيد علما إذا كان نقيضه، وهو قولنا: (ليس الكل بأعظم من جزئه) كاذبا. (حتی اولیات هم به آن احتیاج دارند زیرا قضیه ی کل بزرگتر از جزء است هنگامی صادق است که نقیضش که عبارت است از کل بزرگتر از جزء نیست کاذب باشد و حتی احتمال صدق هم در آن نرود.) فهي أول قضية مصدق بها، (و آن اولین قضیه ای است که نفس آن را تصدیق می کند.) لا يرتاب فيها ذو شعور، (و کسی که کمترین شعوری داشته باشد آن را نفی نمی کند.) وتبتني عليها العلوم، (و تمامی علوم بر آن متوقف است.) فلو وقع فيها شك، سرى ذلك في جميع العلوم والتصديقات. (و اگر در آن شکی واقع شود این شک به همه ی معارف و باورها سرایت می کند. زیرا هر چیزی که انسان باور دارد اگر اجتماع نقیضین محال نباشد نقیض آن هم احتمال دارد بنا بر این هیچ عملی که اعتقاد جازم است شکل نمی گیرد.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۸۸

بسم الله الرحمن الرحيم

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

موضوع: سوفسطایی ها و انکار علم

علامه به مناسبت اینکه در فصل گذشته فرمودند که در میان اولیات، محال بودن اجتماع و امتناع نقیضین از اولی ترین آنها است اکنون می گوید که سوفسطایی که منکر وجود علم است و قائل است که برای انسان علم به چیزی حاصل نمی شود او یقینا محال بودن اجتماع نقیضین را قبول ندارد زیرا این قضیه فی نفسه یک علم است و او منکر علم می باشد. مضافا بر اینکه در میان دو قضیه ی متناقض، یکی از آن دو علم می باشد زیرا یکی از آنها مطابق با واقع می باشد. بنا بر این میان الآن روز است و الآن روز نیست یکی علم است زیرا نمی شود هر دو خلاف واقع باشد. نتیجه اینکه سوفسطائی نه اجتماع نقیضین را قبول دارد و نه اینکه میان دو قضیه ی متناقض یکی علم است.

حال ما در مقام سؤال از سوفسطایی برآمده می گوییم: اگر هر چه هست شک است آیا شما به شک خودتان باور دارید یا آن را هم قبول ندارید.

قسم اول سوفسطای کسی است که اعتراف می کند که خودش شاک است و عالم نیست این خود اعتراف به علم است زیرا اعتراف می کند که علم دارد که شاک است. (یعنی به شک خود دیگر شک ندارد.) بنا بر این باید درست از مدعی بردارد. بنا بر این شک چون یکی از وجدانیات اوست، او به آن علم دارد از این رو بین شک و سایر وجدانیات مانند گرسنگی، خوشحالی و مانند آن فرقی نیست از این رو او باید علم به همه ی آنها داشته باشد و هکذا علم به اینکه صورتی ذهنی در درونش حاصل است. وقتی این را هم پذیرف می گوییم: این صورت اگر تخیل است مبتنی بر احساس می باشد و اگر احساس است مشروط به حضور ماده می باشد پس باید خارجی باشد تا آن صورت برای فرد حاصل شده باشد و از اینکه راه برای اثبات بسیار چیزها برای فرد ایجاد می شود. البته این در صورتی است که فرد این را بپذیرد که شک دارد و به شک خود اعتراف کند.

قسم دوم سوفسطایی کسی است که می گوید که در شک خودش هم شک دارد. یعنی به شک خود هم اعتراف نکند چنین کسی از دو حال خارج نیست یا دچار اختلالی در مغز است که باید به طبیب مراجعه کند و یا خودش می داند که دارد دروغ می گوید و فقط به زبان، چیزی خلاف واقع را اظهار می کند. او در واقع می خواهد واقعیات عالم را نپذیرد بنا بر این باید او را شکنجه داد و جلوی خوردن آب و غذای او را گرفت و چیزهایی که ناخوش دارد را بر او وارد کرد تا روشن شود که اینها واقعیت است. او وقتی شکنجه می شود نمی تواند درد را انکار کند و بگوید که در احساس درد هم شک دارد.

بله افرادی هستند که قسم سوم سوفسطایی هستند که بر اثر اینکه در برهان ورزیده نیستند و کارهای علمی را زیاد انجام نداده اند آنها وقتی می بینند که چند نفر نابغه با هم بحث می کنند و نظرهای یکدیگر را رد می کنند می گویند: اگر آن مسأله یک واقعیت بود دیگر کسی در آن مخالفت نمی کرد و حال که آن مسأله ی فلسفی مورد اختلاف است این علامت آن است که واقعیتی در مورد آن وجود ندارد و هر کس هرچه بگوید صحیح است. بنا بر این علوم، نسبی است یعنی حقیقت برای هر کسی همان چیزی است که درک می کند نه اینکه حقیقت، عبارت است از ادراکی که مطابق با خارج است زیرا خارج نمی تواند مختلف باشد بنا بر این حقیقت برای هر کس همان چیزی است که در ذهنش است. این قول مخصوص کسانی است که نمی توانند در برهان، واقعیت را از مغالطه تشخیص دهند و برهان صحیح را از غلط تمییز دهند. اینها قهرا سوفسطایی می شوند ولی باید به آنها گفت که ابتدا ذهن خود را تمرین دهند. اینها ابتدا باید ریاضیات و حساب و هندسه بخوانند تا ذهنشان باز شود و بعد موضوعات و محمولات را کاملا درک کنند و شرایط استدلال را دقیقا بیان کنند تا دچار شبهه نشوند.

یک طائفه ی دیگر از سوفسطایی ها هستند که یک قدم به حقیقت نزدیک ترند و آنها کسانی هستند که می گویند: ما خودمان و ادراکات خودمان را قبول داریم و می دانیم اینها واقعیت دارند ولی به هیچ چیز دیگر، اعتقاد نداریم. اینها در واقع دارند به حقائق بسیاری اعتراف می کنند یعنی وجود خودشان و هر کسی که انسان است را قبول دارند و اعتراف می کنند که صورت های ذهنی آنها نیز موجود است. به آنها می گوییم که یا باید اعتقاد به وجود زید نداشته باشند یا اگر آن را اعتقاد دارند باید وجودهای دیگری مانند صندلی را هم قبول کنند. بنا بر این گفته شده است که این ایده ی نمی تواند جزء ایده ی سوفسطایی ها باشد از این رو باید گفت من و ادراکاتم نه ما و ادراکاتمان.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

قسم پنجم سوفسطایی کسانی هستند که قائل من و اداراکاتم هستند یعنی فقط خود و ادراکات خودش را قبول دارد و بس. جواب آنها این است که این شبهه به سبب این است که دیده اند که بعضی از ادراکاتشان خطاء است زیرا اگر ادراکات، چیزی است که انسان را به خارج رهنمون می شود و خاصیت ذاتی علم، کشف از واقع باشد باید هیچ خطایی وجود نداشته باشد و حال آنکه چنین نیست به همین دلیل اگر دست راست انسان در آب داغی باشد و دست چپ انسان در آب سردی و بعد هر دو دست را در آب ولرمی بگذاریم دستی که در آب داغ بوده است احساس سردی می کند و دستی که در آب سرد بوده است احساس گرمی می کند. یک آب چون نمی تواند هم گرم باشد و هم سرد پس هیچ آبی وجود ندارد. و به عبارت دیگر هیچ راهی به خارج نداریم.

جواب این است که خود خطاء دلیل بر این است که در خارج چیزی وجود دارد زیرا خطا یعنی چیزی در خارج است که من به آن نمی رسم و الا اگر چیزی در خارج نبود خطا و صواب معنا نداشت.

گفته شده است که این دسته سوفسطائی نیستند بلکه می گویند صورت هایی که برایشان ایجاد می شود ممکن است با خارج منطبق نباشد مانند همانی که در بحث کیف گفتیم که دانشمندان فیزیک قائلند که نور و رنگ و صدا آن گونه که احساس می کنیم در خارج وجود ندارد بلکه تموجاتی است که اگر ارتعاشاتش در هر ثانیه به مقداری باشد در گوش انسان تأثیر می گذارد و صدا شنیده می شود. پس آنچه در خارج است امواج هوا است نه اینکه صدایی وجود داشته باشد. همچنین است در مورد نور و رنگ که اگر نور با طول موج خاصی بود دیده می شود و الا دیده نمی شود. بنا بر این آنچه که ما به عنوان رنگ احساس می کنیم رنگ نیست بلکه تموجاتی با فرنکانس خاص است. به همین منوال آنچه ما احساس می کنیم این احتمال در آن هست که با آنچه در خارج است فرق داشته باشد. علم هم قول آنها را تأیید می کند. بنا بر این اینها سوفسطایی نیستند بلکه دانشمندند و بر اساس دانششان این قول را اتخاذ کرده اند.

جواب این است که اگر هیچ چیز در خارج نباشد از کجا متوجه می شویم که در خارج ارتعاشی وجود دارد که چشم از آن متأثر می شود و گوش آن را درک می کند. بله ممکن است صدا یا رنگ در خارج نباشد ولی این دلیل نمی شود که هیچ چیز در خارج نباشد.

اگر قرار باشد که ادراکات هیچ ارتباطی با خارج نداشته باشد از کجا می توان گفت که آنی که در خارج است ارتعاش است و صدا نیست. این نشان می دهد که در خارج چیزی وجود دارد. بنا بر این اگر ادرکات انسان حاکی از خارج نباشد انسان حتی به خطایش هم پی نمی برد زیرا معنای خطا عدم تطابق درک انسان با خارج است. بنا بر این این دسته نیز جزء سوفسطایی هستند.

مضافا بر اینکه علم بر اینکه ادراکات من ممکن است مطابق با خارج نباشد خود یک علم است.

تتمة: (خاتمه) السوفسطي المنكر لوجود العلم (سوفسطایی که منکر وجود علم است) غير مسلم لقضية (أولى الأوائل)، (قضیه ی اول الاوائل که محال بودن اجتماع نقیضین است را نمی پذیرد) إذ في تسليمها اعتراف بأن كل قضيتين متناقضتين فإن إحداهما حقة صادقة. (زیرا در غیر این صورت باید اعتراف کند که بین دو قضیه ی متناقض یکی از آنها حق و صادق است. مضافا بر اینکه اعتراف به این قضیه اعتراف به علم است.) ثم السوفسطي المدعي لانتفاء العلم والشاك في كل شئ إن اعترف بأنه يعلم أنه شاك، (سپس سوفسطایی که ادعا می کند که علمی وجود ندارد و در همه چیز شک داشت اگر اعتراف کند که می داند که شاک است یعنی در شک داشتن خودش عالم است.) فقد اعترف بعلم ما، (او در حقیقت به یک علم اعتراف کرده است.) وسلم قضية (أولى الأوائل)، (و همچنین اعتراف کرده است که اجتماع نقیضین محال است زیرا اگر در کنار علم به شک داشتن خودش، احتمال دهد که شک ندارد پس علم نداشته است.) فأمكن أن يلزم بعلوم كثيرة تماثل علمه بأنه شاك، (بنا بر این راه باز می شود و این امکان وجود دارد که او را به علم های زیادی که مماثل است با علم او به اینکه شک دارد مانند سایر وجدانیات او) كعلمه بأنه يرى ويسمع ويلمس ويذوق ويشم، (مانند علم او به اینکه می بیند، می شنود، لمس می کند، می چشد و می بوید.) وأنه ربما جاع فقصد ما يشبعه، (و علم به اینکه گاه گرسنه می شود و قصد می کند چیزی را که سیرش کند) أو ظمأ فقصد ما يرويه، (یا اینکه تشنه می شود و به دنبال چیزی می رود که سیرابش کند) وإذا الزم بها الزم بما دونها من العلوم، (و وقتی التزام به این علوم را قبول کرد باید متلزم به علوم ما دون آن شود مثلا وقتی چیزی را می بیند باید متلزم شود که در خارج چیزی هست که آن را می بیند.) لأن العلم ينتهي إلى الحس كما تقدم. (زیرا علم، منتهی به حس می

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

شود زیرا حس بدون حضور ماده ممکن نیست. از این رو اگر این علوم که صورت هایی خیالی در ذهنش است را قبول کرد باید صورت های حسی را هم قبول کند. حتی اگر صورت هایی که دارد عقلی است این بعد از آن است که صورت هایی خیالی باشد و صورت های خیالی هم به حسی بر می گردد.)

وإن لم يعترف بأنه يعلم أنه شاك، (و اگر سوفسطایی اعتراف نکند که می داند که شک دارد. یعنی اگر بگوید در اینکه شک دارد شاک است.) بل أظهر أنه شاك في كل شئ وشاك في شكه لا يدري شيئا، (بلکه اگر اظهار کند که او در هر چیز شک دارد و در شک خودش هم شک دارد و هیچ چیزی را نمی داند.) سقطت معه المحاجة، (دیگر نمی توان با او استدلال کرد) ولم ينجع فيه برهان، (و برهان در مورد او سودمند نخواهد بود.)وهذا الانسان إما مبتلى بمرض أورثه اختلالا في الإدراك، (این انسان یا مبتلا به مرضی است که موجب شده است در ادراک او اختلالی به وجود آمده است.) فليراجع الطبيب، (او باید به سراغ طبیب رود تا درمان شود.) وإما معاند للحق يظهر ما يظهر لدحضه، (و یا اینکه با حق معاند است و آنچه اظهار کرده است برای کوبیدن حق است.) فليضرب وليؤلم، (او را باید کتک زد و کاری کرد که دردش بیاید.) وليمنع مما يقصده ويريده، (و جلوی او را از رسیدن به چیزهایی که به دنبال آنها است گرفت.) وليؤمر بما يبغضه ويكرهه، (و او را وادار کرد که چیزهایی که دوست ندارد را انجام دهد.) إذ لا يرى حقيقة لشئ من ذلك. (زیرا او برای هیچ یک از اینها واقعیتی قائل نیست و در همه شک دارد.)

نعم، ربما راجع بعضهم هذه العلوم العقلية، (قسم سوم سوفسطایی کسانی هستند که به این علوم عقلیه مانند فلسفه مراجعه کرده اند) وهو غير مسلح بالأصول المنطقية (ولی مسلح با اصول منطقی نبوده اند یعنی با اصول منطق آشنا نبودند) ولا متدرب في صناعة البرهان، (و در فن برهان هم ورزیده نبوده است) فشاهد اختلاف الباحثين في المسائل بين الاثبات والنفي (بعد دیده است که اهل بحث یعنی حکماء و فلاسفه بین اثبات و نفی اختلاف دارند مثلا یکی وجود را اصیل می داند و دیگر آن را اصیل نمی داند.) والحجج التي أقاموها على كل من طرفي النقيض، (و هر یک برای اثبات و نفی یک شیء دلیل هایی را اقامه کرده اند.) ولم يقدر لقلة بضاعته على تمييز الحق من الباطل، (و به سبب کمی سرمایه ی علمی اش قدرت نداشته است که بین حق و باطل را تمییز دهد.) فتسلم طرفي النقيض في مسألة بعد مسألة، (بنا بر این دلیل هر دو طرف نفی و اثبات را در یک مسأله بعد از مسأله ی دیگر قبول کرده است بنا بر این مثلا قائل شده است که هم وجود اصیل است و هم ماهیت یعنی وجود اصیل نیست.) فأساء الظن بالمنطق، (بنا بر این به منطق سوء ظن پیدا می کند که چگونه همه به منطق استدلال کرده اند ولی دو طرف نقیض هر دو صحیح در آمده است.) وزعم أن العلوم نسبية غير ثابتة، (و تصور می کند که علوم امر ثابتی نیستند و ادراک امری نیست که مطابق با واقع باشد یعنی واقع امری ثابت باشد و ادراک هم ثابت باشد.) والحقيقة بالنسبة إلى كل باحث ما دلت عليه حجته. (و حقیقت نسبت به هر باحثی همان است که دلیلش بر آن دلالت کرده است. بنا بر این حقیقت برای مشاء اصالة الوجود است و برای اشراق اصالة الماهية است.) وليعالج أمثال هؤلاء بايضاح القوانين المنطقية (درمان امثال این افراد به این است که باید قوانین منطقی را برای آنها واضح کرد.) وإراءة قضايا بديهية لا تقبل الترديد في حال من الأحوال، (و باید قضایای بدیهیه ای که هیچ تردیدی در آن راه ندارد را برای ایشان واضح کرد) كضرورة ثبوت الشئ لنفسه، (مانند اینکه هر چیزی، خودش خودش است.) واستحالة سلبه عن نفسه، (و اینکه محال است چیزی خودش، خودش نباشد.) وغير ذلك، (مانند محال بودن اجتماع نقیضین) وليبالغ في تفهيم معاني أجزاء القضايا، (و باید در تفهیم معانی اجزاء قضایا مبالغه شود بنا بر این موضوع، مفهوم و متعلقات آن باید کاملا توضیح داده شود.) وليؤمروا أن يتعلموا العلوم الرياضية. (و باید به آنها امر کرد که ریاضیات را بخوانند تا ذهنشان ورزیده شود.)

وهاهنا طائفتان أخريان من الشكاكين، (دو طائفه ی دیگر از شکاکین هم وجود دارند) فطائفة يتسلمون الانسان وإدراكاته، (طائفه ی چهارم کسانی هستند که قبول دارند که انسان و ادراکاتش وجود و واقعیت دارند.) ويظهرون الشك في ما وراء ذلك، (ولی در غیر این دو اظهار شک می کنند.)فيقولون: (نحن وإدراكاتنا، ونشك فيما وراء ذلك)، (و می گویند: فقط ما هستیم و ادراکات و ما و در غیر این دو شک داریم.)

وطائفة أخرى (و طائفه ی پنجمی هم هستند) تفطنوا بما في قولهم: (نحن وإدراكاتنا) (ملتفت شدند که اعتراف به ما و ادراکات ما) من الاعتراف بحقائق كثيرة، من أناسي وإدراكات لهم، (در واقع اعتراف به حقائق بسیاری است از قبیل انسان ها و ادراکات آنها) وتلك حقائق خارجية، (و اینها همه حقائقی خارجیه اند) فبدلوا الكلام بقولهم: (أنا وإدراكاتي، وما وراء ذلك مشكوك). (از این آن سخن را به من و ادراکاتم تغییر دادند و

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

اینکه هر چه غیر از آن باشد مشکوک است.) ویدفعه: أن الانسان ربما يخطئ في إدراكاته، (و رد این قول بر این است که انسان گاه در ادراکاتش خطا می کنمد) كما في موارد أخطاء الباصرة واللامسة وغيرها من أغلاط الفكر، (مانند مواردی که چشم و لامسه و غیر این دو اشتباه می کنند از غلط های فکر. مثلا وقتی آتش دان را می چرخانند، چشم در خارج یک دایره ی گرد می بیند) (و همین خطا دلیل بر این است که واقعیتی وجود دارد.) ولولا أن هناك حقائق خارجة من الانسان وإدراكاته تنطبق عليها إدراكاته أو لا تنطبق، لم يستقم ذلك بالضرورة. (و اگر در خارج حقائقی مانند انسان و ادراکات او نبود که گاه ادراکات من با آن منطبق است و گاه نیست، دیگر خطا معنا نداشت.)

وربما قيل: (و گاه گفته می شود) إن قول هؤلاء ليس من السفسطة في شئ، (قول این دسته هیچ ارتباطی به سوفسطایی بودن ندارد بلکه اینها دانشمند هسند) بل المراد أن من المحتمل أن لا تنطبق الصور الظاهرة للحواس وبعينها على الأمور الخارجية، بما لها من الحقيقة، (حتی احتمال دارد که آن صورت هایی که برای حواس ما ظاهر می شود همان گونه که هست و بعینها منطبق نشود بر امور خارجیه همان گونه که هست.) كما قيل:(همان گونه که گفته شده است.) (إن الصوت بما له من الهوية الظاهرة على السمع ليس له وجود في خارجه، (صدای با آنچه که برای آن از وجود است که ظاهر می شود بر قوه ی سامعه ی ما که در نتیجه ما آن را می شنویم به همین گونه در خارج نیست) بل السمع إذا اتصل بالارتعاش بعدد كذا، ظهر في السمع في صورة الصوت، (بلکه گوش وقتی ارتباط پیدا کرد به ارتعاش به مقداری خاص که گفته شده است بین بیست و بیست هزار ارتعاش در ثانیه است در این حال، در گوش صدایی شنیده می شود. بنا بر این چیزی در خارج به نام صدا و صوت نیست بلکه یک سری ارتعاشات است که ما آن را در قابل صوت درک می کنیم.) وإذا بلغ عدد الارتعاش كذا ارتعاشا، ظهر في البصر في صورة الضوء واللون)، (و اگر این ارتعاشات به فلان مقدار ارتعاشات برسد سیصد و پنجاه ترلیون تا هفتصد ترلیون در ثانیه برسد این ارتعاشات در چشم به شکل رنگ و نور ظاهر می شود. بنا بر این همه ی ادراکات به حواس منتهی می شود و حس هم خطا می کند.) فالحواس، التي هي مبادئ الإدراك، لا تكشف عما وراءها من الحقائق،(بنا بر این حواس که مقدمات ادراک است زیرا همه ی ادراکات به حس منتهی می شود، کاشف نیستند از آنچه بیرون آنها از حقائق است. یعنی حس نمی تواند خارج را نشان دهد.) وسائر الإدراكات منتهية إلى الحواس. (و سایر ادراکات هم به حس بی می گردد. بنا بر این کل معارف ما هم بر باد است.) وفيه: أن الإدراكات إذا فرضت غير كاشفة عما وراءها، (اگر فرض شود که ادراکات خارج خود را کشف نمی کنند.) فمن أين علم أن هناك حقائق وراء الإدراك لا يكشف عنها الإدراك؟ (بنا بر این کجا کشف کرده اید که در خارج حقائقی هست که ادراکات ما آنها را کشف نمی کند.)! ثم من أدرك أن حقيقة الصوت في خارج السمع ارتعاش بعدد كذا؟! (همچنین چه کسی درک کرد که حقیقت صورت در خارج از گوش این است که فلان مقدار ارتعاش در ثانیه وجود داشته باشد؟) وحقيقة المبصر في خارج البصر ارتعاش بعدد كذا؟ ! (و اینکه حقیقت چیزی که دیده می شود در خارج به مقدار خاصی از ارتعاشات است.) وهل يصل الانسان إلى الصواب الذي يخطئ فيه الحواس، إلا من طريق الإدراك الإنساني؟ ! (آیا انسان به آن حقائق که می داند حواس در آن خطا می کنند بجز از طریق ادراک انسانی رسیده است؟ بنا بر این حواس فی الجمله به خارج رهنمون هست ولی در بعضی موارد خطا می کند.) وبعد ذلك كله، (اشکال سوم این است که) تجويز أن لا ينطبق مطلق الإدراك على ما وراءه، لا يحتمل إلا السفسطة، (تجویز این قول که هیچ ادراکی بر خارج منطبق نباشد، چیزی جز سفسطه نیست.) حتى أن قولنا: (يجوز أن لا ينطبق شئ من إدراكاتنا على الخارج) (تا جایی که حتی قول آنها که می گویند: می توان گفت که هیچ یک از ادراکات ما بر خارج منطبق نباشد) لا يؤمن أن لا يكشف – بحسب مفاهيم مفرداته والتصديق الذي فيه – عن شئ. (ایمن نباشد از اینکه به بحسب مفاهیم مفردات و تصدیقی که در آن است از چیزی کشف نکند. خلاصه اینکه اگر قرار باشد هیچ ادراکی از خارج کاشف نباشد این مدعای شما هم یک ادراک است که می تواند مبتلا به عدم کاشفیت باشد و صحیح نباشد.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۸۹

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: تقسیمات علم حصولی

سخن در علم است. بعد از تقسیم علم به حضوری و حصولی شروع به تقسیماتی در علم حصولی کردیم و در این فصل به تقسیم دیگری از آن می پردازیم که عبارت است از تقسیم علم حصولی به حقیقی و اعتباری.

علم حصولی عبارت است از مفهومی که در ذهن است که حاکی از خارج می باشد. این مفاهیم بر دو نوع است. گاه مفاهیمی است که گاه در ذهن وجود دارند و گاه مصداقشان در خارج موجود است که اگر در ذهن موجود باشند اثری بر آنها بار نیست ولی اگر در خارج موجود باشند آثاری بر آنها بار است، به آنها اصطلاحا مفاهیم حقیقی می گویند. مثلا مفهوم انسان اگر در خارج موجود باشد آثار خاص خود را دارد مثلا اگر در حقیقت انسان این نکته وجود دارد که جسم است و دارای ابعاد ثلاثه می باشد انسان خارجی هم جسم است و دارای ابعاد ثلاثه می باشد. با این حال، انسان دیگری هم هست که در ذهن است که مفهوم انسان است که هیچ یک از آن آثار خارجی را ندارد. چنین مفهومی، مفهوم حقیقی و یا ماهیّت نامیده می شود. در بحث وجود و ماهیّت هم این نکته را متذکر شدیم. که موجوداتی که در خارج هستند و آثاری دارند یک وجود دیگر دارند که در ذهن است که آن آثار را ندارند.

شأن این مفهوم ها این است که از چیستی شیء حکایت می کنند یعنی نشان می دهند که این موجود چیست. در اول بحث اصالة الوجود گفتیم که هر چه را که تصور می کنیم دو مفهوم از آن به ذهن ما می آید یکی اینکه آن مفهوم هست و دیگر اینکه این مفهوم چه چیزی است مثلا انسان است یا کتاب و یا چیزی دیگر. هست بودن آن شیء بین همه ی اشیاء مشترک است ولی چیستی شیء یک وجود را از وجودهای دیگر متمایز می کند.

در مقابل، مفاهیمی اند که فقط یک بعد دارند یعنی یا حیثیت آنها به گونه ای است که باید در خارج باشند و در ذهن نمی توانند بیایند و اگر در ذهن بیایند دیگر آنچه در ذهن است مصداق آن شیء نیست. مانند مفهوم وجود که مصداق آن عبارت است از هستی خارجی و یا مفهوم علت که مصداق آن عبارت است از مؤثر خارجی. آنی که در ذهن ماست مفهومی از آن است نه خود آن. همچنین است حثیت مفهوم کثیر که یعنی تا در خارج است مصداق کثیر است ولی وقتی در ذهن باشد دیگر کثیر نیست و همچنین است مفهوم واحد. از آنجا که حیثیت خارجیت غیر از ذهنیت است اگر قرار بود این مفاهیم با همان خصوصیات خارجی وارد ذهن شوند لازمه اش آن بود که خارج منقلب به ذهن شود و این به معنا تناقض است زیرا اگر موجودی ذهنی شود یعنی نباید خارجی بود و به بیان دیگر هم خارجی باشد و هم نباشد. خلاصه اینکه این مفاهیم، دو بعدی نیستند که گاه مصداقشان در خارج باشد و گاه در ذهن

از آن سو مفاهیمی هستند که یک بعدی اند ولی به این گونه که مصداقشان فقط در ذهن است و نه در خارج. مانند مفهوم کلی. مصداق کلی عبارت است از مفهومی که در ذهن است که اگر به وجود خارجی موجود شود دیگر جزئی است. بنا بر این انسان به وجود ذهنی کلی است و هر انسانی را شامل می شود ولی در خارج اگر موجود شود از آنجا که الشیء ما لم یتشخص لم یوجد، حتما باید جزئی شود. اگر قرار باشد این مفهوم با همان خصوصیت در خارج هم موجود شود لازمه اش این است که وجود ذهنی به خارج منقلب شود. خارج را نمی توان بر چیزی حمل کرد زیرا حمل به معنای اتحاد است و هیچ امری خارجی با هیچ چیزی این همانی ندارد. شیء فقط در ذهن می تواند مقوله باشد و بر چیزی حمل شود و بتوان مثلا گفت: زید انسان.

این دو قسم اخیر را مفاهیم اعتباری می گویند.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

البته اعتباری اصطلاحات مختلفی دارد که آنچه گفته شده است یک مصداق آن است که در مقابل مفاهیم حقیقی قرار گیردند. این مفاهیم که یا در ذهن است و یا در خارج ماهیّت نیستند زیرا خصوصیت ماهیّت این است که هم می تواند در خارج باشد و هم در ذهن. نام این مفاهیم را معقولات ثانیه هم می نامند. قسم اول آن را که فقط در خارج هستند و نه در ذهن، مفاهیم ثانیه ی فلسفی می نامند و قسم دوم که فقط در ذهن هستند را معقولات ثانیه ی منطقی می نامند. مانند مفهوم نوع، جنس، کلی، جزئی و مانند آن.

علامه سپس می افزاید که معیارهایی است که بتوان مفاهیم اعتباری را از حقیقی متمایز کرد.

اول اینکه اگر مفهومی هم بر واجب حمل شود و هم بر ممکن آن مفهوم ماهوی و حقیقی نیست و ماهیّت ندارد زیرا اگر ماهوی بود بر واجب تعالی حمل نمی شد. چنین مفهومی اعتباری است.

همچنین اگر مفهومی بر دو و بیشتر از اجناس عالیه حمل شود ماهوی نیست زیرا اجناس عالیه به تمام ذات با هم مباین هستند و اگر چیزی بخواهد مفهوم ماهوی برای آنها باشد باید یا جنس آنها باشد یا فصل آنها و حال آنکه اجناس عالیه جنس ندارند و وقتی جنس نداشته باشند فصل هم ندارند.

نکته ی بعدی این است که مفاهیم ماهوی هستند که تعریف حقیقی دارند یعنی به جنس و فصل تعریف می شوند. بنا بر این باید ماهیّتی باشد که بتوان حد که همان جنس و فصل است را برای آنها ذکر کرد. اما اگر چیزی ماهیّت نداشته باشد یعنی جنس و فصل ندارد در نتیجه تعریف حقیقی ندارد. اینجاست که می گویند: التعریف للماهیة و بالماهیة یعنی هم ماهیّت را می توان تعریف کرد و هم با ماهیّت می توان چیزی را تعریف کرد. بنا بر این در تعریف وجود گفتیم که تعریف حقیق ندارد. همچنین است مفهوم وحدت و کثرت.

سپس می فرماید: اعتباری اصطلاحات مختلفی دارد که آنچه ذکر شده است یکی از آنها است.

یکی دیگر از معانی اعتباری چیزی است که در بحث اصالة الوجود و اصالة الماهیة مطرح می شد که اعتباری در مقابل اصیل بود. اصیل یعنی چیزی که حقیقتا در خارج متحقق است و اعتباری یعنی چیزی که در خارج مصداق حقیقی ندارد. در آنجا گفتیم که وجود در خارج اصیل است ولی ماهیّت هرچند موجود است ولی به سبب وجود و به تبع آن موجود است. بنا بر این وجود، حقیقی و ماهیّت اعتباری است ولی طبق اصطلاح محل بحث عکس آن صادق است یعنی وجود اعتباری و ماهیّت حقیقی می باشد.

اصطلاح سوم این است که اعتباری چیزی است که وجود مستقل ندارد مثلا جواهر وجود مستقل دارند و اعراض مانند کم وجود مستقل دارند ولی اضافه که عبارت است از نسبت، وجود مستقل ندارد زیرا قائم به طرفین است اعتباری است.

از دیگر معانی اعتباری چیزی است که در جامعه قرارداد می شود. این قراردادها به سبب یک سری ملاک های حقیقی است. یعنی سکری واقعیت هایی در جامعه هست که چیزهای دیگری را به آنها تشبیه می کنند. مثلا در بدن، سر مرکز فرماندهی است. به همین اساس نام کسی را در جامعه رئیس می گذارند یعنی چیزی که در جامعه منسوب به سر و رأس است یعنی اداره ی یک سری امور به عهده ی اوست مانند سر در بدن. بنا بر این ریاست امری است اعتباری.

الفصل التاسع وينقسم العلم الحصولي إلى حقيقي واعتباري (فصل نهم در این است که علم حصولی به حقیقی و اعتباری تقسیم می شود.)والحقيقي: هو المفهوم الذي يوجد تارة بوجود خارجي فيترتب عليه آثاره، (حقیقی، مفهومی است که گاه در خارج موجود می شود و در نتیجه آثار خارج بر آن بار می شود مثلا اگر از آثار انسان این است که حرکت ارادی دارد انسان خارجی هم حرکت ارادی دارد و یا اگر جسم است انسان خارجی هم جسم است.) وتارة بوجود ذهني لا تترتب عليه آثاره، (و گاه به وجود ذهنی موجود است که آن آثار خارجی بر آن بار نیست.) وهذا هو (الماهية). (مفهومی که این چنین است همان ماهیّت می باشد. البته مخفی نماند که وقتی می گوییم ماهیّت گاه در خارج موجود است و گاه در ذهن یعنی به سبب وجود، موجود است و الا خودش اصالتا موجود نیست. بنا بر این این حقیقی بودن و اعتباری بودن ماهیّت هیچ منافاتی ندارد.) والاعتباري: ما كان بخلاف ذلك، (و اعتباری بر خلاف آن است یعنی این گونه نیست که گاه در خارج باشد و گاه در ذهن بلکه یا فقط در خارج است و یا فقط در ذهن.) وهو إما من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية أنه في الخارج، (یا از مفاهیمی است که حیثیت

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

مصداقش حیثیت در خارج بودن ا است و هرگز در ذهن نمی آید.) كالوجود وصفاته الحقيقية كالوحدة والفعلية وغيرهما، (مانند وجود و صفات حقیقیه ی وجود مانند وحدت و فعلت و غیر این دو. چون وجود با وحدت و فعلیت مساوق است و از آنجا که حیثیت وجود، حیثیت خارج است اوصاف آن هم باید خارجی باشد. زیرا وقتی موصوف در خارج است صفتش نمی تواند در ذهن باشد.) فلا يدخل الذهن، وإلا لانقلب، (چنین مفهومی نمی تواند در ذهن داخل شود و الا دیگر وجود خارجی نیست. بنا بر این اگر در ذهن بیاید یا نباید دیگر وجود خارجی باشد یا هم وجود خارجی باشد و هم چون در ذهن است نباشد و این تناقض است.) وإما من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية أنه في الذهن، (و یا از مفاهیمی است که حیثیت مصداقش به گونه ای است که فقط در ذهن است.) كمفهوم الكلي والجنس والنوع، فلا يوجد في الخارج، (مانند مفهوم کلی و جنس و نوع که در خارج موجود نیست. هیچ چیزی در خارج یافت نمی شود که قابل صدق بر کثیرین باشد و کلی باشد. هر چه در خارج است شخصی است. البته مخفی نماند که جزئی به معنای مصطلحش وصف مفهوم است و در خارج نیست و فقط ذهنی است. همچنین است جنس که مقولی است که قابل حمل بر کثیرین است و هکذا نوع که مقولی است که قابل صدق بر کثیرینی که متفق الحقیقة اند می باشند.) وإلا لانقلب. (و اگر این مصادیق بخواهد در خارج موجود باشد یعنی باید در خارج باشند و حال آنکه در ذهن هستند و این تناقض است.) وهذه المفاهيم إنما يعملها الذهن بنوع من التعمل،(این مفاهیمی که مصداق خارجی ندارند یا اگر دارند مصداقشان فقط در خارج است و به ذهن وارد نمی شود توسط ذهن به نوعی از تعمل و کار با فشار ایجاد می شوند. مفاهیم احساسی به راحتی توسط ذهن ایجاد می شوند ولی بعضی از مفاهیم هستند که احتیاج به کار مضاعف دارند مثلا وقتی مفاهیم احساسی وارد ذهن شد ما باید از خودمان ابتکار به خرج دهیم و آنها را بسازیم و مفاهیمی را ایجاد می کند از این قبیل است مفهوم وجود که توسط حواس پنج گانه قابل درک نیست و یا علت که با حواس درک می شود ولی علیت را نمی توان با حواس درک کرد ولی ما چون ماهیّات و مفاهیم را با حواس درک می کنیم مثلا مفهوم انسان و ضاحک را درک می کنیم و بعد می بینیم که این دو بر هم قابل حمل هستند و می گوییم: انسان ضاحک است. در این قضیه، (است) که وجود رابط بین موجود و محمول است از آن مفهوم وجود انتزاع می شود که مستقلا و به گونه ای ی که رابط نیست مورد لحاظ قرار گرفته شده است. اینها همان معقولات ثانیه ی هستند اعم از معقولات ثانیه ی فلسفی و یا منطقی) و يوقعها على مصاديقها لكن لا كوقوع الماهية وحملها على أفرادها، (سپس ذهن آنها را حمل بر مصادیقش می کند ولی نه مانند حمل ماهیّت بر افرادش) بحيث تؤخذ في حدها. (به گونه ای که چیستی شیء را نشان دهد. بنا بر این مفهوم وجود بر خارج حمل می شود و می گوییم: این امر خارجی موجود است و یا مفهوم کلی بر امر ذهنی حمل می شود و می گوییم: انسان کلی است بنا بر این مفهومی که انسان ساخته است بر مصداق خارجی یا ذهنی حمل می شود ولی از قبیل حمل جنس یا فصل بر ماهیّت نیست به گونه ای که محمول، حد آن باشد و یا ماخوذ در حد آن باشد یعنی جنس یا فصل آن باشد. بنا بر این در الانسان کلی، جنس انسان، کلی نیست بنا بر این وقتی می گوییم زید انسان است و یا زید حیوان است، انسان یا حیوان، چیستی زید را نشان می دهد ولی وقتی می گوییم: زید موجود است، موجود بودن چیستی زید را نشان نمی دهد و هکذا اگر بگویید زید علت است.)

ومما تقدم يظهر: أولا: (از آنچه گذشت که مفاهیم بر سه دسته تقسیم می شود روشن می شود که اولا) أن ما كان من المفاهيم محمولا على الواجب والممكن معا كالوجود والحياة فهو اعتباري، (آنچه از مفاهیم که هم بر واجب و هم بر ممکن حمل می شود مانند وجود و حیات که هم می گوییم: الانسان حیّ و هم می گوییم: الله تعالی حیّ این مفهوم اعتباری است) وإلا لكان الواجب ذا ماهية تعالى عن ذلك. (و الا اگر این مفهوم، واقعی بود باید واجب تعالی دارای ماهیّت باشد که خداوند برتر از این است که ماهیت داشته باشد. و به عبارت دیگر، یکی از علائم اعتباری بودن مفهوم این است که هم بر واجب حمل شود و هم بر ممکن و یا اینکه فقط بر واجب حمل شود مانند مفهوم واجب الوجود بالذات که ماهوی نیست و یا مفهوم علت اولی و مبدأ اول و مانند آن.)

وثانيا: أن ما كان منها محمولا على أزيد من مقولة واحدة كالحركة فهو اعتباري، (آنچه از مفاهیم که بر بیش از یک مقوله ی واحده حمل می شود ماند حرکت که هم بر جوهر حمل می شود و هم بر اعراض، این مفهوم اعتباری خواهد بود.) وإلا كان مجنسا بجنسين فأزيد، وهو محال. (و الا چون بر هر دو حمل می شود یعنی یک شیء باید تحت دو جنس یا بیشتر باشد که محال است.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

وثالثا: أن المفاهيم الاعتبارية لا حد لها، (و سوم اینکه مفاهیم اعتباریه هرچند حمل می شوند ولی حد شیء را نشان نمی دهند زیرا خودشان حد ندارند.) ولا تؤخذ في حد ماهية من الماهيات. (و در حد هیچ ماهیّتی اخذ نمی شوند. زیرا حد فقط مال ماهیّت و به واسطه ی ماهیّت است یعنی اگر چیزی را می خواهیم تعریف کنیم هم تعریف کننده و هم تعریف شونده باید ماهیّت باشد. بنا بر این چیزی که ماهیّت ندارد چیستی ندارد که در تعریفش به آن چیستی اشاره شود و واضح است که چیستی شیء دیگری را هم نمی تواند نشان دهد.)

وللاعتباري معان اخر خارجة من بحثنا: (برای اعتباری معانی دیگری هم وجود دارد که خارج از بحث ماست.) منها: الاعتباري مقابل الأصيل، كالماهية مقابل الوجود. (یکی اعتباری در مقابل وجود است مانند ماهیّت که در مقابل وجود است و اعتباری می باشد و وجود اصیل. یعنی آنچه در خارج اصالتا وجود دارد همان وجود است نه ماهیّت.) ومنها: الاعتباري بمعنى ما ليس له وجود منحاز، (و معنای دیگر اعتباری است یعنی چیزی که وجود منحاز و مستقلی وجود ندارد.) مقابل ما له وجود منحاز، (در مقابل چیزی که وجود منحاز دارد) كالإضافة الموجودة بوجود طرفيها، مقابل الجوهر الموجود بنفسه. (مانند اضافه که وجود مستقل ندارد و به وجود طرفینش موجود است بر خلاف جوهر که وجود مستقل دارد.) ومنها: ما يوقع ويحمل على الموضوعات بنوع من التشبيه والمناسبة، (همچنین یکی از معانی اعتباری به معنای چیزی است که حمل می شود بر موضوعات ولی نه به سبب اینکه آن موضوع واقعا آن گونه باشد بلکه حمل مزبور به سبب نوعی تشبیه حمل می شود و مناسبتی است که آن شیء با آن شیء حقیقی که واقعا آن صفت را دارد همخوانی دارد.) للحصول على غاية عملية، (و این حمل به سبب دست یابی به هدفی عملی و اجتماعی انجام می شود.) كاطلاق الرأس على زيد، (مانند اطلاق رأس بر زید که می گویید زید سر یا رئیس ماست.) لكون نسبته إلى القوم كنسبة الرأس إلى البدن، (زیرا نسبت زید به مردم، مانند رابطه ی سر با بدن است.) حيث يدبر أمرهم ويصلح شأنهم (زیرا کار مردم را اداره کرده و امور مردم را اصلاح می کند.)ويشير إلى كل بما يخصه من واجب العمل. (و وظیفه ی هر کسی را تعیین می کند.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۹۰

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: احکام متفرقه ای در مورد علم حصولی و اینکه هر مجردی عقل و عاقل و معقول است.

به مناسبت اینکه در گذشته سخن در علم حصولی بود در این فصل چند نکته راجع به علم حصولی بیان می شود.

اول اینکه در علم حصولی یک معلوم بالذات داریم و یک معلوم بالعرض. معلوم بالذات آن صورتی است که نزد انسان از اشیاء خارجی حاضر است که همان مفهوم ذهنی است. این را مفهوم بالذات می نامند زیرا این همان چیزی است که نزد نفس حاضر است و اولا و بالذات معلوم است.

معلوم بالعرض موجودی است که خارج از من و خارج از نفس من است و صورت آن و نه خودش، پیش من حاضر است. شیء خارجی معلوم بالعرض است یعنی بالمجاز به آن معلوم می گویند. در مجاز باید مناسبتی باشد و مناسبت در ما نحن فیه این است که معلوم بالذات ما ماهیّت همان شیء خارجی است بنا بر این وجود خارجی و ذهنی در این امر شریکند که ماهیّت هر دو یکی است. مثلا وقتی ما درختی را می بینیم آنچه به آن اولا و بالذات علم داریم صورت درخت است نه درخت خارجی. درخت خارجی معلوم بالعرض برای ماست.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

دوم اینکه در اول بحث علم گفتیم که علم عبارت است از حصول مجردی نزد مجردی دیگر. همچنین گفتیم که وقتی علم، مجرد است عالم هم باید مجرد باشد. اکنون اضافه می کنیم وقتی علم، مجرد است، از نظر وجود از نفس اقوی خواهد بود زیرا نفس هرچند مجرد است ولی در مقام فعل تعلق به ماده دارد ولی آن صورت علمیه به تمام معنا یعنی ذاتا و در مقام فعل، مجرد است.

