باسمه تعالي

تقريرات درس نهاية الحكمة

مرحلهٔ ششم

استاد حجت الاسلام و المسلمين

سيد يدالله يزدان‌پناه

سال ۱۳۷۵

تهيه:

حجت الاسلام والمسلمين رضا شاكرى

المرحلة السادسة:

المقولات العشر

استاد یزدان پناه

پیاده شده از نوار:

رضا شاکری

بسم الله الرحمن الرحیم

(۷)

تقریر درس ۱۸ از ۷۷ صفحه ۸۸ سطر اول. سنه

المرحلة الرابعة: في المقولات العشر. الفصل الاول: في المقولات

(در اثبات مقوله و جنس الاجناس)

مقام اول: [بدون شک موجود ممکن ماهیتی دارد که مساوی النسبه به وجود و عدم است و در جواب ما هو گفته می شود به حسب قاعدهٔ کل ممکن زوج ترکیبی و این ماهیات را که نسبت به هم می سنجیم می بینیم مشترکات و مختصاتی دارند که همان جنس و فصل می باشند. اجناس را هم که با هم می سنجیم می بینیم در میان این اجزاء مشترک (اجناس) بعضی دایرهٔ شمولش بیشتر از دیگری است باصطلاح اعم است] وقتی انسان را با بقر در نظر می گیریم می بینیم جزء مشترکی دارند به اسم حیوان ولی همین انسان را با درخت پرتقال در نظر می گیریم (رنگ) مشترک کند. یا سنگ در نظر می گیریم در جسمیت مشترک کند. می بینیم جزء مشترکی هم که داریم اعم و اخص دارد. یکی مثل حیوان حالت خاصتی دارد و یک جزء مشترک داریم به اسم جسم حالت عامتی دارد. پس بین اجناس هم یک نحوه ترتیب وجود دارد. و به آن ترتیب تصاعدی می گویند بظاهر اینکه از این جنس پائین که شروع می شود آهسته آهسته به سمت بالا می رود چون به سمت عموم هر چه بیشتر رود به جنس حقیقی نزدیکتر می شود. در منطق بعضی هست که انواع متنازلهٔ ولی اجناس متصاعدهٔ. (مراجعه شود). پس یک ماهیتی مثل انسان اجناس متعددی دارد حال آیا این اجناس تا بی نهایت می روند یک جا می ایستد که پایان جنس باشد به تعبیری جنس الاجناس هست و از آن بالاتر نیست؟ جواب: باید یک جا بایستد به ۲ دلیل:

دلیل اول (از جهت تعقل) ما اگر ماهیت انسان را تصور کنیم به نحوی که بی نهایت جنس داشته باشد پس باید برای تصور انسان بی نهایت ذاتی و ذاتیات تصور شود. و موقعی که انسان تصور دارد که تمام ذاتیات آن در نظر گرفته شود و حال آنکه ابرقی نهایت به چنگ آورده نیست. پس لازم می آید ما نتوانیم انسان را تصور کنیم و حال آنکه انسان را تصور می کنیم پس نشان می دهد باید یکجا بایستیم. دلیل دوم: (از جهت خارج) قبلاً گفته شد رابطهٔ جنس و هیولی عینیت است جز آنکه به حسب اعتبار با هم فرق دارند. لازمهٔ اجناس بی نهایت این است که هیولای بی نهایت هر یک ماهیت پیدا کند. هیولای بی نهایت مشکل دارد و آن اینست که هیولا جزء علل قوام است، پس باید یکی از علل قوام که هیولی است بی نهایت باشد. اشکالش این است که در جایش گفته می شود که هر علتی چه علل قوام و چه علل وجود باید پایان پذیرفته، علل وجودی و قوام می توانند بی نهایت باشند، تسلسل علل محال است. مقام دوم: در فروعات: فرع اول: با این وضعی که شما گردید مقولات بسیط اند چون در غیر این صورت باید مرکب باشند یعنی مرکب از جنس و فصل در حالیکه ما گفتیم اینها جنس الاجناس و جنس ندارند

وقتی جنس نداشتند پس فصل هم ندارند. فرع دوم: مجمولاً این مقولات متباین به تمام ذاتند
چون در غیر این صورت باید حداقل یک جنس داشته باشند که بعنوان جزء مشترک شان حساب
گردد در حالیکه ما گفتیم مقولات جنس ندارند و خودشان مستقلند و جنس الاجناس می باشند
پس ممتازند به تمام ذات (وقتی که جنس نداشتند فصل هم ندارند). فرع سوم: [illegible]
ماهیت واحده ذیل دو مقوله نمی گنجد. بلکه تحت یک مقوله می گنجد چون اگر تحت دو مقوله
باشد لازمه اش این است که اگر مثلاً تحت مقوله جوهر و هم تحت مقوله کیف بگنجد،
(این دو هم که متباین به تمام ذاتند) اگر تحت مقوله جوهر گنجید یعنی لیس بکیف و اگر
تحت مقوله کیف گنجید یعنی لیس بجوهر. اگر تحت هر دو مقوله گنجید لازمه اش تناقض
است یعنی لازم می آید که ذات، ذات نباشد در عین اینکه جوهر هست جوهر نیست چون
کیف است عمده مطلبی که در این فرع بکار رفته همان فرع پیشین است که گفته شد متباین
به تمام ذاتند. تناقض را هم با توجه به ص ۳۶ در بحث وجود ذهنی گرفتیم. برهمین فرع سوم
یک مطلبی متفرع می شود و آن اینکه اگر چیزی پیدا کردیم که تحت دو مقوله گنجید باید گفته شود
این اصلاً مفهوم ماهوی نیست و غیر ماهوی می باشد. یعنی مفهوم است نه ماهیت. ما گفتیم
[illegible] هیچ ماهیتی نمی تواند ذات و ذاتیات او ۲ امر متباین به تمام ذات باشند ولی اگر بحث مفهوم
سر مفهوم (نه ماهیت) یعنی با او جمع می شود، مصداقاً جمع می شود، به حسب حمل شایع جمع
می شود نه به حسب حمل اولی. به حسب حمل اولی گفته شد که معنی ندارد بگوئیم ماهیتی جوهر است
و لیس بجوهر. الآن چیزی مثل حرکت در مقوله کیف، کم، جوهر (با مبنای ملاصدرا) معنی
دارد باید بگوئیم حرکت اصلاً امر ماهوی نیست که این مقولات می بایست به نحو حمل اولی
در او اخذ می شد یعنی هم می بایست جوهر بوده باشد و هم لیس بجوهر. اما بحث حرکت را اگر می بریم
روی حمل شایع می گوئیم حرکت در متن خارج [illegible] کیف، کم و جوهر است نه اینکه
ذیل این مقولات بگنجد. پس می شود فوق مقوله که به آن نحوه وجود می گویند
این در ابتدا گفته شد اگر چیزی پیدا کردیم که تحت دو مقوله گنجید، یعنی یصدق علیه نه به
معنی اندراج در دو مقوله که خود در [illegible] فرمودند. مطلب دیگری هم در متن آمده که متفرع بر فرع
سوم نیست بلکه با فرع دیگر این مدعی اثبات می شود و به تناسب اینجا مطرح شد. آن مطلب
این است که مفاهیمی داریم که آن مفاهیم هم بر واجب صادق است و هم بر ممکن مثل: عالم
(مفهوم علم) قدرت، حیات و... این نوع مفاهیم هم حتماً باید مندرج تحت هیچ مقوله ای
نباشند. چون واجب تعالی ماهیت ندارد چون ماهیت ندارد، اگر مفهومی ماهوی بر
حق تعالی صادق باشد باید حق تعالی ذیل ماهیت بگنجد از آنجایی که ذیل ماهیت نمی گنجد