وجه دیگر بر اینکه آن اقوی است این است که نفس ناقص را کامل می کند زیرا نفس، به وسیله ی علومی که برایش حاصل می شود از قوه به فعل خارج شد و کامل می شود. حال که وجود مجردی نزد نفس حاضر است معنای آن این است که این امور مجرده که همان صور ذهنی ما هستند خودشان و با وجودشان نزد نفس حاضر هستند نه صورتشان. بنا بر این علم ما به آنها حضوری است و نه حصولی. علت اینکه به آنها علم حصولی می گویند این است که چون این علم با معلوم بالعرض اتحاد دارد ما تصور می کنیم که صورت هایی که در ذهن است را از راه ابزارهای ادراکی که همان حواس خمسه است از خارج انتزاع کرده ایم و در نتیجه می گوییم که ما فقط صورت آنها را از خارج انتزاع کرده ایم و نه خودشان را و بدین جهت علم ما به آنها حصولی است. بنا بر این حصولی بودن آن به سبب توهمی است که ما داریم و حال آنکه نه آنها را از خارج گرفته ایم و نه از راه چشم آنها به دست آمده است زیرا اینها صرفا یک عکس است که در چشم منعکس می شود و بعد حتی آن صورت هم نیست بلکه به صورت امواجی است که از طریق عصب به مغز می رسد. نگاه کردن هر چند لازم است ولی اینها نفس را آماده می کنند که آن صورت در ذهن خلق شود. به هر حال وجدانا من از آنچه در خارج دیدم دیگر صورت گیری نمی کنم زیرا خودش نزد من حاضر است و ثانیا اگر بخواهم به صورتش علم داشته باشم باید از صورتش نیز صورت گیری کنم و هکذا تا بی نهایت و هرگز نباید علم حاصل شود.

سپس علامه می فرماید: با این بیان مشخص می شود که تمامی علوم حصولیه در واقع علم حضوری است و دیگر اینکه علم حصولی مخصوص انسان است و در موجودات عالمی که ما فوق انسان هستند و مجرد می باشند علم حصولی در آنها راه ندارد زیرا آنها با ابزار مادی مانند چشم و گوش کار نمی کنند بنا بر این در مورد آنها حتی توهمی که در فوق ذکر شده بود که علم ما از خارج حصولی در است مورد آنها راه ندارد. اگر آنها به چیزی علم دارند به سبب این است که وجود آن اشیاء نزد آنها حاضر است.

الفصل العاشر في أحكام متفرقة (فصل دهم در احکام متفرقه در مورد علم است)

منها: أن المعلوم بالعلم الحصولي ينقسم إلى (معلوم بالذات) و (معلوم بالعرض)، (اول اینکه معلوم به علم حصولی تقسیم می شود به معلوم بالذات که واقعا معلوم است و معلوم بالعرض که واقعا معلوم نیست. این تقسیم مربوط به علم حصولی است که صورت شیء نزد من حاضر است ولی در علم حضوری چنین تقسیمی وجود ندارد زیرا خود شیء نزد من حاضر است و در آن معلوم بالعرض تصویر ندارد.) والمعلوم بالذات هو الصورة الحاصلة بنفسها عند العالم، (معلوم بالذات همان صورت است که وقتی حاضر است خودش نزد من حاضر است نه اینکه صورتی از آن نزد من حاضر باشد مثلا اگر صورت درخت خارجی نزد من حاضر است این صورت با وجودش نزد من حاضر است.) والمعلوم بالعرض هو الأمر الخارجي الذي يحكيه الصورة العلمية، (و معلوم بالعرض همان امر خارج از من است که صورت علمیه از آن حکایت می کند مانند درخت خارجی که خودش از من بیرون است و من فقط با صورت آن ارتباط دارم.) ويسمى: (معلوما بالعرض والمجاز) (و آن شیء خارجی بالعرض و از باب مجاز در اسناد معلوم است زیرا چون صورتش نزد من حاضر است و نه خودش مجازا به جای اینکه بگوییم صورتش معلوم ما است می گوییم خودش معلوم ما می باشد. مانند اسناد جریان به ناودان در جری المیزاب) لاتحاد ما له مع المعلوم بالذات. (زیرا موجود خارجی یک نوع اتحادی با معلوم بالذات که همان صورت ذهنی آن است دارد.)

ومنها: أنه تقدم أن كل معقول فهو مجرد، (حکم دیگر این است که در فصل اول و دوم گذشت که هر چیزی که به آن علم دارم مجرد است) كما أن كل عاقل فهو مجرد، (کما اینکه هر عالمی مجرد است زیرا وقتی معلوم، مجرد است اگر عالم، مجرد نباشد معلوم باید مادی باشد.) فليعلم أن هذه المفاهيم الظاهرة للقوة العاقلة، (باید دانست که این مفاهیمی که از علم حوصلی ظاهر و حاضر می شود برای قوه ی عاقله) التي تكتسب بحصولها لها الفعلية حيث كانت مجردة، (مفاهیمی که قوه ی عاقله به سبب حاضر شدن آن مفاهیم برای قوه ی عاقله فعلیت کسب می کند. زیرا قبل از این مفاهیم قوه ی عاقله آنها را نداشت و بعد از آمدن آن صورت ها آن قوه تبدیل به فعلیت می شود. چون این مفاهیم مجرد هستند) فهي أقوى

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

وجودا من النفس العاقلة التي تستكمل بها (پس آنها از نظر وجود، از نفس تعلق کننده که به وسیله ی آنها کامل می شود قوی تر هستند زیرا به گونه ای هستند که ارتباط نفس با آنها موجب کمال نفس می شود.) و آثارها مترتبة عليها (و این وجودات مجرده آثاری دارند که بر آنها مترتب است زیرا علم هستند و هر چیزی که با آنها ارتباط برقرار کند عالم می شود. بنا بر این اینها ماهیّت نیستند بلکه وجوداتی هستند که دارای اثر می باشند.) فهي في الحقيقة موجودات مجردة (بنا بر این علوم من در واقع موجودات مجرده ای هستند که) تظهر بوجوداتها الخارجية للنفس العالمة،(که با وجود خارجی اشان برای نفس جلوه می کنند. بنا بر این من وجود آنها را حس می کنم نه اینکه به واسطه ی ماهیّت، به آنها علم داشته باشم و صورتی از آنها در ذهن من باشد بلکه خودشان در نفس من هستند. گفته نشود که اینها وجود ذهنی هستند زیرا سابقا هم گفتیم که ذهنی بودن آنها در قیاس با وجود خارج است و الا از این جهت که علم هستند وجود خارجی اند نه وجود ذهنی و به همین دلیل کیف می باشند.) فتتحد النفس بها إن كانت صور جواهر، (اگر این معلومات صور جواهر باشند، نفس با خود آنها متحد می باشد که این مطلب را در بحث اتحاد عالم و معلوم بیان کردیم.) وبموضوعاتها المتصفة بها إن كانت أعراضا، (و اگر این معلومات عرض باشد نفس با موضوعات آنها متحد می باشد. بنا بر این علم من به همه ی آنها علم حضوری است نه حصولی.) لكنا لاتصالنا من طريق أدوات الإدراك بالمواد نتوهم أنها نفس الصور القائمة بالمواد نزعناها من المواد (ولی علت اینکه ما آنها را علم حصولی می نامیم این است که چون ما از طریق ادوارت ادراک مانند چشم و گوش و غیره با خارج ارتباط داریم خیال می کنیم که این مفاهیم که نزد ما حاضر هستند همان صورت هایی هستند که به ماده ی خارجی قائم اند و ما آنها را از آن موارد جدا کرده تصویری از آنها را وارد ذهن کرده ایم.) من دون آثارها المترتبة عليها في نشأة المادة، (و وارد ذهن شده اند بدون آن آثاری که بر آنها در وجود خارجی بار است. مثلا تصویر میوه در ذهن، رنگ و طعم میوه ی خارجی را ندارد.) فصارت وجودات ذهنية للأشياء لا تترتب عليها آثارها. (که در نتیجه وجود ذهنی آن اشیاء شده اند که آثار خارج در آنها وجود ندارد.)

فقد تبين بهذا البيان أن العلوم الحصولية في الحقيقة علوم حضورية. (به این بیان مشخص می شود که علم حصولیه در واقع همان علوم حضوریه است زیرا معلوم بالذات با وجودش نزد من حاضر است.) وبان أيضا أن العقول المجردة عن المادة لا علم حصوليا عندها، (و همچنین واضح شد که عقول مجرده که از ماده دور هستند و نه تنها مادی نیستند بلکه ارتباط با ماده هم ندارند، علم حصولی نیز ندارند و هر چه دارند حضوری است.) لانقطاعها عن المادة ذاتا وفعلا. (زیرا ذاتا و فعلا از ماده دور هستند و علم حصولی به سبب این بود که از راه ابزار ادراکی با ماده در ارتباط بودیم و حال آنکه آنها با ماده در ارتباط نیستند.)

فصل یازدهم: هر مجردی عاقل و عقل و معقول است.

هر مجردی عاقل است یعنی درک می کند. این عقل به معنای احساس و خیال نیست زیرا عقل به معنای ادراک کلی که در مقابل احساس و خیال است از اقسام علم حصولی است و ما گفتیم که مجردات علم حصولی ندارند و علم آنها حضوری است. بنا بر این عاقل بودن در مورد مجرد یعنی درک کننده.

هر مجردی هم علم دارد به خودش و هم علم دارد به مجردات دیگر. اما علم به خودش دارد زیرا واضح است که خودش از خودش غائب نیست همان گونه که نفس ما که مجرد است از خودش غائب نیست چه رسد به موجودات ما فوق ما که هیچ ارتباطی به ماده ندارند. بنا بر این علم که عبارت است از حضور شیء لشیء برای آنها وجود دارد زیرا نفس آنها نزد خودشان حاضر است.

اما آنچه مهم است این است که هر مجردی علم به همه ی مجردات مجرده ی دیگر دارد زیرا مقتضی موجود است و مانع مفقود. مقتضی موجود است زیرا این امکان برای موجودات مجرد هست که مجردات دیگر را ادراک کنند و این امر محال نیست و مانعی هم برای آن وجود ندارد. وقتی چنین است می گوییم: در موجودات مجرد، هر آنچه ممکن باشد در آنها محقق است زیرا امکان ندارد چیزی برای موجودات مجرد ممکن باشد ولی آن را بالقوه داشته باشند بلکه هر آنچه برایشان ممکن است را بالفعل دارند. از آن سو خداوند که تام الفاعلیة است و قدرت تام دارد و علم تام دارد و بخیل هم نیست بنا بر این به هر موجودی تا هر آنقدر که استعداد دارد افاضه می کند. بله، موجودات مادی مانند انسان باید توسط حرکت مراحلی را طی کند تا بتواند آن فیض را دریافت کند ولی در موجودات مجرد چون چنین حرکتی نیست و حرکت از قوه به فعل در آنها وجود

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

ندارد بنا بر این هر آنچه برایشان ممکن است را بالفعل دارند. درک موجودات مجرد دیگر یکی از این ممکنات است. بنا بر این هر موجود مجرد، موجودات مجردی که در سطح او یا مادون او هستند را درک می کند. ولی موجودات ما فوق که محاط بر آنها هستند را نمی توانند بتمامه درک کنند زیرا در این صورت آن وجود ما فوق که محاط است باید محیط باشد و آن وجود وسیع تر ضیق شود تا بتواند در مادون گنجانده و درک شود.

مستشکل اشکال می کند که اگر چنین است، نفس انسان هم باید همه ی مجردات عالم را درک کند و حال آنکه چنین نیست زیرا ما بالوجدان چنین درکی را در خود حس نمی کنیم.

جواب این است که نفس، ذاتا مجرد است و بنا بر این خودش را درک می کند ولی چون نفس در مقام فعل متعلق به ماده است و باید به وسیله ی حرکت جوهری خود را به فعل برساند چنین درکی ندارد. البته می تواند به جایی برسد که همه ی آنچه در عالم است نزد او حاضر باشد و این زمانی است که عقل مستفاد شده باشد. این مرحله ی بالاترین مرحله ی ادراکی یک انسان است.

نکته ی دیگر این است که وقتی می گوییم هر مجردی عاقل است مراد مجرد جوهری است ولی اگر مجردی، عرض باشد (زیرا عرض مجرد جوهری، جوهری است مثلا اگر موجودی مثالی باشد، حجمش که عرض است هم مجرد است و هکذا رنگش.) واضح است که مجرد عرضی چنین درکی ندارد زیرا وجودش لغیره است و از خودش چیزی ندارد بنا بر این وقتی وجودش لغیره است یعنی وجودش برای غیر خودش است و برای خودش نیست تا درک مزبور هم برای خودش باشد.

الفصل الحادي عشر كل مجرد فهو عاقل وعقل ومعقول (فصل یازدهم در اینکه هر موجود مجردی هم عاقل است یعنی مدرک است و آن هم به شکل حضوری و نه حصولی و همچنین عقل است و معقول.)

لأن المجرد تام ذاتا، لا تعلق له بالقوة (زیرا هر مجرد از نظر ذات تام است و هیچ ارتباطی با قوه و توان ندارد که الآن کامل نباشد و بعد کامل شود.) فذاته التامة حاضرة لذاته موجودة لها، (بنا بر این ذات او که مجرد است و تام می باشد برای خودش حاضر است و برای خودش حاضر می باشد.) ولا نعني بالعلم إلا حضور شئ لشئ بالمعنى الذي تقدم، (و معنای علم چیزی نیست مگر اینکه چیزی برای چیز دیگری حاضر باشد به شکل حضور مجرد برای مجرد دیگر. در ما نحن فیه هم مدرِک و مدرَک هر دو مجردند بنا بر این علم حاصل است.) هذا في علمه بنفسه، (این در جایی است که می گوییم مجرد علم به خودش دارد.) وأما علمه بغيره، (و اما علم مجرد به غیر خودش) فإن له لتمام ذاته إمكان أن يعقل كل ذات تام يمكن أن يعقل، (به خاطر این است که برای این مجرد، چون ذاتش تام است این امکان وجود دارد که هر ذات تامی را که ممکن است درک شود را درک کند. یعنی هر ذات تامی که مساوی یا مادون او باشد را می تواند درک کند. و هکذا موجودات مافوق را به اندازه ی سعه ی وجودی خودش می تواند درک کند.) وما للموجود المجرد بالإمكان فهو له بالفعل، (و هر آنچه که برای موجود مجرد ممکن است برای او بالفعل وجود دارد زیرا حرکت در موجود مجرد نیست و وقتی قابلیت داشتن چیزی را داشت از آنجا که از ناحیه ی خداوند بخلی نیست، بالفعل همان را دارا می باشد.) فهو عاقل بالفعل لكل مجرد تام الوجود، (بنا بر این مجرد، بالفعل هر مجرد تام الوجودی را درک می کند.) كما أن كل مجرد فهو معقول بالفعل (از این رو هر مجردی بالفعل معقول هم هست زیرا هر مجردی ابتدائا خودش را درک می کند.) وعقل بالفعل. (و از آنجا که ادراک به معنای حضور شیء لشیء است بنا بر این هر مجردی ادراک است.)

فإن قلت: مقتضى ما ذكر كون النفس الانسانية عاقلة لكل معقول، لتجردها، (اگر اشکال شود که نفس انسانی نیز مجرد است و باید هر مجرد دیگری که قابل درک هستند را درک کند.) وهو خلاف الضرورة. (و این بر خلاف ضرورت است زیرا ما که نفسمان مجرد است چنین درکی نداریم.)

قلت: هو كذلك، (بنا بر این هر مجردی باید مجردات دیگر را درک کند.) لكن النفس مجردة ذاتا لا فعلا، (ولی نفس در مقام ذات مجرد است و نه در مقام فعل) فهي لتجردها ذاتا تعقل ذاتها بالفعل، (و چون ذاتا مجرد است خودش را بالفعل درک می کند.) لكن تعقلها فعلا يوجب خروجها من القوة إلى الفعل تدريجا بحسب الاستعدادات المختلفة، (لکن چون فعلا به ماده وابسته است درک در او موجب می شود که او از قوه به فعل به

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

حسب استعدادات مختلفی که کسب می کند تدریجا خارج شود.) فإذا تجردت تجردا تاما ولم يشغلها تدبير البدن، (و اگر به شکل تام مجرد شود و تدبیر بدن او را مشغول نکند.) حصلت لها جميع العلوم حصولا بالعقل الاجمالي، (در آن حال تمامی علوم برای او به شکل درک اجمالی حاصل می شود یعنی با یک وجود واحد بسیط تمامی همه چیز را درک می کند. مانند ملکه ی اجتهاد که مجتهد با داشتن آن تمامی مسائل فقهی را حل می کند.) وتصير عقلا مستفادا بالفعل. (و نفسی که در ابتدا عقل هیولانی بود الآن عقل مستفاد بالفعل می شود که آخرین مرحله ی ادراک نفس انسانی است.) وغير خفي أن هذا البرهان إنما يجري في الذوات المجردة الجوهرية، (مخفی نماند که این برهان که هر مجردی هم خودش را درک می کند و هم مجردات دیگر در مجردات جوهری جاری است.) التي وجودها لنفسها، (که وجودشان برای خودشان است.) وأما أعراضها التي وجودها لغيرها فلا، بل العاقل لها موضوعاتها. (اما در اعراض که وجودشان لغیره است چنین نیست مدرک در آنها همان موضوعات آنها می باشند؛ همان هایی که وجود اعراض برای آنها است.)

درس بداية الحكمة استاد فیاضی

جلسه ۹۰

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: احکام متفرقه ای در مورد علم حصولی و اینکه هر مجردی عقل و عاقل و معقول است.

به مناسبت اینکه در گذشته سخن در علم حصولی بود در این فصل چند نکته راجع به علم حصولی بیان می شود.

اول اینکه در علم حصولی یک معلوم بالذات داریم و یک معلوم بالعرض. معلوم بالذات آن صورتی است که نزد انسان از اشیاء خارجی حاضر است که همان مفهوم ذهنی است. این را مفهوم بالذات می نامند زیرا این همان چیزی است که نزد نفس حاضر است و اولا و بالذات معلوم است.

معلوم بالعرض موجودی است که خارج از من و خارج از نفس من است و صورت آن و نه خودش، پیش من حاضر است. شیء خارجی معلوم بالعرض است یعنی بالمجاز به آن معلوم می گویند. در مجاز باید مناسبتی باشد و مناسبت در ما نحن فیه این است که معلوم بالذات ما ماهیّت همان شیء خارجی است بنا بر این وجود خارجی و ذهنی در این امر شریکند که ماهیّت هر دو یکی است. مثلا وقتی ما درختی را می بینیم آنچه به آن اولا و بالذات علم داریم صورت درخت است نه درخت خارجی. درخت خارجی معلوم بالعرض برای ماست.

دوم اینکه در اول بحث علم گفتیم که علم عبارت است از حصول مجردی نزد مجردی دیگر. همچنین گفتیم که وقتی علم، مجرد است عالم هم باید مجرد باشد. اکنون اضافه می کنیم وقتی علم، مجرد است، از نظر وجود از نفس اقوی خواهد بود زیرا نفس هرچند مجرد است ولی در مقام فعل تعلق به ماده دارد ولی آن صورت علمیه به تمام معنا یعنی ذاتا و در مقام فعل، مجرد است.

وجه دیگر بر اینکه آن اقوی است این است که نفس ناقص را کامل می کند زیرا نفس، به وسیله ی علومی که برایش حاصل می شود از قوه به فعل خارج شد و کامل می شود. حال که وجود مجردی نزد نفس حاضر است معنای آن این است که این امور مجرده که همان صور ذهنی ما هستند خودشان و با وجودشان نزد نفس حاضر هستند نه صورتشان. بنا بر این علم ما به آنها حضوری است و نه حصولی. علت اینکه به آنها علم حصولی می گویند این است که چون این علم با معلوم بالعرض اتحاد دارد ما تصور می کنیم که صورت هایی که در ذهن است را از راه ابزارهای ادراکی که همان حواس خمسه است از خارج انتزاع کرده ایم و در نتیجه می گوییم که ما فقط صورت آنها را از خارج انتزاع کرده ایم و نه خودشان را و بدین جهت علم ما به آنها حصولی است. بنا بر این حصولی بودن آن به سبب توهمی است که ما داریم و حال آنکه نه آنها را از خارج گرفته ایم و نه از راه چشم آنها به دست آمده است زیرا اینها صرفا یک عکس است که در چشم منعکس می شود و بعد حتی آن صورت هم نیست بلکه به صورت امواجی است که از طریق عصب به مغز می رسد. نگاه کردن هر چند لازم است ولی اینها نفس را آماده می کنند که

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

آن صورت در ذهن خلق شود. به هر حال وجدانا من از آنچه در خارج دیدم دیگر صورت گیری نمی کنم زیرا خودش نزد من حاضر است و ثانیا اگر بخواهم به صورتش علم داشته باشم باید از صورتش نیز صورت گیری کنم و هکذا تا بی نهایت و هرگز نباید علم حاصل شود.

سپس علامه می فرماید: با این بیان مشخص می شود که تمامی علوم حصولیه در واقع علم حضوری است و دیگر اینکه علم حصولی مخصوص انسان است و در موجودات عالمی که ما فوق انسان هستند و مجرد می باشند علم حصولی در آنها راه ندارد زیرا آنها با ابزار مادی مانند چشم و گوش کار نمی کنند بنا بر این در مورد آنها حتی توهمی که در فوق ذکر شده بود که علم ما از خارج حصولی در است مورد آنها راه ندارد. اگر آنها به چیزی علم دارند به سبب این است که وجود آن اشیاء نزد آنها حاضر است.

الفصل العاشر في أحكام متفرقة (فصل دهم در احکام متفرقه در مورد علم است)

منها: أن المعلوم بالعلم الحصولي ينقسم إلى (معلوم بالذات) و (معلوم بالعرض)، (اول اینکه معلوم به علم حصولی تقسیم می شود به معلوم بالذات که واقعا معلوم است و معلوم بالعرض که واقعا معلوم نیست. این تقسیم مربوط به علم حصولی است که صورت شیء نزد من حاضر است ولی در علم حضوری چنین تقسیمی وجود ندارد زیرا خود شیء نزد من حاضر است و در آن معلوم بالعرض تصویر ندارد.) والمعلوم بالذات هو الصورة الحاصلة بنفسها عند العالم، (معلوم بالذات همان صورت است که وقتی حاضر است خودش نزد من حاضر است نه اینکه صورتی از آن نزد من حاضر باشد مثلا اگر صورت درخت خارجی نزد من حاضر است این صورت با وجودش نزد من حاضر است.) والمعلوم بالعرض هو الأمر الخارجي الذي يحكيه الصورة العلمية، (و معلوم بالعرض همان امر خارج از من است که صورت علمیه از آن حکایت می کند مانند درخت خارجی که خودش از من بیرون است و من فقط با صورت آن ارتباط دارم.) ويسمى: (معلوما بالعرض والمجاز) (و آن شیء خارجی بالعرض و از باب مجاز در اسناد معلوم است زیرا چون صورتش نزد من حاضر است و نه خودش مجازا به جای اینکه بگوییم صورتش معلوم ما است می گوییم خودش معلوم ما می باشد. مانند اسناد جریان به ناودان در جری المیزاب) لاتحاد ما له مع المعلوم بالذات. (زیرا موجود خارجی یک نوع اتحادی با معلوم بالذات که همان صورت ذهنی آن است دارد.)

ومنها: أنه تقدم أن كل معقول فهو مجرد، (حکم دیگر این است که در فصل اول و دوم گذشت که هر چیزی که به آن علم دارم مجرد است) كما أن كل عاقل فهو مجرد، (کما اینکه هر عالمی مجرد است زیرا وقتی معلوم، مجرد است اگر عالم، مجرد نباشد معلوم باید مادی باشد.) فليعلم أن هذه المفاهيم الظاهرة للقوة العاقلة، (باید دانست که این مفاهیمی که از علم حوصلی ظاهر و حاضر می شود برای قوه ی عاقله) التي تكتسب بحصولها لها الفعلية حيث كانت مجردة، (مفاهیمی که قوه ی عاقله به سبب حاضر شدن آن مفاهیم برای قوه ی عاقله فعلیت کسب می کند. زیرا قبل از این مفاهیم قوه ی عاقله آنها را نداشت و بعد از آمدن آن صورت ها آن قوه تبدیل به فعلیت می شود. چون این مفاهیم مجرد هستند) فهي أقوى وجودا من النفس العاقلة التي تستكمل بها (پس آنها از نظر وجود، از نفس تعلق کننده که به وسیله ی آنها کامل می شود قوی تر هستند زیرا به گونه ای هستند که ارتباط نفس با آنها موجب کمال نفس می شود.) و آثارها مترتبة عليها (و این وجودات مجرده آثاری دارند که بر آنها مترتب است زیرا علم هستند و هر چیزی که با آنها ارتباط برقرار کند عالم می شود. بنا بر این اینها ماهیّت نیستند بلکه وجوداتی هستند که دارای اثر می باشند.) فهي في الحقيقة موجودات مجردة (بنا بر این علوم من در واقع موجودات مجرده ای هستند که) تظهر بوجوداتها الخارجية للنفس العالمة،(که با وجود خارجی اشان برای نفس جلوه می کنند. بنا بر این من وجود آنها را حس می کنم نه اینکه به واسطه ی ماهیّت، به آنها علم داشته باشم و صورتی از آنها در ذهن من باشد بلکه خودشان در نفس من هستند. گفته نشود که اینها وجود ذهنی هستند زیرا سابقا هم گفتیم که ذهنی بودن آنها در قیاس با وجود خارج است و الا از این جهت که علم هستند وجود خارجی اند نه وجود ذهنی و به همین دلیل کیف می باشند.) فتتحد النفس بها إن كانت صور جواهر، (اگر این معلومات صور جواهر باشند، نفس با خود آنها متحد می باشد که این مطلب را در بحث اتحاد عالم و معلوم بیان کردیم.) وبموضوعاتها المتصفة بها إن كانت أعراضا، (و اگر این معلومات عرض باشد نفس با موضوعات آنها متحد می باشد. بنا بر این علم من به همه ی آنها علم حضوری است نه حصولی.) لكنا لاتصالنا من طريق أدوات الإدراك بالمواد نتوهم أنها نفس الصور القائمة بالمواد نزعناها من المواد (ولی علت اینکه ما آنها را علم حصولی می نامیم این است که چون ما از طریق ادوارت ادراک مانند چشم و گوش و غیره با خارج

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

ارتباط داریم خیال می کنیم که این مفاهیم که نزد ما حاضر هستند همان صورت هایی هستند که به ماده ی خارجی قائم اند و ما آنها را از آن موارد جدا کرده تصویری از آنها را وارد ذهن کرده ایم.) من دون آثارها المترتبة عليها في نشأة المادة، (و وارد ذهن شده اند بدون آن آثاری که بر آنها در وجود خارجی بار است. مثلا تصویر میوه در ذهن، رنگ و طعم میوه ی خارجی را ندارد.) فصارت وجودات ذهنية للأشياء لا تترتب عليها آثارها. (که در نتیجه وجود ذهنی آن اشیاء شده اند که آثار خارج در آنها وجود ندارد.)

فقد تبين بهذا البيان أن العلوم الحصولية في الحقيقة علوم حضورية. (به این بیان مشخص می شود که علم حصولیه در واقع همان علوم حضوریه است زیرا معلوم بالذات با وجودش نزد من حاضر است.) وبان أيضا أن العقول المجردة عن المادة لا علم حصوليا عندها، (و همچنین واضح شد که عقول مجرده که از ماده دور هستند و نه تنها مادی نیستند بلکه ارتباط با ماده هم ندارند، علم حصولی نیز ندارند و هر چه دارند حضوری است.) لانقطاعها عن المادة ذاتا وفعلا. (زیرا ذاتا و فعلا از ماده دور هستند و علم حصولی به سبب این بود که از راه ابزار ادراکی با ماده در ارتباط بودیم و حال آنکه آنها با ماده در ارتباط نیستند.)

فصل یازدهم: هر مجردی عاقل و عقل و معقول است.

هر مجردی عاقل است یعنی درک می کند. این عقل به معنای احساس و خیال نیست زیرا عقل به معنای ادراک کلی که در مقابل احساس و خیال است از اقسام علم حصولی است و ما گفتیم که مجردات علم حصولی ندارند و علم آنها حضوری است. بنا بر این عاقل بودن در مورد مجرد یعنی درک کننده.

هر مجردی هم علم دارد به خودش و هم علم دارد به مجردات دیگر. اما علم به خودش دارد زیرا واضح است که خودش از خودش غائب نیست همان گونه که نفس ما که مجرد است از خودش غائب نیست چه رسد به موجودات ما فوق ما که هیچ ارتباطی به ماده ندارند. بنا بر این علم که عبارت است از حضور شیء لشیء برای آنها وجود دارد زیرا نفس آنها نزد خودشان حاضر است.

اما آنچه مهم است این است که هر مجردی علم به همه ی مجردات مجرده ی دیگر دارد زیرا مقتضی موجود است و مانع مفقود. مقتضی موجود است زیرا این امکان برای موجودات مجرد هست که مجردات دیگر را ادراک کنند و این امر محال نیست و مانعی هم برای آن وجود ندارد. وقتی چنین است می گوییم: در موجودات مجرد، هر آنچه ممکن باشد در آنها محقق است زیرا امکان ندارد چیزی برای موجودات مجرد ممکن باشد ولی آن را بالقوه داشته باشند بلکه هر آنچه برایشان ممکن است را بالفعل دارند. از آن سو خداوند که تام الفاعلية است و قدرت تام دارد و علم تام دارد و بخیل هم نیست بنا بر این به هر موجودی تا هر آنقدر که استعداد دارد افاضه می کند. بله، موجودات مادی مانند انسان باید توسط حرکت مراحلی را طی کند تا بتواند آن فیض را دریافت کند ولی در موجودات مجرد چون چنین حرکتی نیست و حرکت از قوه به فعل در آنها وجود ندارد بنا بر این هر آنچه برایشان ممکن است را بالفعل دارند. درک موجودات مجرد دیگر یکی از این ممکنات است. بنا بر این هر موجود مجرد، موجودات مجردی که در سطح او یا مادون او هستند را درک می کند. ولی موجودات ما فوق که محاط بر آنها هستند را نمی توانند بتمامه درک کنند زیرا در این صورت آن وجود ما فوق که محاط است باید محیط باشد و آن وجود وسیع تر ضیق شود تا بتواند در مادون گنجانده و درک شود.

مستشکل اشکال می کند که اگر چنین است، نفس انسان هم باید همه ی مجردات عالم را درک کند و حال آنکه چنین نیست زیرا ما بالوجدان چنین درکی را در خود حس نمی کنیم.

جواب این است که نفس، ذاتا مجرد است و بنا بر این خودش را درک می کند ولی چون نفس در مقام فعل متعلق به ماده است و باید به وسیله ی حرکت جوهری خود را به فعل برساند چنین درکی ندارد. البته می تواند به جایی برسد که همه ی آنچه در عالم است نزد او حاضر باشد و این زمانی است که عقل مستفاد شده باشد. این مرحله ی بالاترین مرحله ی ادراکی یک انسان است.

نکته ی دیگر این است که وقتی می گوییم هر مجردی عاقل است مراد مجرد جوهری است ولی اگر مجردی، عرض باشد (زیرا عرض مجرد جوهری، جوهری است مثلا اگر موجودی مثالی باشد، حجمش که عرض است هم مجرد است و هکذا رنگش.) واضح است که مجرد عرضی چنین درکی

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

ندارد زیرا وجودش لغیره است و از خودش چیزی ندارد بنا بر این وقتی وجودش لغیره است یعنی وجودش برای غیر خودش است و برای خودش نیست تا درک مزبور هم برای خودش باشد.

الفصل الحادي عشر كل مجرد فهو عاقل وعقل ومعقول (فصل یازدهم در اینکه هر موجود مجردی هم عاقل است یعنی مدرک است و آن هم به شکل حضوری و نه حصولی و همچنین عقل است و معقول.)

لأن المجرد تام ذاتا، لا تعلق له بالقوة (زیرا هر مجرد از نظر ذات تام است و هیچ ارتباطی با قوه و توان ندارد که الآن کامل نباشد و بعد کامل شود.) فذاته التامة حاضرة لذاته موجودة لها، (بنا بر این ذات او که مجرد است و تام می باشد برای خودش حاضر است و برای خودش حاضر می باشد.) ولا نعني بالعلم إلا حضور شئ لشئ بالمعنى الذي تقدم، (و معنای علم چیزی نیست مگر اینکه چیزی برای چیز دیگری حاضر باشد به شکل حضور مجرد برای مجرد دیگر. در ما نحن فیه هم مدرِک و مدرَک هر دو مجردند بنا بر این علم حاصل است.) هذا في علمه بنفسه، (این در جایی است که می گوییم مجرد علم به خودش دارد.) وأما علمه بغيره، (و اما علم مجرد به غیر خودش) فإن له لتمام ذاته إمكان أن يعقل كل ذات تام يمكن أن يعقل، (به خاطر این است که برای این مجرد، چون ذاتش تام است این امکان وجود دارد که هر ذات تامی را که ممکن است درک شود را درک کند. یعنی هر ذات تامی که مساوی یا مادون او باشد را می تواند درک کند. و هکذا موجودات مافوق را به اندازه ی سعه ی وجودی خودش می تواند درک کند.) وما للموجود المجرد بالإمكان فهو له بالفعل، (و هر آنچه که برای موجود مجرد ممکن است برای او بالفعل وجود دارد زیرا حرکت در موجود مجرد نیست و وقتی قابلیت داشتن چیزی را داشت از آنجا که از ناحیه ی خداوند بخلی نیست، بالفعل همان را دارا می باشد.) فهو عاقل بالفعل لكل مجرد تام الوجود، (بنا بر این مجرد، بالفعل هر مجرد تام الوجودی را درک می کند.) كما أن كل مجرد فهو معقول بالفعل (از این رو هر مجردی بالفعل معقول هم هست زیرا هر مجردی ابتدائا خودش را درک می کند.) وعقل بالفعل. (و از آنجا که ادراک به معنای حضور شیء لشیء است بنا بر این هر مجردی ادراک است.)

فإن قلت: مقتضى ما ذكر كون النفس الانسانية عاقلة لكل معقول، لتجردها، (اگر اشکال شود که نفس انسانی نیز مجرد است و باید هر مجرد دیگری که قابل درک هستند را درک کند.) وهو خلاف الضرورة. (و این بر خلاف ضرورت است زیرا ما که نفسمان مجرد است چنین درکی نداریم.)

قلت: هو كذلك، (بنا بر این هر مجردی باید مجردات دیگر را درک کند.) لكن النفس مجردة ذاتا لا فعلا، (ولی نفس در مقام ذات مجرد است و نه در مقام فعل) فهي لتجردها ذاتا تعقل ذاتها بالفعل، (و چون ذاتا مجرد است خودش را بالفعل درک می کند.) لكن تعقلها فعلا يوجب خروجها من القوة إلى الفعل تدريجا بحسب الاستعدادات المختلفة، (لکن چون فعلا به ماده وابسته است درک در او موجب می شود که او از قوه به فعل به حسب استعدادات مختلفی که کسب می کند تدریجا خارج شود.) فإذا تجردت تجردا تاما ولم يشغلها تدبير البدن، (و اگر به شکل تام مجرد شود و تدبیر بدن او را مشغول نکند.) حصلت لها جميع العلوم حصولا بالعقل الاجمالي، (در آن حال تمامی علوم برای او به شکل درک اجمالی حاصل می شود یعنی با یک وجود واحد بسیط تمامی همه چیز را درک می کند. مانند ملکه ی اجتهاد که مجتهد با داشتن آن تمامی مسائل فقهی را حل می کند.) وتصير عقلا مستفادا بالفعل. (و نفسی که در ابتدا عقل هیولانی بود الآن عقل مستفاد بالفعل می شود که آخرین مرحله ی ادراک نفس انسانی است.) وغير خفي أن هذا البرهان إنما يجري في الذوات المجردة الجوهرية، (مخفی نماند که این برهان که هر مجردی هم خودش را درک می کند و هم مجردات دیگر در مجردات جوهری جاری است.) التي وجودها لنفسها، (که وجودشان برای خودشان است.) وأما أعراضها التي وجودها لغيرها فلا، بل العاقل لها موضوعاتها. (اما در اعراض که وجودشان لغیره است چنین نیست مدرک در آنها همان موضوعات آنها می باشند؛ همان هایی که وجود اعراض برای آنها است.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۹۱

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: علم حضوری و اثبات وجود واجب

این فصل در مورد این است که آیا علم حضوری انواع مختلفی دارد یا اینکه منحصر است به همان یک نوعی که در فصل گذشته گفتیم و آن اینکه هر مجردی علم حضوری به خودش دارد زیرا خودش از خودش غائب نیست و فعلیت به تمام معنا دارد و علم به معنای حضور است. این حضور چون مربوط به وجود است نه حضور مفهوم و ماهیّت به آن علم حضوری می گویند.

بنا بر این آیا فقط علم مجرد به خودش علم حضوری است یا اینکه علم حضوری انواع دیگری هم دارد؟

دو نوع دیگر از علم حضوری هم وجود دارد:

یکی از آنها علم علت مجرد به معلول مجرد است.

دیگری عبارت است از علم معلول مجرد به علت مجردش.

مشائین قائلند که علم حضوری فقط عبارت است از علم مجرد به خودش است ولی این دو قسم جزء علم حضوری نیست ولی اشراقیین قائلند که دو نوع اخیر هم علم حضوری است.

حق با اشراقیین است در نتیجه سه نوع علم حضوری داریم.

اما علم حضوری علت مجرد به معلول مجرد به این دلیل است که وجود معلول، جدای از علت نیست. معلول وجودی رابط است یعنی قوامش به علت است و اصل هستی اش نیاز و وابستگی به علت است از این رو امکان ندارد که چیزی وابسته به چیز دیگر باشد ولی برای آن حاضر نباشد. مخصوصا که هر دو مجرد هستند و مانعی هم وجود ندارد. نتیجه اینکه در ما نحن فیه هم اقتضاء هست که همان معلول بودن شیء مجرد است که این اقتضاء را دارد که برای علت حاضر باشد و هم مانعی در کار نیست در نتیجه مشکلی در حضوری بودن علم فوق باقی نمی ماند.

بنا بر این اصل وجود معلول برای علت حاضر است و این همان علم حضوری است.

از همین بیان واضح می شود که معلول هم به علت علم دارد زیرا اگر معلول جدای از علت نیست، علت هم نمی تواند جدای از معلول باشد.

فرقی که بین این دو هست در این است که چون وجود معلول اقوی است و محیط به معلول است به کنه معلول و کل هستی آن علم دارد ولی چون معلول وجودی اضعف دارد، به کل هستی علت احاطه ندارد بلکه به مقدار وجود خودش علت را درک می کند. بنا بر این علم حضوری از ناحیه ی معلول ضعیف است ولی از ناحیه ی علت در اوج شدت می باشد.

الفصل الثاني عشر في العلم الحضوري وأنه لا يختص بعلم الشئ بنفسه (فصل دوازدهم در علم حضوری است و اینکه این علم اختصاص به علم شیء به خودش ندارد بلکه انواع دیگری از علم حضوری هم وجود دارد.)

قد تقدم أن الجواهر المجردة لتمامها وفعليتها حاضرة في نفسها لنفسها، (در فصل گذشته گفتیم که جواهر مجرد چون مجردند یعنی تام و بالفعل هستند و هر چه باید داشته باشند را بالفعل دارند در نتیجه ذاتشان برای خودشان حاضر است. زیرا حضور به معنای وجود است و این وجود به تمام وجودش برای خودش هست و وجود ناقصی نیست که بعد بخواهد وجود پیدا کند و کامل شود و الآن نباشد.) فهي عالمة بنفسها علما حضوريا،(بنا بر این وجود مجرده علم به خودش دارند و این علم حضوری است.) فهل يختص العلم الحضوري بعلم الشئ بنفسه، (حال آیا علم حضوری اختصاص به همین یک قسم دارد عبارت باشد از علم شیء به خودش؟) أو يعمه وعلم العلة بمعلولها إذا كانا مجردين، وبالعكس؟ (یا اینکه علم حضوری عام است که همین این را شامل می شود و هم دو علم دیگر را که عبارتند از علم علت مجرد به معلول مجرد و عکس آن یعنی علم معلول مجرد به علت مجرد؟) المشاؤون على الأول، والإشراقيون على الثاني، وهو الحق. (مشائیون قائلند که علم حضوری فقط یک قسم است ولی

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

اشراقیون قائلند که سه قسم است و حق هم با آنها است.) وذلك لأن وجود المعلول –کما تقدم – رابط لوجود العلة قائم به غیر مستقل عنه،(دلیل آن این است که وجود معلول کما اینکه در بحث علیت گذشت وجود رابط برای وجود علت است یعنی وجودی است که تمام هستی اش وابسته به علت است و جدای از وجود علت نیست. بنا بر این این گونه نیست که معلول، وجودی داشته باشد و ارتباطی بلکه وجودش با ارتباطش یکی است.) فهو إذا کانا مجردین (بنا بر این وقتی معلول در جایی که هم خودش و هم علتش مجرد است یعنی چون ماده است مانعی هم در کار نیست زیرا مادی نمی تواند نزد مادی حضور داشته باشد ولی این دو مجرد می باشد.) حاضر بتمام وجوده عند علته، (این معلول با تمام وجودش نزد علت حاضر است.) لا حائل بینهما، (و هیچ مانع و فاصلی بین علت و معلول نیست تا این دو را از هم غائب کند.) فهو بنفس وجوده معلوم لها علما حضوریا. (بنا بر این معلول به خود وجودش و نه به مفهوم و صورتش نزد علت حاضر است و این علم حضوری است. تا اینجا در مورد علم علت به معلول بود.) وکذلك العلة حاضرة بوجودها لمعلولها القائم بها المستقل باستقلالها، إذا کانا مجردین، (به همین گونه اگر معلول برای علت حاضر است، علت هم با وجودش و نه با مفهوم و ماهیتش نزد معلول که قائلم به علت است حاضر است. زیرا استقلال و هستی معلول وابسته به علت است. البته در جایی که علت و معلول مجرد باشند.) من غیر حائل یحول بینهما، (بدون اینکه حائل و فاصله ای بین علت و معلول باشد)فهي معلومة لمعلولها علما حضوریا، وهو المطلوب. (در نتیجه علت برای معلولش به شکل علم حضوری معلوم است و حضور به معنای علم است. و مطلوب ما هم همین است.)

مرحله ی دوازدهم در مباحث واجب تعالی

اولین بحثی که مطرح است اثبات واجب الوجود است.

دلیل اول: بعد از اینکه قول کسانی که می گویند چیزی در عالم وجود ندارد نفی شده است و ثابت شده است که هستی و عینیت خارجی وجود دارد می گوییم: این هستی اصیل است و ماهیّتی که عبارت است از مفهومی که در ذهن هنگام درک اشیاء حاصل می شود اصیل نیست.

مقدمه ی دیگر اینکه این حقیقت وجود که اصیل است ثانی و غیر ندارد. این را در احکام سلبی وجود اثبات کردیم و گفتی که هستی که کل هستی را شامل می شود که همان صرف هستی است (نه خصوص هستی زید و یا آسمان) دومی ندارد و با چیزی هم مخلوط نیست بلکه صرف است زیرا غیر هستی چیز دیگری نیست و غیر هستی نیستی است که پوچ است و نمی تواند با هستی مخلوط شود. بنا بر این حقیقت وجود همان هستی است و هستی برای وجود ضروری است و سلب شیء از نفس محال است. بنا بر این وجود برای هستی واجب است و حقیقت هستی واجب الوجود است یعنی این گونه نیست که بتواند موجود شود و نشود.

مخصوصا که مقدمه ی دیگری هم داشتیم که هر چیزی که موجود است واجب است زیرا الشیء ما لم یجب لم یوجد حتی اگر ممکن باشد. بله این وجوب گاه بالغیر است یعنی به وسیله ی علتی واجب شده اند. ولی گفته نشود که حقیقت وجود که بالضرورة موجود است وجوب وجودش بالذات نیست بلکه ممکن است بالغیر باشد و وجوب مطلق اعم است از بالذات و بالغیر و بالقیاس. زیرا در جواب می گوییم که حقیقت وجود، غیر ندارد از این رو نمی تواند واجب بالغیر باشد و در احکام سلبی وجود گفتیم که حقیقت وجود نه ثانی دارد و نه غیر بنا بر این حقیقت هستی، واجب الوجود بالذات است. البته همه ی هستی واجب الوجود نیست بلکه معنای آن این است که این هستی به غیر تکیه ندارد ولی این گونه هم نیست که تمامی مصادیق هستی واجب الوجود بالذات باشد. بنا بر این در هستی یک واجب الوجود بالذات است که از همه ی وجودها اقوی است و ما بقی وجودها که مراتب دیگر آن حقیقت واحده هستند عین ربط به آن و تجلیات آن هستند. این برهان نه به دور کار دارد و نه به تسلسل بلکه با نظر به خود هستی ثابت می شود.

المرحلة الثانیة عشرة فیما یتعلق بالواجب تعالی من إثبات ذاته وصفاته وأفعاله وفیها أربعة عشر فصلا (مرحله ی دوازدهم در آنچه وابسه است به واجب تعالی که به آن الهیات بالمعنی الاخص می گویند که بحث می کند از ذات خداوند و صفات او افعال و کارهایی که او انجام می دهد و در این مرحله چهارده فصل وجود دارد.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

الفصل الأول في إثبات ذاته تعالى (فصل اول در اثبات باری تعالی)

حقيقة الوجود – التي هي أصيلة لا أصيل دونها، (حقیقت هستی که اصیل است و تحقق بالذات دارد و غیر او هیچ چیز اصیل نیست زیرا غیر وجود یا ماهیّت است که وجودش اعتباری است و یا عدم است که اصلا وجود ندارد.) وصرفة لا يخالطها غيرها، (و صرف است یعنی با چیزی دیگر مانند ماهیّت ترکیب نشده است. زیرا صرف یعنی یک چیز، و یک چیز چگونه می تواند مرکب باشد.) لبطلان الغير، (زیرا هر چه هست فقط یک چیزی است که وجود است و غیر او عدم است که نیستی و بطلان می باشد.) فلا ثاني لها، (بنا بر این، وجود نمی تواند دومی داشته باشد زیرا دومی داشتن متوقف بر امتیاز است و این متوقف بر این است که هر یک چیزی داشته باشد که دیگری نداشته باشد تا بتواند از او ممتاز شود و این یعنی شیء، مرکب باشد و صرف نباشد و حال آنکه وجود، مرکب نیست.) كما تقدم في المرحلة الأولى – (کما اینکه این را در مرحله ی اولی بیان کردیم.) واجبة الوجود، (بنا بر این حقیقت وجود واجبة الوجود هم باید باشد.) لضرورة ثبوت الشئ لنفسه، (برای اینکه واجب است شیء برای خودش ثابت باشد و نمی شود شیء را از خودش سلب کرد و گفت، وجود موجود نیست. بنا بر این اگر موضوع عبارت است از حقیقة الوجود، محمول هم باید بالضرورة باید موجود باشد.) وامتناع صدق نقيضه – وهو العدم – عليه، (و ممتنع است صدق نقیض شیء که همان عدم است بر شیء حمل شود. بنا بر این قضیه ی حقیقة الوجود معدوم یعنی وجود در عین اینکه موجود است وجود ندارد و این همان اجتماع نقیضین است. این برهان همان برهان صدیقین است یعنی اگر کسی به خود وجود دقت کند به وجود خداوند پی می برد. یعنی اگر کسی ایدآلیست نشد و واقع گرا شد هیچ چاره ای ندارد مگر اینکه قائل به واجب الوجود شود.) ووجوبها إما بالذات أو بالغير، (و وجوب وجود یا بالذات است یا بالغیر و شق ثالث ندارد.) لكن كون وجوبها بالغير خلف، (ولی اینکه وجوبش بالغیر باشد خلف است) إذ لا غير هناك، ولا ثاني لها، (زیرا در حقیقت وجود دیگر، غیر و دومی وجود ندارد زیرا گفتیم که حقیقت وجود فقط یکی است و اگر غیر باشد آن هم داخل در همان وجود است.) فهي واجبة الوجود بالذات.(بنا بر این حقیقت وجود، واجبة الوجود بالذات است یعنی به ذات خودش وجود دارد و متکی به غیر نیست. بعد این را اضافه می کنیم که این هستی متکی به غیر نیست و حال آنکه در میان آنها ممکناتی وجود دارند از این رو می گوییم کل این هستی غیر ندارد ولی در خودش دارای مراتب است و یک مرتبه ی اعلی دارد که واجب الوجود است و سابقه ی مراحل شؤون و معلول های او هستند. بنا بر این کل هستی متکی به غیر نیست و در خودش واجب الوجود را دارا است.)

دلیل دوم: این دلیل در کتب کلامیه مانند باب حادی عشر و غیره آمده است و آن اینکه موجودات ممکن، معلول هستند و معلول احتیاج به علت دارند. موجودات ممکن یعنی چیزهایی که نسبتشان به وجود و عدم مساوی است و به وسیله ی غیر وجوب وجود پیدا کرده است. آن غیر که به آن وجوب وجود داده است قهرا باید موجود باشد. حال یا وجودش بالغیر است یا بالذات. اگر بالغیر است باید علتی داشته باشد و این سلسله باید جایی ختم شود که علت در آن واجب الوجود بالذات باشد. از آنجا که دور و تسلسل در علت و معلول محال است باید به جایی ختم شود که دیگر معلول نیست بلکه واجب الوجود بالذات است.

حجة أخرى: (برهان دیگر که همان دلیل مشهوری است که در کتب کلامی آمده است و آن این است که) الماهيات الممكنة المعلولة موجودة،(ماهیّاتی که ممکن هستند و در نتیجه معلول و احتیاج به علت دارند همه موجود هستند.) فهي واجبة الوجود، (بنا بر این این ماهیّات واجب الوجود هستند) لأن الشئ ما لم يجب لم يوجد، (زیرا شیء تا واجب نشود موجود نمی شود.) ووجوبها بالغير، (ولی وجوبشان بالغیر است.) إذ لو كان بالذات لم يحتج إلى علة، (زیرا اگر وجوبشان بالذات بود احتیاج به علت نداشتند و حال آنکه فرض این است که معلول هستند و علت دارند بنا بر این وجوبشان بالغیر است.) والعلة – التي بها يجب وجودها – موجودة واجبة، (و علتی که آنها به وسیله ی آنها وجوبشان واجب می شود باید موجود باشد زیرا چیزی که معدوم است نمی تواند تأثیرگزار باشد.) ووجوبها إما بالذات، أو بالغير وينتهي إلى الواجب بالذات، (و وجوب آن علت یا ذاتی است یا بالغیر است اگر ذاتی باشد واجب تعالی اثبات می شدود و اگر بالغیر باشد بالاخره باید به واجب بالذات منتهی شود.) لاستحالة الدور والتسلسل. (زیرا دور و تسلسل محال است یعنی اگر بخواهد تا بی نهایت ادامه یابد تسلسل است و اگر بخواهد برگردد یعنی همانی که علت است معلول برای معلول خود باشد دور لازم می آید.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۹۲

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: توحید خداوند

این فصل مربوط به اثبات توحید و واحد بودن خداوند است.

برهان اول این است که واجب تعالی، وجود صرف است و ماهیّت ندارد بنا بر این وجودش محدود نیست و هر کمالی را به طور نامحدود دارد. او صرف الوجود است و وجودی نیست تا در جایی محدود باشد که بیش از آن نباشد. صرف بودن برای اثبات وحدانیت کافی است زیرا صرف الشیء لا یتثنی. وقتی چیزی صرف باشد یعنی چیزی با او ترکیب نشده باشد او دیگر دومی نخواهد داشت. اگر چیزی صرف است معنایش این است که هیچ چیز که به الامتیاز او از دیگری باشد وجود ندارد و اگر بخواهد دو تا باشد معنایش این است که دو چیز است که در واجب الوجود بودن شریک اند ولی ما به الامتیاز هم دارند (یعنی چیزی این دارد که آن ندارد و بالعکس زیرا اثنینیت بدون امتیاز به معنای عدم اثنینیت است.) و این تناقض است زیرا اگر ما به الامتیاز داشته باشد یعنی دیگر صرف نیست و علاوه بر هستی چیزی دارد که آن را از دیگری ممتاز می کند. به عبارت دیگر اثنینیت یعنی چیزی دیگر دارد که این ندارد و این به معنای هستی محدود می شود که با صرف الوجود منافات دارد.

اینکه واجب تعالی یکی بیشتر نیست به معنای واحد عددی نیست زیرا واحد عددی یعنی چیزی که حتی اگر در خارج یک مصداق بیشتر نداشته باشد ولی امکان این هست که داشته باشد به گونه ای که اگر مصداق دیگری یافت شود یک، تبدیل به دو می شود. وحدت در واجب تعالی این گونه نیست بلکه وحدت حقه ی حقیقیه است که در مقابل وحدت بالعدد است یعنی ذات شیء عبارت است از وحدت و محال است برای آن دومی را حتی فرض کرد چه رسد به اینکه دومی داشته باشد زیرا هر چه که به عنوان دومی برای آن فرض شود اگر امتیاز از اولی ندارد که همان است و اصلا دوم نیست و اگر امتیاز دارد این با صرف بودن اولی منافات دارد.

دلیل دوم که در کتب کلامی هم آمده است عبارت است از اینکه اگر دو واجب وجود داشته باشد این دو یک ما به الاشتراک دارند که همان واجب الوجود بودن هر دو است ولی چون دو تا هستند باید هر کدام یک ما به الامتیاز هم داشته باشند زیرا دو تا بودن بدون ما به الامتیاز امکان پذیر نیست. بنا بر این وقتی ما به الامتیاز دارند باید مرکب باشند (مرکب از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز) وقتی چیزی مرکب باشد واجب الوجود نیست زیرا چنین چیزی دارای اجزاء است و به وجود اجزاء احتیاج دارد و موجود محتاج نمی تواند واجب الوجود باشد بلکه ممکن الوجود است.

الفصل الثاني في إثبات وحدانيته تعالى (فصل دوم در اثبات وحدانیت خداوند)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

کون واجب الوجود (تعالی) حقیقة الوجود الصرف التي لا ثاني لها، (همین که واجب الوجود تعالی حقیقت صرف است و چون صرف است دیگر دومی ندارد) یثبت وحدانیته (تعالی) (همین، وحدانیت خداوند را ثابت می کند.) بالوحدة الحقة التي یستحیل معها فرض التکثر فیها، (این وحدت، بالعدد نیست یعنی این گونه نیست که هرچند یک مصداق بیشتر ندارد بلکه دومی برای آن قابل تصور باشد بلکه وحدت او حقه است یعنی ذات شیء، وحدت است و محال است با آن که دومی برایش فرض شود چه رسد به اینکه دومی داشته باشد. انواع وحدت را در بحث وحدت و کثرت توضیح دادیم.) إذ کل ما فرض ثانیا لها عاد أولا، (زیرا هر دومی که برایش فرض شود همان اولی خواهد بود.) لعدم المیز، (زیرا فرض این است که صرف است و در صرف، امتیازی نیست زیرا اگر قرار بود چیزی از دیگری امتیاز داشته باشد معنایش این است که هر دو چیزی داشته باشند که دیگری نداشته باشد و این با صرف بودن منافات دارد.) بخلاف الوحدة العددیة التي إذا فرض معها ثان عاد مع الأول اثنین، وهکذا. (این بر خلاف وحدت عددی است که که می توان دومی را برای آن فرض کرد حتی اگر در خارج دومی نداشته باشد در وحدت عددی اگر با آن دومی فرض شود، دومی با اولی دو تا می شود و هکذا سومی و بیشتر.)

حجة أخری: (دلیل دوم این است که) لو کان هناك واجبان فصاعدا، (اگر در عالم دو واجب یا بیشتر باشد) امتاز أحدهما من الآخر (باید هر یک از دیگری امتیازی داشته باشد) بعد اشتراکهما في وجوب الوجود، (بعد از آنکه هر دو یک ما به الاشتراک دارند که همان واجب الوجود بودن است.) وما به الامتیاز غیر ما به الاشتراك بالضرورة، (و ما به الامتیاز بالضرورة غیر ما به الاشتراک است زیرا اگر عین آن بود که دیگر دو تا بودن معنا نداشت.) ولازمه ترکب ذاتهما مما به الاشتراك وما به الامتیاز، (و لازمه ی آن این است که ذات هر دو مرکب از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز باشد. یعنی باید مرکب از وجود ذاتی باشند ولی چیزی که آن ها را از دیگری ممتاز کند.) ولازم التترکب الحاجة إلی الأجزاء، (و لازمه ی ترکب نیاز داشتن به اجزاء است) وهي تنافي الوجوب الذاتي الذي هو مناط الغنی الصرف. (و احتیاز به اجزاء منافات دارد با وجوب ذاتی که ملاک بی نیازی صرف است. اگر چیزی واجب باشد معنایش این است که به هیچ وجه به چیزی احتیاج ندارد.)

اشکالی از ابن کَمّونه وارد شده است و آن اینکه از مرحوم محقق خوانساری نقل شده است که یکی از معجزاتی که می توان با آن ولی عصر (عج) را شناخت این است که بتواند این مشکل را حل کند.

اشکال ابن کمونه است که می گوید: شما می گویید که دو واجب الوجود هر دو در واجب الوجود بودن مشترک اند و در نتیجه باید ما به الامتیازی از هم داشته باشند و در نتیجه مرکب می شوند و نیاز به اجزاء دارند و این نیاز با واجب الوجود بودن منافات دارد.

این در حالی است که ما می توانیم دو واجب تصویر کنیم که در عین اینکه دو تا هستند مرکب نیستند و آن اینکه چه اشکال دارد که در عالم خارج دو وجود بسیط باشد که به تمام ماهیّت متباین باشند و هیچ اشتراکی بین آنها نباشد. برای دو تا بودن همین مقدار کافی است وقتی این دو با تمام ذات با هم مباین بودند دیگر مرکب از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز نیستند بلکه بسیط هستند. (البته مخفی نماند این که این اشکال دلیل دوم را نقد می کند نه دلیل اول که صرف بودن وجود است.)

ماهیّت این دو موجود برای ما مشخص نیست ولی بالاخره قابل تصویر هست و همین مقدار کافی است.

حال اگر کسی اشکال کند که چرا هر دو واجب الوجود هستند و همین مقدار در اینکه ما به الاشتراک داشته باشند کافی است. سپس در جواب می گوید: واجب الوجود بودن یک مفهوم است و یک شیء عینی خارجی نیست. این مفهوم اگر ذاتی این دو واجب الوجود بود یعنی جنس آنها بود موجب ما به الاشتراک می شد ولی چون ذاتی آن دو نیست بلکه عرضی آن دو است این مشکل ایجاد نمی شود زیرا واجب الوجود بودن چیزی خارج از ذات آن دو است.

علامه می فرماید: این مفهوم امکان ندارد از دو وجود متباین انتزاع شود یعنی آیا این دو موجود، واجب الوجود هستند یا اینکه نیستند و بی دلیل به آنها واجب الوجود اطلاق می شود. نظیر این قول را مشائین قائل بودند در اینکه قائل بودند وجودات متباین به تمام ذات هستند و مشکک نمی باشند و وقتی به آنها گفته می شود که چرا به همه، لفظ موجود صدق می کند در جواب می گفتند که مفهوم وجود، مفهومی عرضی است که بر همه ی آنها حمل می شود.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

به هر حال وقتی فرض بر این است که این دو واجب الوجود هستند و این نام گذاری به غلط انجام نشده است و آن دو واقعا واجب الوجود هستند قهرا آنها باید اشتراکی داشته باشند که به سبب آن وقتی فهمیده می شوند یک مفهوم از آنها که واجب الوجود است به ذهن می آید. اگر این دو به تمام ذات با هم مباین بودند یک مفهوم مشترک از آنها به ذهن نمی آمد. وقتی چنین شد این اشکال مرتفع می شود. زیرا هم ما به الاشتراک دارند و چون دو تا هستند ما به الامتیاز دارند و در نتیجه مرکب می باشند.

علاوه بر اینکه در اشکال ابن کمونه آمده بود که این دو واجب به تمام ماهیّت با هم اختلاف دارند و این در حالی است که واجب نمی تواند ماهیّت داشته باشد.

مضافا بر اینکه ابن کمونه گفته است که واجب الوجود بودن هر کدام به سبب ذاتش هر دو هست که همان ماهیّت باشد.

اشکال این قول این است که اگر وجوب وجود هر یک به سبب ذاتش یعنی ماهیّتش است این با اصالت الوجود و اعتباریت ماهیّت منافات دارد زیرا مطابق بیان شما علت وجوب وجود، ماهیّت است یعنی ماهیّت که امری است اعتباری سبب وجوب وجود است و ماهیّت، وجوب وجود را اقتضاء کرده است. چگونه می شود که ماهیّت که امری است اعتباری علت برای امری اصیل باشد که همان وجود است.

سپس علامه می فرماید: از این براهین که برای اثبات توحید اقامه کردیم مشخص می شود که وجود خداوند محدود به حد عدمی نیست یعنی این گونه نیست که چیزی را داشته باشد و چیزی را نداشته باشد که با این نداشتن از دیگری امتیاز داشته باشد. همچنین ثابت می شود که واجب تعالی، مرکب نیست زیرا در غیر این صورت به اجزاء احتیاج داشت.

تتمة: أورد ابن كمونة على هذه الحجة: (ابن کمونه به استدلال اخیر ایرادی وارد کرده است و آن اینکه) أنه لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه (که چرا جایز نباشد که در خارج دو وجود بسیط وجود داشته باشد و البته کنه این دو برای ما مجهول است ولی) مختلفتان بتمام الماهية، (و به تمام ذات با هم اختلاف دارند و هیچ وجه اشتراکی در ماهیّت بین آنها نباشد. یعنی امتیاز آنها به تمام ذات است نه بعض ذات) يكون كل منهما واجب الوجود بذاته، (و هر دو وجود، واجب الوجود بالذات باشند.) ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما، (و مفهوم واجب الوجود از هر دوی آنها انتزاع می شود) مقولا عليهما قولا عرضيا (و بر هر دوی آنها حمل می شود و این حمل عرضی است یعنی واجب الوجود ذاتی آن و این نیست که بگوییم هر دو یک جنسی دارند که واجب الوجود است و قهرا ما به الامتیازی باید داشته باشند چون دو تا هستند و در نتیجه مرکب می باشند.)؟

وأجيب عنه: (جواب داده شده است که) بأن فيه انتزاع مفهوم واحد من مصاديق مختلفة بما هي مختلفة، (در این فرضی که او می کند که در خارج دو هویت بسیط که به تمام ذات متباین هستند و مفهوم واجب الوجود از هر دو بتواند انتزاع شود این از باب انتزاع یک مفهوم از مصادیق مختلف بما هی مختلف اند می باشد که محال است زیرا اگر هر دو به تمام ذات متباین هستند نمی توان یک مفهوم واجب به نام واجب الوجود از هر دو انتزاع شود.) وهو غير جائز. (و چنین چیزی محال است. زیرا اگر دو چیز کاملا با هم متباین هستند اگر اولی فهمیده می شود باید مفهومی کاملا متباین با دومی به ذهن بیاید نه دقیقا عین آن.) علي أن فيه إثبات الماهية للواجب، (مضافا بر اینکه در فرض ابن کمونه این نکته وجود داشته که او برای واجب تعالی ماهیّت را اثبات کرده است و گفته است هر دو با تمام ماهیّت با هم اختلاف داشته باشند) وقد تقدم إثبات أن ماهيته (تعالى) وجوده، (و سابقا هم گفتیم که واجب تعالی ماهیّت ندارد و ماهیّت او همان وجود اوست.) وفيه أيضا اقتضاء الماهية للوجود، وقد تقدم أصالته واعتباريتها (و اشکال سوم این است که بنا بر این فرض، ماهیّت اقتضای وجود دارد زیرا او گفته است که ماهیّت به ذاته واجب الوجود است بنا بر این او قائل است که ماهیّت در خارج اصیل است و نه وجود و حال آنکه ما عکس آن را ثابت کردیم.) ولا معنى لاقتضاء الاعتباري للأصيل. (و معنا ندارد که یک امری اعتباری مقتضی و علت برای امری اصیل باشد یعنی بگوییم که شیء، وجوب وجود را از ماهیتش گرفته است.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

ويتفرع على وحدانيته (تعالى) بهذا المعنى أن وجوده (تعالى) غير محدود بحد عدمي يوجب انسلابه عما وراءه. (وقتی ثابت شد خداوند تعالی واحد است این نکته بر آن متفرع می شود که وجود او به هیچ حد عدمی محدود نیست که موجب سلب وجود باری از ماورائش شود یعنی بگوییم کسی چیزی دارد و او ندارد.)

ويتفرع أيضا أن ذاته (تعالى) بسيطة، منفي عنها التركيب، بأي وجه فرض، (همچنین متفرع می شود که ذات خداوند بسیط است و ترکیب به هر گونه که باشد از او نفی می شود.) إذ التركيب، بأي وجه فرض لا يتحقق إلا بأجزاء يتألف منها الكل (زیرا تعریف به هر گونه که فرض شود چه از اجزاء مقداری باشد و یا ماده و صورت در هر حال محقق نمی شود مگر به سبب اجزائش زیرا اگر چیزی اجزاء نداشته باشد مرکب هم نیست.) ويتوقف تحققه على تحققها، (در نتیجه در مرکب، تحقق کل بر تحقق اجزاء متوقف است.) وهو الحاجة إليها، والحاجة تنافي الوجوب الذاتي. (و معنای آن این است که کل به اجزاء احتیاج دارد و حال آنکه حاجت داشتن با وجوب ذاتی سازگار نیست.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۹۳

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: توحید ربوبیت

بحث در الهیات بالمعنی الاخص است و این فصل در مورد توحید ربوبی است یعنی همان واجب الوجود که واحد است مالک و مدبر تمام هستی می باشد یعنی همه ی هستی افاضه ی اوست و از او نشئت می گیرد و به تعبیر فلسفی، همه ی هستی، معلول و مخلوق او هستند. بنا بر این علاوه بر اینکه واجب الوجود در جهان یکی بیشتر نیست رب و مدبر جهان هم یکی بیشتر نیست بنا بر این دو خالق در عالم وجود ندارد.

در سابق ثابت کردیم که واجب الوجود یکی بیشتر نیست و این منافات نداشت با اینکه خالق دو تا باشد ولی این فصل در صدد بیان این است که توحید در خالقیت و ربوبیت را ثابت کند.

برهان اول اینکه هر چه موجود غیر خداوند متعال است ممکن است وجود می باشد. زیرا در فصل گذشته ثابت شد که یک واجب بیشتر نیست بنا بر این اگر هستی های دیگر در عالم هست ممکن الوجود است.

مقدمه ی دیگر این است که هر ممکنی ماهیّت دارد و به همین دلیل نسبتش به وجود و عدم یکی است.

مقدمه ی دیگر اینکه چنین ممکنی اگر موجود شود به سبب علتی باید موجود شده باشد زیرا خودش فی حد ذاته موجود نیست.

حال آن علت اگر خودش واجب الوجود باشد مطلوب ثابت می شود و اگر علت آن یک ممکن دیگر باشد به همان ممکن نقل کلام می کنیم و می گوییم چون ممکن است ماهیّت دارد و باید برای وجود علت داشته باشد و آن علت اگر واجب الوجود باشد مطلوب ثابت می شود و الا همان بحث مطرح می شود و بالاخره باید به یک واجب الوجودی منتهی شود. بنا بر این هر چه در عالم است یا بلا واسطه مخلوق خداوند است یا با واسطه.

برهان دوم همه ی موجودات ممکن، معلول می باشند و وجود معلول ربطی است یعنی ذاتش ربط است نه اینکه چیزی باشد که نیاز هم داشته باشد بلکه اصل هستی اش نیاز است. مثلا اگر انسانی به کمک کسی نیاز داشته باشد او در اصل خلقتش به آن کس نیاز ندارد بلکه نیاز او چیزی زائد بر ذات اوست ولی وجود ربطی چنین نیست و در اصل ذاتش به علت نیازمند است. واضح است که وجود ربطی بدون وجود مستقل امکان پذیر نیست و اگر همه ربط باشند و به جایی متکی نباشند هیچ یک نمی توانند موجود باشند.

بنا بر این معلولات در اصل وجود به خداوند وابسته اند و معلول آن می باشند. حال اگر معلولات، کمالاتی دارند و با یک سری چیزهایی رابطه دارند مانند رابطه ای که بین برادر و برادر است یا اگر من علم دارم که رابطه ای بین من و علمم می باشد، (زیرا علامه اعتقاد دارد که در زید عالم

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

غیر از اینکه زیدی در خارج هست و علمی، نسبتی هم در خارج وجود دارد و قبلا برهان آن را گفتیم و آن اینکه این قضیه اگر صادق است باید نسبتش هم در خارج باشد و الا صادق نخواهد بود زیرا صدق به معنای مطابقت قضیه با خارج است.) این روابط و نسبت هم از خداوند نشئت می گیرند زیرا این روابط و کمالات قائم به آن شیء هستند و خداوند که آن شیء و اشیاء را خلق کرده است اینها را نیز در واقع خلق کرده است.

الفصل الثالث في أن الواجب تعالى هو المبدأ المفيض لكل وجود وكمال وجودي (فصل سوم در این است که واجب تعالی رب است یعنی مبدأ افاضه کننده برای هر هستی و کمالات وجودی آن است.)

(برهان اول این است که) كل موجود غيره (تعالى) ممكن بالذات، (هر موجودی غیر خداوند ممکن بالذات است.) لانحصار الوجوب بالذات فيه (تعالى)، (زیرا فقط خداوند واجب الوجود بالذات است بنا بر این اگر فقط او واجب الوجود بالذات است پس غیر او هر چه هست ممکن می باشد.) وكل ممكن فإن له ماهية هي التي تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم، (و هر ممکنی ماهیّتی دارد که نسبت آن به وجود و عدم یکسان است.)وهي التي تحتاج في وجودها إلى علة بها يجب وجودها فتوجد، (و هر ماهیّتی در وجودش به علتی احتیاج دارد که به سبب آن علت وجودش واجب می شود و موجود می شود. یعنی اول علت وجود معلول را واجب می کند و بعد معلول موجود می شود.) والعلة إن كانت واجبة بالذات فهو، (و علت مزبور اگر واجب الوجود بالذات باشد مطلوب ثابت می شود.) وإن كانت واجبة بالغير انتهى ذلك إلى الواجب بالذات، (و اگر علت آن موجود، واجب بالغیر باشد یعنی ممکن بالذات باشد باید به واجب الوجود بالذات بر گردد زیرا ممکن بالذات ماهیّتی دارد که نسبتش به وجود و عدم یکسان است و برای موجود شدن به علت احتیاج دارد.) فالواجب بالذات هو الذي يفيض عنه وجود كل ذي وجود من الماهيات. (بنا بر این واجب بالذات است که وجود هر صاحب وجودی از ماهیّات از او نشئت می گیرد.)

ومن طريق آخر: (برهان دوم اینکه) ما سواه (تعالى) – من الوجودات الإمكانية – فقراء في أنفسها، (آنچه غیر باری تعالی از وجودهای امکانی است در ذات و نفسشان فقیر هستند نه اینکه فقر امری زائد بر ذاتشان باشد بلکه اصل هستی اشان متکی به واجب تعالی است.) متعلقات في حدود ذواتها، (همه در حد ذاتشان به خداوند وابسته اند نه در خارج از حد ذاتشان) فهي وجودات رابطه (بنا بر این وجود آنها رابط است) لا استقلال لها حدوثا ولا بقاء (و استقلالی برای آنها نه در اصل وجود و نه در بقاء وجود، وجود ندارد. اگر چیزی وابسته باشد ولی چیز دیگری که این به آن وابسته هست وجود نداشته باشد این علامت آن است که وجود آن شیء وابسته نیست بلکه مستقل است.) وإنما تتقوم بغيرها، (و همانا قوام پیدا می کنند به وسیله ی غیر خودشان) وينتهي ذلك إلى وجود مستقل في نفسه (و این تقوم بالغیر بالاخره باید به یک وجود مستقلی منتهی شود یعنی اگر یک شیء به دیگری وابسته است و آن دیگری هم وابسته است باید به یک وجود مستقل منتهی شود.) غني في ذاته لا تعلق له بشئ تعلق الفقر والحاجة، (که آن وجود مستقل، در ذاتش غنی و بی نیاز است و تعلق فقط و حاجت به چیز دیگری ندارد. مراد از رابطه ی فوق رابطه ی فقر و نیاز است که در آن وجود مستقل نیست ولی آن وجود مستقل می تواند رابطه ی دیگری با اشیاء داشته باشد مثلا رابطه ی و تعلق قیومیت که رابطه ی رفع نیاز است. زیرا وقتی معلول با علت رابطه دارد علت هم باید با معلول رابطه داشته باشد ولی رابطه ی علت با معلول رابطه ی فقر و نیاز نیست بلکه رابطه ی رفع نیاز است ولی رابطه ی معلول به علت، رابطه ی فقر و نیاز می باشد.) وهو الواجب الوجود (تعالى وتقدس). (و آن علتی که به با چیزی رابطه ی فقر و حاجت ندارد خداوند متعال است.) فتبين أن الواجب الوجود (تعالى) هو المفيض لوجود ما سواه. (بنا بر این واجب الوجود افاضه کننده ی وجود برای هر آن چیزی است که غیر خودش هستند.) وكما أنه مفيض له مفيض لآثاره القائمة به والنسب والروابط التي بينه، (و همان گونه که واجب تعالی افاضه کننده ی همه ی وجودات است افاضه ی کننده ی آثار آن وجودات هم می باشد که قائم به آن وجودات است. مانند علم، قدرت و تمامی آثار آن موجودات. همچنین افاضه کننده ی تمامی نسبت و رابطه هایی است که بین آن موجودات و غیر آنها می باشد.) فإن العلة الموجبة للشئ المقومة لوجوده علة موجبة لآثاره والنسب القائمة به

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

ومقومة لها. (زیرا علتی که یک شیء را واجب می کند و وجود او را برپا می دارد، همان علت، علت واجب کننده ی آثار و روابط قائم به آن و برپا کننده ی آنها هم هست) فهو (تعالی) وحده المبدأ الموجد لما سواه، (بنا بر این خداوند متعال به تنهایی مبدأی است که غیر خود را ایجاد می کند.) المالك له، المدبر لأمره، (که مالک همه ی ما سوی است و تدبیر کننده ی امر ما سوی می باشد.) فهو رب العالمین، لا رب سواه. (بنا بر این فقط او مالک و مدبر همه ی جهانیان است و غیر از او رب دیگری وجود ندارد.)

تتمة: ثنویین و دوگانه پرستان با شبهه ای برخورد کرده اند که به سبب آن مشرک شده اند. این شبهه مرکب از صغری و کبرایی است.
صغرای آن عبارت است از اینکه در عالم هستی هم خیر وجود دارد و هم شر. یعنی وجوداتی هستند که خیر هستند و بعضی شر می باشند. خیر و شر هم ضد هم هستند.
کبری این است که ضدین نمی تواند مستند به یک علت باشد زیرا اگر یک چیز منشأ دو ضد باشد علامت آن است که لازم نیست که سنخیت بین علت و معلول وجود داشته باشد. اگر علتی سنخیت با چیزی داشته باشد دیگر نمی تواند سنخیت با ضدش داشته باشد.
نتیجه اینکه در جهان هستی باید دو خالق وجود داشته باشد یکی خالق خیرات است که یزدان است و خالق دیگری برای شرور که اهریمن می باشد.
افلاطون در جواب می گوید: مقدمه ی اول در این استدلال مخدوش است و آن اینکه در عالم، هستی که از آن جهت که هستی است و شر باشد وجود ندارد. اگر شری هست همواره به سبب عدم ها می باشد. مثلا قتل و آدم کشی یکی از مصادیق بارز شر است ولی اگر تجزیه شود مشخص می شود که شر آن در امر عدمی است نه وجودی. مثلا در قتل، به شمشیر تیز احتیاج است. اصل وجود شمشیر خیر است زیرا اگر نبود بسیاری از کارهای عالم به مشکل مواجه می شد. تیز بودن شمشیر هم کمالی برای شمشیر است. اما انسانی که قاتل است در اینکه قدرت دارد که شمشیر را بلند کند و کسی را بکشد، خیر است زیرا قدرت برای انسان کمالی برای آن است. همچنین اینکه گردن یک فرد این قابلیت را دارد که بر اثر ضربه ی شمشیر بریده شود خیر است زیرا در غیر این صورت مجسمه ای بود که دیگر نمی توانست انسان باشد. کمال انسان به این است که گردنش آن خصوصیت را داشته باشد.
بله وجود بدن تا قبل از اصابت شمشیر به آن از طرف باری تعالی محل افاضه ی حیات بود زیرا حیات به هر چیزی افاضه نمی شود و باید ظرفیت در وجود باشد تا خداوند چیزی را به آن افاضه کند و از این جهت حیات به سنگ افاضه نمی شود. ولی وقتی سر از بدن فرد جدا شده است دیگر حیات به آن افاضه نمی شود. این عدم افاضه ی حیات همان شر است که از آن سخن می گوییم که منسوب به امری عدمی است. حیات، احتیاج به علت داشت ولی عدم احتیاج به علت ندارد.
ارسطو هم در تکمیل فرمایش افلاطون گفته است اگر وجودات را تصور کنیم، هر آنچه در عالم محقق می شود و یا قابلیت تحقق دارد پنج قسم بیشتر نیست:

۱. یا خیر محض است و هیچ شری در کنارش نیست زیرا کمال محض است و هیچ عدمی در آن نیست.
۲. یا شر محض است که هیچ خیری ندارد.
۳. هم خیر دارد و هم شر ولی خیرش از شر بیشتر است.
٤. عکس صورت قبلی که شرش بیشتر است.
٥. چیزی که خیر و شرش مساوی است.

آنچه خداوند آفریده است یکی آنهایی است که خیر محض است مانند آنچه که در ما فوق عالم ماده خلق شده است که در آن هرگز کمالی وجود ندارد که سبب شد کمال دیگری ادامه پیدا نکند و تبدیل به عدم شود زیرا در آن عالم، تزاحمی وجود ندارد. هر چیزی در منتهای آنچه استعداد آن را دارند، کمال دارند.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

قسم دومی وجودی است که هم خیر دارد و هم شر ولی خیرش بیشتر از شر است و این عبارت است از عالم ماده زیرا در آن هم کمالات است و این کمالات گاه جلوی کمالات دیگر را می گیرد ولی در مجموعه ی این نظام، خیر بیشتر از شر است در نتیجه اگر خداوند این عالم را خلق نمی کرد، این علامت آن بود که خداوند برای فرار از آن شر کم، وجوداتی که خیر کثیر داشتند را خلق نمی کرد که در نتیجه یعنی مبتلا به شر کثیر می شد. زیرا ترک ایجاد چیزی که خیرش بیشتر است یعنی شر بیشتر به وجود می آید و این با حکمت باری تعالی منافات داشت. بنا بر این در خیر کثیری که بدون شر قلیل نمی تواند باشد، شر هم به خالق خیر منتسب است ولی این اسناد بالعرض است مانند اسناد جریان به میزاب زیرا شر عبارت است از امری عدمی که از باری تعالی صادر نمی شود.

اما سایر اقسام یعنی چیزی که شر و خیرش مساوی باشد و یا شرش بیشتر باشد و یا شر محض باشد در عالم وجود ندارد.

تتمة: قالت الثنوية: (إن في الوجود خيرا وشرا، (دوگانه پرستان گفته اند که ما در هستی هم خیر داریم و هم شر) وهما متضادان، (مقدمه ی دوم اینکه که خیر و شر ضد هم هستند) لا يستندان إلى مبدأ واحد، (و نمی توانند مستند به مبدأ واحد باشند زیرا اگر علت، علتی است که خیر از آن نشئت می گیرد این علت دیگر نمی تواند با شر که ضد آن است سنخیت داشته باشد.) فهناك مبدءان: مبدأ الخيرات، ومبدأ الشرور). (بنا بر این در عالم هستی دو مبدأ به نام مبدأ خیرات و مبدأ شر وجود دارد مانند یزدان و اهریمن.)

وعن أفلاطون في دفعه: (افلاطون در رد آن گفته است:) (أن الشر عدم، (آنچه شر به حساب می آید همان عدم و نیستی است. مثلا اگر سرقت شر است این به معنای از بین رفتن تسلط مالک بر مالش است و الا بالا رفتن دزد از دیوار کمال است زیرا این قدرت را دارد که بتواند از دیوار بالا رود.) والعدم لا يحتاج إلى علة فياضة، (و علت احتیاج به علتی ندارد که آن را افاضه کند زیرا عدم چیزی نیست که احتیاج به افاضه داشته باشد. بله اعدام به خدا هم مستند است زیرا او این عدم ها را نیافریده است و این اقتضای عالم ماده است زیرا در عالم ماده کمالاتی هست که خلق نشده است و الا اگر همه ی کمالات خلق می شد، عالم ماده تبدیل به عالم مجردات می شد که در آن هیچ تزاحمی نیست و همه ی کمالات موجود است.) بل علته عدم الوجود) (بلکه علت عدم همان نبود علت است یعنی همین مقدار که علت وجود نبود، می گوییم عدم است.)وقد بين الصغرى بأمثلة جزئية، (صغری با مثال هایی جزئی بیان شده است) كالقتل الذي هو شر مثلا، (مثلا قتل نوعی شر به حساب می آید ولی در واقع چنین نیست زیرا) فإن الشر ليس هو قدرة القاتل عليه، فإنه كمال له، (اینکه قاتل قدرت بر قتل دارد شر به حساب نمی آید زیرا قدرت بر قتل کمالی برای قاتل است زیرا کمال بدنی یک انسان این است که نیرومند باشد.) ولا حدة السيف – مثلا – وصلاحيته للقطع، فانه كمال فيه (تیزی شمشیر و اینکه می تواند کسی را بکشد آن هم شر نیست زیرا تیزی و برنده بودن کمالی برای شمشیر است.) ولا انفعال رقبة المقتول من الضربة، فإنه من كمال البدن، (همین طور متأثر شدن گردن مقتول از ضربت که قطع می شود کمالی برای بدن است زیرا این انعطاف از خصوصیات بدن است و الا دیگر بدن نبود بلکه مثلا فولاد بود.) فلا يبقى للشر إلا بطلان حياة المقتول بذلك، و هو امر عدمي (بنا بر این برای شر چیزی باقی نمی ماند مگر اینکه حیات مقتول باطل شده است. یعنی دیگر از طرف خداوند حیات به آن بدن افاضه نمی شود که این امری است عدمی.) وعلى هذا القياس في سائر الموارد. (و بر همین قیاس است در سایر موارد که شر همواره بازگشتش به امری عدمی است.)

وعن أرسطو: (ارسطو در پاسخ از ثنویه جواب دیگری داده است. به نظر می آید که دو جواب است ولی همانگونه که حاجی در منظومه تبیین کرده است این فرمایش مقدمه ی خوبی برای کلام افلاطون است زیرا او هم شر را عدمی می داند.) (أن الأقسام خمسة: (اقسامی متصوره پنج قسم است که عبارت اند از:) ما هو خير محض، وما خيره كثير وشره قليل، وما خيره وشره متساويان، وما شره كثير وخيره قليل، وما هو شر محض، (این پنج قسم در عالم قابل تصور است.) وأول الأقسام موجود كالعقول المجردة التي ليس فيها إلا الخير، (قسم اول که خیر محض است مانند عقول مجرده است که در آنها هیچ شری وجود ندارد و این قسم در عالم وجود دارد.) وكذا القسم الثاني كسائر الموجودات المادية التي فيها خير كثير بالنظر إلى النظام العام، (و هکذا قسم دوم هم در عالم وجود دارد مانند بقیه ی موجودات مادی که نظر به نظام عالم، اگر این جهان مادی خلق می شد بهتر بود زیرا هرچند در آن شر هست ولی خیرش در آن بیشتر از شر می باشد.) فإن في ترك إيجاده شرا كثيرا، (و اگر این عالم خلق نمی شد یعنی این خیر کثیر عدم می شد یعنی شر کثیر رخ می داد.) وأما الأقسام الثلاثة الباقية، فهي غير موجودة، (اما سه قسم دیگر اصلا وجود

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

خارجی ندارد.)أما ما خيره وشره متساويان، فإن في ايجاده ترجيحا بلا مرجح، (اما آنی که خیر و شرش مساوی است وجود ندارد زیرا در خلقت آن ترجیح بلا مرجح لازم می آید.) وأما ما شره كثير وخيره قليل، فإن في إيجاده ترجيح المرجوح على الراجح، (اما اگر چیزی شرش بیشتر باشد در خلقت آن ترجیح مرجوح بر راجح است زیرا اگر خلق شود به سبب اینکه خیر کمی ایجاد شود شر کثیری ایجاد شده است.) وأما ما هو شر محض، فأمره واضح، (و واضح است که چیزی که شر محض است دیگر نباید به طریق اولی موجود شود و اینکه خلقت آن بر خلاف حکمت خداوند است.)وبالجملة لم يستند بالذات إلى العلة إلا الخير المحض والخير الكثير، (و بالجمله باید دانست که فقط خیر محض است که به ذات خداوند مستند است و همچنین خیر کثیر که در قسم دوم بود) وأما الشر القليل فقد استند إليها بعرض الخير الكثير الذي يلزمه). (و اما شر قلیلی که در قسم دوم است این به عرض خیر کثیر است که شر آن خیر کثیر را لازم دارد. یعنی چون این شر با خیر متحد است چون خیر به علت متحد است این شر هم مجازا و بالعرض به آن علت استناد داده می شود.)