صـ ۳

دنبالهٔ تقریر ۱۸/۱/۷۵

پس مفهومی که در حق تعالی هست ماهوی نیست. طبیعتاً هر مفهومی که بین حق تعالی و ممکنات مشترک باشد آن مفهوم ماهوی نیست مثل علم. ۵ این مدعی با قرینهٔ اینکه واجب تعالی ماهیت ندارد و... عنوان شد و گرنه متفرع بر فرع سوم نیست. فرع چهارم: اگر ماهیات بسیطه‌ای پیدا کنیم که به نحوی باید استدلال کنیم اینها ذیل مقوله‌ای می‌گنجند پس اینها ماهیات هستند در ضمن اینکه تحت مقوله‌ای نیستند. تا بحال گفتیم یک عده مفاهیم پیدا کردیم که اصلاً تحت مقوله نمی‌گنجند اصلاً مفهوم ماهوی نبودند الآن می‌گوییم بعضی مفاهیم ماهوی هم داریم که تحت مقوله‌ای نمی‌گنجند. این را با قرینهٔ قبلی گفته‌اند. در فصول گفته شد فصول الجواهر لیست بجواهر. فصل خود یک امر بسیط است مرکب از جنس و فصل نیست پس طبیعتاً تحت مقولهٔ جوهری نگنجد. خودش یک امر ماهوی است ولی مندرج تحت هیچ مقوله‌ای نیست. این هم متفرع نیست بلکه با حرفهای پیشین عنوان شد. مطلب دیگر در مورد نوع مفرد البته مثالی می‌زنند مثل نقطه و آن که البته غلط است و اثبات هم نکردند در متن طارح نوع مفرد داریم. نوع مفرد آن است که نه جنس دارد نه فصل. یک چیزی هست که همین طوری در عالم آمده و نوع هست یعنی محصّل هست، نه ذیل جوهر می‌گنجد و نه ذیل نه مقولهٔ عرضیه، از طرفی نوع هست که امر ماهوی است اما تحت مقوله نمی‌گنجد. در مورد فصول هم باید گفت اگر با بحث ملاصدرا قبول شود که نحوهٔ وجود هست، آنوقت اصلاً امر ماهوی نیست (پس باید اصلاً این را بکار ابوداشت) فرع پنجم در مورد واجب و ممتنع اثبات شد که ماهیت ندارند پس اینها هم از ذیل مقولات خارجند، چون مقولات ماهیات جنسیه‌اند چیزی که اصلاً ماهیت ندارد پس مقوله هم نخواهد داشت مقام سوم در این که مقولات چند تاست، ۳ قول نقل می‌کند از مشاء (که ده تا می‌دانند) و صاحب بصائر (که ۴ تا می‌دانند) و شیخ اشراق (که ۱۰ تا می‌دانند) مرحوم علامه می‌فرمایند مشاء دلیل خاصی ندارند بر اینکه مقولات منحصر در ۱۰ تا باشد بلکه استقراءً گفته‌اند حتی دلیلی نیاورده‌اند که فوق اینها هم نمی‌تواند مقوله باشد مثلاً ۹ مقوله که در عرض مشترک‌اند دلیل نیاورده‌اند که چطور عرض بعنوان خارج ذات است. بعنوان ماهیت جنسی حساب نمی‌شود و آن ۹ مقوله عرضی به عنوان سقف حساب می‌شوند برای اینها دلیلی نیاورده‌اند. حال مرحوم علامه می‌خواهند برهان اقامه کنند. چرا ما می‌گوییم مفهوم ماهیت برای این ۱۰ مقوله بعنوان جنس است. همین طور مفهوم شیء و موجود - این مفاهیم بر همه ۱۰ مقوله صادق است اما بعنوان جنس حساب نمی‌شوند چرا؟ همین طور در ۹ مقولهٔ عرضی که در عرض مشترک‌اند چرا نگوییم عرض مفهوم ماهوی مقوله است و ۹ تا ۹ انواع آن مقوله‌اند همین طور ۷ مقوله که در نسبت مشترک‌اند؟