(فرق بالعرض و بالتبع این است که بالتبع در جایی است که یک چیزی واقعا متصف به صفتی باشد ولی به دنبال چیز دیگری می رود مانند اینکه تریلی به دنبال یدک کش حرکت می کند یعنی تریلی به تبع یدک کش است یعنی وقتی یدک کش راه می رود آن هم راه می رود. بنا بر این هر دو واقعا حرکت می کنند ولی حرکت تریلی بالتبع است.

بالعرض در جایی است که صفتی که مال شیئی است به دیگری نسبت داده می شود ولی آن شیء واقعا متصف به آن شیء نیست مانند نسبت جریان به ناودان و نه آب.

بر این اساس در عبارت ارسطو بالعرض استفاده شده است نه بالتبع اگر او بالتبع را استعمال می کرد معنایش این بود که شر هم معلول است حقیقتا ولی بالتبع است. ولی وقتی او عبارت بالعرض را مطرح می کند یعنی شر اصلا معلول نیست یعنی شر، عدم است. بنا بر این ارسطو جواب دیگری را نمی دهد و فقط حرف افلاطون را با توضیح بیشتری بیان می کند.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۹٤

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: صفات واجب تعالی

صفات خداوند به دو قسم که عبارتند از صفت ذات و صفت فعل تقسیم می شود.

صفات ذاتیه عبارتند از صفاتی که اتصال واجب تعالی به آنها احتیاج به امر زائدی بر ذات نیست یعنی ذات واجب که باشد این صفات هست؛ خواه خارج از او چیزی باشد یا نه. مانند حیات، عالم بودن که اگر چیزی در جهان نباشد هم علم دارد به خودش و هم علم به آنچه بعدا خلق می شود زیرا او عالمانه می آفریند نه اینکه اول خلق کند و بعد علم پیدا کند که چه چیزی خلق کرده است. اینها دسته را صفات ذات یا ذاتیه می گویند.

در مقابل، صفات فعل یا فعلیه است که اتصاف باری تعالی به این صفات احتیاج به امری خارج از ذات دارد. مانند رازق. اگر این صفت به معنای قادر بر رزق باشد چون بر قدرت بر می گردد این صفت به ذات بر می گردد ولی اگر به معنای کسی که رزق دهنده است باشد یعنی به معنای فعلیت رزق باشد واضح است که باید ما وراء ذات خداوند مرزوقی باشد تا اتصاف او به رازق صحیح باشد.

همچنین است در مورد صفت خالق که هرچند قادر بر خلق است و قدرت از صفات ذات است ولی خالق هنگامی است که فعلی از خداوند صادر شود. صفاتی نظیر محیی نیز از همین قبیل است.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

از این بیان مشخص می شود که همه ی صفات فعلیه ریشه در قدرت دارند که صفت ذات است ولی خود صفات فعلیه در صورتی صفت برای باری هستند که چیزی خارج از ذات باری فرض شود.

بر این اساس که صفات فعل احتیاج به فرض امری خارج از ذات خداوند احتیاج دارد، مشخص می شود که این صفات همه حادث هستند و خارج از ذات می باشند و از مقام فعل واجب تعالی منتزع می شوند.

بحثی که بعدا مطرح می شود آیا صفات، زائد بر ذات هستند تا نه این بحث در صفات ذات است و الا اجماع است که صفات فعل خارج از ذات می باشند.

اما آنچه مهم است صفات ذات است. این صفات تقسیماتی دارد.

تقسیم اول تقسیم صفات ذات به ثبوتی و سلبی است.

ابتدا باید دید که آیا واجب تعالی صفات ذاتی دارد یا نه. زیرا تقسیم فوق با فرض امکان یک سری صفات برای خداوند هم صحیح است مثلا فردی است که یک سری صفات می تواند داشته باشد که آن را می توان به ثبوتی و سلبی تقسیم کرد. از این رو ابتدا باید ثابت کرد که خداوند صفات ذاتی دارد تا بعد بگوییم که تقسیم فوق در صفات او وجود دارد.

در فصل قبل در مسأله ی توحید ربوبی اثبات کردیم که هر موجودی با تمامی کمالات وجودی اش از خداوند نشئت می گیرد و خداوند مفیض همه ی وجودات و کمالات وجودی آنها است. از این رو اگر کسی علم یا حیات دارد و یا اراده می کند همه ی اینها از ناحیه ی خداوند است نه از طرف خودش. وقتی خداوند علت تمامی آن کمالات است کما اینکه علت وجودات آنها هم هست، با توجه به اینکه معطی شیء نمی تواند فاقد آن باشد باید خودش هم آن کمالات را به نحو اعلی و اشد دارا باشد. اگر علت، آن کمالات را به اندازه ی معلول داشته باشد پس خودش هم می تواند گاه معلول باشد و آن علت.

این دلیل اصل اتصاف به کمالات را ثابت می کند ولی اینکه این کمالات در چه حد است و مثلا علم و قدرت در خداوند محدود است یا نا محدود، از این دلیل اثبات نمی شود. بعد باید اضافه کنیم که این صفات عین ذات است و چون ذات خداوند نامحدود است این صفات هم باید نامحدود باشد.

با این مقدمه می گوییم که صفات خداوند بر دو نحو است ثبوتیه که وجود کمالی را می فهماند و سلبیه.

از آنجا که گفتیم که هیچ کمالی از خداوند سلب نمی شود بنا بر این صفات سلبیه بتمامه سلب نقص و عجز است. عجز و نقص اموری عدمی هستند و به معنای عدم کمال می باشند و سلب سلب به اثبات بر می گردد. مثلا وقتی می گویید که خداوند جاهل نیست معنایش این است که عدم علم از خداوند سلب می شود که همان اثبات علم می باشد.

صفات ثبوتیه ی ذاتیه بر سه قسم است:

صفات ثبوتیه ی حقیقیه ی محضه که صفاتی است که همان طور که در تحقق شان احتیاج به فرض امری خارجی ندارند در تعقلش هم احتیاج به فرض امری خارجی ندارد. در تحقق احتیاج به امر خارجی ندارند زیرا صفات ذاتی صفاتی اند که در ذات هستند و صفات فعل نیستند. ولی گاه تصور آن هم احتیاج به امر خارجی ندارد مانند تصور حیات برای خداوند.

صفات ثبوتیه ی حقیقه ی ذات الاضافه اگر تحققشان احتیاج به فرض امر خارجی نداشته باشد ولی تعقلشان داشته باشد به آن صفات حقیقه ی ذات الاضافه می گویند مانند عالم که تعقل آن احتیاج به تصور معلوم دارد.

صفات اضافیه ی محضه صفاتی هستند که اعتباری هستند و ما بحذاء خارجی ندارند زیرا اضافه به وجود طرفین موجود است.

مثلا اگر عالم و معلومی وجود دارد باید بین این دو رابطه باشد. این رابطه را اگر به عالم نسبت دهند به آن عالِمیت و اگر به معلوم نسبت دهند به آن معلومیت می گویند. عالمیت غیر علم و غیر شیء معلوم است بلکه صرف رابطه ی بین عالم و علم است که همان اضافه است.

بعد علامه اضافه می کند که صفات اضافیه یقینا خارج از ذات است و الا اگر امر اعتباری عین ذات باری باشد معنایش این است که ذات باری عین امری اعتباری است و مانند آن امر، ما بحذاء مستقل ندارد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

اما در صفات دسته ی اول و دوم بحث است که آیا عین ذات است یا نه.

اما صفات سلبیه: این صفات هم چون به صفات ثبوتیه بر می گردند و امر مستقلی نیستند هر آنچه در صفات ثبوتیه گفته می شود در صفات سلبیه هم صادق می باشد. بنا بر این هر آنچه باید بگوییم در صفات ثبوتیه ی در قسم اول و دوم می باشد.

الفصل الرابع في صفات الواجب الوجود تعالى ومعنى اتصافه بها (فصل چهارم در صفات خداوند و واجب تعالی چگونه به این صفات متصف است یعنی آیا صفات زائد بر ذات است یا نه.)

تنقسم الصفات الواجبية – بالقسمة الأولية – إلى ما تكفي في ثبوته الذات المتعالية، من غير حاجة إلى فرض أمر خارج، (صفات واجب به تقسیم اولی تقسیم می شود به صفتی که خود ذات خداوند کافی است در ثبوت آن صفت بدون اینکه در اتصاف خداوند به آن به امر زائدی احتیاج داشته باشد. البته این تقسیم اولیه است یعنی بعد هر یک از صفات ثبوتی و سلبی خود به تقسیمات دیگری تقسیم می شوند.) كحياته (تعالى) وعلمه بنفسه، (ما حیات خداوند و علم خداوند به خودش و همچنین است اگر علم به غیر دارد ولی در علم واجب تعالی به نفسش اجماع است که از صفات ذات می باشد.) وتسمى: (الصفة الذاتية)، (و این دسته از صفات را صفات ذاتیه می نامند.) وما لا يتم الاتصاف به إلا مع فرض أمر خارج من الذات، (و تقسیم می شود به صفاتی که اتصاف واجب به آن تمام نمی شود مگر با فرض امری که خارج از ذات او باشد.) كالخلق والرزق والاحياء، (مانند خلق، رزق و احیاء که خداوند تا زمانی که کسی را خلق نکرده و روزی ندارد و حیات نداره متصف به خالق و رازق و محیی نمی شود. هرچند قدرت بر این امور را دارد و قدرت از صفات ذات است. این صفات تا زمانی که فعلی صادر نشده است وجود ندارد.) وتسمى: (الصفة الفعلية). (و این صفات را صفات فعلیه می نامند.) والصفات الفعلية كثيرة، (و صفات فعلیه بسیار زیاد است و اکثر صفاتی که در دعای جوشن کبیر است صفات فعلیه می باشد.) وهي على كثرتها منتزعة من مقام الفعل، (و این صفات با همه ی زیادی اشان از ذات خداوند انتزاع نمی شوند بلکه از مقام فعل منتزع می شوند یعنی زمانی خداوند به اینها متصف می شود که فعلی را انجام دهد.) خارجة عن الذات، (و این صفات خارج از ذات است.) والكلام في هذه الفصول في الصفات الذاتية. (در این فصول ما از صفات ذاتی بحث می کنیم نه فعلی.)

فنقول: قد عرفت أنه (تعالى) هو المبدأ المفيض لكل وجود وكمال وجودي، (در فصل قبل گذشت که خداوند متعال تنها مبدئی است که افاضه کننده ی همه ی وجودها و کمال های وجودی است. الف و لام در المبدأ علامت حصر است مانند زید العالم. یعنی فقط زید عالم است مخصوصا که ضمیر هو هم آورده شده است که حصر بیشتری را می رساند مانند زید هو العالم.) وقد ثبت في المباحث السابقة أن العلة المفيضة لشئ واجدة لحقيقة ذلك الشئ بنحو أعلى وأشرف، (و در مباحث گذشته این نکته نیز ثابت شد که علتی که چیزی را افاضه می کند خودش باید حقیقت آن را به نحو بالاتر و بهتر داشته باشد.) فمعطي الشئ غير فاقد له، (و کسی که کمالی را اعطاء می کند نمی تواند فاقد آن باشد.) فله (سبحانه) اتصاف ما بصفات الكمال كالعلم والقدرة والحياة، (بنا بر این خداوند اتصافی به این صفات کمال دارد مانند علم و قدرت و حیات. البته این دلیل فقط اتصاف خداوند به آن صفات کمال را ثابت می کند اما اینکه این صفات محدود هستند یا نامحدود، عین ذات هستند یا خارج از ذات و مانند آن از این دلیل استفاده نمی شود.) فلننظر في أقسام الصفات ونحو اتصافه بها، (بنا بر این در اقسام صفات و نحوه ی اتصاف واجب به آن صفات بحث می کنیم.)

فنقول: تنقسم الصفة إلى (ثبوتية) كالعالم والقادر، (صفات به ثبوتیه تقسیم می شود که اثبات امری را در مورد خداوند انجام می دهد مانند عالم و قادر) و (سلبية) تفيد معنى سلبيا، (و صفات سلبیه که صفاتی را از خداوند سلب می کند.) لكنك عرفت آنفا أنه لا يجوز سلب كمال من الكمالات منه (تعالى) (لکن گفتیم که هیچ کمالی از کمالات را نمی توان از خداوند سلب کرد.) لكونه مبدأ كل كمال، (زیرا خداوند مبدأ کلیه ی کمالات است و همه ی کمالات را دارد.) فصفاته السلبية ما دل على سلب النقص والحاجة، (بنا بر این صفات سلبیه صفاتی اند که دلالت می کنند بر سلب نقص و حاجت یعنی خداوند نقص ندارد و فقط حاجت در آن نیست.) كمن ليس بجاهل، ومن ليس بعاجز، (یعنی خداوند

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

جاهل نیست و عاجز نمی باشد.) وما ليس بجوهر، (و خداوند جوهر نیست یعنی چیزی نیست که اگر بخواهد موجود شود در غیر موضوع موجود می شود. جوهر نیست زیرا ماهیّت نیست و خداوند ماهیّت ندارد زیرا ماهیّت علامت محدودیت است و محدودیت نقص است.) ولما كان النقص والحاجة في معنى سلب الكمال، (و از آنجا که معنای نقص و حاجت به معنای سلب کمال می باشد.) كانت الصفة السلبية المفيدة لسلب النقص راجعة إلى سلب سلب الكمال وهو إيجاب الكمال، (صفات سلبیه که مفید سلب نقص است بازگشت به سلب سلب کمال می کند که همان ایجاب کمال است. زیرا نفی در نفی همان اثبات است زیرا وقتی نفیی را نفی کنیم یعنی نقیضش که اثبات است ثابت می شود.) فمعنى (ليس بجاهل): سلب سلب العلم، ومعناه: إيجاب العلم. (بنا بر این معنای اینکه خداوند جاهل نیست این است که سلب العلم را از خداوند سلب کنیم که بازگشت آن به همان ایجاب علم برای خداوند است.)

ثم الصفات الثبوتية تنقسم إلى (حقيقية) كالعالم، و (إضافية) كالقادرية والعالمية. (صفات ثبوتیی تقسیم می شود به حقیقیه که صفاتی است که ما بحذاء مستقل دارد مانند عالم و صفات اضافیه مانند قادریت که رابطه ای است بین قادر و مقدور و عالمیت که رابطه ای است بین عالم و معلوم. این رابطه اگر به عالم نسبت داده شود به آن عالمیت می گویند و اگر به معلوم نسبت داده شود به آن معلومیت می گویند. هکذا در قادریت و مقدوریت.) وتنقسم الحقيقية إلى (حقيقية محضة) كالحي، و (حقيقية ذات إضافة) كالعالم بالغير. (و صفات حقیقیه تقسیم می شود به حقیقه ی محضه که صفاتی است که همان گونه که خودش حقیقی است تعلقش هم نیاز به اضافه ندارد مانند حیّ که به آن صفات حقیقه ی محضه می گویند. و گاه تعلقش نیاز به اضافه دارد که به آن حقیقه ی ذات اضافه می گویند مانند علم به غیر که تصور علم احتیاج به تصور معلوم دارد.) ولا ريب في زيادة الصفات الإضافية على الذات المتعالية، (در این سه قسم، شکی نیست که صفات اضافی زائد بر ذات خداوند است و عین ذات نیست.) لأنها معان اعتبارية، (زیرا اینها معانی ای اعتباری هستند و ما بحذاء مستقل ندارند و اگر بخواهند عین خداوند باشند معنایش این است که خداوند نیز اعتباری است و ما بحذاء مستقل ندارد.) وجلت الذات أن تكون مصداقا لها، (و منزه است خداوند از اینکه مصداق برای صفات اعتباری باشد.) والصفات السلبية ترجع إلى الثبوتية الحقيقية، فحكمها حكمها. (صفات سلبیه نیز چون به صفات ثبوتیه بر می گردد، حکمش مانند حکم صفات ثبوتیه است.) وأما الصفات الحقيقية – أعم من الحقيقية المحضة والحقيقية ذات الإضافة – ففيها أقوال: (اما در صفات حقیقه چه محضه باشند و چه ذات اضافه در آنها چهار قول مطرح است.)

در اینکه صفات حقیقیه عین ذات است یا نه چهار قول است:

قول اول این است که این صفات عین ذات است بنا بر این خود این صفات هم عین هم می باشند بنا بر این قدرت عین علم است و علم عین قدرت.

دوم اینکه: این صفات زائد بر ذات است مانند ما که وجود ما عبارت است از حیوان ناطق ولی علم ما چیزی زائد بر ماست. فرق آن این است که در ما این صفات لازم ذات نیست ولی در خداوند لازم ذات است.

سوم اینکه: صفات هم زائد بر ذات هستند و هم لازم ذات نیستند مانند ما که زمانی کاتب نبودیم و بعد کاتب شدیم خداوند نیز به همین نحو است یعنی زمانی بوده که خداوند که قدیم است بوده است و این صفات نبوده است و بعد حادث شده است.

چهارم اینکه: خداوند مطلقا صفاتی ندارد تا بحث شود که عین ذات است یا زائد بر آن. اگر هم می گوییم خداوند عالم است این عقیده ی مسلمانان است و الا اگر به خداوند می گوییم: عالم است یعنی او مثل عالم است یعنی مانند کسی که عالم است کار انجام می دهد یعنی خداوند بدون علم کاری درست انجام می دهد ولی وقتی کاری انجام می دهد همواره درست از کار در می آید. بنا بر این اگر می گوییم او عالم است و قادر است یعنی کار عالمانه می کند و کاری که افراد قادر می کنند را انجام می دهد.

أحدها: أنها عين الذات المتعالية، وكل منها عين الأخرى. (قول اول این است که این صفات عین ذات هستند و هر یک از این صفات عین دیگری می باشند. البته باید توجه داشت که مفهوم این صفات با دیگری یکی نیست زیرا مفهوم علم با قدرت فرق دارد بلکه مراد این است که

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

مصداق هر دو یکی است. بر خلاف چیزی مانند یک جسم که طول و عرض و عمق داشتن آن غیر از سفید بودن آن است. ولی در خداوند همه ی صفات مصداقا یکی بیشتر نیستند.)

وثانیها: أنها زائدة على الذات لازمة لها، فهي قديمة بقدمها. (قول دوم این است که این صفات مانند انسان ها و سایر موجودات زائد بر ذات هستند ولی بر خلاف سایر موجودات، این صفات در خداوند لازم ذات است و از همان زمان که ذات خداوند بوده است آنها بوده و قدیم هستند. این قول منسوب به اشاعره است که خداوند و هفت صفت ثبوتی خداوند را قدیم می دانند.)

وثالثها: أنها زائدة على الذات حادثة. (قول سوم این است که این صفات هم زائد بر ذات هستند و هم لازم ذات نیستند و قدیم نیستند.)

ورابعها: أن معنى اتصاف الذات بها كون الفعل الصادر منها فعل من تلبس بها، (قول چهارم این است که اتصاف ذات به این صفات این نیست که ذات خداوند واقعا این صفات را دارد بلکه این است که فعلی که از خداوند صادر می شود مانند کسی است که این صفات را دارا است.) فمعنى كونها عالمة أنها تفعل فعل العالم في إتقانه وإحكامه ودقة جهاته، (مثلا معنای اینکه خداوند عالم است این است که او کار انسانی که عالم را انجام می دهد یعنی کارش متقن است و از روی حکمت است و از هر جهت دقیق می باشد.) وهكذا، فالذات نائبة مناب الصفات. (و همچنین است در مورد سایر صفات. بنا بر این ذات خودش صفتی ندارد و بلکه نائب مناب آن صفات است و در واقع بجز ذات چیز دیگری وجود ندارد.) و الحق هو الاول. (در میان این چهار قول حق با قول اول است)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۹۵

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: نحوه ی اتصاف خداوند به صفات ذات

سخن از صفات واجب و معنای اتصاف واجب به آن صفات است. گفتیم که صفات واجب به ذاتیه و فعلیه تقسیم می شود و سخن در صفات ذاتیه است که تقسیم می شود به حقیقیه و اضافیه و حقیقیه تقسیم می شود به محضه و ذات الاضافه. گفتیم که صفات فعل یقینا زائد بر ذات است و همچنین در صفات ذات که اضافیه است شکی نیست که زائد بر ذات است و اما در صفات ثبوتیه که حقیقیه محضه یا ذات الاضافه است محل بحث است. صفات سلبیه هم بحث جداگانه ای ندارد چون به صفات ثبوتیه بر می گردد.

این صفات که محل بحث است در آن چهار قول راه دارد که هر یک از این اقوال در معنای اتصاف به آن صفات بحث می کند.

قول اول در معنای اتصاف خداوند به صفات ذاتیه این است که این صفات عین ذات می باشد و خود این صفات هم عین هم می باشند.

دوم اینکه: این صفات زائد بر ذات است و لازم ذات می باشد.

سوم اینکه: صفات هم زائد بر ذات هستند و هم لازم ذات نیستند.

چهارم اینکه: خداوند مطلقا صفاتی ندارد تا بحث شود که عین ذات است یا زائد بر آن. و معنای اینکه خداوند عالم است این است که کار او مانند کار عالمان است.

حال علامه این اقوال را بررسی می کند.

اما قول اول که قول حکماء است قول حق است و آن اینکه صفات خداوند عین ذات است.

دلیل این قول این است که خداوند متعال همان گونه که قبلا گفتیم ذاتش مبدأ برای تمام موجودات و کمالات آنها است. خداوند علة العلل می باشد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

همچنین گفتیم که معطی شیء نمی تواند فاقد آن باشد یعنی اگر کسی کمالی را به چیزی اعطاء می کند حتما باید آن را دارا باشد. این امر از بدیهیات است.

نتیجه اینکه ذات خداوند باید همه ی آن کمالات را به نحو اعلی و اشرف داشته باشد. وا این کمالات در ذات خداوند است زیرا ذات خداوند علت آنها است. علت، چیزی خارج از ذات خداوند نیست و اگر ذات او علت است و علت هم باید کمالات معلول را داشته باشد پس ذات او دارای همه ی این کمالات می باشد.

تا اینجا ثابت شد که این کمالات عین ذات است. حال باید دید چرا هر یک از صفات عین هم می باشند. اگر همه ی صفات عین ذات است پس صفت اول عین ذات است آن هم ذاتی که واجد تمام صفات و عین همه ی صفات است پس صفت اول هم باید عین همه ی صفات دیگر باشد یعنی از نظر وجود خارجی و مصداق خارجی، علم خداوند با اراده اش و با حیاتش یکی است یعنی این گونه نیست که در یک گوشه از ذات خداوند علم باشد و در گوشه ی دیگری از آن اراده باشد و در جایی دیگر حیات. به همین دلیل در روایات آمده است که که خداوند با همان چیزی که می بیند می شنود. (إِنَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ يَسْمَعُ بِمَا يُبْصِرُ وَ يُبْصِرُ بِمَا يَسْمَعُ)[۱]

یعنی همه ی آن مفاهیم حکایت از یک شیء واحد بسیط می کنند. البته شکی در این نیست که مفهوم بصیر با سمیع فرق دارد ولی در ذات خداوند این دو به یک چیز بازگشت می کند. همچنین این مفاهیم نمی تواند ماهیّت اصلی ذات را نشان دهند بلکه ما با فهم محدود خود مقداری از آنها را درک می کنیم.

سپس علامه اشکالی را بر مقدمه ی اول مطرح می کند و آن اینکه ذات خداوند مبدأ تمام کمالات می باشد و اینکه ما قبول نداریم ذات خداوند مبدأ تمامی کمالات باشد زیرا خداوند با ذاتش چیزی را خلق نمی کند بلکه همه ی موجودات و کمالات آنها معلول اراده ی باری است نه ذات او و خداوند نیز در قرآن می فرماید: (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)[۲] وقتی چنین باشد عینیت اثبات نمی شود.

علامه در جواب می فرماید: اراده یا از صفات ذات است و یا از صفات فعل و شق سومی ندارد. اگر از صفات ذات است یعنی از صفاتی است که از ذات انتزاع شده و عین ذات است در این حال فرقی ندارد علت ایجاد، ذات باشد یا اراده زیرا در هر حال به ذات بر می گردد زیرا اگر علت ایجاد، اراده باشد باز اراده عین ذات است یعنی همان ذات علت ایجاد است.

اگر هم بگویید که از صفات فعل است می گوییم: صفات فعل، متوقف بر فعل است یعنی اگر فعلی صادر شود آن صفت هست و الا نیست. یعنی فعل موجب می شود آن صفت باشد یا نباشد. اگر اراده از صفات فعل باشد پس اراده معلول فعل می شود زیرا باید فعل محقق شود تا اراده صدق کند و خداوند به صفت اراده متصف شود. حال که اراده معلول فعل است چگونه می تواند علت فعل باشد و لازمه ی آن دور است یعنی اراده در عین اینکه علت فعل است باید معلول آن هم باشد.

مضافا بر اینکه اگر اراده خالق باشد دیگر نباید ذات خالق باشد و اگر خلق کردن به ذات استناد داده می شود این اسناد باید مجازی باشد که کسی نمی تواند به آن قائل باشد.

والحق هو الأول المنسوب إلى الحكماء، (در میان آن چهار قول، حق همان قول اول است که به حکماء و فلاسفه منسوب است.) لما عرفت أن ذاته المتعالية مبدأ لكل كمال وجودي، (زیرا اولا ذات خداوند مبدأ برای هر کمال وجودی است و این را در فصل قبل بحث کردیم) ومبدأ الكمال غير فاقد له، (و ثانیا، مبدأ کمال نمی تواند فاقد آن کمال باشد.) ففي ذاته حقيقة كل كمال يفيض عنه، (بنا بر این در ذات خداوند حقیقت هر کمالی که از او سرازیر می شود وجود دارد و این کمالات همه تجلیات و رقیقه ی آن هستند و او اصل همه ی آنها است.) وهو العينية. (و عینیت نیز همین است و صفات عین ذات است.)

(و اما اینکه این صفات عین هم هستند این است که) ثم حيث كان كل من صفات كماله عين الذات الواجدة للجميع، (سپس از آنجایی که هر یک از صفات واجب عین ذاتی است که جمیع آن صفات را دارد.) فهي أيضا واجدة للجميع وعينها، (پس آن صفت هم واجد همه ی صفات است. یعنی اگر ذات واجد همه ی صفات است آنچه عین ذات است هم باید واجد همه ی صفات باشد.) فصفات كماله مختلفة بحسب المفهوم

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

واحدة بحسب المصداق الذي هو الذات المتعالية. (بنا بر این صفات کمال خداوند مانند علم و قدرت و حیات فقط از نظر مفهومی با هم اختلاف دارند ولی از نظر مصداق همه عین هم می باشند یعنی از نظر مصداق یکی بیشتر نیستند که همان ذات خداوند است.)

وقول بعضهم: (إن علة الايجاد مشيئته وإرادته (تعالى) دون ذاته)، (و قول بعضی که به مقدمه ی اول اشکال می کنند و قبول ندارند که ذات خداوند مبدأ کل کمال باشد و گفته اند که علت ایجاد مشیت و اراده ی خداوند است نه ذات او) كلام لا محصل له، (کلامی است که فایده ای برای صاحبش ندارد زیرا کلام باطلی است.) فإن الإرادة عند هذا القائل إن كانت صفة ذاتية هي عين الذات، (زیرا اراده نزد این گوینده اگر صفتی ذاتی است که عین ذات می باشد) كانت نسبة الإيجاد إلى الإرادة عين نسبته إلى الذات، (واضح است که نسبت ایجاد به اراده دقیقا عین نسبت ایجاد به ذات است زیرا اراده عین ذات می باشد.) فلم يأت بطائل، (پس مستشکل کلامی نگفته است که فایده ای برایش داشته باشد.) وإن كانت من صفات الفعل المنتزعة من مقام الفعل، (و اگر اراده ای که علت ایجاد است از صفات ذاتیه نباشد بلکه از صفات فعل باشد که از مقام فعل منتزع می شود) فللفعل تقدم عليها، (واضح است که فعل بر اراده تقدم دارد زیرا تا فعل نباشد این صفت برای واجب تعالی حاصل نمی شود. بله بعد بودن در اینجا رتبی است ولی به هر حال فعل تقدم رتبی بر اراده دارد.) واستناده في وجوده إليها تقدم المعلول على العلة، وهو محال، (بنا بر این استناد فعل در وجودش بر اراده و اینکه فعل بخواهد معلول اراده باشد لازمه اش این است که ملعول بر علت خودش مقدم باشد و این دور است و محال.) على أن لازم هذا القول كون نسبة الإيجاد والخلق إليه (تعالى) مجازا. (مضافا بر اینکه اگر علت ایجاد، ذات نباشد بلکه اراده باشد لازمه اش این است که نسبت ایجاد و خلق به خداوند مجاز باشد زیرا او خالق نیست بلکه اراده است و اراده هم عین ذات نیست.)

اما قول دوم: این قول منسوب به اشاعره است که می گویند: واجب تعالی در ذاتش این صفات را ندارد و این صفات زائد بر ذات است و این صفات هفت چیز است که عبارتند از: حیات، قدرت، علم، سمع، بصر، اراده و کلام

این هفت صفت مانند دیگر موجودات زائد بر ذات است ولی بر خلاف سایر موجودات مانند انسان لازم ذات است. (بلکه خداوند طبق این قول مانند سایر مجردات است.)

ما از آنها می پرسیم که این صفات آیا معلول هستند یا نه. اگر بگویند معلول چیزی نیستند می گوییم که لازم آن تعدد واجب است و اینکه واجب باید هشت تا باشد یکی ذات و دیگری هفت صفت فوق در نتیجه هشت واجب الوجود باید باشد و حال آنکه ادله ی توحید می گوید که یک واجب الوجود بیشتر نیست.

اگر هم بگویند که هفت صفت فوق معلول هستند می گوییم: این از دو حال خارج نیست یا معلول خداوند هستند یا غیر او. اگر معلول غیر خداوند هستند معنایش این است که واجب الوجود دیگری غیر خداوند وجود دارد که این با ادله ی توحید منافات دارد و دوم اینکه خداوند در صفات کمالش به واجب دیگری احتیاج دارد.

احتمال سوم این است که این این صفات معلول ذات خداوند هستند طبق این قول هم اگر ذات واجب فاقد این کمالات باشد چگونه می تواند اعطاء کننده و ایجاد کننده ی آنها باشد.

اشکال دیگر آن این است که باید بگوییم که خداوند در ذاتش هیچ کمالی ندارد و حال آنکه خداوند وجود صرف نامحدود است و وجود صرف با محدود بودن به اینکه آن صفات را ندارد سازگار نیست.

وأما القول الثاني، وهو منسوب إلى الأشاعرة، (اما قول دوم که منسوب به اشاعره است) ففيه: أن هذه الصفات، – وهي، على ما عدوها: (اشکال آن این است که این صفات طبق آنچه آنها شمرده اند عبارتند از:) الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر والإرادة والكلام – (البته ما در اینکه همه ی اینها صفات ذات باشند حرف داریم.) إما أن تكون معلولة أو غير معلولة لشئ، (به هر حال این صفات یا معلول هستند یا معلول چیزی نیستند.)فإن لم تكن معلولة لشئ وكانت موجودة في نفسها واجبة في ذاتها، (اگر معلول چیزی نیستند و وجودشان متکی به غیر نیست و در نتیجه

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

باید واجب الوجود بالذات باشند.) كانت هناك واجبات ثمان، وهي الذات والصفات السبع، (در نتیجه باید در عالم هشت واجب وجود داشته باشد که یکی ذات خداوند است و دیگری آن هفت صفت.) وأدلة وحدانية الواجب تبطله، (و ادله ی توحید این قول را رد می کند.) وإن كانت معلولة، فإما أن تكون معلولة لغير الذات المتصفة بها أو معلولة لها، (و اگر این صفات، معلول باشند از دو حال خارج نیست و آن اینکه یا معلول غیر ذات خداوند هستند یا معلول خداوند می باشند.) وعلى الأول، (اگر معلول غیر باشند) كانت واجبة بالغير (باید واجب بالغیر باشند یعنی باید ممکنی باشند که وجوبش از غیر گرفته شده است.) وينتهي وجوبها بالغير إلى واجب بالذات غير الواجب بالذات الموصوف بها، (و وجوب غیری آنها به واجب الوجود بالذاتی ختم می شود که غیر از خداوند است.) وأدلة وحدانية الواجب تبطله كالشق السابق، (این شق را نیز ادله ی توحید مانند شق قبلی رد می کند.) على أن فيه حاجة الواجب الوجود لذاته في اتصافه بصفات كماله إلى غيره، وهو محال، (و اشکال دیگر این است که در این احتمال این نکته است که واجب تعالی در اتصافش به صفات کمال به غیر خود احتیاج دارد و این محال است.) وعلى الثاني (و بنا بر فرض دوم که این صفات معلول غیر نباشد بلکه معلول خود خداوند باشد) يلزم كون الذات المفيضة لها متقدمة عليها بالعلية، (لازم اش این است که ذاتی که افاضه کننده ی این صفات است تقدمی علیتی بر آنها داشته باشد.) وهي فاقدة لما تعطيه من الكمال، وهو محال، (و این در حالی است که طبق فرض، ذات خداوند فاقد آن کمالات است و این محال است.) على أن فيه فقدان الواجب في ذاته صفات الكمال، (مضافا بر اینکه در این قول این اشکال است که باید گفت که ذات خداوند این صفات را ندارد و ذات در ذاتش فاقد این صفات کمال است.) وقد تقدم أنه صرف الوجود الذي لا يشذ عنه وجود ولا كمال وجودي، هذا خلف. (و حال آنکه قبلا گفتیم که واجب تعالی صرف الوجود است که از او هیچ هستی و هیچ کمالی از هستی بیرون نیست و این خلف است.)

اما قول سوم: قول به اینکه این صفات هم زائد بر ذات هستند و هم لازم ذات نیستند یعنی ذات اول آنها را ندارد و بعد آنها را دارا می شود.
جواب آن این است که سابقا گفتیم: کل حادث مسبوق بمادة یعنی هر چیزی که پیدا می شود قبلا باید قابلیت آن را داشته باشد تا حادث شود و الا اگر لازم نباشد قابلیت آن را از قبل داشته باشد یا باید از همان اول باشد و قدیم باشد زیرا اگر احتیاج به مقدمه و استعداد ندارد یعنی از همان اول توان دریافت را دارد و ذات خداوند که بخیل نیست باید از ازل آن را افاضه کرده باشد و یا از همان اول نباشد. هر جا قوه است باید ماده هم باشد بنا بر این باید بگوییم که خداوند ماده دارد و چون ماده بدون صورت نیست باید خداوند مرکب از ماده و صورت باشد.
مضافا بر اینکه اشکالی که بر قول اشاعره وارد کردیم بر این قول هم وارد است و آن اینکه ذات باید این کمالات را نداشته باشد و حال آنکه وجود خداوند صرف است و نمی تواند فاقد کمالی از کمالات باشد.

وأما القول الثالث، وهو منسوب إلى الكرّامية، (و اما قول سوم که منسوب به کرّامیه است که طرفداران که پیروان ابو عبد الله محمد بن کرّام می باشند که قائل به جسمیت خداوند هستند و عرش را امری مادی می دانند که خداوند روی آن نشسته است و مانند آن) فلازم ما فيه من كون الصفات زائدة حادثة، كون الذات المتعالية ذات مادة قابلة للصفات التي تحدث فيها، (و لازم این قول که می گویند صفات خداوند زائد و حادث باشند این است که خداوند دارای ماده باشد و قابل آن صفات باشد که اول آنها را دارا نباشد و بعد صفاتی که در آن ذات حادث می شود را دارا شود.) ولازمه تركب الذات، وهو محال، (و از آنجا که ماده بدون صورت امکان تحقق ندارد لازمه اش این است که ذات خداوند مرکب از ماده و صورت باشد که محال است زیرا اگر چیزی مرکب باشد نیاز به اجزائش دارد و دیگر نباید واجب الوجود باشد.) وكون الذات خالية في نفسها عن الكمال، وهو محال. (اشکال دیگر این است که لازمه ی این قول این است که ذات خداوند باید در ذات خودش از کمال خالی باشد و این محال است زیرا خداوند صرف الوجود است و هیچ عدمی در او راه ندارد.)

اما قول چهارم: این قول می گوید که خداوند وصفی ندارد و واضح است که اشکال اشاعره به آن بار می شود.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

وأما القول الرابع، وهو منسوب إلى المعتزلة، (اما قول چهارم که منتسب به معتزلها است) فلازم ما فيه من نيابة الذات عن الصفات، خلوها عنها،(لازمه ی آنچه می گویند که ذات خداوند جای همه ی صفات را می گیرد و دیگر ذات خداوند به صفات آن احتیاج ندارد بلکه صرفا کار خداوند مانند کسی است که آن صفت را دارد این است که ذات خداوند از این صفات و کمالات خالی باشد.) وهو – كما عرفت – وجود صرف، لا يشذ عنه وجود ولا كمال وجودي، هذا خلف. (و حال آنکه خداوند وجود صرف است که از او هیچ وجود و هیچ کمال وجودی خارج نیست و این خلف است زیرا نداشتن با داشتن خلاف فرض است.)

[۱] الاصول من الكافي، شيخ كليني، ج۱، ص۱۰۸، ط دار الكتب الاسلامية.
[۲] يس/سوره۳٦، آيه۸۲.

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۹٦

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: علم خداوند

سخن در صفات ذاتیه خداوند است و اولین صفت علم اوست.

در بحث علم حضوری گفتیم که هر مجردی به ذات خودش علم دارد زیرا ذات او پیش او حاضر است و خودش نمی تواند از ذاتش بی خبر باشد بر خلاف مادیات که از خودشان محجوب می باشند. علم نیز به معنای حضور مجردی برای مجردی است و چون هر مجردی برای خودش حاضر است پس او علم به ذات خودش دارد و از این رو واجب تعالی به ذات خودش علم دارد.

علاوه بر این علم، دو علم دیگر نیز در خداوند هست.

یکی علم او به جمیع موجودات در مرتبه ی ذات است یعنی با قطع نظر از اینکه مخلوقات هستند یا نه و حتی قبل از خلق مخلوقات، خداوند به مخلوقات خود علم دارد. بعضی نتوانستند این علم را در خداوند اثبات کنند.

اثبات آن به این نحو است که هر وجود و هر کمال وجودی که هست از طرف خداوند افاضه شده است. همچنین هر چه که او افاضه کرده است ابتدا آن را داشته است و الا نمی توانست آن را افاضه کند و علت آنها قرار گیرد. بنا بر این آنچه در تفاصیل خلقت است یعنی از عالم مجرد محض که عالم عقل است گرفته تا پائین ترین درجه با همه ی تفاصیل و جزئیات و تمامی حرکاتی که دارد و نظامی که دارد همه در ذات خداوند موجود هستند. البته به نحو وحدت و بساطت نه به نحو کثرت.

بنا بر این وقتی خداوند به ذات خودش علم دارد به تمام آنچه در ذاتش هست یعنی به تفاصیل خلقت که علمش در ذاتش است علم دارد. بنا بر این خداوند وقتی چیزی را خلق می کند آن را آگاهانه خلق می کند نه اینکه اول خلق کند و بعد از خلقت کردن به آن علم پیدا کند.

علم دیگر، علم او به اشیاء بعد از خلق است یعنی خداوند وقتی اشیاء را خلق می کند این اشیاء یا مجرد هستند و یا مادی. اگر مجرد هستند و معلول باری تعالی، چون علت علم حضوری به معلولش دارد پس خداوند به همه ی آنها علم دارد و بین آنها و واجب تعالی حائلی نیست و مجردات با وجودشان نزد واجب تعالی حاضر است و خداوند به همه ی آنها علم حضوری دارد و این گونه نیست که مفهومی از آنها نزد خداوند

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

حاضر باشد بلکه خودشان نزد خداوند حاضر می باشند زیرا اینها معلول خداوند هستند و اصل وجودشان ربط است یعنی اصل وجودشان نزد علت حاضر است.

و اما نسبت به مادیات، زیرا مادی نمی تواند نزد مجرد حضور داشته باشد زیرا مادی از خودش نیز غائب است چه رسد نسبت به دیگری، در این حال علم خداوند به مادیات به وسیله ی صور مثالی و عقلی به آنها علم دارد. یعنی خداوند که به عالم عقول و مثال علم حضوری دارد، این همان علم او به مادیات می باشد. بنا بر این همان گونه که مادیات معلول بلا واسطه نیستند معلوم بلا واسطه هم نیستند. این نوع علم، نمی تواند ذاتی باشد بلکه در مقام فعل محقق می شود. ولی دو قسم قبل از قبیل علم ذاتی هستند ولی قسم سوم فعلی است و متأخر و خارج از ذات است و تا معلول نباشد، آن علم محقق نمی باشد.

وقتی بحث علم مطرح می شود دو صفت دیگر هم به نام سمیع و بصیر نیز مطرح می شود. واقعیت این است که این دو از فروع علم است زیرا سمع و بصر اگر به معنای آنچه ما در مورد خود استعمال می کنیم یعنی علم به مسموعات از راه گوش و چشم می باشد واضح است که در خداوند وجود ندارد زیرا او به این ابزار مادی نمی شوند و نمی بینند. بنا بر این سمیع یعنی او علم به مسموعات دارد و هکذا در بصیر. بنا بر این بازگشت این دو صفت به خود علم است.

الفصل الخامس في علمه تعالى (فصل پنجم در علم خداوند)

قد تقدم أن لكل مجرد عن المادة علما بذاته، (قبلا گفتیم که هر مجرد از ماده ای علم به ذات خودش دارد.) لحضور ذاته عند ذاته، وهو علمه بذاته. (زیرا ذاتش نزد خودش حاضر است و این همان علمش به ذات خودش است. خداوند هم مجرد است و اعلی المجردات می باشد از این رو این حکم در مورد او نیز صادق است.)

(اما علم دوم) وتقدم أيضا أن ذاته المتعالية صرف الوجود، (و همچنین گفتیم که ذات خداوند صرف هستی است.) الذي لا يحده حد ولا يشذ عنه وجود ولا كمال وجودي، (صرفی که هیچ حدی او را محدود نمی کند در نتیجه ماهیّت ندارد و از او هیچ هستی و هیچ کمالی از هستی خارج نیست و او به تمام هستی ها به نحو وحدت و بساطت علم دارد.) فما في تفاصيل الخلقة من وجود أو كمال وجودي بنظامها الوجودي، فهو موجود عنده (بنا بر این هر آنچه در تفاصیل خلقت از هستی و کمال هستی است از عالم عقل گرفت شده تا مثال و ماده با همه ی تفاصیل و نظام و جزئیات و حرکات همه نزد خداوند موجود هستند زیرا همه معلول خداوند می باشند و معطی شیء نمی تواند فاقد شیء باشد. البته کیفیت این نوع علم برای ما مشخص نیست زیرا ما همان گونه که به ذات خداوند علم نداریم به کیفیت این نوع علم هم علم نداریم. برهانی که اقامه شده است فقط می گوید که این علم نزد او موجود است.) بنحو أعلى وأشرف، (زیرا علت باید معلول را به نحو اعلی و اشرف داشته باشد.) غير متميز بعضها من بعض، (این معلومات به شکل بسیط و وحدت نزد خداوند هستند نه به شکل کثرت که موجب کثرت در ذات خداوند شود.) فهو معلوم عنده علما إجماليا في عين الكشف التفصيلي. (بنا بر این تمامی هستی معلول نزد خداوند معلوم است و این علم اجمالی است در عین اینکه کاملا روشن است یعنی هم کاملا مشخص است و هم به شکل وحدت وجود دارد. البته مخفی نماند که این علم و علم قبلی هر دو یک علم است و همان علم به ذات می باشد زیرا علم دوم همان علم به ذات می باشد نه چیزی خارج از ذات و علم خداوند به ذات هر دو را شامل می شود.)