جواب: مرحوم علامه می فرمایند که اساساً اینها مفهوم ماهوی نیستند بلکه مفهوم فوق مقوله‌اند بدلیل آنکه اینها بیانگر نحوهٔ وجودند کاری به ماهیت ندارند. بیان ذلک: ماهیت من حیث هی نه موجود است نه معدوم نباید وجود در آن اخذ شود به تعبیری قبل الوجود ماهیت قابل تحلیل است که چه حقیقتی است مثل انسان که قبل وجود می توانیم بگوئیم چیست اگر وجود در آن اخذ می شد ضمناً می بایست وجودی داشت تا قابل تحلیل بود. این مفاهیمی که الآن مطرح شد مثل مفهوم ماهیت، شئ، وجود، نسبت، عرض، حال، هیئت، به حال الوجود متصف می شوند. عنوان ماهیة، شئ و... نحوهٔ وجود را بیان می کنند نه اصل مفهوم بنابراین ما دیدیم در ماهیت از جهت مفهوم بندی هیچ گاه وجود اخذ نمی شود ولی این مفاهیم را که نگاه می کنیم می بینیم بیانگر نحوهٔ وجودند پس نباید مفهوم ماهوی و مقوله باشند آن مفاهیم قبل الوجود قابل بررسی ولی این مفاهیم قبل الوجود قابل بررسی نیستند اینها را باید در وجود معنی کرد. در مورد ماهیت توضیح می دهند که (شئ هم به معنای ماهیت و وجود هم به معنای مثبت له الوجود می باشد لذا تنبیه ماهیت شامل (ایندو هم می شود) مفهوم ماهیت (به معنای کلی نه به معنای الانسان) آن کلی که بر ذره مقوله صادق است) ذاتی است که در جواب ماهو می آید. سؤال از هو می کنیم که هویت و هو گفتن متفرع بر شئ موجود بودن آن است پس جوابده به وجود پس ماهیت در جواب ماهو می آید و ماهو را موقعی می توان گفت که یک شئ موجود داشته باشیم پس بحث از مفهوم ماهیت در اینجا می آید. تقریر دیگر همین حرف: باستادی ملاصدرا گفته شد وجود اصل و ماهیت اعتباری است. و گفتیم اعتباریت ماهیت یعنی تعین الوجود. تعین الوجود گاهی به شکل سفیدی است گاهی به شکل خط و گاهی به شکل انسان. تعین الوجود همیشه حالتی است للوجود یعنی چون وجودی داریم، وجود متعینی داریم یکی از خصوصیات این وجود متعین، تعین اوست پس ماهیت شد نحوهٔ وجود. این دو تقریر در مورد ماهیت بود حال برویم سر عرض: عرض چیزی است که نحوهٔ وجودش، نحوهٔ وجودش اتکائی است. سفیدی را می توانیم داشته باشیم بدون اینکه اتکاء بدهد به جوهر. این که به سفیدی، کم، کیف و... می گوئیم عرض از نحوهٔ وجود گرفته شده و گرنه در مفهوم بندی سفیدی حالت تکیه به دیگران در آن نیست در متن خارج که بخواهد بیاید باید تکیه بر دیگری بدهد پس عرض است. هیئت و حال هم مثل بعضی عرض است. اما بعضی نیست (هفت مقولهٔ سببی). اینجا هم بحث نحوهٔ وجود است. اساساً [نسبت] یک وجود خودی غیره دارد که وجود فی غیره خارج از غیر نیست. در مکان بودن حالت عرضی است برای مثل حالت نسبی است

---

① ظاهراً این مفهوم ماهیت همان مفهومی است که جزء معقولات ثانیه می باشد و اینکه گفته شد به معنای اعم آن اعم به معنای در مقابل اخص بعید است که مراد باشد چون آن اعم شامل حق تعالی هم می شود و حال آنکه این مفهوم ماهیت مورد بحث تعامل حق تعالی نمی شود چه اینکه حق تعالی ماهیت ندارد

دنبالهٔ تقریر ۱۸ / ۱ / ۷۵

یعنی نسبت به غیر باید در نظر گرفته شود همین که نسبت به غیر در نظر گرفته شد یعنی یک وجودی غیر دارد که خارج از آن امری به آن متکی است و معروض حساب می شود نیست. - بحث از نحوهٔ وجود است. استدلال دیگری هم وجود دارد: گفته شد وجود رابط ماهیت ندارد. نسبت هویت وجود رابطی دارد پس ماهیت ندارد. اما ابن سهلان ساوی نسبت را مقوله گرفت در فوق مقوله و آن ۷ تا انواع این مقوله حساب می شوند پس مقولات بنابر قول ابن سهلان ۱۰ می شود ۴ تا. شیخ اشراق حرکت را هم بر این ۴ تا اضافه کردند. جوابش این است که حرکت هم نحوهٔ وجود است. نحوهٔ وجود سیال می باشد. هر امری که نحوهٔ وجود است فوق مقوله است. سؤال: آیا راه تشخیص نحوهٔ وجود فقط فوق مقوله بودن آن است؟ جواب: ما از نحوهٔ وجود می فهمیم فوق مقوله است چون امر ماهوی در آن وجود اخذ نمی شود. سؤال: آن وقت از کجا می فهمیم نحوهٔ وجود است جواب: این را باید یک یک اثبات کرد سؤال: معیار نحوهٔ وجود چیست که اگر با آن معیار برخورد شد بگوئیم آن نحوهٔ وجود است؟ جواب: [نحوهٔ وجود را] می بینیم که یک حالت وجودی است یک حیثیت وجودی است منتزع از وجود است. حیثیت انباشتهٔ در وجود است. سؤال خوب مقولات هم به همین شکلند. کیف نحوهٔ وجود است جواب: کیف نحوهٔ وجود نیست. الآن کیف را در نظر بگیرید وجودش را بگذارید کنار. آیا قابل تصور است؟ چون ماهیت من حیث هی لیست الا هی، لا موجودة و لا معدومة. کیف را فی حد ذاته بدون در نظر گرفتن وجودش، در نظر بگیرید نمی توانید بگویید کیف؟ قابل تصور و بحث نیست؟ هر امری که در آن وجود اخذ نمی شود و قابل تصور است این تعبیر به ماهیت می شود که الآن بحثش شد ولی هر امری که می بینیم باید با تصور وجود بحثش را کرد بعنوان نحوهٔ وجود بودن به آن نحوهٔ وجود می گویند. سؤال: یعنی به وجود ربط شدید دارد؟ جواب: بله یعنی جدا نمی شود الآن عرض را که در نظر بگیرید همین طور است

سؤال در پایان درس روز بعد: اصولاً فوق مقوله یعنی چه؟ جواب: یعنی معقول ثانی چه فلسفی چه منطقی. مقوله نسبت ماهیت نیست قابل تعقل شیء نیست. در مفهوم بندی اخذ نمی شود از لوازم نحوهٔ وجود است. معمولاً اینها همه نوعاً نحوهٔ وجودند.

بسم الله الرحمن الرحیم

۸

تقریر درس ۱۹ / ۷۵/۱

فصل دوم - فی تعریف الجوهر و انه جنس لما تحته من الماهیات

عرض ماهیتی است که هنگامی که موجود شود در یک موضوعی یافت میشود و این موضوع معمولاً از عرض بی نیاز است.
جوهر ماهیتی است که برای خود ایستاده است و در موضوعی یافت نمیشود و نیازی به موضوع ندارد. (موضوع با محل فرق دارد.
در محل یک حال هست که روی محل می آید و ممکن است محتاج حال باشد. هیولی و صورت مثلاً محل و حال است و هیولی
به حال خودش یعنی صورت نیاز مند است و بدون صورت نمی تواند باشد. اما موضوع چیزی است که به حال نیازی ندارد. پس محل
اعم از موضوع است) قید "مستغنی عنه" در تعریف موضوع آمده شده و قید توضیحی است نه تأسیسی. این قید چیزی را خارج نمی کند
بالجمله این تعریف از جوهر نمی تواند تعریف حدی باشد زیرا جوهر جنس الاجناس است و جنسی زیر او نیست و امری بسیط است.
بلکه تعریف رسمی است و از آثار و لوازم گرفته شده نه از خود ذات. "ماهیت" جنس او نیست چون ماهیت فوق مقولات است.
والتعریف: بحث در مصادیق جوهر است بنابراین در تعریف گفته شد اذا وجدت فی الخارج. یعنی بحث از جوهر بحث شایع است.
میخواهیم ماهیت مشرح کنیم جوهر را بیابیم. اینجا یعنی حمل شایع و مصداق و فرد.
واما ماهیتی: بعضی گفتند تقیید به "مستغنی عنه" صورت را داخل تعریف جوهر می کند. در گذشته هیولی و صورت را جوهری پنداشتند.
از طرفی صورت جوهر است و از طرف دیگر حال در هیولی است یعنی در موضوعی حال شده. این قید صورت را در تعریف وارد کرده
چون صورت در هیولی هست اما هیولی از او مستغنی نیست بلکه به او نیاز دارد پس او ذیل جوهری نگنجد. پس صورت در موضوعی است
اما موضوعی نیست که بی نیاز از او باشد.
نعم: صورت جوهر نیست. پیشتر گفتیم فصل جواهر خودشان جوهر نیستند و فصل همان صورت است.

۲- و وجد القسمین: دوباره وجود جوهر و عرض در خارج: اعراض نسبی یقیناً وجود دارند چون ملکی به چیزی دارند. جوهر هم حتماً در خارج
هست چون اگر کسی بگوید جوهر نیست و مثلاً نفسی هست لازمه اش این است که نفسی جوهر باشد یعنی نفسی روی پای خود ایستاده است
و به چیزی متکی نیست
پس نفی جوهر به اثبات آن می انجامد. بنابراین باید گفت نفسی متکی به چیزی است که آن چیز جوهر است.
(ما حس جوهر یا سب نداریم حس ظاهر تنها اعراض را در خارج می یابد. اما عقل جوهر یاب است. راه دیگری جز عقل نداشتیم که
حس باطن جوهر یاب داریم. حس باطن (وجدانیات) که خودمان را بدون مستقل می یابیم.)

۳- والجوهر جنس: مشاء جوهر را امری ماهوی میدانستند یعنی جوهر در مفهوم بنوی انسان، سنگ، درخت و حیوان اخذ شده و مقوم ذاتی (جنس) آنست. شیخ اشراق جوهر را مفهوم انتزاعی میداند یعنی فوق مقوله است. خواجه طوسی در شرح تجرید این قول را تکذیب کرده و فرموده جوهر و عرض هر دو مفهوم انتزاعی است. مرحوم علامه جوهر را امر ماهوی میداند چون ماهیت عرضی یعنی ماهیتی که در موضوعی موجود میشوند این موضوع اگر نیاز به موضوع دیگری داشته باشد و موضوع موضوع هم نیاز به موضوع داشته باشد سرانجام به تسلسل محال، و دور در موضوع جنس بالاترین مخرج هم است و عرض هیچگاه بحقیقت خارجی پیدا نخواهد کرد. پس این ماهیت بالذات باید در موضوعی باشد هرگاه در یک موضوع است دلیل ماهیتی یافت شد که اذا وجدت فی الخارج وجدت لا فی موضوع و جوهر اثبات میشود. و چون گفته شد که جوهر ماهیتی است که در موضوعی یافت نشود پس در مفهوم نسبی ماهیت جوهر است. پس جوهر جنس اوست

این استدلال تنها وجود جوهر را ثابت می کند و اینکه معنی جوهر را از خارج می گیریم. اما ثابت نمی کند که جوهر مفهوم ماهوی است این موضوع با معقول ثانی هم میسازد. در این استدلال گفته شد این ماهیت نیاز به موضوعی دارد که اذا وجدت فی الخارج وجدت لا فی موضوع پس میتوان گفت بحسب خارج نحوه وجودش لا فی موضوع است. یعنی معقول ثانی فلسفی است. و فوق مقوله. این دلیل رد نیست. این اشکال را هم که مصباح دم میگیرد که این استدلال وصف ذاتی را اثبات میکند، اما ذاتی باب برهان نه ذاتی باب کلیات خمس. یعنی از لوازم اوست نه ذاتی مقوم.

در مفهوم خط معنای کمیت هست اما اینکه خط باید روی چیزی باشد (عرضی بودن) در معنا و مفهوم نیز اوست. خط نحوی خود و در ذاتش اینکه باید متکی بچیزی باشد نیست. در مفهوم سطح و جسم هم همینطور اخذ نشده. البته در مفاهیم سطح و خط و جسم بودن جسم معنا دارد پس مفهوم وجود است. عرض بودن جنس سطح و جسم و خط نیست لازم خارجی مفهوم کم است نه خود کم باشد.