(اما علم سوم:) ثم إن الموجودات – بما هي معاليل له – (اما موجودات یعنی چیزهایی که خلق شده اند از آنجا که معلول خداوند هستند) قائمة الذوات به قيام الرابط بالمستقل، (و هستی آنها به اوست (نه ماهیّت آنها بلکه اصل وجودشان از خداوند نشئت می گیرد) و این قیام هم قیام ربطی به مستقل است یعنی وجود آنها ربط و فانی در علت است) حاضرة بوجوداتها عنده، (بنا بر این آنها با وجودشان نزد خداوند حاضر است و اصل هستی آنها نزد او حاضر است نه ماهیّات آنها که به این معنا باشد که خداوند به مفهوم و ماهیّت آنها علم دارد.) فهي معلومة له علما

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

حضوريا (بنا بر این کل هستی معلوم خداوند هستند و این علم، علم حضوری است.) في مرتبة وجوداتها، (ولی این علم حضوری در مرتبه ی ذات نیست بلکه در مرتبه ی خود وجودات است و به همین دلیل با علم دوم فرق می کند. این علم، فعلی است نه ذاتی. اینکه در بعضی از آیات آمده است که فلان کار و فلان امتحان را کردیم تا بدانیم مراد همین علم فعلی است که قبل از آن وجود نداشت و الا علم ذاتی او به آنچه هست لا یزال وجود داشته است.) المجردة منها بأنفسها (یعنی مجردهای این موجودات بلاواسطه معلوم باری تعالی هستند) والمادية منها بصورها المجردة. (و موجودات مادی با صور مجرده معلوم خداوند می باشند یعنی مادیات به واسطه ی علمی که خداوند به عالم عقل و مثال دارد معلوم خداوند می باشند. البته کلمات صدر المتالهین در اینجا متفاوت است که آیا مادی می تواند مثل مجرد معلوم خداوند قرار گیرد یا نه. در بعضی جاها تصریح دارد که می شود زیرا وجود با شعور عجین است و به همین دلیل در قرآن است که هیچ چیزی نیست مگر اینکه خداوند را تسبیح می کند. بنا بر این اگر تسبیح می کند یعنی شعور دارد. ولی در جایی دیگر عبارت او اشعار دارد که مادی بودن با معلوم شدن منافات دارد و علم به آنها به واسطه ی صور مجرده ی آنها و صور مثالی و عقلی آنها است. مرحوم علامه در حواشی آنجا دارند که کلام دوم صدر المتالهین کلام متقن ایشان است ولی کلام اول ایشان متشابه است و باید حمل به این صورت دوم شود. با این حال آیت الله جوادی قائل است که کلام اول صدر المتالهین متقن است و کلام دوم ایشان باید به کلام اول ایشان حمل شود و کل عالم از مادی و مجرد بنفسه نزد خداوند حاضر است و همه ی وجود، سراسر علم است و هر موجودی به همان اندازه که از هستی برخوردار است از علم هم برخوردار است و مادی چون وجودش ضعیف است علمش هم ضعیف می باشد. بنا بر این مادیات بلا واسطه معلوم خداوند می باشند.)

فقد تحقق أن للواجب (تعالى) علما حضوريا بذاته، (از این ابحاث مشخص شد که خداوند سه علم دارد. یکی علم حضوری خداوند به ذاتش است.) وعلما حضوريا تفصيليا بالأشياء في مرتبة ذاته قبل إيجادها، (علم دیگر، علم حضوری و تفصیلی له اشیاء در مرتبه ی ذات خود باری و این علم قبل از خلق اشیاء است.) وهو عين ذاته، (و این علم عین ذات است.) وعلما حضوريا تفصيليا بها في مرتبتها، وهو خارج من ذاته. (و علم حضوری تفصیلی به اشیاء در مرتبه ی اشیاء که این علم خارج از ذات است زیرا در مرتبه ی اشیاء است و اگر اشیاء نباشند آن علم هم نیست.) ومن المعلوم أن علمه بمعلولاته يستوجب العلم بما عندها من العلم. (و واضح است که علم خداوند به معلولات مستلزم آن است که به علم معلولات هم علم داشته باشد. بنا بر این اگر خداوند به خود من علم دارد و نفس من نزد او حاضر است بنا بر این به هر آنچه من علم دارم علم دارد.)

تتمة: ولما كانت حقيقة السمع والبصر هي العلم بالمسموعات والمبصرات، كانا من مطلق العلم، (و از آنجا که حقیقت سمع و بصر همان علم به مسموعات و مبصرات است نه اینکه خداوند به وسیله ی ادواتی مانند گوش و چشم بشنود و ببیند بنا بر این این دو وصف از شاخه های مطلق علم هستند) وثبتا فيه (تعالى)، فهو (تعالى) سميع بصير، كما أنه عليم خبير. (و این دو صفت در مورد خداوند ثابت می شوند بنا بر این خداوند سمیع و بصیر است کما اینکه علم و خبیر می باشد)

تنبیه و اشاره: در مورد علم باری اقوال دیگری هم هست:

یک قول این است که خداوند فقط علم به ذات دارد ولی علم به مخلوقات قبل از خلق ندارد زیرا می گویند که علم، فرع معلوم است و اگر معلومی نباشد معنا ندارد که این علم در خداوند محقق باشد بنا بر این وقتی خداوند اشیاء را خلق کند به آنها علم می یابد. بنا بر این در مورد خداوند فقط علم اول و سوم راه دارد.

لازمه ی این قول این است که خداوند جاهلانه می آفریند و بعد از خلق به آنها علم می یابد.

جواب آن این است که در علوم انفعالی، علم تابع معلوم است مانند علم ما به درخت و زمین و آسمان ولی علم به معلولات چنین نیست زیرا علم علت به معلول علم فعلی است یعنی علمی است که خود علم منشأ صدور می باشد. این نوع علم در انسان ها هم هست یعنی فرد ابتدا نقشه ای را در ذهن خود ترسیم می کند و بعد بر اساس آن چیزی را درست می کند. وقتی در ما علم به اشیاء قبل از ساختن اشیاء وجود دارد پس در خداوند به طریق اولی این علم هست.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

تنبيه وإشارة: للناس في علمه (تعالى) أقوال مختلفة ومسالك متشتتة اخر، نشير إلى ما هو المعروف منها: (مردم در مورد علم خداوند اقوال مختلفه و روش های پراکنده ی دیگری غیر از آنچه ما گفتیم هست و ما به بعضی از آنها که معروف است اشاره می کنیم.)

أحدها: أن لذاته (تعالى) علما بذاته، دون معلولاته، (اول اینکه ذات باری تعالی فقط به خودش علم دارد و به معلولاتش علم ندارد.) لأن الذات أزلية ولا معلول إلا حادثا. (زیرا ذات خداوند ازلی است ولی معلولات کلا حادث هستند از این رو نمی شود خداوند در ازل به آنها علم داشته باشد زیرا علم تابع معلوم است و این معلوم در ازل نبوده است.) وفيه: أن العلم بالمعلول في الأزل لا يستلزم وجوده في الأزل بوجوده الخاص به، كما عرفت. (و جواب آن این است که علم به معلول در ازل مستلزم این نیست که معلول هم در ازل با همین وجود خاصشان موجود شده باشد. زیرا قبلا هم گفتیم که این موجودات از ازل به نحو وحدت و بساطت و در عین تفصیل و شفافیت در خداوند وجود دارد. زیرا علت باید همه ی آنچه را افاضه می کند در ذاتش داشته باشد و وقتی او علم به ذات دارد علم به همه ی آنها نیز دارد.)

قول دوم: قولی است که به معتزله نسبت داده شده است و آن اینکه خداوند قبل از خلق، علم دارد ولی علم او به ماهیّاتی است که نه موجود هستند و نه معدوم. بنا بر این هر آنچه خلق شده است ماهیّت دارد زیرا هر چه خلق می شود ممکن است و ممکن ماهیّت دارد ولی اینها قبل از خلق یک نحوه ثبوتی دارند (این همان چیزی است که سابقا گفتیم که معتزله قائل به ثبوت معدوم هستند و می گویند که چیزهایی که نیست یا ممتنع است که ثبوتی هم ندارد و یا ممکن است که آنها قبل از وجودشان ثابت هستند و این اشیاء ثابته ازلی هستند. بنا بر این این ماهیّات قبل از وجود ثبوتی دارند که مانند خداوند ازلی هستند و علم خداوند از ازل به آن ثابتات تعلق گرفته است.

جواب آن این است که ثبوت به معنای وجود است و اگر آنها از ازل ثبوت داشتند یعنی موجود بودند و نمی توان گفت که موجود نبودند ولی ثابت بودند.

الثاني: ما نسب إلى المعتزلة: أن للماهيات ثبوتا عينيا في العدم، (قول دوم منسوب به معتزله است که می گویند ماهیّات در حالی که معدوم هستند در عدم ثبوت عینی داشتند. ثبوت آنها ذهنی و علمی نبوده است بلکه عینی و خارجی بوده است.) وهي التي تعلق بها علمه (تعالى) قبل الإيجاد.(و همین ماهیّات است که علم خداوند قبل از ایجاد اشیاء به آنها تعلق گرفته بود.) وفيه: أنه تقدم، بطلان القول بثبوت المعدومات. (جواب آن این است که قبلا گفتیم که معنا ندارد که بگوییم معدوم که پوچ محض است ثابت باشد.)

قول سوم: همان قول سابق است با این فرق که ماهیّات ثبوت عینی ندارند بلکه ثبوت علمی دارند. یعنی ما همان گونه که قائلیم وجود گاه ذهنی است و گاه عینی اینها مانند معتزله قائلند که اشیاء گاه ثبوت عینی دارند و گاه ثبوت علمی و ذهنی.

جواب آن همان است که گذشت.

الثالث: ما نسب إلى الصوفية: أن للماهيات الممكنة ثبوتا علميا (قول سوم چیزی است که به صوفیه نسبت داده شده است که می گویند ماهیّات ممکنه یک نوع ثبوت ذهنی و علمی دارند. بنا بر این ماهیّات در اذهان مبادی عالیه موجود بودند.) بتبع الأسماء والصفات، (و این علم به تبع اسماء و صفات است یعنی اگر خداوند علم دارد این علم به تبع علم به ماهیّات است.) هو المتعلق لعلمه (تعالى) قبل الايجاد. (که این ثبوت علمی متعلق علم خداوند قبل از ایجاد است.) وفيه: أن القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهيات ينفي أي ثبوت مفروض للماهية قبل وجودها العيني الخاص بها. (جواب آن این است که وقتی ما قائل شدیم که وجود، اصیل است و ماهیّت اعتباری، این قول هر ثبوتی را که برای ماهیّت قبل از وجود عینی خاص به خودش نفی می کند. زیرا ماهیّت از خودش هستی ندارد و تا وقتی که وجود عینی نیامده است ماهیّت هم معدوم است. چه این ثبوت عینی باشد کما اینکه معتزله گفته اند و یا علمی که صوفیه می گویند.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۹۷

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: اقوال مختلف در مورد علم خداوند

سخن در علم واجب است و گفتیم که حق این است که خداوند سه گونه علم دارد که دو گونه از آنها ذاتی و یکی فعلی و خارج و زائد بر ذات است.

اقوال دیگری در مورد علم باری است که صحیح نمی باشد.

قول چهارم منسوب به افلاطون است و او طبق مبانی خودش قائل به مُثُل است یعنی هر موجودی که در عالم موجود است فردی مجرد دارد که جامع جمیع کمالات آن افراد مادی در طول زمان است یعنی تمامی افراد انسان که از اول خلقت تا آخر می آیند و کمالاتی دارند آن مجرد جامع تمام آن کمالات به نحو اعلی و اشرف است و مدبر موجودات نوع خودش می باشد. بنا بر این این مثال ها که جمع آن مُثُل می باشد این تدبیرات را انجام می دهند. بر این اساس افلاطون قائل شده است که علم خداوند به اشیاء عبارت است از حصول آن مُثُل نزد خداوند.

جواب آن این است که اگر فرض کنیم که مُثُل افلاطونیه قابل اثبات است و هر یک رب انواع مادون باشند ولی علم خداوند به آن مُثُل برای تصویر علم سوم که علم فعلی است مناسب است. یعنی واجب تعالی بعد از آنکه مُثُلی خلق کرده است به آنها علم دارد و با آنها علم به جمیع انواع مادیه دارد. ولی لازمه ی این قول این است که خداوند به اشیاء قبل از خلق علم ندارد و حال آنکه خداوند وجود صرف است و جامع جمیع صفات می باشد. بنا بر این آنچه افلاطون ترسیم کرده است ارتباطی به علم دوم ندارد.

الرابع: ما نسب إلى افلاطن: (قول چهارم منسوب به افلاطون است و آن اینکه) أن علمه (تعالى) التفصيلي بالأشياء هو المفارقات النورية والمثل الإلهية التي تتجمع فيها كمالات الأنواع. (علم خداوند که علم تفصیلی به اشیاء است همان مجردات نوریه و مثل الهیه اند که خداوند به خود آنها علم دارد و در آن مثل تمامی کمالات انواع مادی جمع است. در نتیجه علم خداوند به آن مثل همان علم خداوند به همه ی موجودات مادون است.) وفيه: أن ذلك على تقدير ثبوتها (اشکال آن این است که اگر قبول کنیم که چیزی به نام مثل الهیه وجود دارند و بتوانیم آن را ثابت کنیم.)إنما يكفي لتصوير العلم التفصيلي بالأشياء في مرتبتها، (این تنها کافی است که علم تفصیلی خداوند به اشیاء را در مرتبه ی خود اشیاء تصویر کند.)لا في مرتبة الذات، (و نمی تواند علم خداوند به اشیاء در مرتبه ی ذات و در مرتبه ی علت یعنی زمانی که هنوز این مثل و اشیاء خلق نشده اند را ثابت کند.) فتبقى الذات خالية من الكمال العلمي وهو وجود صرف لا يشذ عنه كمال وجودي، هذا خلف. (بنا بر این اگر علم واجب فقط همین باشد و بس پس ذات واجب باید خالی از کمال علمی باشد و حال آنکه وجود خداوند وجود صرفی است که هیچ کمالی وجودی از او خارج نیست و این خلاف فرض واجب بودن و صرف بودن واجب می باشد.)

قول پنجم: این قول منسوب به شیخ اشراق است که بنیانگذار فلسفه ی اشراق در اسلام است و آن اینکه صفحه ی هستی صفحه ی علم واجب است و علم خداوند همین موجودات است اعم از مجردات و مادیات و همه ی وجودات نزد او حاضر هستند و بین آنها و باری حجابی نیست و این علم، حضوری است. بنا بر این علم و معلوم که متحد هستند همین موجدات هم علم هستند و هم معلوم.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

جواب آن این است که اولا مادی قابلیت معلومیت را ندارد زیرا در علم علائمی هست که نشان می دهد نمی تواند مادی باشد بلکه علم، مجرد است. از این رو مادیات نمی توانند علم باشند در نتیجه معلوم باری نیستند. بر خلاف مجردات که می توانند معلوم باری باشند.
اشکال دوم همان چیزی است که به افلاطون گفتیم که این بیان علی فرض صحت برای تصویر علم سوم خوب است و کاری به علم واجب به اشیاء در مرتبه ی ذات ندارد.

الخامس: ما نسب إلى شيخ الإشراق، وتبعه جمع من المحققين: (قول پنجم چیزی است که به شیخ اشراق منسوب است و جمعی از محققین از او تبعیت کرده اند و آن اینکه) أن الأشياء بأسرها – من المجردات والماديات – حاضرة بوجودها عنده (تعالى) غير غائبة عنه، (تمام موجودات اعم از مجردات و مادیات با وجودشان نزد خداوند به علم حضوری حاضر هستند و چون وجودشان از خداوند غائب نیست بنا بر این خودشان معلوم خداوند هستند و علم خداوند به اشیاء عبارت از خود این اشیاء است.) وهو علمه التفصيلي بالأشياء. (و این همان علم تفصیلی خداوند به اشیاء است.) وفيه: (اشکال آن این است که اولا) أن المادية لا تجامع الحضور، كما تقدم في مباحث العلم والمعلوم، (مادیت کما اینکه در مباحث علم و معلوم گفتیم با حضور جمع نمی شود زیرا علم به معنای حضور مجرد نزد مجرد است و مادی، مجرد نیست.) على أنه إنما يكفي لتصوير العلم التفصيلي في مرتبة الأشياء، (و اشکال دوم این است که قول فوق فقط در تصویر علم تفصیلی واجب تعالی در مرتبه ی خود اشیاء که همان علم سوم است کفایت می کند ولی در مرتبه ای که هنوز این اشیاء خلق نشده اند کاربرد ندارد) فتبقى الذات خالية في نفسها عن الكمال العلمي، كما في القول الرابع. (بنا بر این اگر علم واجب فقط همین است باید ذات خداوند فی حد ذاته خالی از کمال علمی باشد و خداوند قبل از خلق اشیاء نباید علم به آنها داشته باشد کما اینکه این اشکال بر افلاطون هم وارد بود.)

قول ششم: این قول منسوب به تالیس ملطی است و آن اینکه واجب تعالی به عقل اول که معلول خداوند است علم دارد و خداوند به آن بلا واسطه علم دارد و خود آن و ذاتش نزد خداوند حاضر است ولی علم خداوند به اشیاء دیگر به واسطه ی همان عقل اول است. عقل اول از طریق علم حصولی به سایر اشیاء علم دارد زیرا صورت همه ی اشیاء نزد عقل اول حاضر است (مانند علم ما به موجودات مادی) و واجب تعالی که به عقل اول علم حضوری دارد به واسطه ی آن که به سایر اشیاء علم حصولی دارد واجب تعالی هم به سایر اشیاء علم پیدا می کند.
اشکال آن همان است که در قول چهارم و پنجم گفتیم و آن اینکه زمانی که هنوز عقل اول خلق نشده است علم خداوند به اشیاء به چه نحو است؟ لازمه ی آن این است که واجب تعالی در مرتبه ی ذات خالی از علم به اشیاء باشد.

السادس: ما نسب إلى ثاليس المِلَطي، (قول ششم منسوب به ثالیس یا تالیس است که اهل مَلَط می باشد.) وهو أنه (تعالى) يعلم العقل الأول، وهو المعلول الأول، (که خداوند متعال به عقل اول که همان معلول اول است علم دارد.) بحضور ذاته عنده، (و این علم این گونه است که ذات عقل اول نزد خداوند حاضر است.) ويعلم سائر الأشياء بارتسام صورها في العقل الأول. (و خداوند به بقیه ی اشیاء علم دارد به واسطه ی اینکه صور تمامی اشیاء به شکل علم حصولی نزد عقل اول حاضر است و بنا بر این خداوند که به عقل اول علم دارد به آن صور هم عقل دارد.) وفيه: أنه يرد عليه ما ورد على سابقه. (و اشکال آن همان است که در اقوال گذشته بیان کردیم. البته در نهایه اشکال دیگری هم وجود دارد و آن اینکه در عقل، علم ارتسامی که همان علم حصولی است معنا ندارد. این نوع علم مخصوص انسان و موجودی است که تعلق به ماده دارد.)

قول هفتم: خداوند در مرتبل ذات فقط به معلول اول علم تفصیلی دارد و علم او به غیر معلول اول اجمالی می باشد و خود معلول اول نسبت به معلول دوم علم تفصیلی دارد و نسبت به ما بقی علم اجمالی دارد و هکذا معلول دوم نسبت به سوم و هکذا.
اشکال آن این است که هرچند واجب تعالی به معلول اول علم تفصیلی دارد ولی علم تفصیلی او به غیر معلول اول از واجب سلب شده است.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

السابع: قول بعضهم إن ذاته (تعالى) علم تفصيلي بالمعلول الأول وإجمالي بما دونه، (قول هفتم قول بعضی از حکماء است که گفته اند خداوند در مرتبه ی ذات به معلول اول علم تفصیلی دارد ولی علم او به غیر از معلول اول اجمالی است و نه تفصیلی.) وذات المعلول الأول علم تفصيلي بالمعلول الثاني وإجمال بما دونه، وهكذا. (و ذات معلول اول علم تفصیلی به معلول دوم دارد و به ما دون او علم اجمالی دارد ولی هکذا.) وفيه: ما في سابقه. (و اشکال آن این است که علم تفصیلی واجب به اشیاء در غیر معلول اول انکار شده است.)

قول هشتم: این قول منسوب به فَرفوریوس یا فُرفوریوس است که بیانگذار مسأله ی اتحاد عاقل و معقول است و می گوید: علم واجب تعالی به اشیاء به اتحاد واجب تعالی با اشیاء است. مخفی نماند که اتحاد با وحدت فرق دارد در اتحاد، دو گانگی وجود دارد ولی آن دو را با هم ارتباط می دهد. مثلا زیدی که فرزند بکر است او با فرزند بکر وحدت دارد یعنی یکی هستند ولی زید با عمر متحد هستند یعنی دو موجود هستند که با هم رابطه ای دارند مثلا کارهایشان را با هم و با مشارکت هم انجام می دهند.
به هر حال چون علم با معلوم اتحاد دارد علم واجب تعالی به این گونه است که با معلوم متحد است.
اشکال آن این است که قانون فوق کبرایی است که فقط می گوید: کیفیت علم به این گونه ای است که با معلوم اتحاد دارد ولی این کبری نمی تواند صغری ساز باشد کما اینکه هیچ کبرایی صغرای خود را ثابت نمی کند یعنی اثبات نمی کند که خداوند به چه چیزهایی علم دارد و یا اصلا در مرتبه ی ذات و قبل از خلقت اشیاء علم به اشیاء دارد یا نه.

الثامن: ما نسب إلى فَرفُوريوس: أن علمه (تعالى) باتحاده مع العقول. (قول هشتم قولی است که منسوب به فرفوریوس می باشد و آن اینکه علم خداوند به اشیاء به این گونه است که با معلوم متحد است.) وفيه: أنه إنما يكفي لبيان نحو تحقق العلم، وأنه بالاتحاد دون العرض ونحوه، (اشکال آن این است که این قول تنها برای چگونگی وجود و تحقق علم کافی است و آن اینکه به نحو اتحاد است نه به عروض و مانند آن مانند جایی که عرضی عارض معروض می شود و معروض از آن بیگانه است و یا آن گونه که حال عارض بر محل می شود و حال از محل بیگانه است.) وأما كونه علما تفصيليا بالأشياء قبل الإيجاد – مثلا – فلا، ففيه ما في سابقه. (و اما اینکه ذات واجب تعالی وجودش همان علم تفصیلی به اشیاء قبل از خلق اشیاء باشد و یا حتی علم سوم و یا علم اول هست یا نه چیزی نیست که در این قول به آن اشاره شده باشد. بنا بر این در این قول همان اشکالی که در اقوال قبلی است وجود دارد.)

قول نهم: اکثر متأخرین به این قول قائل شده اند و آن اینکه واجب تعالی قبل از خلق، علم به اشیاء دارد ولی علم او اجمالی است ولی علم تفصیلی او به اشیاء بعد از خلق اشیاء می باشد. زیرا علم تابع معلوم است و تا معلوم نباشد علم به آن امکان ندارد. مثلا اگر ساختمانی موجود نباشد چگونه می توان آن را دید و علم به آن را دارا شد.
اشکال آن این است که: معنای این قول این است که واجب تعالی قبل از خلق به اشیاء نباید علم داشته باشد علاوه بر اینکه قائل به این قول می گوید که علم، تابع معلوم است این قول در علم حصولی معنا ندارد ولی علم حضوری چنین نیست زیرا علم حضوری به معنای خود معلوم است. بنا بر این قائلین به این قول باید علم خداوند به اشیاء بعد از اشیاء را به نحو حصولی بدانند نه حضوری که قولی باطل است زیرا علم خداوند به اشیاء حضوری است و علم، خود وجود معلوم است نه تابع آن. سابقا هم گفتیم که علم حصولی در مجردات معنا ندارد زیرا علم حصولی مخصوص انسان است که از طریق حواس، صورتی از اشیاء را نزد خود حاضر کرده و به آنها علم می یابد و به وجود خارجی اشیاء علم ندارد.

التاسع: ما نسب إلى أكثر المتأخرين: أن علمه بذاته علم إجمالي بالأشياء، (قول نهم که به اکثر متأخرین نسبت داده شده است عبارت است از اینکه) (علم خداوند به خودش همان علم اجمالی به اشیاء است زیرا خداوند به خودش علم دارد و چون جامع جمیع کمالات است همه ی اشیاء

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

و کمالاتشان را اجمالا می داند و علم تفصیلی به آنها ندارد.) فهو (تعالى) يعلم الأشياء كلها إجمالا بعلمه بذاته، (او همه ی اشیاء را به سبب اینکه علم به ذاتش دارد به نحو اجمالی می داند.) وأما علمه بالأشياء تفصيلا فبعد وجودها، (ولی بعد از آنکه اشیاء، موجود شدند خداوند به آنها علم تفصیلی پیدا می کند.) لأن العلم تابع للمعلوم، ولا معلوم قبل وجود المعلوم. (زیرا علم تابع معلوم است و چون قبل از خلق معلوم، معلومی نیست نمی شود علم به آن محقق شود و اگر قرار باشد که قبل از خلقت معلوم، علم به آن وجود داشته باشد یعنی معلوم قبل از وجودش باید موجود باشد و این تناقض است.) وفيه: ما في سابقه، (اشکال آن همان است که در سابق گفتیم که خداوند قبل از خلق اشیاء نباید علم تفصیلی به اشیاء داشته باشد و ذات او از این علم خالی باشد.) على أن كون علمه (تعالى) على نحو الإرتسام والحصول ممنوع، كما سيأتي. (اشکال دیگر آن این است که علم واجب تعالی به اشیاء بعد از خلق که به تبع معلوم حاصل می شود علمی است که به نحو علم ارتسامی که همان علم حصولی است می باشد و سابقا گفتیم که موجودی که ذاتا و فعلا مجرد است علم حصولی در مورد آن معنا ندارد. این نکته را در قول دهم توضیح می دهیم.)

قول دهم منسب به مشائین است و آن اینکه خداوند قبل از خلق، علم به اشیاء دارد ولی به این گونه است که ماهیات اشیاء قبل از خلق اشیاء وجود دارد و این ماهیّات به خود خداوند قائم است همان گونه که ماهیّات اشیاء به ذهن ما قائم است. همان گونه که ماهیّات اشیاء در ذهن ما موجود است و قائم به ذهن می باشند به همین گونه نزد خداوند حاصل است و قائم به واجب است و علم فوق کلی است به این معنا به تغیّر معلوم تغییر نمی کند و قبل از معلوم و حین وجود آن و بعد از معلوم ثابت است. (در مقابل علم جزئی که تابع معلوم است و به تغیّر معلوم تغییر می کند.) بنا بر این علم مزبور در خداوند کلی است یعنی ثابت است و تغییر نمی کند.
اکثر متکلمین به همین قول قائل شده اند و قائلند که علم خداوند به اشیاء قبل خلق همان علم به ماهیّت اشیاء است. البته متکلمین به مشائین یک اشکال دارند و آن اینکه علم فوق کلی نیست برای اینکه این علم قابل انطباق بر کثیرین نباید باشد چرا که در این صورت مبهم خواهد بود مثلا اگر کسی از دور شیء مبهمی را ببیند آن توان انطباق بر کثیرین را دارد مثلا ممکن است انسان باشد و یا درخت و یا سنگی بلند و مانند آن بنا بر این اگر علم خداوند قابل انطباق بر کثیرین باشد به این معنا است که علم او مبهم و آمیخته با جهل است. و البته واضح است که این اشکال بر مشاء وارد نیست زیرا مراد مشاء از کلی به معنا ما ینطبق علی کثیرین نیست بلکه به معنای علم ثابت است.

العاشر: ما نسب إلى المشائين: (قول دهم قولی است که منتسب به مشائین است) أن علمه (تعالى) بالأشياء قبل إيجادها بحضور ماهياتها (و آن اینکه علم خداوند به اشیاء قبل از خلق اشیاء علم او به حضور ماهیّات آن اشیاء است.) على النظام الموجود في الوجود لذاته (تعالى)، (به همان نظامی که بعد از وجود خواهند داشت برای ذات خداوند حاضر هستند مثلا اگر بعد از وجود پدر بر پسر مقدم است و عالم عقل بر مثال و مثال بر ماده مقدم است علم خداوند نیز به آن ماهیّات با همان نظام است یعنی ماهیّت عقل اول در خداوند بر ماهیّت عالم مثال مقدم است.) لا على نحو الدخول فيها والاتحاد بها، (این حضور به نحو داخل بودن آنها در ذات خداوند و اتحاد آنها با ذات خداوند نیست.) بل على نحو قيامها بها (بلکه آن ماهیّات به ذات خداوند قائم هستند.) بالثبوت الذهني (مانند همان جا که ماهیّات قائم به ذهن هستند. بنا بر این این ماهیّات ثبوت عینی ندارند زیرا اگر ثبوت عینی داشتند یعنی در خارج موجود بودند و حال آنکه بحث در قبل خلقت اشیاء است.) على وجه الكلية – بمعنى عدم تغير العلم بتغير المعلوم –، (و این علم خداوند به ماهیّات اشیاء به نحو کلیّت است یعنی علم خداوند با تغیّر معلوم تغییر نمی کند.) فهو علم عنائي (علم خداوند به اشیاء بالعنایة است که علم در آنجا زائد بر ذات است و وجود علم برای تحقق معلوم کافی است یعنی علم تابع معلوم نیست بلکه قبل از معلوم است و همان علم، معلوم را ایجاد می کند.) حصوله العلمي مستتبع لحصوله العيني، (یعنی حصول علمی حصول عینی را به دنبال دارد.)وقد جرى على هذا القول أكثر المتكلمين، (و اکثر متکلمین بر اساس این گفته مشی کرده اند.) وإن خطؤوه وطعنوا

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

فيه من حيث إثبات الكلية في العلم، (هرچند متکلمین نسبت خطا به این قول داده اند و به این قول طعنه وارد کرده اند از این حیث که این قول کلیّت را در علم خداوند اثبات می کرد و آنها کلی بودن آن را قبول ندارند.) فإنهم جروا على كونه علما حصوليا قبل الإيجاد، وأنه على حاله قبل وجود الأشياء وبعده. (زیرا متکلمین قائل هستند که علم خداوند قبل از ایجاد اشیاء علم حصولی است و این علم قبل از خلق اشیاء و بعد از اشیاء بدون تغییر باقی می ماند. با این حال چون متوجه نشدند که کلی در کلام مشاء به معنای ثابت ماندن است و تصور کردند که به معنای چیزی است که فرض صدقش بر کثیرین ممتنع نیست از این رو بر کلام مشاء اشکال گرفته اند و گفته اند که باید قید کلی بودن را حذف می کرد.)

اشکال این قول سه چیز است:

اول اینکه بر اساس این قول واجب تعالی با قطع نظر از این ماهیّات (زیرا این ماهیّات عین ذات نیستند و داخل در ذات هم نیستند زیرا فقط قائم به ذات هستند پس ذات چیزی است و اینها چیزی دیگر) علم به اشیاء ندارد. این همان اشکالی است که به قول های قبلی وارد بود.

دوم اینکه اینها قائلند که خداوند علم حصولی دارد و گفتیم مجرد نمی تواند علم حصولی داشته باشد زیرا علم حصولی از طریق ادوات حواس و ارتباط با صورت و ماهیّات اشیاء علم به موجودات پیدا می کند ولی خداوند علمش به همه چیز حضوری است.

سوم اینکه وجود ذهنی فی حد نفسه وجود خارجی است زیرا نفس، در خارج موجود است و صورتی که در نفس موجود است خارجی است. ذهنی بودن صورت ذهنی صرفا جهت این است که مقابل وجود خارجی است. بنا بر این وقتی اینها می گویند که این موجودات نزد خداوند ثبوت ذهنی دارند این حرف کاملا پوچ است زیرا فرض بر این است که هنوز وجود خارجی نیست و اشیاء خلق نشده است بنا بر این خارجی نیست تا در مقایسه با آن وجود ذهنی معنا پیدا کند. و اصلا اگر خارجی نیست و وجودی نیست معنا ندارد که ماهیّتی از آن قابل تصور باشد.

وفيه: ما في سابقه، على أن فيه إثبات العلم الحصولي لموجود مجرد ذاتا وفعلا، (اشکال آن این است که همانگونه که در سابق گفتیم شما اثبات کردید که موجودی که هم ذاتا و هم فعلا مجرد است علم حصولی دارد.) وقد تقدم في مباحث العلم والمعلوم أن الموجود المجرد ذاتا وفعلا لا يتحقق فيه علم حصولي، (و حال آنها در مباحث علم و معلوم گفتیم که موجودی که ذاتا و فعلا مجرد است نمی تواند علم حصولی داشته باشد و علم او همواره حضوری است. علم حصولی مخصوص انسان و حیوان و موجوداتی است که حواس ادراکی دارند.) على أن فيه إثبات وجود ذهني من غير وجود عيني يقاس إليه، (اشکال دیگر آن این است که این قول وجود ذهنی را ثابت کرد بدون اینکه وجودی عینی وجود داشته باشد تا وجود ذهنی در مقایسه با آن ذهنی شود و سابقا گفتیم که وجود ذهنی صرفا به خاطر مقایسه با خارج ذهنی است و الا خودش فی نفسه وجودی عینی است.) ولازمه أن يعود وجودا عينيا آخر للموجود الخارجي قبل وجوده العيني الخاص به ومنفصلا عنه (تعالى)، (و لازمه ی آن این است که این خودش یک وجود عینی دیگر برای وجود خارجی شود و معنای آن این است وجوداتی که قرار است بعدا خلق شود باید قبل از خلق شدن یک وجود عینی داشته باشند مضافا بر اینکه این وجود منفصل از خداوند نیز می باشد چون در مرتبه ی ذات نیست بلکه خارج از ذات است.) ويرجع لا محالة إلى القول الرابع. (و این قول به همان قول افلاطون بر می گردد یعنی مُثُل نوریه ای هستند که علم خداوند عبارت از همان ها است و قول افلاطون که باطل است این قول هم باطل می باشد.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۹۸

بسم الله الرحمن الرحيم

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

موضوع: قدرت خداوند

سخن در اثبات صفات خداوند است و به قدرت رسیده ایم. معنای قدرت، کاری است که از روی علم و اراده انجام شود. به تعبیر دیگر قدرت، به این معنا است که فاعل که کار را انجام می دهد بداند که چه کاری می کند (در مقابل کاری که موجودات انجام می دهند در حالی که به آن علم ندارند مانند سنگی که از بالا به سمت پائین می آید که نمی گویند او قدرت بر این حرکت دارد.) بنا بر این قدرت دو رکن دارد: کار انجام دادن و آن را عالمانه انجام دادن.

در مباحث الهیات بالامعنی الاخص گفتیم که غیر واجب تعالی هر چه هست ممکن است و همه ی ممکنات از او صادر می شوند و بلا واسطه یا با واسطه معلول او هستند. همچنین گفتیم که خداوند قبل از خلق به همه ی اشیاء که خلق می کند علم دارد و این علم عین ذات است. بنا بر این اثبات قدرت دلیل به برهان دیگری ندارد زیرا هم خداوند کارها را انجام می دهد و هم علم به آن دارد. بنا بر این خداوند قادر به همه ی اشیاء است زیرا همه مخلوق او هستند و او نیز آنها را عالمانه خلق کرده است.

آنچه در بحث قدرت مطرح است جواب اشکالاتی است که مطرح شده است و الا اصل اثبات قدرت به راحتی اثبات می شود.

اشکال اول این است که در عالم چیزهایی وجود دارد که مقدور خداوند نیست که عبارت است از کارهای اختیاری انسان. این کارها مقدور انسان است مانند دروغ گفتن و یا نماز خواندن که کاری است که انسان با قدرت خود انجام می دهد. اگر این کارها بخواهد تحت قدرت خداوند قرار گیرد بنا بر این انسان باید هیچ کاره و مجبور به انجام این کارها باشد و حال آنکه بالوجدان درک می کنیم که انسان مجبور نیست لا جرم اعمال او نباید مقدور خداوند باشد.

جواب این است که معنای اختیاری بودن فعل انسان این نیست که در همه حال بتواند کاری را انجام دهد و یا ندهد. یعنی این گونه نیست که نسبت فعل به انسان همواره امکان باشد. همان فعلی که اختیاری است طبق قاعده ی الشیء ما لم یجب لم یوجد، اول باید واجب شود و به گونه ای شود که هیچ راه برای انجام نشدنش وجود نداشته باشد و به گونه ای شود که حتما موجود شود. علت تامه ی هر کار ابتدا باید موجود شود تا عمل از انسان سر بزند، علت تامه ی آن کار عبارت است از خود انسان، علم او، اراده ی او، شرایط زمانی و مکانی و سایر شرایط لازمه برای انجام آن کار. اگر همه ی اینها با هم جمع شود، فعل واجب می شود. حال این سخن این است که این فعل، واجب بالغیر است یا واجب بالذات. واضح است که واجب بالغیر است زیرا من واجب بالذات نیستم که فعلم واجب بالذات باشد. بنا بر این این واجب باید سرآخر مستند به واجب بالذات شود که همان خداوند است پس فعل سرآخر به او مستند است و معلول او می باشد. بنا بر این فعل انسان به وسیله ی واجب الوجود، واجب و بعد موجود می شود.

علاوه بر اینکه قبلا گفتیم که همه ی موجودات، موجودات ربطی هستند و برای ایجاد باید به یک مستقل بالذات متصل باشند. وجود انسان نیز ربطی است و اعمال او باید به یک مستقل بالذات مرتبط باشد.

مستشکل در اینجا می گوید: اگر طبق دو برهان فوق، فعل انسان مقدور و تحت قدرت خداوند است دیگر تحت قدرت خود انسان نیست بنا بر این انسان در اعمال خود مجبور است.

به بیان دیگر، وقتی می گویید که خداوند بر انجام کارهایی که در عالم وجود دارد قدرت دارد یعنی هم خداوند آن را انجام می دهد و هم خداوند به انجام آنها علم دارد.

حال مستشکل به هر دو رکن موجود در تعریف قدرت تمسک می کند و اشکال خود را مطرح می کند:

اگر خداوند فاعل این فعل است یعنی خداوند است که این فعل را خواسته است و اراده کرده است. اراده ی خداوند از مراد تخلف نمی کند بنا بر این حتی اگر من نخواهم آن کار باید انجام شود از این رو من مجبور می شوم و فعل مزبور اختیاری من نیست بلکه اختیاری خداوند است.

و اگر خداوند این کار را از روی علم انجام می دهد بنا بر این او می داند که این فعل انجام خواهد شد از این رو این فعل حتما انجام خواهد شد و الا لازمه اش این است که علم خداوند جهل باشد و علم او مطابق با واقع نباشد. به عبارت است از خداوند متعال چون قادر است عالم است

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

زیرا یکی از ارکان قدرت، علم است از این رو اگر علم دارد که کاری انجام می شود آن کار حتما باید انجام شود. بنا بر این انسان نمی تواند که آن کار را انجام ندهد و معنای مجبور بودن هم همین است.

نتیجه اینکه اگر قدرت خداوند عام است و همه چیز را می گیرد، افعال اختیاری انسان را هم شامل می شود و نتیجه ی آن جبر است.

الفصل السادس في قدرته تعالى (فصل ششم در قدرت خداوند)

قد تقدم أن القدرة: (كون الشيء مصدرا للفعل عن علم)، (سابقا در تعریف قدرت گفتیم که قدرت به معنای این است که چیزی سرچشمه ی فعل باشد و فعل را از روی آگاهی انجام دهد.) ومن المعلوم أن الذي ينتهي إليه الموجودات الممكنة هو ذاته المتعالية، (و واضح است که فقط خداوند است که همه ی موجودات ممکن به او منتهی می شود و همه معلول او هستند و همه تجلی ذات او می باشند.) إذ لا يبقى وراء الوجود الممكن إلا الوجود الواجبي من غير قيد وشرط، (زیرا فرض این است که بعد از وجود ممکن هیچ چیزی باقی نمی ماند مگر وجود واجب؛ آن هم وجود واجبی که هیچ قید و شرطی ندارد زیرا هر چیزی که غیر واجب تعالی است هر چه که باشد معلول است و خودش نیازمند به خداوند است در نتیجه معنا ندارد که خداوند در علیتش به آن چیز نیاز داشته باشد.) فهو المصدر للجميع، (بنا بر این خداوند مصدر برای هر چیز دیگر است.) وعلمه عين ذاته التي هي المبدأ لصدور المعاليل الممكنة، (همچنین گفتیم که علم خداوند عین ذات خداوند است؛ همان ذاتیکه مبدأ صدور تمامی معلول های ممکنه است بنا بر این خداوند کاری را غیر عالمانه انجام نمی دهد.) فله القدرة، وهي عين ذاته. (بنا بر این خداوند قادر است و این قدرت نیز عین ذاتش است زیرا ذات او فاعل است و علم هم عین ذات است و قدرت هم چیزی جز فاعلیت با علم نیست و فاعل خود ذات است و علم هم عین ذات می باشد. همچنین لازمه ی این استدلال این است که او قادر بر همه ی اشیاء است زیرا او فاعل همه ی اشیاء است و به همه علم دارد بنا بر این قدرت او عام می باشد.)

فإن قلت: (اگر اشکال شود که) أفعال الانسان الاختيارية مخلوقة لنفس الانسان، (افعال اختیاری انسان مخلوق خود انسان است نه خداوند. البته سخن در افعال اختیاری است نه غیر اختیاری مانند رشد کردن) لأنها منوطة باختياره، (زیرا این افعال وابسته به او و تصمیم اوست که اگر بخواهد می تواند انجام ندهد.) إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، (اگر تصمیم بگیرد آن را انجام می دهد و الا نه) و لو كانت مخلوقة لله (سبحانه) مقدورة له، (و اگر این افعال مخلوق خداوند متعال و مقدور او باشد) كان الانسان مجبرا على الفعل لا مختارا فيه، (لازمه اش این است که انسان بر انجام این کارها مجبور باشد نه مختار) فأفعال الانسان الاختيارية خارجة عن تعلق القدرة، (بنا بر این افعال اختیاری انسان خارج از تعلق قدرت الهی است.) فالقدرة لا تعم كل شئ. (بنا بر این قدرت الهی عمومیت ندارد تا همه ی افعال را شامل شود. مخفی نماند که مستشکل اصل تعلق قدرت خداوند به افعال را قبول دارد ولی به اینکه دامنه ی آن افعال اختیاری انسان را هم شامل شود اشکال می کند.)