اما جوهر فوق مقوله و نحوه وجود است. مثلا در مفهوم انسان حیوان اخذ شده. در مفهوم درخت جسم اخذ شده. مفهوم جسم هم نمیشود که یا در هوا در نظر گرفته شود. در مفهوم جنس "آنکه بخود" اخذ شده. جنس یعنی روی پای خود ایستادن. پس مفهوم جوهر در انسان اخذ شده در جسم اخذ شده. جسم را بدون جوهر نمیتوان در نظر گرفت.

اشکال استدلال مرحوم علامه اینست که از خارج گرفته شده.

بسم الله الرحمن الرحیم

تقریر درس دوشنبه ۷۵/۱/۲۰ . صفحهٔ ۹۱ سطر پارگراف آخر

مقام سوم: اقامهٔ برهان براینکه جوهر جنس است و یک مفهوم ماهوی می باشد. مرحوم علامه اوّل این دلیل را نقل و سپس نقد می کند. دلیل: ماهیات متعدّدهٔ جوهریه داریم مثل انسان، بقر، غنم، حجر و... همه اینها در وصف جوهریت (لائی موضوع بودن) شریکند و این شریک بودن در این وصف، با قطع نظر از هر امر خارجی است مثلاً ما انسان را در نظر بگیریم با قطع نظر از هرچه که خارج از او حساب نشود. منظور از خارج ذات، یعنی تقریباً بحث را باید خارجی کرد نه ذهنی) همین طور بقر و غنم را هم ببینیم همهٔ اینها یک لازم واحد دارند. یک لازم ذاتی دارند چون گفته شد قطع نظر از غیره همهٔ این ها در لائی موضوع بودن باهم شریکند. مقدّمهٔ دوّم: اگر بگوئیم این جوهر جنسشان نباشد طبیعتاً باید لازم وجودشان باشد چون گفته شد با قطع نظر از غیر این حالت را دارد و معنی این حرف این است که هرگاه این ذات در متن خارج هست چنین حالتی دارد. یا باید داخل ذات باشد که باشد جنس یا باید خارج ذاتی باشد که دائماً همراه او باشد. [ایشان یکطرف را ردّ می کند که همان لازمهٔ وجود بودن است پس می ماند جنس بودن] اگر لازمهٔ وجود باشد یعنی جنس نیست. مثلاً سنگ در آن جسمیت می ایستد، و انسان هم در غیر جوهری ایستد همه در جایی می ایستند ما سؤال می کنیم آیا این اشیاء بعنوان متباین به تمام ذات حساب می شوند یا نه؟

بله چون در این سقف [جوهریت] مشترک نیستند هر کدام در جایی باید بایستند. از طرفی متباین به تمام ذاتند و همهٔ وصف جوهر بودن دارند از طرفی گفته می شود جوهر جنسشان نیست. چگونه می شوند این متباینات به تمام ذات همهٔ شان در یک وصف مشترک باشند. به گونه ای شریک باشند که بشود

صدق حقیقی بر آنان کرد که گفته شد این جوهر است آنهم جوهر است و... پس چاره‌ای نیست
که بگوئیم متباین به تمام ذات از آن جهت که متباینند یک جهت مشترک دارند و این معنی
دارد مگر اینکه بگوئیم متباین به تمام ذات نیستند بلکه یک جهت مشترک دارند
پس باید گفت حتماً جنسی دارند چون اگر گفته شود خارج از ذات است مشکل پیش
می آید. نتیجتاً یک جامعی باید باشد به اسم جوهر. اشکال مرحوم علامه بر این استدلال:
این وصف لاغی موضوع بودن منتزع از نحوهٔ وجود است لازم نیست که داخل ذات باشد
این که گفته می شود عقل فعّال لاغی موضوع است، انسان لاغی موضوع است و... اینها در
نحوهٔ وجود با هم شریکند ولی این لازم نمی آورد که جامع ماهوی داشته باشند. صفتی
که مستقلاً آورده می تواند در نحوهٔ وجود باشد نه به حسب ذات. در نحوهٔ وجود همه در
لاغی موضوعند پس جامع هم دارند اما این جامع وجودی است نه جامع ماهوی. اگر گفته
شود چون اعم است پس جامع ماهوی دارد جواب می دهیم که عرض هم اعم بود نسبت به
مقوله در حالیکه عرض فوق مقوله است. بعد مرحوم علامه می فرمایند چاره همان راهی است
که رفته ایم: یعنی هر عرض محتاج به موضوع است. موضوع یعنی یک ماهیتی که روی پای خود
ایستاده فثبت المطلوب که جوهر بعنوان یک مفهوم ماهوی است. این تقریر مرحوم
علامه هم قابل مناقشه است که افتقار العرض الی موضوع یقوم به یستلزم وجود
شیء که این به او قائم باشد. این فقط اثبات می کند در نحوهٔ وجود متکی به اوست اما
اثبات نمی کند که در معنی هم، معنای ماهوی داریم. اگر بشود این ماهیت [معنای
ماهوی] را بشود اثبات کرد همه چیز درست می شود. تنها راهش این است که
از راه ماهوی و مفهومی جلو آمد. [جنسیت جوهر] درست است اما باید تبیین کرد

دنبالهٔ تقریر ۷۵/۱/۲۰

اگر کسی همین مقدار او را کفایت کرد و حدس فلسفی دارد، خوب کافیست ولی اگر بخواهد استدلال کند و محکم شود باید برهان دلیل بر رد این ادلهٔ مذکور کافی نیست. مرحوم علامه در ذیل یک حاشیه دارند که این که گفته می‌شود وجود عرض لغیره است یعنی وجود لنفسه ندارد. قائم به غیر است نه به خودش. برای دیگری وجود دارد نه برای خودش و این یک معنای سلبی است و وقتی که معنی سلبی شد ماهیت از آن جهت که ماهیت است اقتضای معنای سلبی ندارد عرض محتوایش معنای سلبی است (و اگر عرض بعنوان ماهیت باشد)، نمی‌شود ماهیت معنای سلبی داشته باشد. اما جوهر وجود برای خودش دارد و قائم به خودش هست پس می‌تواند معنای ملحوظی داشته باشد. جناب آقای مصباح (حفظه الله) اینجا اشکالاتی دارند من جمله اینکه: مگر شما نمی‌گویید جوهر یعنی موجود لا فی موضوع و این هم معنای سلبی است جواب: این تعریف رسمی است نه حدّی، این فقط برای تبیین است. ضمن اینکه لفظ سلبی است محتوایش یعنی اینکه روی پای خود است پس مفادش اثباتی است. و یتفرّع علی ما تقدّم: یک شیء نمی‌تواند هم جوهر باشد و هم عرض. چون لازم می‌آید یک شیء هم وجود فی الموضوع داشته باشد و هم وجود لا فی الموضوع. هم به غیر تکیه دهد و هم به خودش که واضح البطلان است

الفصل الثالث فی اقسام الجوهر الاولیّة: هر چیز که بصورت سلب و ایجاب گفته شود آن حصر عقلی است اینجا هم برای بیان اقسام جوهر بصورت سلب و ایجاب مطرح کردند لیکن فی الواقع حصر عقلی نمی‌تواند باشد. - می‌گویند: جوهری یا در محلّی هست (یعنی حالّ هست که به محلّ تکیه می‌دهد) یا نه. اگر در محلّ باشد می‌شود صورة مادّیه (که حالّ فی المحلّ است) اگر در محلّ نباشد یا خودش محلّ هست یا نه. اگر محلّ قرار بگیرد می‌شود هیولی. اگر محلّ نباشد یا مرکب از هیولی و صورة

هست یا نه. اگر باشد می شود جسم و اگر مرکب از هیولی و صورة نباشد یا علاقه ی انفعالی به مادّه دارد که نفس است) یا ندارد (که عقل است) پس صورة شد حال یا هیولی شد محل. مرکب از این دو شد جسم. بعد آنکه مرکب از صورة و هیولی نباشد می شود نفس و عقل. آنی که علاقه اش فعلی و تکوینی می باشد عقل است کمک به عالم مادّه می کند. اما نفس علاقه اش انفعالی و استکمالی است (برای تکمل خود به عالم مادّه احتیاج دارد) اینکه تعبیر به اقسام اولیه جوهر کرد، چون جوهر تقسیم بندی دیگری هم دارد جزء تقسیمات ثانویه اند مثل قائلند جسم داریم اما غیر از جسم جوهر داریم صورة نوعیه جسم و سنگ و درخت و ...

توضیح: صورة درست است که جوهر است اما جوهر است به نحو صدق عرضی نه به نحو صدق ذاتی. یعنی فصول الجواهر لیست بجواهر به حسب حمل اولی ولکن به حسب حمل شایع جواهر. پس صورة اصلاً از بحث خارج می شود. جناب علامه هم این اشکال را دارند که صورة جوهریه مندرج تحت جوهر نیست یعنی جوهر بعنوان مقوله و مفهوم ذاتی او نیست هر چند از لوازم خارجیه او هست. در مورد نفس هم قبلاً توضیح داده شد که نفس با مبنای ملاصدرا بنحوه وجود است و با مبنای علامه هم نفس بعنوان اینکه ذیل مقوله ای بنام جوهر بگنجد نیست چون نفس مثل صورة است و فصل اخیر می باشد و فصول الجواهر لیست بجواهر. جناب ملاصدرا که نفس را هم نحوه وجودی دانسته پس این هم از بحث مقوله خارج و فوق مقوله می باشد

در مورد هیولی مرحوم علامه در اصول فلسفه دارند که جوهر گرفتن هیولی با مبنای مشاء می باشد ولکن با مبنای حرکت جوهری و اینکه هیولی حیثیتی از حیثیات جسم است نه یک جزء در مقابل جزء صورت، هیولی جوهر نیست چون تا امر مستقل در نظر گرفته نشد نمی شود گفت این جوهر است یا عرض است یا ... این ادامه همان جسم است یک حیثیتی از جسم است. اگر جسم جوهر باشد می شود به حیثیت هم جوهر گفت اما جوهر بجوهریة الجسم است هیولی هم خارج شد. مرحوم علامه اشکال بر این تقسیم بندی می کنند که تقسیم بندی شما عقلی نیست اگرچه ظاهر تقسیم عقلی و بصورت نفی و اثبات است

دنبالهٔ تقریر ۲/۱/۷۵

چرا؟ بخاطر اینکه جوهر مرکب از حال و محل که شما گفتید می‌شود جسم از کجا گفتید؟ اثبات
نکردید که مرکب از هیولی و صورة حتماً جسم می‌شود. این تقسیم بندیشان به حسب استقراء
است. اشکال دوّمی که کردند این است که صورة جوهریه‌ای که مطرح شده، قبلاً گفتیم
فصول الجواهر لیست بجواهر و شما چطور ذیل مقولهٔ جوهر گنجاندید؟ می‌توان گفت
لازم خارج از ذات اوست نه ذیل مقولهٔ جوهر باشد. بلکه گاه صورة مادیه را در متن
خارج پیدا می‌کنیم جوهر است (به حمل شائع) اما به حسب ذات و مفهوم بندی صورة مادیه
جوهر اخذ نمی‌شود. **قال فی الاسفار:** ایشان (ملاصدرا) در اسفار تقسیم بندی دیگری
می‌فرمایند و آنرا اجود از تقسیم بندی مشاء معرفی می‌فرمایند چون آن تقسیم بندی مشکل دارد
ابتدا خود تقسیم بندی بعد به اشکال آن (تقسیم بندی مشاء) اشاره می‌کند. تقسیم ایشان بدین گونه است:
یا جوهر قابل ابعاد ثلاثه هست یا نه. اوّلی می‌شود جسم. اگر قابل نباشد یا جزء این
جسم است یا نه: اوّلی می‌شود که خود دو قسم (بالفعل) یا جزء فعلی است (صورة) یا جزء بالقوه است
(هیولی) اگر جزء نباشد یا متعرّف در ماده هست بالمباشره یا متعرّف به این
نحو نیست اوّلی را نفس و دوّمی را عقل گویند. عقل فعّال بوسیلهٔ هیولی و صورة
کارش را در عالم مادّه انجام می‌دهد یعنی شریک العلّة دارد. در نهایت ملاصدرا آنچه
را که مرحوم علامه خارج کردند ایشان هم خارج می‌کنند و عقل را هم می‌گویند فوق مقوله است
اگرچه همهٔ اینها مصادیق جوهر حساب می‌شود (دقت به این نکته شود) صدق عرضی
بر جوهر می‌کنند. از جهت ماهوی صدق نمی‌کند. ایشان می‌فرمایند صورة، نفس و عقل
فوق مقوله شدند اصلاً ماهیت نیستند [و طبعاً سایر مصادیق جوهر که استاد
فقط اسم نبردند]