قلت: (جواب این است که) ليس معنى كون الفعل اختياريا تساوي نسبته إلى الوجود والعدم حتى حين الصدور، (معنای اینکه فعل، اختیاری این نیست که نسبت فعل به وجود و عدم حتی در زمان صادر شدن فعل یکی باشد یعنی حتی وقتی که علت تامه اش محقق شده است در آن حال هم بشود محقق شود و بشود که نشود. زیرا قبلا گفتیم که وقتی علت تامه محقق شد، وجود معلول واجب است. همچنین گفتیم که الشيء ما لم يجب لم يوجد.) فمن المحال صدور الممكن من غير ترجح وتعين لأحد جانبي وجوده وعدمه، (و محال است که ممکن صادر شود بدون اینکه رجحان در حد وجود پیدا کند و یکی از دو طرف وجود و عدم برای او متعین و واجب شود. زیرا شیء تا وجود برای متعین و واجب نشود موجود نمی شود و تا عدم برای او متعین و واجب نشود معدوم نمی شود. البته واضح است که عدم از علت صادر نمی شود و ذکر وجود و عدم در عبارت فوق از باب مسامحه می باشد.) بل الفعل الاختياري لكونه ممكنا في ذاته يحتاج في وجوده إلى علة تامة (بنا بر این فعل اختیاری چون در ذات خودش ممکن است در وجودش به علت تامه احتیاج دارد) لا يتخلف عنها، (و وقتی علت تامه اش موجود شد دیگر از آن عقب نمی ماند و فورا محقق می شود و این تحقق هم واجب است نه ممکن) نسبته إليها نسبة الوجوب، (و نسبت این فعل اختیاری به آن علت تامه نسبت وجوب است نه امکان.)وأما نسبته إلى الانسان الذي هو جزء من أجزاء علته التامة فبالإمكان، (و اگر بالامکان است این نسبت به اجزاء علت تامه یعنی علت ناقصه است. بنا بر این نسبت آن به انسان که علت ناقصه است و جزئی از اجزاء علت تامه است به امکان می باشد.) كسائر الأجزاء التي لها،

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

من المادة القابلة وسائر الشرائط الزمانية والمكانية وغيرها. (کما اینکه نسبت فعل به سایر اجزایی علت تامه یعنی به نسبت به سایر علل ناقصه مانند ماده ی قابل که آن فعل را می پذیرد (مانند کاغذ و مرکب برای فعل نوشتن) و سایر شرایط زمانی و مکانی و مانند آن. بنا بر این نسبت فعل نوشتن به کاغذ و مرکب و زمان نوشتن و مانند آن مانند نسبت آن به انسان همه به امکان می باشد.) فالفعل الاختياري لا يقع إلا واجبا بالغير، كسائر المعلولات، (بنا بر این فعل اختیاری، محقق نمی شود مگر زمانی که واجب شده است مانند ما بقی معلولات و این وجوب، بالغیر است.) ومن المعلوم أن الوجوب بالغير لا يتحقق إلا بالانتهاء إلى واجب بالذات، (و از چیزهای روشن این است که وجوب بالغیر تحقق پیدا نمی کند مگر اینکه به واجب بالذات منتهی شود و الا به دور و تسلسل می انجامد.) ولا واجب بالذات إلا هو (تعالى)، (و واجب بالذاتی غیر از خداوند نداریم. بنا بر این فعل مزبور به خداوند ختم می شود و معلول است.) فقدرته (تعالى) عامة حتى للأفعال الاختيارية. (بنا بر این قدرت خداوند عمومیت دارد و حتی افعال اختیاری انسان را شامل می شود.)

ومن طريق آخر: الأفعال كغيرها من الممكنات معلولة، (راه دیگر این است که سابقا گفتیم که افعال مانند سایر ممکنات معلول است.) وقد تقدم في مرحلة العلة والمعلول: أن وجود المعلول رابط بالنسبة إلى علته، (و در مرحله ی علت و معلول گفتیم که وجود معلول در اصل وجودش رابط است یعنی این گونه نیست که هستی باشد و وابسته هم باشد بلکه هستی اش وابستگی است.) ولا يتحقق وجود رابط إلا بالقيام بمستقل يقومه، (و هیچ وجود رابطی محقق نمی شود مگر اینکه به وجود مستقلی مرتبط باشد که آن را قائم بدارد.) ولا مستقل بالذات إلا الواجب بالذات، (و مستقل بالذاتی غیر از خداوند وجود ندارد که همه ی مرتبط ها به او تکیه دارند.) فهو مبدأ أول لصدور كل معلول متعلق الوجود بعلة، (بنا بر این خداوند متعال مبدأ اول برای پیدایش همه ی معلول هایی است که وجودشان به علت وابسته است. قید متعلق الوجود بعلة توضیحی است زیرا علتی نیست که وابسته به علت نباشد.) وهو على كل شئ قدير. (بنا بر این عموم قدرت اثبات می شود و اینکه خداوند بر همه چیز حتی افعال اختیاری انسان قادر است و این افعال هم ربط است و باید به مبدأ اول که خداوند است ختم شود.)

فإن قلت: (اگر اشکال شود که مشکل جبر حل نشده است زیرا در تعریف قدرت از مصدر بودن و عالم بودن استفاده شده است و هر دو به جبر می انجامد اما از راه مصدر بودن می گوییم:) الالتزام بعموم القدرة للأفعال الاختيارية التزام بكونها جبرية، (وقتی شما ملتزم شدید که قدرت خداوند شامل افعال اختیاری انسان می شود این التزام به این است که افعال فوق اختیاری نیست بلکه جبری است.) فإن لازمه القول بتعلق الإرادة الإلهية بالفعل الاختياري، (زیرا لازمه ی عموم قدرت این است که باید قائل شد که اراده ی الهی به فعل اختیاری انسان نیز تعلق گرفته است.) وهي لا تتخلف عن المراد، (و اراده ی الهی از مراد تخلف نمی کند و حتما باید اجرا شود.) فيكون ضروري الوقوع، (بنا بر این فعل انسان باید ضروری الوقوع می شود و حتما باید اتفاق بیفتد.) ويكون الانسان مجبرا عليه، لا مختارا فيه. (بنا بر این انسان مجبور خواهد بود و نه مختار.) وبوجه آخر:(و از طریق دیگر از راه عالم بودن می گوییم:) ما وقع من الفعل متعلق لعلمه (تعالى)، (آنچه از فعل که اختیاری ما است واقع می شود متعلق علم خداوند است و او می داند که این فعل واقع می شود.) فوقوعه ضروري، (بنا بر این وقوع آن ضروری است) وإلا عاد علمه جهلا (تعالى عن ذلك)، (و اگر واقع نشود علم خداوند باید جهل باشد یعنی علم او باید خلاف واقع شود که خداوند از آن منزه است که خلاف واقع چیزی را تصور کند و علم به واقع نداشته باشد.) فالفعل جبري لا اختياري. (بنا بر این افعال انسان ها جبری است و نه اختیاری.)

جواب این است که خداوند در این موارد اراده می کند که من با اختیار، کاری را انجام دهم از این رو اگر من در انجام کارم مجبور باشم لازمه اش این است که در مورد خداوند، مراد از اراده تخلف کند. بنا بر این خداوند اراده کرده است که عمل فوق از طریق آنچه من اراده کرده ام انجام شود.

بنا بر این هرچند خداوند علم به فعل مزبور دارد ولی علم به فعل با تمامی مقدمات آن دارد یعنی علم دارد که فعل مزبور با اختیار و اراده ی انسان انجام شود و می داند که من چه چیزی را اراده می کنم.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

قلت: كلا! (جواب این است که هیچ یک از این ادله صحیح نیست.) فالإرادة الإلهية إنما تعلقت بالفعل على ما هو عليه في نفسه، (زیرا اراده ی خداوند به فعل بلا واسطه معلول خداوند نیست بلکه اراده ی او تعلق به آن گرفته است بر همان حالی که فعل بر آن در ذات خودش است. توضیح اینکه) والذي عليه الفعل هو أنه منسوب إلى الانسان الذي هو جزء علته التامة بالإمكان، (و وضعی که آن فعل بر آن است این است که فعل، منسوب به انسان است؛ انسانی که جزء علت تامه است یعنی او می تواند کار را انجام دهد و یا ندهد.) ولا يتغير بتعلق الإرادة عما هو عليه،(و فعل به وسیله ی تعلق اراده، از آن وضعی که دارد (که معلول انسان است و با اختیار انسان انجام می شود) تغییر نمی کند.) فقد تعلقت الإرادة بالفعل من طريق اختيار الانسان، (بنا بر این اراده ی خداوند به فعل تعلق گرفته است ولی از طریق فعل انسان است یعنی اراده کرده است که من اختیار کنم کاری را انجام دهم.) ومراده (تعالى) أن يفعل الانسان الفعل الفلاني باختياره، (و مراد و خواسته ی خداوند این است که انسان کار خاصی را با اراده ی و اختیار خود انجام دهد.) ومن المحال أن يتخلف مراده (تعالى) عن إرادته. (و محال است که اراده ی خداوند از مرادش تخلف کند بنا بر این ما در مختار بودن مجبور هستیم. و اینجاست که میرداماد می گوید انسان هرچند صورتا مختار است ولی مضطر و مجبور است به این معنا که او در اختیار خود اختیاری ندارد.)

والجواب عن الاحتجاج بتعلق العلم الأزلي بالفعل (و جواب از اشکال دوم آنها که گفتند که علم ازلی خداوند به فعل تعلق گرفته است و فعل انسان حتما باید مطابق همان علم باشد.) كالجواب عن تعلق الإرادة به، فالعلم إنما تعلق بالفعل على ما هو عليه، (جواب آن همان است که در جواب از اراده دادیم که علم خداوند به فعل انسان به همان گونه که فعل بر آن است تعلق گرفته است.) وهو أنه فعل اختياري يتمكن الانسان منه ومن تركه، (و آن اینکه فعل انسان، اختیاری باشد که انسان قدرت داشته باشد هم انجامش دهد و هم ترکش کند.) ولا يخرج العلم المعلوم عن حقيقته، (و علم، معلوم را از حقیقت خودش خارج نمی کند بنا بر این وقتی حقیقت معلوم این است که فعل اختیاری من است و خداوند هم به آن علم دارد یعنی خداوند علم دارد که من از روی اختیار چه چیزی را انتخاب می کند.) فلو لم يقع اختياريا كان علمه (تعالى) جهلا. (بنا بر این این استدلال علیه مستشکل است به این بیان که اگر فعل مزبور با اختیار من انجام نشود علم خداوند باید جهل باشد زیرا او علم دارد که من فعل مزبور را با اختیار خود انجام خواهم داد.)

اشکال بعد این است که: شما عموم قدرت را از این راه اثبات کردید که مخلوقات و از جمله فعل انسان ممکن است و ممکن باید به حد وجوب برسد تا موجود شود و بالاخره باید به واجب بالذات بر گردد که همان خداوند است. بنا بر این همه ی این فعل ها واجب هستند که موجود می شوند (زیرا شما می گویید: الشيء ما لم يجب لم يوجد) بنا بر این خداوند متعال مختار نیست بلکه فعلش واجب است و باید حتما کاری را انجام دهد.

فإن قلت: السلوك إلى بيان عموم القدرة من طريق توقف وجود المعلول الممكن على وجوبه بالغير وانتهاء ذلك إلى الواجب بالذات، ينتج خلاف المطلوب، (اگر اشکال شود که اینکه شما برای اثبات عموم قدرت خداوند تعالی گفتید که وجود معلول ممکن متوقف است بر اینکه واجب بالغیر شود زیرا الشيء ما لم يجب لم يوجد و واجب بالغیر هم به واجب بالذات منتهی می شود و این بیان خلاف مطلوب شما را نتیجه می دهد که در صدد مختار بودن خداوند بودید بلکه نتیجه می دهد که خداوند مجبور است.) فإن كون فعله (تعالى) واجبا يستلزم كونه (تعالى) موجبا – بفتح الجيم – (زیرا اینکه فعل خداوند واجب باشد مستلزم این است که خداوند موجَب باشد) أي واجبا عليه الفعل ممتنعا عليه الترك، (یعنی فعل بر او واجب باشد و ترک بر او ممتنع باشد) ولا معنى لعموم القدرة حينئذ. (بنا بر این دیگر معنایی برای عموم قدرت نیست بلکه اصلا معنایی برای قدرت نیست زیرا هر کاری که انجام می دهد آن فعل بر او واجب است و خداوند اختیار در ترک ندارد.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۹۹

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: قدرت خداوند و حیات و اراده و کلام او

در بحث قدرت این اشکال مطرح شده بود که اگر بخواهیم عموم قدرت را با دلیل اول اثبات کنیم به مشکل بر می خوریم. دلیل اول می گوید: هر چیزی که در عالم موجود می شود ممکن است و هر ممکنی ابتدا باید وجوب بالغیر پیدا کند و این وجوب بالغیر با واسطه و یا بدون واسطه باید بالاخره به واجب منتهی شود و الا تسلسل و دور لازم می آید.

مستشکل می گوید: بنا بر این فعل خداوند باید واجب باشد یعنی واجب است که فعلی را انجام دهد و معنای آن این است که مجبور است و قدرت ندارد و نمی تواند ترک را اختیار کند. بنا بر این با اثبات عموم قدرت، اصل قدرت نفی می شود.

جواب این است که وجوبی که در آنجا مطرح می شود که هر ممکنی ابتدا واجب می شود و بعد موجود می شود و وجوبش از ناحیه ی غیر است که علتش می باشد. یعنی هم وجودش از ناحیه ی علت است و هم وجوبش. بنا بر این معلولی که واجب شده است وجوبش بالغیر است نه بالذات بنا بر این وجوب هر چیزی از ناحیه ی علت به آن داده شده است و چون علت خواسته است، معلول واجب شده است. از این رو خداوند آن را واجب کرده است در نتیجه نمی تواند همان فعل بر گردد و در خداوند که علت العلل است تأثیر بگذارد. زیرا این فعل اثر خداوند است و اثر نمی تواند در مؤثر خودش تأثیر بگذارد. در نتیجه فعل مزبور نمی تواند واجب را موجَب کند و الا مستلزم دور است یعنی هم معلول باشد و هم چون تأثیر در علت می گذارد علت باشد.

به تعبیر ابن سینا، آنچه مطلب را بر مستشکل مشتبه کرده است معنای واجب است ولی این در حالی است که ما دو نوع واجب داریم، وجب عنه و وجب علیه. آنچه را در دلیل بیان کردیم واجب عنه تعالی می باشد نه واجب علیه تعالی.

از این مطلب واضح می شود که خداوند مختار بالذات است زیرا اگر بخواهد موجَب باشد باید چیزی باشد که او را مجبور کند و حال آنکه آنچه در عالم غیر از خداوند است معلول واجب است و معلول هم نمی تواند در علت خود تأثیر بگذارد و او را بر کاری مجبور کند.

قلت: (جواب این است که) الوجوب – كما تعلم – منتزع من الوجود، (وجوب کما اینکه می دانید از وجود منتزع می شود یعنی وجوب و وجود دو چیز مجزا نیستند بلکه یک شیء که موجود است به همان حیثیت وجودی اش واجب است و وجوب از وجود شیء منتزع می شود و این دو مساوق هم هستند.) فكما أن وجود المعلول من ناحية العلة كذلك وجوبه بالغير من ناحيتها، (پس همان طور که وجود معلول از ناحیه ی علت است وجوبش هم از ناحیه ی علتش می باشد و اثر علت می باشد.) ومن المحال أن يعود الأثر المترتب على وجود الشئ مؤثرا في وجود مؤثره، (و محال است که اثر مزبور که مترتب بر وجود شیء است برگردد و در وجود موثرش که علت است، تأثیر بگذارد چرا که این دور است و محال) فالإيجاب الجائي من ناحيته (تعالى) إلى فعله يستحيل أن يرجع فيوجب عليه (تعالى) فعله، (بنا بر این آن وجوبی که از ناحیه ی خداوند تعالی به فعلش آمده است محال است برگردد و در خداوند تأثیر بگذارد و خودش را بر خداوند واجب کند.) ويسلب عنه بذلك عموم القدرة، (و بدین وسیله که در واجب تأثیر گذاشته و او را مجبور کرده است از خداوند عموم قدرت را سلب کند.) وهي عين ذاته. (و حال آنکه قدرت، عین ذات خداوند است. بنا بر این اثر مزبور از ناحیه ی خداوند واجب می شود نه اینکه این اثر بر خداوند واجب است. یعنی خداوند آن را واجب کرده است نه اینکه کسی آن را بر خداوند واجب کرده باشد.)

ويتبين بما تقدم: أنه (تعالى) مختار بالذات، (از این مطلب واضح می شود که خداوند مختار بالذات است و کسی نمی تواند او را مجبور کند.) إذ لا إجبار إلا من أمر وراء الفاعل، (زیرا هیچ اجباری ممکن نیست مگر از ناحیه ی خود فاعل و الا اگر فاعل باشد و خودش اصلا اجبار معنا ندارد.)يحمله على خلاف ما يقتضيه أو على ما لا يقتضيه، (که آن امر، فاعل را بر خلاف آنچه می خواهد انجام دهد و اقتضایش را دارد مجبور

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

کند یا فاعل را وادار کند بر انجام کاری که اقتضایش را ندارد. مثلا گاه من این اقتضا را دارم که به جایی بروم و کسی من را مجبور کند که نروم یا اینکه اصلا نمی خواهم به جایی برود و کسی من را مجبور کند که بروم.) ولیس وراءه (تعالی) إلا فعله، (این در حالی است که وراء خداوند چیزی نیست مگر اینکه فعل و معلول اوست.) والفعل ملائم لفاعله، (و فعل هم طبق اقتضای فاعل است که انجام می پذیرد یعنی فعل نمی تواند بر خلاف اقتضای فاعل باشد تا بخواهد فاعل را برخلاف آنچه اقتضاء می کند وادار کند و حتی اگر بر فرض محال تصور شود که بر خلاف اقتضای فاعل است نمی تواند در علت خود تأثیر بگذارد زیرا این کار مستلزم دور است.) فما فعله من فعل هو الذي تقتضيه ذاته ويختاره بنفسه. (بنا بر این هر فعلی که خداوند انجام می دهد همان چیزی است که ذاتش اقتضاء کرده است نه اینکه دیگری خواسته و او را وادار کرده.)

فصل هفتم در حیات خداوند

وقتی ما از موجود زنده سخن می گوییم مراد ما موجودی است که کاری انجام می دهد و کارش عالمانه است یعنی هم فعل دارد و هم درک. به بیان دیگر، موجود زنده چیزی است که دارای ادراک و حرکت است. یعنی هم درک می کند و هم کار و حرکتی را از روی درک و آگاهی انجام می دهد.

بنا بر این حیات چیزی است که درک و حرکت دو اثر آن است. حقیقت حیات برای ما روشن نیست و ما از دو اثر فوق به حیات پی می بریم. حتی می توان گفت که حیات علت این دو اثر نیست بلکه این دو ملازم با حیات اند یعنی همواره با حیات هستند. (خلاصه این ادراک و تحریک، اثر حیات هستند یا ملازم با آن.)

نتیجه اینکه چون خداوند هم ادراک دارد و هم فعل انجام می دهد (زیرا هرچه هست فعل اوست.) بنا بر این حیات هم دارد.

مضافا بر اینکه ما موجودات زنده هستند و این در حالی است که ادراک و فعل ما هر دو زائد بر وجود ماست زیرا ما زمانی مدرک نبودیم و فقط توان و قوه ی آن را داشتیم و بعد ادراک به ما داده شد. همچنین تحریک و فعل هم زائد است زیرا وقتی ادراک که منشأ فعل است زائد بر ما باشد فعل هم که اثر درک است باید زائد باشد. وقتی این دو زائد هستند و در نتیجه ما حیّ هستیم، به طریق اولی اگر موجودی باشد که علم و قدرت و درک عین ذات اوست حیّ بودن برای او باید اقوی و اولی باشد.

مضافا بر اینکه حیاتی که به موجودات زنده اعطاء شده است کمالی وجودی برای آنها است که به خداوند بر می گردد بنا بر این خداوند که علت است باید حیات را به نحو اولی و اشرف داشته باشد تا بتواند آن را به معلول افاضه کند.

الفصل السابع في حياته تعالى (فصل هفتم در حیات خداوند)

الحي عندنا هو: (الدراك الفعال)، (حقیقت حیات هرچند برای ما قابل درک نیست ولی ما آن را ملازمات آن پی می بریم یعنی موجودی که هم درک می کند و هم کاری را از روی آگاهی انجام می دهد.) فالحياة مبدأ الإدراك والفعل – أي مبدأ العلم والقدرة –، (بنا بر این یا حیات مبدأ و منشأ درک و فعل است که همان علم و قدرت می باشد.) أو أمر يلازمه العلم والقدرة. (یا اینکه حیات مبدأ و علت آن دو نیست بلکه ملازم با علم و قدرت می باشد.)

وإذ كانت الحياة تحمل علينا، والعلم والقدرة فينا زائدتان على الذات، (دلیل دیگری این است که و چون حیات بر ما حمل می شود و حال آنکه علم و قدرت در ما که علامت حیات هستند زائد بر ما هستند) فحملها على ما كانتا فيه موجودتين للذات على نحو العينية، كالذات الواجبة الوجود بالذات، أولى وأحق، (پس حمل حیات بر چیزی که علم و قدرت در آن برای ذاتش موجود هستند و عین ذاتش هستند مانند ذات خداوند که واجب وجود بالذات است باید به طریق اولی و احق باشد.) فهو (تعالى) حياة وحي بالذات. (بنا بر این خداوند حیات است زیرا حیات عین ذاتش است یعنی ذاتش حیات است نه مانند ما که ذات داریم و حیات یعنی در ما ذاتی داریم و وصفی ولی در خداوند هر دو یکی است.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

(دلیل دیگر این است که) على أنه (تعالى) مفيض لحياة كل حي، ومعطي الشئ غير فاقد له. (خداوند مفیض حیات و هر چیزی است که حیات دارد و این حیات کمالی است و معطی شیء و کمال نمی تواندت فاقد آن باشد.)

فصل هشتم در اراده ی خداوند و کلام او

عده ای اراده و کلام را از صفات ذات دانستند و در نتیجه گفتند که مقصود از اراده که از صفات ذات است به معنای علم به نظام اصلح است یعنی خداوند می داند که چه گونه خلق کند و با چه نظامی آن را ایجاد کند، شایسته تر است و این همان اراده است. بنا بر این اراده صفت مستقلی در کنار علم نیست بلکه مانند سمع و بصر است که از شاخه های مطلق علم هستند. علم هم عین ذات است و اراده مانند آن عین ذات است.

علت اینکه اراده را علم به نظام اصلح گرفته اند این بوده است که اراده به معنای خاص، از صفات ذات نیست بلکه از صفات فعل است زیرا وقتی خداوند چیزی را خلق می کند آن شیء کما اینکه مخلوق خداوند است مراد او نیز می باشد.

دلیل دیگر اینکه اراده از صفات فعل است این است که از خداوند قابل سلب شدن است زیرا خداوند گاه چیزی را اراده می کند و گاه اراده نمی کند. (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ)[1] و اگر از صفات ذات بود قابل سلب نبود زیرا صفات ذات هرگز قابل سلب نیستند. بنا بر این وقتی آنها دیدند که اراده به معنای خودش نمی تواند از صفات ذات باشد گفتند که مراد همان علم به نظام احسن است.

همین گونه گفتند که اگر کلام به معنای خودش باشد کما اینکه خداوند با موسی سخن گفته است و گاه سخن نمی گوید کما اینکه خداوند با عده ای در روز قیامت سخن نمی گوید. (وَ لا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ)[i] بنا بر این کلام نمی تواند از صفات ذات باشد مگر اینکه توجیه کنیم و آن اینکه کلام در عرف ما به معنای لفظی است که از ما فی الضمیر کاشف است. بنا بر این در هر کلامی ما امری اعتباری مانند لفظ وجود دارد. لفظ هرچند از نظر صوت بودن امری است حقیقی ولی صوتی است که برای معنایی وضع شده است و وضع اعتباری و قراردادی است یعنی قرارداد شده است که آب به معنای مایع مزبور باشد. بنا بر این وقتی وضع در کلام امری است اعتباری بنا بر این حکایت آن از ضمیر هم اعتباری است یعنی چون زید نامی برای آن فرد است و قیام هم برای آن حالت خاص وضع شده است بنا بر این زید قائم از ما فی الضمیر حکایت می کند یعنی از آن شخص و وضع خاصش که من به آن علم دارم حکایت می کند.

حال اگر در جایی به جای امری اعتباری امری حقیقی داشتیم و کشف هم به جای اینکه اعتباری باشد حقیقی بود کلام در آنجا به طریق اولی وجود دارد. مثلا معلولاتی که در خارج هستند امری است حقیقی و کشف آن از علت که خداوند است نیز حقیقی است یعنی هر معلولی علت می خواهد بنا بر این معلول مزبور کلام و کلمه است و معلول کلمة الله است و خداوند متکلم می باشد.

بعد گفته اند که این کلام، ذاتی نیست زیرا در مقام فعل است از این رو اضافه کرده اند که واجب تعالی ذاتی است که مستجمع جمیع صفات کمال است و آن صفات کمال عین ذات است. صفات مزبور امور حقیقی اند زیرا عین واجب هستند و از ذات خداوند کاشف هستند یعنی ما واجب تعالی را به وسیله ی آن صفات می شناسیم. بنا بر این وجودی حقیقی به نام آن صفات داریم که حقیقتا از ذات خداوند کاشف هستند بنا بر این این صفات به طریق اولی کلام هستند. یعنی وقتی الفاظ، کلام به حساب می آیند این صفات باید به طریق اولی کلام باشد و چون این صفات عین ذات هستند و کلام خداوند هستند بنا بر این خداوند ذاتا متکلم است.

حق این است که کما اینکه اراده به علم بر می گردد، کلام هم به قدرت بر می گردد. یعنی خداوند موجودی است که بر هر چیز توانا است بنا بر این شمردن کلام و اراده از صفات ذات وجهی ندارد بلکه این دو از شاخه های علم و قدرت می باشند.

الفصل الثامن في إرادته تعالى وكلامه (فصل هشتم در اراده و کلام خداوند)

قالوا: (إرادته (تعالى) علمه بالنظام الأصلح)، (کسانی که اراده و کلام را از صفات ذات می دانند گفتند اراده که از صفات ذات است همان علم خداوند به نظام اصلح است که بر طبق آن اراده می کند و کار را انجام می دهد.) وبعبارة أخرى: (علمه بكون الفعل خيرا). (و به عبارت دیگر،

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

اراده همان علم خداوند به این است که فلان کار بهتر است.) فهي وجه من وجوه علمه (تعالى)، (بنا بر این اراده یک جنبه از جنبه های علم خداوند می باشد.) كما أن السمع – بمعنى العلم بالمسموعات – والبصر – بمعنى العلم بالمبصرات – وجهان من وجوه علمه، (کما اینکه سمع به معنای علم به مسموعات و بصر به معنای علم به مبصرات دو وجه از وجوه علم خداوند هستند.) فهو عين ذاته (تعالى). (بنا بر این چون علم عین ذات خداوند است اراده نیز عین ذات می باشد.) وقالوا: (الكلام فيما نتعارفه لفظ دال على ما في الضمير كاشف عنه، (و همچنین گفتند که کلام در آنچه عرف ماست و ما می شناسیم لفظی است که بر آنچه در نهاد انسان است دلالت دارد و از آن کشف می کند.) فهناك موجود اعتباري – وهو اللفظ الموضوع – (بنا بر این در کلام موجودی اعتباری وجود دارد که همان لفظی است که وضع شده است که بر معنایی دلالت کند. بله کلام از آنجا که صدا است و صدا امری است حقیقی، اعتباری نیست ولی از این باب که بر معنایی وضع شده است اعتباری می باشد.) يدل دلالة وضعية اعتبارية على موجود آخر، (حال که خودش لفظ موضوع است دلالت آن بر معنا هم بر اساس همان وضع و قرارداد است و اعتباری می باشد و دلالت بر موجود دیگر می کند.) وهو الذي في الذهن، (و آن موجود دیگر همان چیزی است که در ذهن متکلم وجود دارد. بنا بر این این امر اعتباری با دلالتی اعتباری از امری حقیقی که در ذهن است حکایت می کند.) ولو كان هناك موجود حقيقي (حال اگر به جای آن موجود اعتباری، موجودی حقیقی داشتیم) دال بالدلالة الطبعية على موجود آخر كذلك، (که به دلالت حقیقی از موجود دیگری دلالت کند و دلالت آن طبعی باشد. این طبعی بر خلاف طبعی در منطق است که خواندیم دلالت بر سه قسم است، وضعی، طبعی و عقلی و دلالت وضعی آنهایی است که گاه لفظی است و گاه از طریق اشاره مانند تابلوهای رانندگی و طبعی دلالتی است که طبع، آن را اقتضاء می کند مانند انسانی که سینه اش درد می کند طبعش اقتضاء می کند که سرفه کند بنا بر این دلالت سرفه بر درد سینه طبعی است و دلالت عقلی آنی است که به وسیله ی عقل فهمیده می شود و به وسیله ی عقل ما از چیزی به چیز دیگر پی می بریم مانند دلالت دود بر آتش. بنا بر این دلالت معلول بر علت در منطق دلالت عقلی است ولی در اینجا طبعی نامیده شده است بنا بر این مراد از طبعی در اینجا غیر طبعی در منطق است. مراد از طبعی در اینجا در مقابل وضعی است. وضعی یعنی قراردادی و طبعی یعنی واقعی و حقیقی.) كالأثر الدال على مؤثره، (مانند اثری که دلالت بر مؤثر و علت خود می کند که این دیگر قراردادی نیست بلکه واقعی و حقیقی است مثلا اگر دود دلالت بر آتش می کند این به سبب وضع واضع نیست که اگر قرارداد می کردند که بر آب دلالت کند بر آب دلالت می کرد.) وصفة الكمال في المعلول الكاشفة عن الكمال الأتم في علته، كان أولى وأحق بأن يسمى: (كلاما) (و یا صفت کمالی که در معلول است که کاشف است از کمال اتمی که در علتش است این موجود، اولی و سزاوارتر است که کلام نامیده شود. بنا بر این هر معلولی به طریق اولی کلام برای علت است.) لقوة دلالته، (زیرا دلالت آن اقوی از لفظ است که دلالتش بالاعتبار و الوضع است. تا اینجا کلام ذاتی درست نمی شود و برای آن باید گفت:) ولو كان هناك موجود أحدي الذات (حال اگر در خارج موجودی باشد که ذاتش از جمیع جهات بسیط باشد) ذو صفات كمال في ذاته، (که در ذاتش صفات کمالی باشد) بحيث يكشف بتفاصيل كماله وما تترتب عليه من الآثار عن وجوده الأحدي، (به طوری که با آن تفاصیل کمال که عبارت است از صفات و آنچه بر آن کمال از آثار بار می شود از وجود احدی خودش کشف می کند. یعنی اگر این صفات و آثار نبود ما هیچ راهی برای شناخت اونداشتیم.) وهو الواجب (تعالى) (و آن موجود همان واجب تعالی است که صفاتش از او حاکی است و صفات و حکایت در او امری حقیقی است.) كان أولى وأحق باسم الكلام، وهو متكلم لوجود ذاته لذاته). (بنا بر این این صفات احق و اولی است که کلام باشد و در نتیجه خداوند که ذاتش برای ذاتش موجود است متکلم باید باشد.)

أقول: فيه إرجاع تحليلي لمعنيي الإرادة والكلام إلى وجه من وجوه العلم والقدرة، (جواب این است که در اینها با تحلیلی که کرده اند دو معنای اراده و کلام را به جنبه ای جنبه های علم (در مورد اراده) و قدرت (در مورد کلام) بر گردانده اند.) فلا ضرورة تدعو إلى إفرادهما عن العلم والقدرة، (بنا بر این وجهی وجود ندارد که ما کلام و اراده را از علم و قدرت جدا کرده و مستقل بحث کنیم.) وما نسب إليه (تعالى) في الكتاب والسنة من الإرادة والكلام أريد به صفة الفعل، بالمعنى الذي سيأتي إن شاء الله. (و آنچه که در کتاب و سنت از اراده و کلام به خداوند نسبت داده شده است مراد از آن همان صفت فعل است نه صفت ذات. صفت فعل به همان معنایی که بعدا ان شاء الله به آن اشاره خواهیم کرد.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

[۱] بقره/سوره۲، آیه۱۸۵.

[i] سوره بقره، آیه ۱۷

جلسه ۱۰۰

بسم الله الرحمن الرحیم

موضوع: در فعل خداوند و عوالم سه گانه

علامه در این فصل به مبحث فعل خداوند می پردازد. در توحید ربوبی گفتیم که همه چیز مخلوق خداوند است و همه چیز فعل او می باشد. بنا بر این اگر موجودات تقسیم می شوند به مجرد یا مادی یعنی مخلوقات و فعل خداوند به مجرد و مادی تقسیم می شود و هکذا در تقسیم موجودات به واحد و کثیر و متحرک و ثابت که همه نشان می دهد که فعل خداوند واحد و کثیر و یا متحرک و ثابت است. زیرا هستی بعد از وجود واجب چیزی نیست جز فعل واجب.

تقسیم که در این فصل مطرح است جهان را به سه قسم تقسیم می کند و این تقسیم در مبحث فعل گذشت و آن اینکه ما در مقام احساس به ماده ی خارجی ارتباط پیدا می کنیم. ارتباط ما به خارج بالعرض است و ما بالذات با عالم مثال ارتباط پیدا می کنیم که عالمی است دارای صوری مجرد که دارای آثار ماده هستند ولی خودشان مادی نیستند. کما اینکه در مرتبه ی عقل من دارای چیزی می شوم و با چیزی ارتباط پیدا می کنم که نه ماده است و نه آثار ماده را دارد. بنا بر این وقتی علم مجرد است مشخص می شود که معلوم بالذات ما چیزی است که در عالم مادی نیست. بنا بر این ارتباط ما با عالم مادی بالعرض است.

همچنین گفتیم که این صورت علمی معلول است و احتیاج به علت دارد زیرا قبلا نبود و بعد موجود شد. من نمی توانم علت آن باشم زیرا من خودم قابل آن صورت هستم و قبلا آن را نداشتم و نمی توانم آن را خلق کنم. علت آن باید در عالمی ما فوق باشد زیرا امر مادی نمی تواند خالق آن باشد. بنا بر این موجودات مثالی باید معلول مسانخ خود یعنی موجودات مثالی و موجودات عقلی باید معلول عالم عقل باشند.

بنا بر این ما سه عالم کلی داریم (این کلی در مقابل جزئی که در منطق گفته می شود نیست که مراد از آن ما لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین است و همچنین به معنای دوم کلی که در بحث علم گفته شد نیست که به معنای ثابت می باشد در مقابل جزئی به معنای متغیر است. کلی در اینجا به معنای سعه ی وجودی است یعنی این عالم اگر کلی است یعنی عالمی است که از نظر وجود بسیار گسترده است که در خود آن عالم های دیگری هم وجود دارد. مثلا در عالم ماده، عالم نبات، عالم حیوان، عالم انسان و عالم جماد و مانند آن وجود دارد.)

بنا بر این جهان یا موجودات و به تعبیر دیگر فعل باری به سه عالم کلی تقسیم می شوند یکی عالم عقل است که موجودات در آن از ماده به طور کلی جدا هستند یعنی نه ماده هستند و نه آثار ماده را دارند که به آنها مفارقات کلیه می گویند.

جهان دوم عالم مثال است که در آن موجوداتی هستند که ماده ندارند ولی آثار مادی در آنها وجود دارد (شکل، وضع، بُعد و مانند آن را که از آثار ماده است دارا هستند.) موجوداتی که در این عالم هستند با آنچه در عالم ماده است شباهت دارند یعنی هر آنچه در عالم ماده است قبلا در عالم مثال موجود بوده است و عالم ماده جلوه ی نازله ی همان است.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani
همین نظامی که در عالم ماده (که مثلا یکی پدر است و یکی پسر) در عالم مثال هم هست. لکن فرقی که بین عالم ماده و مثال است در این است که صوری که در عالم ماده بر موجودات، مترتب می شود همه با هم موجود نیست و هم در یک آن موجود نمی باشند بلکه تدریجا از قوه به فعل حرکت کرده و موجود می شوند. بنا بر این وقتی جد موجود است، پدر و پسر نیستند. زیرا این عالم، عالم حرکت است. بنا بر این ترتّب موجودات در عالم ماده تدریجی است ولی در عالم مثال همه هستند بدون اینکه این ترتّب در میان آنها وجود داشته باشند. ترتّب در آنها وجودی است و این نظیر آنچه است در خیال ما هست در زمانی که اول چیزی را تصور می کنیم و بعد چیز دیگر را و هکذا ولی الآن هر آنچه در ذهن از آن صور است همه در یک آن و در کنار هم وجود دارند. مثلا سنگی که از بالا به پائین پرت می شود، ذهن ما در هر آن یک صورتی ذهنی از آن را دریافت می کند ولی وقتی صورت دوم وارد ذهن می شود صورت اول از بین نمی رود و به همین سبب است که حرکت برای ما قابل حس است و اگر صورت قبلی از بین می رفت نمی توانستیم حرکت را درک کنیم. این صورت به تدریج در ذهن ایجاد می شوند و صوری ثابت هستند ولی چون ترتّب وجودی دارند علم به تغیّر در ما به وجود می آید هرچند در آن صور تغیری نیست. ترتّب در عالم مثال به این نحو است یعنی این گونه نیست که یکی موجود و دیگری معدوم شود زیرا در آن جا تغیّر و معدوم شدن راه ندارد و در آنجا خروج از قوه به فعل معنا ندارد و هر چه هست بالفعل است.

عالم ماده هم عالمی است که هر آنچه در آن است مادی است یعنی هم جوهر و هم اعراضی که روی جواهر است همه مادی می باشند. بنا بر این عالم ماده به تمام وجودش مقرون به ماده است یعنی هیچ جایی از آن یافت نمی شود که مجرد از ماده باشد.

نکته ی دیگر این است که این سه عالم در عرض هم نیستند و با هم ترتّب وجودی دارند زیرا وقتی عالم عقل که کاملا از ماده مجرد است نه در اصل وجودش ماده وجود دارد و نه عوارض ماده در آن است یعنی نه در آن اصل قوه و نه آثار موجود بالقوه وجود دارد. یعنی فعلیت محض است بنا بر این وجودش از آنی که آثار ماده در آن است اقوی می باشد که همان آثار ماده است. و هکذا عالم مثال چون اصل ماده در آن نیست هرچند آثار ماده در آن است بنا بر این کمالاتی که دارد را بالفعل دارا می بباشد و از این رو از عالم ماده برتر است. نتیجه اینکه مراتب این سه عالم طولی است و عالم عقل در بالا و عالم مثال در مرتبه ی وسط و عالم ماده در مرتبه ی مادون قرار می گیرد و هر عالمی که بالاتر است علت برای عالم نازله می باشد و هر عالمی که بالاتر است تمامی کمالات عالم پائین تر را دارد و مازاد بر آن را هم دارد. البته تمامی این عوالم ممکن هستند و وجودشان ربطی است و به خداوند مرتبط می باشند و هر کاری که انجام می دهند به اذن الله می باشد. به تعبیر دیگر، اینها مدبرات و مجاری فیض می باشند و فاعل حقیقی و در عرض خداوند نمی باشند.

مسأله ی دیگر این است که اگر هر یک از اینها علت برای ما دون خود هستند و علت هم باید تمامی کمالات معلول را به نحو اعلی و اشرف داشته باشد بنا بر این عالم مثال تمامی کمالات عالم ماده را به نحو اقوی و اشرف دارد و هکذا عالم عقل در رابطه با عالم مثال. خداوند نیز تمام کمالاتی که در عالم هستی است را به نحو اعلی و اشرف دارد. حتی علت نمی تواند آن را کمالات را به نسبت مساوی با معلول داشته باشد و الا معنا ندارد که آن یکی علت باشد و دیگری معلول.

الفصل التاسع في فعله تعالى وانقساماته (فصل نهم در فعل خداوند و انقسامات آن)

لفعله (تعالى) – بمعنى المفعول –، وهو الوجود الفائض منه انقسامات بحسب ما تحصل من الأبحاث السابقة، (برای کار خداوند متعال یعنی آنچه که او ایجاد می کند و مفعول خداوند است یعنی وجودی که از او سرازیر می شود تقسیماتی وجود دارد بر حسب آنچه از بحث ها گذشته استفاده شده است. بنا بر این تقسیماتی که برای وجود، وجود دارد همه در فعل خداوند نیز جاری مگر تقسیماتی مانند تقسیم وجود به واجب الوجود بالذات و ممکن الوجود که این تقسیم بر فعل خداوند جاری نمی شود.) كانقسامه إلى مجرد ومادي، (مانند انقسام وجود به مجرد و مادی که فعل خداوند هم به مجرد و مادی تقسیم می شود.) وانقسامه إلى ثابت وسيال، وإلى غير ذلك. (و تقسیم وجود به ثابت و سیال و مانند آن مانند ذهنی و خارجی.) والمراد في هذا الفصل الإشارة إلى ما تقدم سابقا أن العوالم الكلية ثلاثة: (آنچه در این فصل به دنبال آن هستیم تقسیمی کلی برای کل هستی معلول است و آن اینکه سابقا گفتیم که عالم های کلی (یعنی وسیع که در خودشان عوالم دیگری را دارا هستند) سه تا

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

هستند.) عالم العقل وعالم المثال وعالم المادة. (که عبارتند از عالم عقل و عالم مثال و عالم ماده.) فعالم العقل مجرد عن المادة وآثارها. (عالم عقل همان است که من در عالم تعقل با آن ارتباط پیدا می کنم مجرد از ماده و آثار ماده است.) وعالم المثال مجرد عن المادة دون آثارها – (و عالم مثال که در مقام تصور با آن ارتباط پیدا می کنم مجرد از ماده است ولی آثار ماده در آن وجود دارد.) من الأبعاد والأشكال والأوضاع وغيرها –، (آثاری مانند ابعاد، شکل، وضع و غیر آن مانند آنچه ما در خواب می بینیم که ماده ندارد و قوه در آنها وجود ندارد و قابل تغییر نیستند ولی در عین حال حجم و بعد و شکل و رنگ و مانند آن را دارا هستند.) ففيه أشباح جسمانية (در این عالم، شبح جسم است نه خود جسم) متمثلة في صفة الأجسام التي في عالم المادة على نظام يشبه نظامها في عالم المادة، (که در صفت اجسامی که در عالم ماده است متمثل می شوند و نظامی در آنجا وجود دارد که با نظامی که در اجسام در عالم ماده است شباهت دارد و نظامی که در عالم ماده است معلول نظامی است که در عالم مثال می باشد.) غير أن تعقب بعضها لبعض بالترتب الوجودي بينها، (با این فرق که ترتّب بعضی بر بعضی دیگر به سبب این است که بین آنها ترتّب وجودی است) لا بتغير صورة إلى صورة، أو حال إلى حال، بالخروج من القوة إلى الفعل من طريق الحركة، (نه مانند تغیرهایی که در این عالم در صور جوهریه است که صورتی در آن به صورت دیگری و حالی در آن به حال دیگر (مانند تغیرهای که در اعراض است مانند تغییر کیف یا کم یا وضع به اعراض دیگر) تبدیل می شود بدین گونه که از طریق حرکت از قوه به فعل حرکت می کنند.) على ما هو الشأن في عالم المادة، (کما اینکه این گونه تغییرها مقتضای عالم ماده است.) فحال الصور المثالية في ترتب بعضها على بعض حال الصور الخيالية من الحركة والتغير، (حال صور مثالی که بعضی از آنها مترتب بر بعضی دیگر است مانند صور خیالیه ای است که ما از حرکت و تغیّر داریم. یعنی الآن که حرکت را درک می کنیم برای این است که صورت هایی از شیء متحرک که ثابت هستند برداشتیم ولی این صورت ها همه محفوظ هستند و صورت های قبلی از بین نرفته اند. این صورت ها متحرک نیستند ولی از کنار گذاشتن آنها در کنار هم حرکت را حس می کنیم.) والعلم مجرد لا قوة فيه ولا تغير، (و علم مجرد است و در آن قوه و تغیّری وجود ندارد و صورت خیالیه چون علم است حرکتی در آنها نیست.) فهو علم بالتغير لا تغير في العلم. (بنا بر این من علم به تغیّر دارم نه اینکه در علم تغیری ایجاد شده باشد.) وعالم المادة بجواهرها وأعراضها مقارن للمادة. (و عالم سوم عالم ماده است که با جواهر و اعراضش با ماده مقارن است.) والعوالم الثلاثة مترتبة وجودا، فعالم العقل قبل عالم المثال، وعالم المثال قبل عالم المادة وجودا، (و این عوالم سه گانه از نظر وجودی بر هم مترتب هستندیعنی عالم عقل از نظر وجودی بر عالم مثال مقدم است و مثال هم بر عالم ماده مقدم می باشد و این ترتّب وجودی است و نه زمانی زیرا بین علت و معلول از نظر زمانی نباید فاصله باشد.) وذلك لأن الفعلية المحضة التي لا تشوبها قوة أقوى وأشد وجودا مما هو بالقوة محضا أو تشوبه قوة، (برای اینکه فعلیت محضه ای که هیچ قوه ای با او مخلوط نیست و آثار قوه را هم ندارد اقوی و اشد است وجودا از چیزی که بالقوه ی محضه است مانند هیولی و یا مشوب و مخلوط با قوه است مانند تمامی صور جوهریه ای که خودشان فعلیت هستند ولی با هیولی مخلوط می باشند.) فالمفارق قبل المقارن للمادة، (بنا بر این اگر فعلیت محض که با قوه مخلوط نیست از چیزی که با قوه مخلوط است اقوی می باشد در نتیجه آنی که مجرد است تقدم دارد بر چیزی که مقارن ماده است بنا بر این عالم عقل و مثال بر عالم ماده مقدم هستند.) ثم العقل المفارق أقل حدودا وقيودا وأوسع وأبسط وجودا من المثال المجرد، (و در میان عالم عقل و مثال، عالم عقل که به طور کلی از ماده مفارق است و نه ماده دارد و نه آثار ماده را از نظر حدود و قیود حد و قید کمتری دارد زیرا به آثار ماده محدود نیست و قهرا از نظر وجودی وسیع تر و بسیط تر است زیرا ترکیباتی که در عالم مثال مجرد است در آن نیست) وكلما كان الوجود أقوى وأوسع كانت مرتبته في السلسلة المترتبة من حقيقة الوجود المشككة أقدم، (و هر چه وجود، قوی تر و گسترده تر باشد مرتبه ی آن در زنجیره ی مترتبه از حقیقت الوجود که مشکک است و سلسله ی طولی دارد جلوتر است.) ومن المبدأ الأول – الذي هو وجود صرف ليس له حد يحده ولا كمال يفقده – أقرب، (و درنتیجه به مبدأ اول که وجود صرفی است هیچ حدی برای او نیست که او را محدود کند و هیچ کمالی نیست که او آن را نداشته باشد نزدیک تر است.) فعالم العقل أقدم وجودا من الجميع، ويليه عالم المثال ويليه عالم المادة. (بنا بر این عالم عقل از همه مقدم تر است و بعد از آن عالم مثال و بعدش عالم ماده قرار دارد.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

ويتبين بما ذكر: أن الترتيب المذكور ترتيب في العلية – أي إن عالم العقل علة مفيضة لعالم المثال، وعالم المثال علة مفيضة لعالم المادة –. (و از نکاتی که گفتیم مشخص می شود که ترتیب مذکور، ترتیب در علیت است یعنی عالم عقل علت مفیضه برای مثال است و عالم مثال علت مفیضه برای عالم ماده است. زیرا عالم عقل به سبب گسترده بودن و به سبب احاطه اش بر مادون علت آن است و هکذا عالم مثال به نسبت به عالم ماده)

ويتبين أيضا بمعونة ما تقدم – من أن العلة مشتملة على كمال المعلول بنحو أعلى وأشرف –: (و همچنین به کمک آنچه گفتیم که علت کمال معلول را به نحو اعلی و اشرف دارد مشخص می شود که) أن العوالم الثلاثة متطابقة متوافقة، (که این عوالم سه گانه با هم متطابق و متوافق هستند یعنی تمام کمالاتی که در ما دون است در بالا هم هست.) ففي عالم المثال نظام مثالي يضاهي النظام المادي، وهو أشرف منه، (یعنی در عالم مثال یک نظامی مثالی وجود دارد که شبیه نظام مادی است ولی از نظام مادی اشرف می باشد.) وفي عالم العقل ما يطابقه، لكنه موجود بنحو أبسط وأجمل، (و در عالم عقل هم نظامی وجود دارد که شبیه نظام مثالی است ولی آن نظام به شکلی بسیط تر و اجمالی تر است یعنی در آن وحدت بیشتر است ولیدر موجودات مادون، کثرت بر وحدت غلبه دارد.) ويطابقه النظام الربوبي الموجود في علم الواجب (تعالى). (و نظام ربوبی که در ذات باری تعالی است مطابق با نظام عقلی است و چون علم، ذاتی است این نظام در علم خداوند وجود دارد که بر اساس آن عالم عقل، مثال و ماده را آفریده است.)

جلسه ۱۰۱

بسم الله الرحمن الرحیم

موضوع: عقل مفارق و کثرت حصول کثرت در آن

در فصل گذشته سخن از فعل باری بود و گفتیم که مخلوقات در سه عالم کلی طبقه بندی می شوند: عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده یا عالم طبیعت.

اکنون تک تک این عوالم مورد بحث قرار می گیرد اما عالم عقل:

بحث در این است که آیا کثرتی در عقل هست یا نه و اگر هست به چه کیفیتی است. از باب مقدمه می گوییم: کثرت عددی و تعدد امکان ندارد مگر اینکه یک نوع، مادی باشد (این نکته را در مبحث ماهیّت بیان کردیم.) بنا بر این اگر نوعی مجرد بود و با ماده رابطه ای نداشت کثرت عددی و اینکه افراد زیادی داشته باشد در مورد او محال است. محال است مجرد بیش از یک فرد داشته باشد بنا بر این هر مجرد و مفارقی، نوعش منحصر در یک فرد است. بر خلاف انواع مادیه مانند انسان که یک نوع است ولی افراد زیادی دارد.

دلیل آن نیز همانی است که قبلا گذشت که کثرت اگر بخواهد محقق شود به یکی از چهار نوع باید محقق شود و این احتمالات، عقلا منحصر در همین چهار نوع است:

۱. یا باید کثرت از ذاتش بر خیزد یعنی تمام ذات این اقتضاء را دارد که کثیر باشد.

۲. یا کثرت از بعض ذاتش نشئت می گیرد که به آن ذاتی می گویند مثلا جنس یک ذات یا فصلش اقتضای کثرت دارد.

۳. یا کثرت بر اثر لازم ماهیّت ایجاد می شود یعنی کثرت بر اثر یک امری خارجی است ولی این امر خارجی لازم ماهیّت است و نمی تواند از ماهیّت جدا شود که به آن عرض لازم می گویند.

٤. یا کثرت بر اثر امر خارجی غیر لازم یعنی مفارق است که به آن عرض مفارق می گویند.

کثرت در سه صورت اول امکان پذیر نیست و کثرت از ذات یا جزء ذات و از لازم ذات نمی تواند نشئت گیرد زیرا در این صورت چون ذاتش اقتضای کثرت دارد، هر فردی که از آن نوع بخواهد محقق شود چون این فرد از همان نوع و ماهیّت است باید کثیر باشد. حتی اگر از قسم سوم باشد آن فردی که ایجاد می شود هم باید لازم ذاتش کثیر باشد و در نتیجه خود فرد باید کثیر باشد. از آن سو کثیر مؤلف از آحاد است و تا

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

چند فرد جداگانه نباشد کثرت محال است و این در حالی است که امکان ندارد که آن ماهیّت یک فرد داشته باشد زیرا ماهیّت مزبور به گونه ای است که بر یک فرد قابل تطبیق نیست. بنا بر این ماهیّت فوق که نمی تواند یک فرد واحد داشته باشد چگونه می تواند چند تا از این فرد، فردها را داشته باشد که در کنار هم کثرت را تشکیل دهند. بنا بر این ماهیّت فوق که حتی یک فرد هم نمی تواند داشته باشد نمی تواند در خارج موجود شود.

بنا بر این اگر ماهیّتی بخواهد دارای کثرت باشد حتما باید از قسم چهارم باشد یعنی کثرت از طریق عرض مفارق ایجاد شده باشد. مانند اینکه انسان در یک جا سفید است و در یک جا سیاه و در یک جا موجود روی آن مکان خاص است و در جایی روی مکانی دیگر. بودن انسان روی صندلی و مکان خاص عرض مفارق است چون می تواند از آنجا بلند شود و در جایی دیگر بنشیند. اگر عرض لازم همه یکی بود هرگز کثرت محقق نمی شد مگر اگر عرض لازم انسان این بود که همواره در جای خاصی باشد چون این عرض از انسان قابل جدا شدن نبود همواره یک فرد بیشتر نداشت.

عرض مفارق در جایی تصور می شود که آن نوع یا ماهیّت قابل عروض و قبول آن عرض را داشته باشد به گونه ای که یک جا آن را بپذیرد و یک جا نپذیرد. حال که چنین شد قبلا هم گفتیم که پذیرش و قبول فقط شأن ماده است و اصلا ماده از طریق همین قبول ثابت شده است که عبارت بود از استعداد جوهری که می توانست چیزهایی را قبول کند که نام آن را ماده گذاشته بودیم.

نتیجه این می شود که کثرت فقط در انواع مادیه است و بس. بنا بر این اگر در عقل کثرتی هست به این معنا است که این فرد از عقل یک نوع و آن یکی نوع دیگری است نه اینکه دو فرد از یک نوع وجود داشته باشد. بنا بر این کثرت در عقول به نحو تباین است زیرا نوع ها در عقول متباین است.

کثرت مزبور در عقل از نظر تصویر دو گونه است (تحقق خارجی آن را بعدا بحث می کنیم) این کثرت یا عرضی است یعنی یک عقل داریم که در عرض آن، عقل دیگری از نوعی دیگر هست و هکذا و این انواع با هم مباین است. اینکه اینها در عرض هم هستند یعنی هیچ کدام علت و معلول برای دیگری نیستند بلکه همه معلول عقل یا عقل های ما فوق می باشند. یعنی در ما فوق آنها چند فاعل عالی وجود دارد که آنها در عرض هم هستند و بالطبع معلول های آنها هم در عرض هم هستند. به اینها عقول عرضیه یا متکافئه می گویند یعنی عقولی که هم شانه و کفو هم می باشند.

نوع دیگر کثرت طولی است یعنی یک عقل اول هست و نوع دیگر که معلول آن است و آن را مثلا عقل دوم می نامیم و هکذا و این عقل ها نوع هایشان با هم متباین است.

الفصل العاشر في العقل المفارق وكيفية حصول الكثرة فيه، لو كانت فيه كثرة (فصل دهم در عقل مفارق (که قسمت اول در مخلوقات است.) و کیفیت حصول کثرت در آن اگر قبول کنیم که در عقل کثرتی وجود دارد. الآن در صدد این نیستیم که اثبات کنیم در عقل مفارق کثرتی هست یا نه الآن فقط بحث می کنیم که اگر کثرتی در عقل تصور می شود به چه کیفیتی می تواند باشد.)

وليعلم: (باید دانسته شود که) أن الماهية لا تتكثر تكثرا أفراديا إلا بمقارنة المادة، (ماهیّت نمی تواند کثرت افرادی داشته باشد مگر به سبب اینکه مادی باشد. کثرت نوعی بلا اشکال است یعنی یک نوع باشد و نوع دیگری هم در کنارش باشد. عقل می تواند کثیر باشد ولی کثرت در آن انواعی است نه افرادی.) والبرهان عليه: أن الكثرة العددية إما أن تكون تمام ذات الماهية، أو بعض ذاتها، أو خارجة من ذاتها إما لازمة أو مفارقة، (برهان آن این است که کثرت عددی که همان کثرت افرادی است یعنی جایی که نوع افراد یکی باشد و همان نوع تکرار شده باشد و کثرت را محقق کند (در مقابل وحدت عددی یعنی یک نوع یک فرد بیشتر ندارد) یا منشأ آن تمام ذات ماهیّت است یا بعض آن و یا عرض لازم است و یا مفارق. (البته مخفی نماند که علامه در صفحه ی ٦٦ همین مضمون را با عبارت بهتری بیان کرده است و فرموده است: لان كثرة افراد النوع اما ان تكون تمام ماهية النوع او بعضها او لازمة لها و على جميع هذه التقادير لا يتحقق لها فرد و اما ان تكون لعرض مفارق. در این عبارت از کلمه ی لام در لعرض مفارق استفاده می شود که کثرت همان عرض مفارق نیست بلکه علت کثرت عرض مفارق است. زیرا کثرت و وحدت

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

از مفاهیم ماهوی نیست بلکه از معقولات ثانیه اند یعنی معنا ندارد که ماهیّت باشد بنا بر این عرض مفارق نمی تواند کثرت باشد بلکه می تواند علت کثرت باشد.)) والأقسام الثلاثة الأول يستحيل أن يوجد لها فرد، (در سه قسم اول محال است که ماهیّت بتواند یک فرد داشته باشد زیرا چیزی که کثرت جزء ذات یا بعض ذاتش یا عرض لازمش باشد هرجا بخواهد محقق شود باید کثرت باشد و نمی تواند یک فرد واحد داشته باشد از این رو حتی یک فرد ندارد تا بتواند چند فرد داشته باشد که کثرت محقق شود.) إذ كلما وجد لها فرد كان كثيرا، (زیرا هر وقت فردی برای آن موجود شود باید کثیر باشد و نمی تواند فرد واحد داشته باشد.) وكل كثير مؤلف من آحاد، (و هر کثیری از آحاد تشکیل می شود.) والواحد منها يجب أن يكون كثيرا، (و حال آنکه هر فردی باید کثیر باشد.) لكونه مصداقا للماهية، (زیرا آن فرد مصداق ماهیّت است) وهذا الكثير أيضا مؤلف من آحاد، (و همان یکی که که باید کثیر باشد باید از آحادی تشکیل شده باشد.) فيتسلسل ولا ينتهي إلى واحد، (و این سلسله تا بی نهایت ادامه دارد و به واحد منتهی نمی شود.) فلا يتحقق لها واحد، فلا يتحقق كثير، (و چنین فردی واحد ندارد بنا بر این کثیر هم ندارد زیرا کثیر یعنی چیزی که از چند واحد محقق شده است.) هذا خلف، (زیرا این خلاف فرض است زیرا فرض این بود که کثرت ذات یا جزء ذات عرض لازم آن بوده باشد.) فلا تكون الكثرة إلا خارجة مفارقة، (بنا بر این کثرتی وجود ندارد مگر بر اثر عرضی که خارج از ذات باشد و لازم آن هم نباشد.) يحتاج لحوقها إلى مادة قابلة، (در این صورت لحوق این امر خارج مفارق، احتیاج به ماده ای دارد که آن را قبول کند. قابلیت همواره مخصوص امور مادی است زیرا ماده است که شأن قبول دارد و اگر چیزی مادی نبود هر چه بخواهد داشته باشد و ذاتش اقتضاء داشته باشد از اول تا آخر همان است و تغییر نمی کند. و این است که خداوند در قرآن در مورد ملائکه می فرماید: (وَ ما مِنَّا إِلاَّ لَهُ مَقامٌ مَعْلُوم)[۱] و این انسان است که گاه (ثُمَّ رَدَدْناهُ أَسْفَلَ سافِلِينَ)[۲] است و گاه (وَ لَقَدْ كَرَّمْنا بَنِي آدَم)[۳]) فكل ماهية كثيرة الأفراد فهي مادية، (بنا بر این هر ماهیّتی که افراد زیاد دارد باید مادی باشد) وينعكس عكس النقيض إلى أن كل ماهية غير مادية، وهي المجردة وجودا، لا تتكثر تكثرا أفراديا، وهو المطلوب. (عکس نقیض قضیه ی موجبه ی کلیه ی فوق موجبه ی کلیه ی دیگری است به این گونه که جای موضوع و محمول را عوض می کنیم و نقیض هر کدام را استعمال می کنیم که می شود: کل ماهیّتی که مادی نیست یعنی ماهیّتی که مجرد است هرگز کثرت افرادی ندارد و مطلوب ما هم همین است.)

بعد علامه اضافه می کند که عقل حتی اگر یک نوع بیشتر نداشته باشد می تواند از یک راه برای آن کثرت محقق شود و آن اینکه مثلا انسانی که در عالم ماده است و نطفه بودن حرکت خود را آغاز کرده است احیانا به مرحله ای می رسد که مجرد محض می شود و حتی از ملائکه هم بالاتر می رود و به مرحله ی عقل می رسد.

ماهیّت مزبور که انسان بوده است یک وجودی است که از جمادی شروع کرده و به عقل رسیده است. ما وقتی به این حرکت نگاه می کنیم همواره یک صورتی می بینیم که صورت قبلی آن منقضی شده است و صورت بعدی آن هنوز محقق نشده است ولی وقتی یک موجود مجرد که حاکم بر آن و مافوق آن است آن را نگاه می کند همه ی این سلسله را در یک لحظه می نگرد زیرا او زمان ندارد بلکه احاطه بر کل جهان دارد و کل این حرکت را در قالب یک موجودی می بینند که هم خصوصیات جمادی داشت و هم مجرد است. بنا بر این یک عقل اول در ابتدا بوده است که وجود جمادی این انسان را افاضه کرده است و الآن همان انسان بر اثر حرکت، تکامل یافته و عقل اول شده است و کثرت از این طریق محقق می شود.

نعم، تمكن الكثرة الأفرادية في العقل المفارق (بلکه کثرت افرادی که الآن آن را نفی کردیم به نوع دیگری در عقل مفارق امکان پذیر است.) فيما لو استكملت أفراد من نوع مادي، كالإنسان، بالحركة الجوهرية (در جایی که افرادی از یک نوع مادی از انسان به وسیله ی حرکت جوهری کامل شوند) من مرحلة المادية والإمكان إلى مرحلة التجرد والفعلية، (یعنی از مرحله ی مادیه و امکان حرکت کنند و به مرحله ی تجرد و فعلیت برسند. ولی چنین موجودی در آن حال کماکان انسان است و خصوصیات انسانی را دارد ولی در مرحله ی عقل اول است.) فتستصحب التميز الفردي الذي كان لها عند كونها مادية. (که به همراه خود تمیز فردی ای که در زمانی که مادی بود در این حالت که عقل اول شده است را دارا است. ولی آن موجودی که از همان اول عقل اول بوده است این تمیزات مادی را نداشته است. تمامی اعراض سرآخر به صورت جوهر مجسم می شوند و در

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

روز قیامت در قالب تجسم اعمال نمودار می شوند حتی امور اعتباریه مجسم می شوند مثلا تکان خوردن زبان برای غیبت یا تسبیح هرچند حرکتی است که در خارج اتفاق می افتد ولی اینکه غیبت در آن حرام باشد و تسبیح مستحب صرف اعتبار و قراداد است و در هر حال حرکت زبان در خارج محقق می شود ولی همین امر اعتباری در روز قیامت قالب جوهری به خود می گیرد و به سراغ انسان می آید و حتی همین الآن هم همان حالت را دارا است کما اینکه (إِنَّ الَّذينَ يَأْكُلُونَ أَمْوالَ الْيَتامى ظُلْماً إِنَّما يَأْكُلُونَ في بُطُونِهِمْ ناراً وَ سَيَصْلَوْنَ سَعيرا)[٤] یعنی ربا از همین الآن آتش است ولی آن را احساس نمی کنند ولی روزی می رسد که سوزش آن آتش را هم درک می کنند. به هر حال انسانی که در مرتبه ی عقل اول می رود تمیزاتی که اول داشته است را دارد ولی عقل اول آنها را ندارد و کثرت از همین جا ایجاد می شود.)

ثم إنه، لما استحالت الكثرة الأفرادية في العقل المفارق، (مسأله ی دیگر این است که از آنجا که کثرت افرادی در عقل مفارق معنا ندارد و نمی شود که دو فرد از عقل اول وجود داشته باشد.) فلو كانت فيه كثرة في الكثرة النوعية، (بنا بر این اگر کثرتی در عقل مفارق است کثرت نوعی است یعنی اگر دو عقل است هر کدام یک نوع مستقل است.) بأن توجد منه أنواع متباينة كل نوع منها منحصر في فرد، (به اینکه از عقل انواعی موجود می شود که هر نوع فقط یک فرد دارد.) ويتصور ذلك على أحد وجهين: (و اینکه کثرت در عقل اول نوعی است و هر نوع یک فرد بیشتر ندارد دو گونه تصور می شود.) إما طولا، وإما عرضا، (یا کثرت، طولی است و یا عرضی) والكثرة طولا، أن يوجد هناك عقل ثم عقل إلى عدد معين، كل سابق منها علة فاعلة للاحقه مباين له نوعا، (کثرت طولی نوعی به این است که در خارج عقلی یافت شود و بعدش عقل بعدی و هکذا تا مقدار معینی هرچند ما از تعداد آنها خبر نداریم و هر عقل مقدم از این عقول علت برای لاحق باشد و از نظر نوع هم با آن مباین باشد. این علت و معلول بودن همان است که این کثرت را طولی می کند.) والكثرة عرضا: أن يوجد هناك أنواع كثيرة متباينة، (و کثرت عرضی به این است که در خارج انواع کثیر متباینی موجود باشد که) ليس بعضها علة لبعض ولا معلولا، وهي جميعا معلولات عقل واحد فوقها. (که یکی از آنها علت برای بعض و معلول آن نباشد بلکه همه در عرض هم باشند و عقل بالاتر یا عقول بالاتر آنها را ایجاد کرده باشند و آن عقل ها (اگر چند عقل علت است) چون در عرض هم هستند معلول ها هم در عرض هم می باشند.)

فصل یازدهم: اثبات کثرت طولی

در صدد اثبات این هستیم که عقول بسیاری داریم که هر کدام علت برای مرتبه ی ما دون هستند.

در بحث علیت گفتیم که الواحد من جمیع الجهات یعنی چیزی که هیچ کثرتی در آن نیست فقط می تواند علت برای واحد باشد. علت اول همان خداوند است که هیچ کثرتی در آن نیست بنا بر این یک موجود بیشتر از او صادر نمی شود.

ان قلت: خداوند بر همه چیز قادر است بنا بر این باید قادر باشد که دو چیز را در عرض هم و با هم ایجاد کند.

جواب این است که اگر چیزی محال باشد اصلا چیز نیست تا بگوییم خداوند بر آن چیز قادر است. مراد از چیز همان ماهیّت است نه چیزی که موجود است و الا اگر موجود باشد که معنا ندارد خداوند آن را خلق کند. بنا بر این قدرت خداوند بر هر چیز اگر حتی مورد اشکال شده را هم شامل شود باید بگوییم که خداوند باید بتواند اجتماع نقیضین را هم خلق کند.

خلاصه اینکه فقط یک موجود از خداوند بیشتر صادر نمی شود.

موجود فوق چون اولین صادر است قهرا بر سایر موجودات مقدم است و این تقدم تشریفاتی نیست بلکه یعنی چیزهای دیگر معلول او هستند آنچه توسط عقل اول ایجاد می شود باید مجرد باشد و مسانخ با آن باشد زیرا معلول باید با علت سنخیت داشته باشد. معلول اول این سنخیت را با علت اول که خداوند است دارد که تمامی کمالات خداوند را دارد بجز یک کمال و آن اینکه خداوند قیوم است و مستقل می باشد ولی معلول اول مستقل نیست بلکه وجودش ربطی است و اگر می خواست مستقل باشد این خلف در معلول بودن آن است زیرا معلول یعنی شیء وابسته به علت.

الفصل الحادي عشر في العقول الطولية وأول ما يصدر منها (فصل یازدهم در عقول طولیه و اولین چیزی که از آنها صادر می شود.)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

لما كان الواجب (تعالى) واحدا بسيطا من جميع الجهات امتنع أن يصدر منه الكثير، (چون واجب تعالی واجب بسیط از جمیع جهات است ممتنع است از او کثیر صادر شود.) سواء كان الصادر مجردا كالعقول العرضية أو ماديا كالأنواع المادية، (چه آنچه که صادر می شود مانند عقول عرضیه مجرد باشد و یا مادی باشد مانند انواع مادیه. به هر حال دو عقل در عرض هم و دو امر مادی در عرض هم نمی تواند از خداوند صادر شود.) لأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، (زیرا واحد از جمیع جهات فقط می تواند علت واحد باشد.) فأول صادر منه (تعالى) عقل واحد، (بنا بر این اولین صادر از خداوند یک موجود مجرد واحد است.) يحاكي بوجوده الواحد الظلي وجود الواجب (تعالى) في وحدته. (که با وجود واحد خودش که وحدت ظلی است یعنی سایه ی وجود خداوند است و معلول خداوند می باشد وجود واجب تعالی را با وحدتی که دارد نشان می دهد. البته این نشان دادن و حکایت به همان مقداری است که معلول می تواند علت را نشان دهد یعنی همه ی کمالات علت را نشان می دهد بجز قیومت واجب تعالی را.) ولما كان معنى أوليته هو تقدمه في الوجود على غيره من الوجودات الممكنة، (و از آنجا که معنای اولیت آن همان مقدم بودن آن در وجود بر غیر خودش از موجودات ممکنه است.) وهو العلية، (و این تقدم همان علت است زیرا آن اول خلق شده است و سپس او علت برای موجودات دگر است) كان علة متوسطة بينه (تعالى) وبين سائر الصوادر منه، (بنا بر این عقل اول می تواند علتی باشد که بین خداوند و بین سایر چیزهایی که از خداوند صادر می شود قرار گیرد یعنی بقیه ی صوادر به واسطه ی او صادر می شود.) فهو الواسطة في صدور ما دونه، (بنا بر این او واسطه ی فیض است و ما دون را صادر می کند.)

(ان قلت که شما با این کار خداوند را محدود کردید زیرا خداوند فقط می تواند یک موجود را خلق کند و نه بیشتر ولی جواب این است که) وليس في ذلك تحديد القدرة المطلقة الواجبية التي هي عين الذات المتعالية على ما تقدم البرهان عليها، (و نیست در اینکه ما می گوییم که خداوند فقط علت عقل اول است و عقل اول علت برای چیزهای دیگر، اینکه قدرت مطلقه ی واجب تعالی محدود شده باشد زیرا قدرت خداوند عین ذات خداوند است و ما بر این مطلب برهان اقامه کردیم.)

[۱] صافات/سوره۳۷، آیه۱٦٤.
[۲] تین/سوره۹۵، آیه۵.
[۳] اسراء/سوره۱۷، آیه۷۰.
[٤] نساء/سوره٤، آیه۱۰.

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۱۰۲

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: عقول طوليه و عرضيه

گفتیم جهان خلقت به سه جهان کلی که عبارتند از جهان عقل، مثال و ماده تقسیم می شود. سپس سخن از عالم عقل شد و این بحث را مطرح کردیم که آیا کثرت در عالم عقل امکان دارد یا نه و گفتیم که اگر کثرتی در عقل باشد کثرت انواع است نه افراد یعنی انواع متکثری از عقول هست که هر نوع، یک فرد بیشتر ندارد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

سپس گفتیم که کثرت نوعی در عقول گاه طولی است و گاه عرضی. سپس کثرت طولی را مطرح کردیم که آیا عقول طولی کثیر، وجود دارد یا نه و گفتیم که خداوند که واحد من جمیع جهات است و کثرتی در ذات او نیست، معلول اول او هم باید واحد باشد زیرا الواحد لا یصدر منه الا واحد زیرا اگر از واحد چیز کثیری تولید شود، چون در کثرت به معنای تمایز و بیگانگی دو چیز است، اگر آن ذات بخواهد علت هر دو باشد اگر از همان جهت که علت اولی است بخواهد علت دومی باشد باید اولی و دومی با هم یکی باشند نه دو تا و اگر با هم دو تا هستند باید اولی از یک حیث و دومی از حیث دیگر صادر شده باشد و لازمه ی آن این است که در علت هر دو حیث باشد و این با بسیط من جمیع الجهات بودن آن منافات دارد. به هر حال این بحث ها را سابقا مشروح تر بیان کردیم.

بعد اشکال شد که خداوند قادر علی الاطلاق است و قدرتش به همه چیز تعلق می گیرد ولی الآن می گویید که قدرت خداوند به یک چیز تعلق می گیرد که همان معلول اول است و سایر اشیاء باید به واسطه ی معلول اول خلق شوند.

جواب این است که ما با این قول قدرت خداوند را محدود نکردیم زیرا قدرت به چیزی تعلق می گیرد که ذات و ماهیّت داشته باشند و بتوانند موجود شوند و یا معدوم باشند ولی چیزهایی که ذات و ماهیّت ندارند مانند محالات ذاتیه، آنها اصلا ماهیّت ندارند یعنی چیزی ندارند که نسبت آنها به وجود و عدم یکی باشد زیرا در این صورت ممکن خواهند بود نه محال. بنا بر این عدم تعلق قدرت خداوند به آنها به خاطر نقص در قدرت خداوند نیست بلکه به معنای نقص در خود آنهایی است که می خواهند موجود شوند.

نکته ی بعد این است که عالم ماده، عالم کثرت است و هر چه در عالم ماده است تنزل یافته و معلول عالم مثال است این علامت آن است که همه ی آنها جلوه ی مثالی دارند که وجود آنها در عالم مثالی، به موجودات مادی تبدیل شده است. بنا بر این در عالم مثالی نیز کثرت وجود دارد مثلا در عالم مثال هم شیر مثالی با کبوتر مثالی و یا آسمان مثالی با زمین مثالی دوتا می باشد. هر آنچه در عالم مثال است علت برای همان سنخ در عالم مادی است مثلا کبوتر مثالی در عالم مثال علت برای کبوتر مادی است. وجود کثراتی که در مثال است این کثرات و پراکندگی ها که حاکی از ضعف وجود است (زیرا کمال وجود به این است کمالات را به وجود واحد و بسیط داشته باشد یعنی مثلا موجودی که می تواند با همان چیزی که می بیند بشنود، موجود کامل تری است نسبت به موجودی که دستگاه شنوایی او فقط می بیند و دیگر نمی تواند بشنود. به همین دلیل عالم مثال از عالم ماده کامل تر و عالم عقل از مثال کامل تر می باشد. به همین دلیل کثراتی که در عالم ماده است از عالم مثال بیشتر است.) این کثرات نمی تواند در یک لحظه از عقل اول صادر شود زیرا او وجود واحد و بسیط است (هرچند مرکب از وجود و ماهیّت می باشد. یا اینکه ممکن بالذات است ولی واجب تعالی کاملا بسیط است و واجب. به هر حال در عقل اول ضعف هایی هست ولی در عین حال، از نظر وجودی بسیار بالاتر از عالم مثال و ماده است.) بعد از عقل اول باید معلول دیگری صادر شود که از او نازل تر است و آنقدر این سلسله باید ادامه یابد تا عقلی تولید شود تا با عالم مثال مسانخت داشته باشد و بتواند جهان مثال را خلق کند. البته اینکه چند عقل داریم مشخص نیست و اینکه مشائین می گویند ده عقل باید در طول هم باشند عددی است که قابل اثبات نیست زیرا (وَ ما يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلاَّ هُو)[۱] مگر اینکه مرادشان از ده، کثرت باشد یعنی عقول بسیار.

وليس في ذلك تحديد القدرة المطلقة الواجبية التي هي عين الذات المتعالية على ما تقدم البرهان عليها، (و در این سخنی که گفتیم که اولین صادر از خداوند فقط یک موجود است تمام کمالاتی که یک ممکن می تواند داشته باشد را دارا است در این سخن محدود کردن قدرت مطلق واجب تعالی نیست که عین ذات خداوند است و بر آن برهان اقامه کردیم.) وذلك: (علت عدم محدود کردن قدرت خداوند این است که) لأن صدور الكثير – من حيث هو كثير – من الواحد – من حيث هو واحد – ممتنع على ما تقدم، (زیرا همان طور که قبلا گفتیم صدور کثیر من حیث هو کثیر از واحد من حیث هو واحد ممتنع است و محال می باشد) والقدرة لا تتعلق إلا بالممكن، (و قدرت فقط به ممکنات تعلق می گوید.) وأما المحالات الذاتية الباطلة الذوات كسلب الشئ عن نفسه والجمع بين النقيضين ورفعهما – مثلا – فلا ذات لها حتى تتعلق بها القدرة، (و اما محالات ذاتیه که ماهیّت ندارند و اصلا امکان ندارند و ذوات آنها پوچ و بی ماهیّت است و در مورد آنها نمی توان گفت که می توانند موجود شوند و یا نشوند مانند سلب شیء از نفس و یا اجتماع و ارتفاع نقیضین که محال ذاتی هستند اصلا ذات و ماهیّتی ندارند تا قدرت بتواند به آنها تعلق بگیرد.) فحرمانها

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

من الوجود ليس تحديدا للقدرة وتقييدا لاطلاقها. (بنا بر این محروم ماندن این محالات ذاتیه از وجود به سبب محدود کردن قدرت خداوند و مقید کردن اطلاق قدرت خداوند نیست. زیرا فیض از طرف خداوند دائم است ولی معلول باید قابلیت قبول آن را داشته باشد.)

ثم إن العقل الأول وإن كان واحدا في وجوده بسيطا في صدوره، لكنه لمكان إمكانه تلزمه ماهية اعتبارية غير أصيلة، (سپس عقل اول هرچند وجودش واحد است و در وجودش بسیط است ولی خالی از نقائص نیست زیرا به سبب اینکه ممکن است و نه واجب الوجود، ماهیّتی اعتباری که اصیل نیست را دارا می باشد. قید اینکه ماهیّتی که دارد غیر اصیل است برای این است که بگوید آنچه اصالتا دارد همان وجود است نه ماهیّتی در کنار وجود که هر دو اصیل باشند تا گفته شود پس عقل اول نیز کثیر است و می تواند کثیر را خلق کند.) لأن موضوع الإمكان هي الماهية، (زیرا موضوع امکان همان ماهیّت است یعنی اگر چیزی ماهیّت نداشته باشد اصلا ممکن نیست و اگر ممکن است حتما ماهیّت دارد.) ومن وجه آخر، هو يعقل ذاته ويعقل الواجب (تعالى)، فيتعدد فيه الجهة، (از جهت دیگر، عقل اول خودش را تصور می کند و هم واجب تعالی را نیز درک می کند بنا بر این جهات، در عقل اول متعدد می شود) ويمكن أن يكون لذلك مصدرا لأكثر من معلول واحد. (و به همین دلیل می تواند علت برای بیش از یک معلول باشد و وجودهای ناقص تری را خلق کند.) لكن الجهات الموجودة في عالم المثال الذي دون عالم العقل بالغة مبلغا لا تفي بصدورها الجهات القليلة التي في العقل الأول، (لکن جهت ها و کثرت هایی که در عالم مثال است که پائین تر از عالم عقل می باشد به حدی بالغ است که جهات کمی که در عقل اول است نمی تواند برای ایجاد آنها کافی باشد.) فلا بد من صدور عقل ثان ثم ثالث وهكذا حتى تبلغ جهات الكثرة عددا يفي بصدور العالم الذي يتلوه من المثال. (بنا بر این باید عقل دوم و سومی صادر شود و هکذا تا جهات کثرت در آن عقل به حدی بالغ شود و وجودش به حدی نازل شود که بتواند برای صدور عالمی که بعد از عقل است که همان عالم مثال می باشد قابلیت پیدا کند.) فتبين: أن هناك عقولا طولية كثيرة وإن لم يكن لنا طريق إلى إحصاء عددها. (پس نتیجه این می شود که در جهان عقل هایی در طول هم هستند که هر کدام علت ما دون می باشند و این عقل های طولیه زیاد هستند هرچند راهی برای ما نیست که بدانیم این عقول به چه تعداد می باشند. بنا بر این عقول عشره ای که مشاء به آن قائل است اگر مراد او فقط ده عقل باشد این امری نیست که قابل اثبات باشد مگر اینکه مراد او از عدد ده، کثرت باشد.)

فصل دوازدهم: عقول عرضیه

اینکه آیا کثرت نوعی عرضی در عالم عقل هست یا نه محل اختلاف است.

مشائین قائل هستند که در عالم عقل چنین کثرتی در عالم عقل نیست. در عالم عقل، عقلی از عقل قبلی صادر می شود و در هر مرتبه یک عقل بیشتر نیست تا به آخرین عقل می رسد که نام آن را عقل فعال می نامند که مدبر مادون است و تمام کارهایی که در جهان انجام می شود به تدبیر او انجام می شود و آن هم یک عقل بیشتر نیست. بنا بر این چند عقل در عرض هم که از نظر رتبه ی وجودی در یک حد باشند که معلول یک یا چند عقل بالاتر باشند وجود ندارد.

با این حال اشراقیون و رئیس آنها که افلاطون است قائل به عقول عرضیه هستند و می گویند که به تعداد انواعی که در عالم ماده است (مثلا انسان یک نوع و کبوتر نوعی دیگر و خاک یک نوع و عقیق نوعی دیگر و هکذا) محاذی آنها در عالم مثال است و محاذی عالم مثال در عالم عقل. بنا بر این یک نوع انسان، علاوه بر افرادی مادی که در این جهان دارد یک انسان که مجرد محض و عقل است نیز دارد که نه ذاتا و نه فعلا مادی نیست. آن فرد کلی است ولی نه به این معنا که قابل انطباق بر کثیرین باشد بلکه به این معنا که نسبت آن به تمامی انسان های موجود، علی السواء است و او مدبر همه ی انسان ها می باشد. این فرد مجرد را رب النوع و یا مثال افلاطونی می نامند و مجموع این انواع را ارباب النوع می نامند که همه مجرد هستند یعنی عقل هستند و همه متکافیء و در عرض هم می باشند. بنا بر این رب النوع انسان در عرض رب النوع کبوتر است و نسبت رب النوع انسان با رب النوع کبوتر نسبت علت و معلول نیست بلکه هر دو در عرض هم هستند.

البته رب النوع را به گونه های مختلفی تصویر کرده اند که آنچه گفته شد بهترین تصویر می باشد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

الفصل الثاني عشر في العقول العرضية (فصل دوازدهم در عقول عرضیه)

أثبت الإشراقيون في الوجود عقولا عرضية، لا علية ولا معلولية بينها، (اشراقیون قائل به وجود عقول عرضیه هستند یعنی عقولی که بین آنها علیت و معلولیتی وجود ندارد.) هي بحذاء الأنواع المادية التي في هذا العالم المادي، (که در قبال انواع مادی ای هستند که در عالم مادی وجود دارد. بنا بر این یک نوع مادی انسان، و دیگری فرس و هکذا که هر یک از آنها یک فرد مجرد دارد که همان عقل است.) يدبر كل منها ما يحاذيه من النوع،(که هر یک از این عقول عرضیه آنچه در قبال آن از نوع است یعنی نوع خودش را تدبیر می کند. مثلا نوع انسان توسط رب النوع انسان تدبیر می شود. البته خودش توسط خداوند تدبیر می شود.) وتسمى: (أرباب الأنواع) و (المثل الأفلاطونية) (و به آنها ارباب الانواع یا مثل افلاطونیه می گویند.) لأنه كان يصر على القول بها، (زیرا افلاطون بر قائل شدن به اینها اصرار داشته است از این رو به آنها مثل افلاطونی می گویند.) وأنكرها المشاؤون، (با این حال، مشاوون انواع عرضیه را انکار می کنند.) ونسبوا التدابير المنسوبة إليها إلى آخر العقول الطولية (و تدبیرهایی که در مکتب اشراق به ارباب انواع نسبت داده شده است را به آخرین عقول طولیه نسبت می دهند.) والذي يسمونه: (العقل الفعال). (و آنها را عقل فعال می نامند و یا عقل عاشر زیرا آنها به ده عقول طولیه قائل هستند.) وقد اختلفت أقوال المثبتين في حقيقتها (آنها که قائل به عقول عرضیه هستند، سخن هایشان در مورد حقیقت عقول عرضیه متفاوت است.) وأصح الأقوال فيها – على ما قيل – (و بهترین اقوال در مورد حقیقت عقول عرضیه بنا بر آنچه گفته شده است که ظاهرا منسوب به صدر المتالهین در اسفار است این است که) هو أن لكل نوع من هذه الأنواع المادية فردا مجردا في أول الوجود، (برای هر یک از انواع مادی یک فرد مجرد وجود دارد که در آغاز وجود، وجود داشته است زیرا او علت تمامی افراد یک نوع است بنا بر این باید قبل از آنها باشد) واجدا بالفعل جميع الكمالات الممكنة لذاك النوع، (که بالفعل تمامی کمالات ممکنه در نوع خود را دارا است. و چون مجرد است هیچ کمالی را بالقوه ندارد بلکه همه ی کمالاتی که برای انسان مثلا ممکن است دارا است چه انسان ها به آن کمالات برسند یا نه.) يعتني بأفراده المادية، (آن فرد مجرد، به افراد مادی خود توجه دارد.) فيدبرها بواسطة صورته النوعية، (بنا بر این آگاهانه آنها را اداره می کند ولی این اداره کردن مباشرتا نیست بلکه از طریق صورت نوعیه ای است که به آنها می دهد.) فيخرجها من القوة إلى الفعل (و هر فرد از افراد مادی نوع خودش را از حالت قوه به فعل بیرون می آورد مثلا اگر یک کودک تبدیل به ابن سینا می شود به سبب تدبیر اوست زیرا او صورتی انسانی به او داده است که این صورت قابل استکمال است.) بتحريكها حركة جوهرية (و این کار با حرکتی جوهری انجام می شود مثلا حقیقت انسان در وقتی که کودک بود با وقتی که بزرگ می شود نه اینکه فقط ابعادش بزرگتر شود بلکه جوهرش متفاوت می شود.) بما يتبعها من الحركات العرضية. (که آن حرکت جوهری با آن حرکات عرضیه که با آن هستند همراه است. یعنی وقتی جوهر حرکت کند تمامی اعراضی که با آن هستند نیز حرکت می کند.)