بسم الله الرحمن الرحیم

تقریر درس ۲۱/۱/۷۵ حل ۹۳ سه پاراگراف آخر

(۱۰)

ثمّ قال: بعد از اینکه جناب ملاصدرا تقسیم بندی خود را در مورد جوهر ارائه فرمودند فرمایش دارند که این تقسیم بندی أجود است حال می خواهد وجه جودة و برتری این تقسیم بندی را بیان کند: در تقسیم بندی مشاء میتوان موردی را پیدا کرد که در آن تقسیم بندی جای نگیرد ولی در تقسیم بندی ما جای می گیرد. مثلاً نفس ابتداءً یک صورة ادراکی را ندارد بعداً به آن علم پیدا می کند. اینجا می شود گفت رابطه نفس با این صورة ادراکی رابطهٔ هیولی با صورة است. یعنی نفس بعنوان مادّه قرار می گیرد (که قبلاً این صورت ادراکی را نداشت) و آن صورت ادراکی بعنوان صورت أخیر برای انسان حساب می شود. بنابراتحاد عاقل و معقول. پس اینجا یک مادّه و یک صورة پیدا کردیم و یک مجموع مرکّب که یک نوع کمالی آخر حساب می شود (ما برای انسان اسم داریم ولی برای نوعهای کمالی که آخر حساب می شود اسم نگذاشتیم) آنجا گفته شد آنچه که مرکّب از هیولی و صورة است فقط جسم است اما ما چیز دیگری هم پیدا کردیم آن نوع اخیری که شامل نفس و صورة کمالیه می شود. از طرفی در تقسیم بندی مشاء گفته شد صورت مادّی ما الآن یک صورة غیر مادّی هم پیدا کردیم. **و ما یرد:** جناب علامه بر این تقسیم بندی ملاصدرا إشکال دارند می فرمایند همان إشکالی که قبلاً کردیم برایشان هم وارد است. آن تقسیم دایر بین نفی و اثبات نبود این تقسیم هم دایر بین نفی و اثبات نیست گفتید در تقسیم بندی که منحصراً فیه بالمباشرة فنفس و إلّا فعقل. خوب عالم مثال منفصل متحقق در مادّه نیست جزء مادّه هم نیست عقل هم نیست پس چطور می گوئید و إلّا فعقل (حق مطلب اینست که خود اینها هم می دانند حصر عقلی نیست فقط بصورت نفی و اثبات دعوی آورند که بشود اینها را از هم تمیز داد) اشکال دوّم: شما گفتید صورة جسمانیه (امتدادیه) و صورة نوعیه (طبیعیه) داریم. این تعبیر درست نیست چون مراد

از تقسیم در ما نحن فیه تقسیم اول است یعنی ما وقتی می گوئیم جسم یعنی تمام جسم را گفتیم اول

آنچه که بعنوان انواع جسم و صور نوعیه که روی جسم رخ می آید نباید بحث کنیم چون در اینجا جزء تقسیمات ثانویهٔ جسمند، علی القاعده می بایست فقط بحث از صورة امتدادیه می شد و حال آنکه شما صورة نوعیه و طبیعیه را هم آوردید. جناب ملا مصباح بر این اشکال مرحوم علامه اشکال کردند که ما داریم تمام انواع جوهر را می شماریم پس باید هم صور نوعیه و هم امتدادیه را بیاوریم پس تقسیم ثانوی نیست (آوردن صور نوعیه) همان تقسیم اول است، جواب: اگر الجسم به معنای خود جسم باشد حق با علامه هست چون بحث از صورة طبیعی نیست، اما اگر الجسم را به معنای نوع جسمانی بگیریم (که ما الآن گفتیم اینجا همین گونه است و ملاصدرا در شرح هدایه دارند) حق با ملا مصباح (حفظه الله) می باشد که از اول منظور و مراد ما نوع جسمانی بود و این شامل صورة امتدادیه و هم شامل صورة طبیعیه می شود. مشکل این متن این است که جناب ملاصدرا تعبیر به الجسم می فرمودند

وکیف کان تا اینجا اقسام جوهر برشمرده شد. مرحوم علامه می فرمایند چیزی که در اینجا برای ما اهمیت دارد این است که بحث از جسم و دو جزئش بکنیم اما بحث از نفس را باید اصلش در علم النفس جستجو شود که نه در بدایه و نه در نهایه یافت می شود اگرچه در دو مرحلهٔ قوه و فعل و عاقل و معقول بعضی از مباحث نفس کشف می شود. در کتاب بدایه فصل ثامن این مرحله را مرحوم علامه به نفس و عقل اختصاص دادند در این کتاب همین حد را هم برداشتند و اما بحث از عقل را هم بحث کرد. اصلش را باید در الهیات بالمعنی الاخص جست و در اتحاد عاقل و معقول هم بحثی از آن می شود و همچنین در مرحلهٔ قوه و فعل.

دنباله تقریر ۷۵/۱/۲۱

الفصل الرابع: فی ماهیة الجسم ص ۹۴ س ۱۱

للدیب: زمانیکه جسمی هست بعنوان جوهر قابل ابعاد ثلاثه تعریف هست یعنی لازم است بانضمام دارای ابعاد سه گانه باشد ولی باید دارای این قابلیت باشد. و میتوان در جسم ۳ خط متقاطع که دو به دو با هم زاویه قائمه تشکیل میدهند در نظر گرفت این امر در مثلث مکعب و مکعب مستطیل بالفعل است و در کره بالقوه است.