دلیل اول ایشان این است که مثلا قوایی که در گیاه است را اگر در نظر بگیریم می بینیم که قوایی در آن است یکی از آنها غاذیه است یعنی قوه ای که بتواند از طریق آب و نور و موارد خاکی تغذیه کند. (البته به تعبیر بهتر به آن قوه ی مُغذیه می گویند یعنی قوه ای که گیاه را تغذیه می کند.)

یک نیروی دیگر دارد که نامیه است (به تعبیر دقیق مُنمیه است یعنی رشد می دهد)

نیروی دیگر نیروی مولده است که برای گیاه تخم و میوه درست می کند که بتواند تکثیر شود. حاصل این نیروها مثلا گلی می شود که اشکال و خطوطی دارد که انسان را به شگفتی وا می دارد.

این فعالیتی که در گیاه انجام می شود، اعراضی در آن گیاه است یعنی این گیاه همان جسم های جماد دیگر بود که به سبب عروض قوای فوق تبدیل به گیاهی خاص شده است. این تغییر و تحول نمی تواند منسوب به خود جسم باشد که هیچ درک و شعوری ندارد. بنا بر این باید موجود مجردی ما فوق آن باشد که تحت تدبیر او این امور، محقق شود. بنا بر این سبب باید رب النوعی داشته باشد.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

جواب این است که این دلیل، اعم از مدعا است یعنی این دلیل صرفا می گوید که باید موجودی باشعور باشد که علت این تغییر و تحول باشد ولی از کجا که از جنس عقول عرضیه باشد. یعنی آن موجود مجرد لازم نیست که اختصاص به همان نوع داشته باشد بلکه می تواند موجود مجردی باشد که علاوه بر اینکه کارهای این نوع را تدبیر می کند کارهای انواع دیگر را هم تدبیر کند.

وقد احتجوا لاثباتها بوجوه: (برای اثبات عقول عرضیه به وجوهی تمسک شده است) منها: أن القوى النباتية – من الغاذية والنامية والمولدة – أعراض حالة في جسم النبات (یکی از آن ادله این است که قوا و نیروهایی که در نبات است (که اگر در انسان است از آن جهت که انسان نیز نبات است وجود دارد) که عبارتند از قوای تغذیه کننده، رشد دهنده و تکثیر کننده عرض هایی هستند (البته به نظر آنها عرض هستند) که در جسم گیاه حلول می کنند.) متغيرة بتغيره (هر چه آن جسم تغییر می کند آن قوی نیز تغییر می کنند بنا بر این وقتی گیاه تغییر می کند قوه ی غاذیه ی آن هم تغییر می کند بنا بر این نیرویی که در ریشه ی گیاه در دیروز بود با نیرویی که الآن در آن است فرق دارد.) متحللة بتحلله، (و هر چه گیاه تحلیل رود و سوخت و سوز داشته باشد آن قوه نیز تحلیل می رود.) ليس لها شعور وإدراك، (این قوی شعور و ادراک ندارند.) فيستحيل أن تكون هي المبادئ الموجدة لهذه التراكيب والأفاعيل المختلفة والأشكال والتخاطيط الحسنة الجميلة، (و محال است که این شیء که شعور ندارد و خودش در حال تغییر و تحول است مبادی و علل این ترکیبات و ساختمان ها و کارهای مختلفی که در یک نبات انجام می شود و شکل های مختلفی که دارد مانند رنگ برگ و ساقه و تنه و خطوطی که بر روی انها است که زیبا است باشد.) على ما فيها من نظام دقيق متقن تتحير فيه العقول والألباب، (که در آنها نظامی دقیق و متقن است که عقل ها و مغزها را متحیر می کند. این کارها نمی تواند کار خود جسم و آن قوا باشد.) فليس إلا أن هناك جوهرا مجردا عقليا يدبر أمرها (بنا بر این نیست مگر اینکه در جهان، جوهر مجردی عقلی باشد که امر این نبات را تدبیر می کند.) ويهديها إلى غايتها (و آن را به هدف خودش و کمالش هدایت می کند.) فتستكمل بذلك. (و آن نبات به سبب هدایت او کامل می شود.)

وفيه: (اشکال این دلیل این است که) أن من الجائز أن ينسب ما نسبوه إلى رب النوع إلى غيره، (این امکان وجود دارد که آنچه اشراقیین آن را به رب النوع نسبت می دهند به مجردی دیگر که رب النوع نباشد نسبت دهیم.) فإن أفعال كل نوع مستندة إلى صورته النوعية، (زیرا افعال هر نوعی مستقیما و بالمباشرة به صورت نوعیه ای که دارد مستند است و در بحث صورت نوعیه گفتیم که همه ی آثار مال صورت نوعیه است.) وفوقها العقل الأخير الذي يثبته المشاؤون، (و فوق صورت نوعیه عقل است که مشائی ها آن را اثبات می کنند) ويسمونه: (العقل الفعال). (و آن را عقل فعال می نامند که آخرین عقل است. بنا بر این دلیل اشراقیون اعم از مدعی است یعنی ثابت می کند که باید عقلی باشد که این امور را تدبیر کند ولی دیگر ثابت نمی کند که آن عقل منحصرا فقط نوع خاصی را تدبیر می کند یا اینکه اعم است.)

[۱] مدثر/سوره۷٤، آیه۳۱.

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ۱۰۳

بسم الله الرحمن الرحيم

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

موضوع: عقول عرضیه

گفتیم که اگر کثرتی در عقل باشد این کثرت نوعی است و این کثرت دو گونه قابل تصور است: طولی و عرضی. کثرت طولی عبارت است از اینکه یک نوع عقل از خداوند صادر شود و بعد عقل دیگری از عقل دوم و هکذا و ارتباط بین این عقول رابطه ی علت و معلول باشد.

کثرت عرضی عبارت است از اینکه انواعی از عقل وجود داشته باشد که نه علت یکدیگر باشند و نه معلول یکدیگر بلکه همه معلول علت یا علل فوق خود هستند.

علامه فرمود: برهان اقتضاء می کند که علل طولیه ای وجود دارد هرچند تعداد آنها را نمی توان مشخص کرد.

ولی در میان عقول عرضیه بین فلاسفه اختلاف است. اشراقیون آن را ثابت و مشائین آن را انکار می کنند. مراد از عقول عرضیه این است که هر نوع مادی علاوه بر اینکه افرادی مادی دارد یک فرد مجرد از جمیع جهات هم دارد که ذاتا و فعلا مجرد است. مثلا انسان در این عالم، نوعی است که افرادی مادی دارد ولی یک فرد مجرد از هر جهت هم دارد که عقل است و مدبر تمام افراد این نوع می باشد و به اذن الله خالق و مدبر آنها می باشد. هر نوع از انواعی که در عالم ماده وجود دارد همین حرف تکرار می شود. آن انواع از عقل همه در عرض هم هستند یعنی عقلی که مدبر نوع انسان است معلول یا علت عقلی که مدبر آب است نمی باشد.

اشراقیون برای مدعای خود ادله ای اقامه کرده اند که علامه سه دلیل از آنها را بیان می کند. دلیل اول آنها را بیان کردیم.

دلیل دوم عبارت است از اینکه انواعی که در عالم است خودشان همینطوری به وجود نیامده اند بلکه علتی دارند. نه تنها خودشان علت دارند بلکه افعال و آثاری که از آنها صادر می شود آنها هم بدون علت نیست. اینکه فلاسفه ای قائل هستند که آثار و افعال انواع به مزاج و طبیعت آن نوع منتسب است کلامی بی دلیل است و نمی توان گفت که آثاری که در درخت است معلول خود درخت می باشد و فاعل و موجد آن خود درخت است. مثلا آثاری که در آب است که رفع عطش می کند و یا آثاری که مال دانه است که وقتی در آب و خاک قرار می گیرد رشد می کند نمی تواند مستند به خود آب یا دانه باشد. این قول کاملا بی دلیل است. بنا بر این وقتی وقتی فاعل و موجد این اشیاء نمی تواند خود آن اشیاء باشد بنا بر این باید موجودی که از همان نوع است ولی مجرد، وجود داشته باشد که تمامی آن آثار و افعال مستند به آن باشد کما اینکه وجود خود آن شیء مستند به او می باشد. یعنی آن موجود مجرد هم آب را ایجاد کرده است و هم اثر رفع عطش را در آن قرار داده است و نام آن را رب النوع می گذاریم که موجودی است مجرد و فوق آن نوع است و هم علت آن است و هم آن را اداره می کند.

علامه در جواب می فرماید: این دلیل دو اشکال دارد:

اشکال اول: شما گفتید که آثار و افعال هر نوع مستند به خود آن نوع نیست بلکه مستند به مجرد است. اشکال آن این است که در این صورت نمی توان خود نوع را ثابت کند. زیرا اولا تمام افراد یک نوع در ماده مشترک هستند بنا بر این ماده نمی تواند نوع ساز باشد. بنا بر این اینکه یکی انسان و یکی آب و یکی هوا می شود به سبب ماده نیست. کما اینکه همه ی موجودات مادی اگر جوهری باشند صورت جسمیه هم دارند یعنی طول و عرض و عمق دارند ولی این نیز نمی تواند نوع آفرین باشد زیرا این نیز در همه مشترک است. بنا بر این آنی که موجب شده است انواع مختلف پدید آیند باید چیز دیگری غیر از ماده و صورت جسمیه باشد که همان صورت نوعیه است. صورت نوعیه از راه افعال و آثار مختلف قابل ثابت شدن بود یعنی ما در موجودات عالم، افعال و آثار مختلفی مشاهده می کنیم که علت و مبدأیی می خواهد که نه ماده است و نه صورت جسمیه بنا بر این باید در هر موجودی امر جوهری دیگری باشد که نام آن را صورت نوعیه می نامند که مبدأ آن آثار است.

حال اگر شما بگویید که این آثار و افعال هر نوع علتی دارد که در این جهان نیست و در این جهان نیز به علتی احتیاج ندارد و ما در این جهان فقط ماده داریم و صورت جسمیه و صورت نوعیه مبدأ آن آثار نیست بنا بر این دیگر نوعیت و انواع مختلف محقق نمی شود یعنی اصلا انواع مختلفی وجود نخواهد داشت تا به دنبال اثبات رب برای هر نوع باشیم.

اشکال دوم: شما گفتید که ما امر مجردی می خواهیم که علت برای این موجود مادی و تمام افرادش باشد و علت برای آثار و افعالش باشد. این یک تصویر صحیح دارد که ما قبلا به آن اشاره کردیم و آن اینکه یک موجود مجردی است که صورت نوعیه را می آفریند و موجود کننده ی آن شیء است یعنی صورت نوعیه و جسمیه ی آن را می آفریند و در پناه آن دو، ماده را حفظ می کند و بعد صورت نوعیه آن آثار و افعال را ایجاد

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

می کند. بنا بر این امر مجردی هست ولی از کجا ثابت می شود که هر نوعی یک امر مجرد داشته باشد؟ بلکه می تواند یک امر مجرد باشد که تمامی آن انواع را ایجاد و تدبیر کند. بنا بر این دلیل دوم اعم از مدعی است.

ومنها: (دلیل دومی که اشراقیون برای عقول عرضیه یا رب النوع آورده اند عبارت است از اینکه) أن الأنواع الواقعة في عالمنا هذا – (انواعی که در عالم ماده است.) على النظام الجاري في كل منها دائما (با آن نظامی که همواره در آنها جاری است مثلا گندم همیشه از گندم می روید و هرگز نمی شود که گندم از جو برداشت شود.) من غير تبدل وتغير – (که هرگز تبدل و تغییری در آن نیست مثلا نمی شود که انسان آب بخورد و اگر مانعی وجود ندارد فرد، سیراب نشود.) ليست واقعه بالإتفاق، (از روی تصادف و بدون علت و از روی اتفاق به وجود نیامده است و فطرت انسان گواهی می دهد که نمی تواند بدون علت باشد.) فلها ولنظامها الدائمي المستمر علل حقيقية، (بنا بر این برای آن انواع و برای نظام حاکم بر انها باید عللی واقعی وجود داشته باشد که آن انواع را ایجاد و اداره می کنند.) وليست إلا جواهر مجردة توجد هذه الأنواع وتعتني بتدبير أمرها، (و آن علل حقیقی نیستند مگر موجودات مجرد و نه مادی که آن انواع را ایجاد می کنند و بعد به تدبیر امور آنها مشغول می شوند. آن علل حقیقی نمی تواند مادی باشد زیرا علیت امور مادی فقط به تأثیر و تأثر در یکدیگر است و نه ایجاد یعنی یک مادی نمی تواند مادی دیگری را ایجاد کند و فقط می تواند در آن تغییری ایجاد کند زیرا در مبحث علت مادی گفته شد که علت مادی کاری انجام نمی دهد مگر با وضع خاص و شیء نسبت به چیزی که معدوم است نمی تواند وضع خاص داشته باشد بنا بر این امر مادی نمی تواند امر معدوم را ایجاد کند زیرا نسبت به آن وضع خاص ندارد و فقط در امور موجوده می تواند تاثیری ایجاد کند.) دون ما يتخرصون به من نسبة الأفاعيل والآثار إلى الأمزجة ونحوها من غير دليل، (علت، آن چیزی نیست که بعضی از فلاسفه بدون دلیل تخمین می زنند و افاعیل و آثار را به مزاج ها نسبت می دهند و می گویند: چند عنصر اگر با هم ترکیب شود مزاجی خاص پیدا می کند که اثر خاص دارد. مثلا آب که مرکب از اکسیژن و هیدروژن است یعنی از ترکیب این دو شیء خاصی ایجاد می شود که اثر خاص مانند رفع عطش دارد.) بل لكل نوع مثال كلي يدبر أمره، (بلکه هر نوع یک نمونه ای دارد و آن نمونه کلی است.) وليس معنى كليته جواز صدقه على كثيرين، (و مراد از آن کلی این نیست که قابل انطباق بر کثیرین باشد زیرا کلی به این نام فقط وجود ذهنی دارد نه خارجی و حال آنکه وجود مزبور عینی خارجی است و حتی وجودش از انواع مادی اقوی است.) بل إنه لتجرده تستوي نسبته إلى جميع الأفراد.(بلکه مراد از کلی یعنی موجودی وسیع و گسترده است یعنی به سبب اینکه مجرد است و فوق افراد مادی است نسبتش به جمیع افراد یکی است و همه ی افراد مادی را ایجاد کرده و آثار آنها را به آنها می دهد.)

وفيه: (اشکال اول این است که) أن الأفعال والآثار المترتبة على كل نوع مستندة إلى صورته النوعية، (افعال و آثار مترتبه بر هر نوع مستند به صورت نوعیه ی آن است و این گونه نیست که فلاسفه بدون دلیل و از روی تخرص و تخمین چنین بگویند. بنا بر این اینکه درخت سیب رشد می کند و به حد خاصی می رسد و آثار خاص خود را دارد همه منسوب به صورت نوعیه است.) ولولا ذلك لم تتحقق نوعية لنوع، (و الا هیچ نوعیت برای نوع محقق نمی شود زیرا همه ی آن موجودات صورت نوعیه نخواهند داشت اگر قرار بود مبدأ تمامی آن آثار منسوب به امر مجرد باشد بنا بر این در موجودات ماده فقط ماده و صورت جسمیه خواهد بود و این دو نمی توانند نوع ساز باشند.) فالأعراض المختصة بكل نوع هي الحجة على أن هناك صورة جوهرية هي المبدأ القريب لها، (بنا بر این همان اعراضی که مختص به هر نوع است که در آن نوع است و در نوع دیگر نیست خودش دلیل بر این است که غیر از ماده و صورت جسمیه یک امری جوهری است که مبدأ قریب برای آن آثار مختصه و اعراض مختصه می باشد.) كما أن الأعراض المشتركة دليل على أن هناك موضوعا مشتركا. (کما اینکه اعراض مشترکی که در آنها هست یعنی همه طول و عرض و عمق دارند علامت آن است که در میان آنها امر مشترکی هست که همان صورت جسمیه می باشد.) ففاعل النظام الجاري في النوع هو صورته النوعية، (بنا بر این فاعل نظام جاری در نوع همان صورت نوعیه اش است) وفاعل الصورة النوعية – كما تقدم – جوهر مجرد يفيضها على المادة المستعدة، (ولی فاعل این صورت نوعیه امر مجرد است کما اینکه در بحث ماده و صورت در فصل هفتم از مرحله ی ششم بحث کردیم. آن امر مجرد و جوهر مجرد، صورت نوعیه را به ماده افاضه می کند. آن هم نه هر ماده ای بلکه ماده ای که مستعد آن ماده است مثلا صورت انسانی را به

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

نطفه افاضه نمی کند بلکه به موجودی که می تواند انسان شود افاضه می کند.) فتختلف الصور باختلاف الاستعدادات، (و به اختلاف استعدادها صورت های مختلفی ایجاد می شود. یعنی یکی انسانم می شود و یکی کبوتر.)

(اشکال دوم این است که) وأما أن هذا الجوهر المجرد عقل عرضي يخص النوع ويوجده ويدبر أمره، (اما اینکه این جوهر مجرد که ثابت شد، عقل عرضی باشد که در عرض موجودات مجردی که برای نوع های دیگر است باشد که مختص به همان نوع باشد و امر آن را اداره کند.) أو أنه جوهر عقلي من العقول الطولية إليه ينتهي أمر عامة الأنواع، (یا همان گونه باشد که مشائین می گویند که این موجود مجرد مزبور، جوهری عقلی از امور طولیه است که کار همه ی نوع ها به همان به تنهایی منتسب است.) فليست تكفي في إثباته هذه الحجة. (چیزی نیست که مدعای شما در اثبات آن کافی باشد. دلیل شما فقط ثابت می کند که موجودی مجرد لازم است که برای ایجاد آن انواع و آثار آن کافی باشد ما اولا قبول نداشتیم که آن امر مجرد آثار انواع را هم ایجاد کند و هم دلیل مزبور ثابت نمی کند که آن عقل مجرد در عرض سایر عقول مجرده باشد و هر نوع یک عقل مجرد خاص خود را لازم داشته باشد.)

دلیل سوم: استدلال به قانون امکان اشرف

موجودات مادی چون مادی هستند از رتبه ی امکان وجودی از عالم مجرد محض پست تر هستند. بنا بر این موجودات مادی اخس و پائین تر هستند و فرد مجردی که برای هر نوع فرض می شود اشرف می شود. در فلسفه قاعده ای است که در بر آن برهان اقامه شده است و آن اینکه هر جا که اخسی موجود بود قبل از آن باید اشرفی موجود شده باشد. یعنی وجود اخس دلیل بر وجود اشرف است. زیرا اگر نظام آفرینش، نظام علت و معلول است و نظام اخس و اشرف از باب شدت و ضعف وجود است و اگر وجود اقوی علت برای وجود اضعف است بنا بر این وقتی اضعف موجود می شود یعنی قبل از آن باید علت آن که اشرف است موجود باشد. نتیجه اینکه موجودات مادی اخس است و رب النوع که از آن سخن می گوییم اشرف است بنا بر این وجود نوع مادی دلالت بر علت خود دارد که فردی است مجرد که مدبر آن نوع مادی است که از قبل موجود بوده است.

اشکال آن این است که قاعده ی امکان اشرف به کار ایشان نمی آید زیرا قاعده ی فوق فقط می گوید اگر اخس موجود است باید علت آن که اشرف است از قبل موجود باشد ولی این ثابت نمی کند که آن علت حتما باید از افراد همان نوع باشد یعنی هر نوعی یک علت بخواهد که در عرض سایر عقول است. ممکن است اشرف، یک عقل باشد که در طول عقول دیگری است.

اگر اشکال شود که چگونه آن اشرف از افراد یک نوع نیست و حال آنکه کمالات آن نوع را دارد و تعریف انسان بر آن هم صادق است.

در جواب می گوییم صرف اینکه تعریف انسان بر آن صادق باشد و آن چیز کمالات انسان را دارا باشد کافی نیست که آن موجود از همین نوع باشد و انسان باشد. کما اینکه تعریف علم که کیف است و بر علم حضوری صدق می کند موجب نمی شود که علم حضوری هم کیف باشد. آن مجرد اعلی کما اینکه کمالات انسان را دارد کمالات همه ی انواع مادی را نیز دارا است.

ومنها: (دلیل سوم اشراقیون عبارت است از) الإحتجاج على إثباتها بقاعدة إمكان الأشرف، (احتجاج به اثبات ارباب الانواع است با تمسک به قاعده ی امکان اشرف که می گوید) فإن الممكن الأخس إذا وجد وجب أن يوجد الممكن الأشرف قبله، (اگر ممکن پست تر که همان موجودات مادی هستند موجود شوند واجب است که ممکن اشرف پیش از آن موجود شود زیرا این اشرف، تشریفاتی نیست بلکه وجودی است یعنی آن علت اخس است. بنا بر این اگر اخس موجود است یعنی علتش قبلا موجود می باشد.) وهي قاعدة مبرهن عليها، (و این قاعده ای است که بر آن برهان اقامه شده است.) ولا ريب في أن الانسان المجرد الذي هو بالفعل في جميع الكمالات الانسانية مثلا، (زیرا شکی نیست که مثلا انسان مجردی که جمیع کمالات انسانی را بالفعل دارا است) أشرف وجودا من الانسان المادي الذي هو بالقوة في معظم كمالاته، (از نظر وجودی از انسان مادی اشرف است که اکثر کمالات خود را بالقوه دارد.) فوجود الانسان المادي الذي في هذا العالم دليل على وجود مثاله العقلي الذي هو

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

رب نوعه. (بنا بر این وجود انسان مادی در این عالم که اخس است دلیل بر آن است که وجود مثالی عقلی آن که رب النوع آن است قبلا وجود داشته است.)

وفيه: أن جريان قاعدة إمكان الأشرف مشروط بكون الأشرف والأخس مشتركين في الماهية النوعية، (اشکال آن این است که اگر بخواهد قاعده ی اشرف برای اثبات مدعای شما کافی باشد این منوط به آن است که اشرف و اخس در ماهیّت نوعیه مشترک باشند) حتى يدل وجود الأخس في الخارج على إمكان الأشرف بحسب ماهيته، (تا وجود اخس در خارج دلالت کند که اشرف به حسب ماهیّت حتما باید از قبل موجود شده باشد یعنی اگر ماهیّتی در یک فرد اخس موجود شود کشف می کند که ماهیّت موجود امکان دارد و الا در فرد اخس موجود نمی شد و وقتی موجود شد کشف می کند که فرد اشرف هم ممکن است و همین مقدار در اثبات وجود اشرف کافی است زیرا اشرف، مجرد است و در موجودات مادی صرف امکان در موجود شدنشان کافی است. بر خلاف عالم ماده که علاوه بر امکان باید شرایط خاصی محقق شود مثلا الآن فرزند من از نسل دهم من امکان وجود دارد ولی الآن شرایط خاص برای ایجاد او محقق نیست ولی این شرایط در موجودات مجرد وجود ندارد و صرف امکان در تحقق آنها کافی است زیرا خداوند بخیل نیست و به صرف وجود استعداد، هر آنچه لازم باشد را افاضه می کند.) ومجرد صدق مفهوم على شئ لا يستلزم كون المصداق فردا نوعيا له (ولی با این حال اشکال این است که مجرد صدق مفهومی بر چیزی مستلزم آن نیست که آن مصداق که این مفهوم بر آن صدق کرده است فرد نوعی و یکی از افراد این نوع باشد. بنا بر این اگر به آن وجود اشرف بتوان گفت انسان زیرا آن هم متحرک است و هم ناطق ولی این موجب نمی شود که آن وجود اشرف انسان هم باشد) كما أن صدق مفهوم العلم على العلم الحضوري لا يستلزم كونه كيفا نفسانيا، (کما اینکه صدق مفهوم علم که کیف است بر علم حضوری مستلزم آن نیست که علم حضوری کیف نفسانی باشد.) فمن الجائز أن يكون مصداق مفهوم الانسان الكلي الذي نعقله – مثلا – عقلا كليا من العقول الطولية، (بنا بر این جایز است که مصداق مفهوم انسانی کلی را که تعلق می کنیم فردی از افراد انسان نباشد بلکه عقلی کلی از عقول طولیه باشد.) عنده جميع الكمالات الأولية والثانوية التي للأنواع المادية، (که نزد او تمامی کمالات اولیه (صور نوعیه) و ثانویه (اعراض و ملکاتی که کسب می کنند مانند علم و شجاعت و عدالتی که کسب می کند) که انواع مادی کسب می کنند وجود داشته باشد.) فيصدق عليه مفهوم الانسان – مثلا – لوجدانه كماله الوجودي، (بنا بر این بر آن عقل کلی مفهوم انسان به عنوان مثال صدق می کند زیرا آن عقل کلی، کمال وجودی انسانی را دارا است.) لا لكونه فردا من أفراد الانسان. (ولی این دلیل نمی شود که آن چیز فردی از افراد انسان باشد بلکه فقط به سبب اینکه کمالات انسانی را دارد.) وبالجملة: صدق مفهوم الانسان – مثلا – على الانسان الكلي المجرد الذي نعقله، لا يستلزم كون معقولنا فردا للماهية النوعية الانسانية، (خلاصه اینکه مفهوم انسان از باب مثال (و یا شجر و انواع دیگر) که بر آن انسان کلی مجردی که عقل مجرد است و آن را تصور می کنیم صدق می کند مستلزم آن نیست که آن معقول ما فردی از نوع انسان و ماهیّت نوعیه ی انسان باشد) حتى يكون مثالا عقليا للنوع الإنساني. (تا مثال عقلی که شما در صدد آن هستید اثبات شود. بعد هر نوعی چنین مثالی عقلی داشته باشد و ارباب انواع و عقول عرضیه ثابت شود.)

درس بداية الحكمة استاد فياضی

جلسه ١٠٤

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: عالم مثال و ماده

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

گفتیم که جهان خلقت به سه مرتبه ی کلی تقسیم می شود که عبارتند از جهان عقل، مثال و ماده به عالم مثال رسیده ایم که نام دیگر آن برزخ است زیرا برزخ به معنای وسط است و عالم مثال بین عالم عقل و ماده است. زیرا از یک سو ذاتا و فعلا از ماده مجرد است بنا بر این بالاتر از عالم ماده است و از سویی دیگر آثار ماده مانند رنگ و حجم را دارا است از این رو از عالم عقل پائین تر است که این آثار را نیز ندارد. بنا بر این آثار ماده بلا واسطه از عقل صادر نمی شود بلکه اول مثال از عقل صادر می شود و مثال علت برای عالم ماده است.

نام دیگر عالم مثال، خیال منفصل است زیرا خیال گاه متصل است که در انسان و حیوان هست (البته در انسان در مرتبه ی حیوانیت وجود دارد) یعنی وقتی انسان صوری را درک می کند و یا مزه ای یا بویی را درک می کند بعد از آنی که رابطه اش با ماده خارجی قطع شد و احساس مزبور خاتمه یافت، آنچه درک کرده است را در جایی محفوظ دارد که به آن عالم خیال می گویند. او با آن صور کار می کند و گاه بر اثر آنچه از آن صورت می داند صور مشابهی را خلق می کند مثلا انسانی را دیده و صورتی از آن را دارد و هکذا اسب را دیده و صورتی از آن دارد و بعد انسانی را خلق می کند که سر آن انسان است و بدنش اسب می باشد.

اما عالم مثال مانند خیال است در اینکه صورت هایی که در آنجا هست دارای اشکال و رنگ و حجم است ولی از انسان و حیوان منفصل است یعنی در درون انسان و حیوان نیست بلکه عالم مثال، جهانی است عینی که خارج از وجود انسان ها و حیوان ها می باشد. بلکه جهانی است که انسان ها در مرحله ای از وجودشان وارد آن می شوند. آن را خیال منفصل می نامند یعنی همان وجود خیالی است یعنی ابعاد و اشکال دارد و ماده را ندارد ولی از حیوان منفصل است.

این مرتبه از وجود که عالم مثال نام دارد عالمی است که ماده ندارد ولی آثار ماده را دارد و معلول ما فوق خودش است. این معلول طبق اختلافی که مشائیین و اشراقیین داشتند متفاوت است. مشائین قائل هستند که عالم مثال، معلول عقل فعال است یعنی مرتبه ی عقول آنقدر تنزل می یابد که به عقل دهم می رسد و عقل دهم در اثر کثرتی که دارد و نقصی که دارد با عالم مثال سنخیت می یابد و می تواند موجودات متکثر عالم مثال را خلق کند.

ولی اشراقیین می گویند که صور مثالی معلول یک موجود نیست بلکه معلول عقولی عرضیه است. یعنی انواعی که در عالم ماده است هر نوع یک فرد مجرد عقلی دارد و مجموعه ی انواع، مجموعه ای از این افراد مجرد را دارند که این افراد مجرد عقلی اولا و بالذات و بلا واسطه موجودات عالم مثال را خلق می کنند و به توسط موجودات عالم مثال، عالم ماده را تدبیر می کنند. یعنی آنها که موجودات مجرد محض هستند با عالم ماده ارتباط مستقیم ندارند بلکه فاعل بعید عالم مادی می باشند. مثلا در روایت است که امیر مؤمنان هنگام فوت هر کسی بر بالین آن حاضر می شود بنا بر این ممکن است در یک آن کسی که مؤمن است در یک طرف عالم از دنیا برود و در آن طرف عالم فرد کافر دیگری از دنیا برود و امام علیه السلام در همان لحظه بر بالین هر دو حاضر شود یکی با خوشحالی و برای دیگری با غضب. بنا بر این وجود مثالی چون احاطه بر این عالم دارد، کل این عالم را فراگرفته است بنا بر این در همه جای عالم حضور دارد بدون اینکه وحدت دفعی او از بین برود. اینجاست که می گویند صور عالم مثال به شکل های گوناگون جلوه می کند بدون اینکه به وحدت آنها صدمه بخورد.

الفصل الثالث عشر في المثال ويسمى: (البرزخ) (فصل سیزدهم در علیه السلام الم مثال است و آن را برزخ هم می نامند) لتوسطه بين العقل المجرد والجوهر المادي، (زیرا بین عقل مجرد و جوهر مادی قرار دارد. این توسیط قراردادی نیست بلکه بر اساس مرتبه ی وجودی خودش است یعنی جایش همین جا هست.) و (الخَيال المنفصل) (و نام دیگر آن خیال منفصل است زیرا سنخ وجودی آن خیالی است یعنی مجرد است و دارای آثار ماده از ابعاد و شکل و رنگ و مانند آن می باشد مانند صورتی از درخت که در ذهن ماست و این صورت خیالی چون در درون حیوان و انسان نیست و از مراتب نفس حیوان آن به شمار نمی آید به آن منفصل می گویند.) لاستقلاله عن الخيال الحيواني المتصل به. (منفصل نامیده می شود چون از خیال حیوانی که متصل به حیوان است جدا می باشد.) وهو كما تقدم مرتبة من الوجود مفارق للمادة دون آثارها، (و همان گونه که قبلا گذشت مرتبه ای از وجود است که از ماده و آثار ماده جدا می باشد.) وفيه صور جوهرية جزئية (و در عالم مثال صورت هایی جوهری وجود

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

دارد و مانند کیف نفسانی نیست که قائم به نفس باشد بلکه قائم به خودش است و عینیت دارد و جزئیه است و هر کدام مشخص است و از دیگری متمایز می باشد.) صادرة من آخر العقول الطولية، و هو العقل الفعال عند المشائين (و این صورت ها از آخرین عقلی که در سلسله ی قعول طولیه است قرار دارند. البته این طبق نظر مشائین است که قائل هستند که عالم مثال با تمامی افراد و جزئیات و صور مثالی همه معلول یک موجود مجرد است که عقل فعال نام دارد.) أو من العقول العرضية على قول الإشراقيين، (و بر اساس نظر اشراقیین عالم مثال از عقولی عرضیه صادر شده اند یعنی افراد مثالی هر نوع از عقل خاص همان نوع صادر شده است.) وهي متكثرة حسب تكثر الجهات في العقل المفيض لها، (و این صور جوهریه ای که در عالم مثال است بر حسب تکثر ابعاد و جنبه هایی که در عقلی که آنها را افاضه می کند کثرت دارند. یعنی آن عقل آنقدر تنزل کرده است که می تواند آن موجودات کثیر و پراکنده را صادر کرده است و به هر اندازه که از آن عقل می شد صادر شود صادر شده است.

آنچه از عقل صادر می شود بر اساس قوه و استعداد نیست یعنی این گونه نیست که در عالم مثال موجوداتی باشد که امکان داشته باشد موجود شوند ولی الآن موجود نیستند چون استعداد و شرایط وجود آنها تمام و آماده نشده است. بنا بر این هر آنچه در عالم مثال است از ابتدا بوده و تا آخر خواهد بود. البته این ازلی و ابدی بودن به واسطه ی ازلی و ابدی خداوند است و مستقل نیستند.) متمثلة لغيرها بهيئات مختلفة، (و این صورت ها برای غیر خودشان به هیئات مختلف نمودار می شوند کما اینکه امیر مؤمنان برای مؤمن به صورتی و برای منافق به صورتی دیگر متمثل می شود.) من غير أن ينثلم باختلاف الهيئات في كل واحد منها وحدته الشخصية. (بدون اینکه به سبب اختلاف هیئت هایی که هر یک از این صور مثالیه است رخنه و شکافی در وحدت شخصیه اش وارد شود. یعنی با اینکه صور مثالی گوناگون دارد وحدت شخصیه اش به هم نمی خورد. البته درک واقعی چنین وجودی برای ما مقدور نیست ولی به سبب آیات و روایات آن را قبول می کنیم. یعنی وجودی در آن واحد و با هیئت های مختلف در همه جا باشد و در عین حال واحد باشد. البته با توجه به اینکه وجود مثالی زید در عرض وجود مادی زید نیست بلکه در طول آن و محیط به عالم ماده است و علت آن می باشد مقداری موجب می شود که مسأله ی مزبور قابل درک شود.)

فصل چهاردهم: عالم ماده

عالم ماده همین عالمی است که ما با آن رابطه داریم و از نظر وجودی نازل ترین و پست ترین عوالم می باشد. فرق آن با عالم عقل و مثال در این است که موجودات آن همه قوه و استعداد دارند یعنی هر موجودی هر کمالی را که دارد این توان را دارد که کمال دیگری را بپذیرد. بر خلاف عالم عقل و مثال که قوه و استعداد در آن نیست و هر چه هست از اول تا آخر همان است.

در عالم ماده هر موجودی در ابتدا تمام کمالات را بالقوه دارد و به تدریج کمالات لایق خودش را کسب می کند. این گونه هم نیست که همه ی موجودات عالم ماده به تمامی کمالات خود برسند زیرا این جهان، جهانی محدود و تنگ است و دارای تزاحم بسیار می باشد بنا بر این اگر موجودی بخواهد به کمالی برسد با موانع دیگر برخورد می کند و یا مانع می شود که هزاران موجود دیگر به کمال خود نرسند. مثلا انسان برای رسیدن به کمال خود از چیزهای بسیار دیگر بهره برداری می کند و نمی گذارد آنها به کمال خود برسند. مثلا حیوانی، حیوان دیگر را در زمان کودکی می خورد تا سیر شود و نمی گذارد بزرگ شود. حتی کمالاتی که در یک انسان است مزاحم سایر کمالات می شود مثلا هوای نفس مزاحم عقل می شود یعنی خلقت انسان هرچند برای عبادت خداوند است و باید تمامی کارهای انسان رنگ خدایی داشته باشد ولی هوای نفس مزاحمت ایجاد می کند و موجب می شود که کارها برای خداوند نباشد. یا اینکه دچار غفلت می شود و کار را هرچند برای غیر خدا انجام نمی دهد بلکه برای خداوند هم انجام نمی دهد.

نکته ی دیگر این است که با دقت دانشمندان، چیزهای بسیاری در این جهان کشف شده است ولی ممکن است آنچه کشف نشده است بسیار بیشتر از این مقدار باشد زیرا ابزاری که انسان ها استفاده می کنند محدود است. از اینجا معلوم می شود که علم ما بسیار کم است. علم ما در این عالم ماده نیز بسیار اندک است چه رسد به عوالم بالاتر مانند مثال و عقل.

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

این عالم با تمام ارتباطی که اجزایش با هم دارند با یک حرکت جوهری متحرک هستند یعنی جوهر است که متحرک است و به دنبال آن تمامی اعراض حرکت می کنند و ما حرکت جوهری را سابقا اثبات کردیم. این حرکت جوهری در همه ی موجودات وجود دارند هرچند نوع اشیاء تغییر نکند یعنی اگر سنگ از اول تا آخر سنگ باشد، سنگ در یک آن غیر از سنگ در آن بعد است. یعنی نوع آن یکی است و فرد مزبور آنا فآنا در حال عوض شدن است.

علاوه بر حرکت فوق که جوهری و عمومی است، حرکت جوهری خاص هم هست و آن اینکه بعضی از جوهرها از حالی به حال دیگر تبدیل می شوند مثلا بعضی از جوهرها از حالت جمادی به نباتی و از نباتی به حیوانی و از حیوانی به انسانی تبدیل می شوند. این حرکت جوهری در بعضی از موجودات هست و در بعضی نیست.

البته اینکه تمامی این جهان به حرکت جوهری متحرک است و این حرکت مربوط به ذات این جهان است، ولی خالق آن که خداوند متعال و یا موجود مجرد مثالی یا آن عقل است که آن را ایجاد می کند و ثابت است موجب اشکال نمی شود زیرا او وجودی را ایجاد کرده است که ذاتش این است که متغیر باشد یعنی وجودی را ایجاد کرده است که تمام اجزائش با هم جمع نیست چرا که اگر باهم جمع بود یا وجودی مثالی می شد و یا عقلی. یعنی او این موجود را ایجاد می کند و بعد تغیّر و حرکت، در ذات خودش است و این تغیّر و حرکت به عامل دیگری احتیاج ندارد.

الفصل الرابع عشر في العالم المادي وهو العالم المشهود، أنزل مراتب الوجود وأخسها، (فصل چهاردهم در عالم مادی است که عالم مشهود است که نازل ترین مرتبه ی وجود و پست ترین آن است که کسی که عقلش در چشمش باشد جهان را منحصر در همین می داند.) ويتميز من غيره بتعلق الصور الموجودة فيه بالمادة (این عالم ماده از غیر خودش که عالم مثال و عقل است تمیز می یابد به اینکه صوری که در این عالم ماده است متعلق و مرتبط به ماده می باشد) وارتباطها بالقوة والاستعداد، (و اینکه با قوه و استعداد در ارتباط می باشد.) فما من موجود فيه إلا وعامة كمالاته في أول وجوده بالقوة، (هیچ موجودی در این عالم نیست مگر اینکه تمام کمالات آن در اول هستی اش بالقوه می باشد) ثم يخرج إلى الفعلية بنوع من التدريج والحركة، (و بعد تدریجا و با حرکت از قوه به فعل خارج می شود.) وربما عاقه من ذلك عائق، (و چه بسا که مانعی آن موجود را از رسیدن به کمالاتش منع می کند. بنا بر این این گونه نیست که موجودات عالم ماده به تمامی کمالاتی که برایشان میسر است دست یابند.) فالعالم عالم التزاحم والتمانع. (چون این عالم ماده، عالم تزاحم و تمانع است.)

وقد تبين بالأبحاث الطبيعية والرياضية إلى اليوم شئ كثير من أجزاء هذا العالم (و با بحث های طبیعی (که موضوعش اجسام مادی است) و ریاضی (که موضوعش مقداری است که روی اجسام است) که مربوط به افلاک و هندسه ی عالم می باشد چیزهای بسیاری از اجزاء این عالم روشن شده است.) والأوضاع والنسب التي بينها (و وضع ها و نسبت هایی که بین این اجسام است.) والنظام الحاكم فيها، (و همچنین نظامی که در این اجسام حاکم است.) ولعل ما هو مجهول منها أكثر مما هو معلوم. (و شاید آنچه که از اجزاء این عالم، مجهول است بیشتر باشد از آنچه که معلوم است.)وهذا العالم، بما بين أجزائه من الارتباط الوجودي، واحد سيال في ذاته (این جهان با آنچه در بین اجزاء آن از ارتباط وجودی است که یک وجود واحدی است که در ذاتش متحرک و روان است) متحرك بجوهره، (حرکت را در جوهرش دارد) ويتبعه أعراضه، (و اعراض هم اگر حرکت می کنند به تبع جوهر است.) وعلى هذه الحركة العامة حركات جوهرية خاصة نباتية وحيوانية وإنسانية، (و بر روی این حرکت عمومی که همه ی اجزاء جهان را شامل می شود یک حرکت های جوهری ویژه هم هست که از نباتی به حیوانی و انسانی است. یعنی در نباتیت حرکت می کند و بعد حیوان می شود و مدتی در حیوانیت حرکت می کند و بعد انسان می شود و در انسانیت حرکت می کند تا انسان کامل شود.) والغاية التي تقف عندها هذه الحركة هي التجرد التام للمتحرك، (و نهایتی که این حرکت در آن می ایستد و به پایان می رسد، جایی است که به تجرد تام می رسد یعنی مجرد تام می شود مثلا زمین کما کان زمین است ولی مجرد می باشد و هکذا انسان و درخت.) كما تقدم في مرحلة القوة والفعل. (و در بحث قوت و فعل گفتیم که هر حرکتی غایتی دارد که تا وقتی که قوه هست حرکت هست ولی وقتی قوه تمام شود حرکت دیگر معنا ندارد.) ولما كان هذا العالم متحركا بجوهره سيالا في ذاته، كانت ذاته عين التجدد والتغير، (و چون این عالم، به ذات خودش حرکت می کند و ذات آن روان و سیال است پس ذات او عین تجدد و تغیّر است بنا بر این برای تجدد و تغیّر به فاعلی که متجدد باشد احتیاج ندارد) وبذلك صح استناده إلى العلة

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی :
@mousavitehrani

الثابتة، (و به سبب اینکه ذاتش عین تجدد و تغیّر است صحیح است که این عالم متحرک به علت ثابت مستند باشد.) فالجاعل الثابت جعل المتجدد، (زیرا جاعلی که ثابت است و فاعل این جهان است موجودی متجدد را به وجود آورده است یعنی جعل او بسیط است.) لا أنه جعل الشئ متجددا، (نه اینکه جعل او مرکب باشد یعنی اول شیئی را خلق کرده باشد و بعد به او حرکت داده باشد) حتی یلزم محذور استناد المتغیر إلی الثابت (تا این محذور لازم بیاید که چگونه متغیر، به ثابت مستند است.) وارتباط الحادث بالقدیم. (و امری حادث به قدیم مستند باشد.)

تم الكتاب والحمد لله ووقع الفراغ من تأليفه في اليوم السابع من شهر رجب من شهور سنة ألف وثلاثمائة وتسعين قمرية هجرية في العتبة المقدسة الرضوية على صاحبها أفضل السلام والتحية

پایان درس گفتار های بدایه الحکمه

حضرت استاد فیاضی (زید عزه)

ارائه شده توسط کانال تلگرامی استاد موسوی تهرانی
@mousavitehrani