فهو استثنا: همه علوم از حواس آغاز میشوند چون تصدیق از تصور نشئت می گیرد و تصور از حس. حواس ما عرض یاب است و نمیتوانند به جوهر دست یابد مثلا شنیدن در خارج حس میشود یا صدا یا شکل حس میشود اما چیزی که این عرض ها بر آن تکیه دارند و آن درون ذات است حس آنرا درک نمیکند. حواس ما گرچه جوهر یاب نیست اما بر اثر تجربه پی میبریم که در پشت این اعراض جوهری وجود دارد. یافت جوهر در خارج با تامل عقلانی متکی به تجربه بدست می آید. مثلا سیب ابتدا کوچک است و بی آبشگی دارد و درشت تر میشود و ابتدا سبز است و کم کم اندک اندک سرخ تا کندرد و سپس سرخ می شود. عقل انگیزه تحلیل می کند که در پس این تغییرات در شکل و رنگ سیب چیزی هست که این تغییرات بر روی آن انجام میشوند و آن جوهر است.

معروف حس اب در حس عقلانی است یعنی جوهر با حس باشد عقل در آنجا وقت دست می کند.

والذی یجد الحس: آنچه از اجسام، حواس درمی یابند یک چیز پیوسته است نه چیزی که تشکیل یافته از ذرات بسیار ریز ضام اتم باشد و اجزاء بالفعل ندارد ولی قابلیت انقسام دارد. اما حس ممکن است اشتباه کند پس حس کافی نیست. باید دید واقعا اجسام چگونه اند و با ابزار عقلی مسئله را بررسی کرد. اینجاست که اقوال گوناگون پدید آمد.

احدها: قول متکلمین است که اجسام خارجی مرکب از اجزاء غیر قابل تجزیه (چه تجزیه خارجی چه عقلی چه وهمی) هستند. اینکه اجزاء قابل تجزیه خارجی نیستند یعنی نمی توان آنرا در خارج به اجزاء تقسیم کرد. اما فرق میان تجزیه عقلی و وهمی اینست که وهم چون باید آنرا مصور کند این اجزاء به جایی میرسد که دیگر وهم نمیتواند آنرا مصور کند بنابراین قابل تجزیه وهمی نیست اما عقل میگوید بهر حال این جزء دارای حجم است و چون دارای حجم است باید قابل تقسیم باشد. اما متکلمین این را هم نمی پذیرند که عقل میتواند آنرا تقسیم کند و اجزاء دارای بعد نیستند و متناهی اند. بنابراین فقط اگر جسمی را تقسیم می کنیم آلت قطاعه اجزاء را تقسیم نمی کند بلکه از فواصل میان اجزاء می گذرد.

الثانی انه: نظام که یکی از متکلمین است قولش همان بعض متکلمین است با این تفاوت که متکلمین اجزاء را متناهی می دانستند اما نظام اجزاء را بی نهایت می انگارد.

(۱۱)

تقریر درس ۲۲/۱/۷۵ صفحه ۹۵ سطر ۷

الثالث انه مرکب: ذیمقراطیس برآنست که آنچه در خارج است اجزاء کوچک و صغیر هستند که در خارج بصورت پیوسته یافت میشود در واقع اینگونه نیست و از اجزاء تشکیل شده که از آن تعبیر به اتم میشود. و این اجزاء قابل قسمت خارجی نیست اما وهم آنرا میتواند تقسیم کند و هرگاه وهم از پس تقسیم آن برنیاید عقل با مجاز به تقسیم ادامه میدهد.

نظر ذیمقراطیس اینست که همین اجزاء جسمند

الرابع انه متصل: شهرت فی متصل است جسم یک چیز پیوسته است هانگونه که حس آنرا دریابد. و قابل قسمت است بطور محدود

الخامس انه جوهر: افلاطون بر این عقیده است که جسم مرکب از هیولا و صورت نیست بلکه فقط صورت است یعنی امتداد جوهری که امر پیوسته است و بسیطه مرکب از اجزاء. قول نهایی شیخ اشراق نیز همین است. این قول ششم که از ایشان نقل میشود نظر نهایی ایشان است

السادس انه مرکب: این قول در تعلیقات از شیخ اشراق آمده که حقیقت جسم از دو چیز ترکیب شده یکی هیولای اولی و یکی جسم تعلیمی یعنی همان جسم ریاضی و کمیت سه گانه که عرض است و هیولی جوهر است. (جسم تعلیمی و طبیعی: مثلاً یک تکه موم که بشکل دایره درمی آید یا بشکل بیضی یا مکعب مربع جسم تعلیمی آن تغییر می کند اما جسم طبیعی آن در هر حال یکی است. جسم تعلیمی یعنی همان ابعاد سه گانه و جسم ریاضی به آن تعلیمی گفته میشود چون در قدیم آغاز آموزش معمولاً از ریاضی بود.)

السابع انه جوهر: یکی جسم را جوهر مرکب از دو جوهر هیولی و صورت جسمی میدانند. بحسب خارج تا جایی که ممکن است قابل قسمت است اما بالاخره به جایی میرسد که آنرا برش نمیتوانند آنرا ببرد و قطع کند اما ذهن چون آنرا تصور می کند و دارای حجم است وهم آنرا تقسیم می کند تا آنکه به جایی برسد که وهم نتواند آنرا تصور کند و آنرا بصورت یک نقطه می یابد که قابل تقسیم نیست اما عقل میگوید یک امر ممتد وقتی تقسیم شود تبدیل به نقطه نمیشود چون از جمع دو نقطه یک امر ممتد پدید نمی آید پس یک چیز ممتد هر چیز کوچک هم باشد تقسیم میشود چیز کوچک ولی دارای بعد میشود پس قابل تقسیم عقلی است

هذا ما بلغنا: آغاز مباحث بر طبق این نظرات بالا.

اما القول الاول: اینکه گفتند اجزاء جسم را تشکیل میدهند اگر این اجزاء دارای حجم نیستند غیر ممکن است از ترکیب اجزاء بدون بعد یک امر دارای بعد بدست آید. و اگر دارای حجم هستند پس قابل قسمت هستند

وایضاً لنفرض: گفتند جزء لایتجزی باید دارای وسط و در حقیقت یک نقطه جوهری است. می گوییم اگر یک جزء وسط دو جزء دیگر در نظر گرفته شود و جزء وسط حاجب از دو جزء دیگر باشد یعنی آن دو جزء در حجاب باشند پس هر یک از آن دو با اطراف جزء وسط در ارتباط نیستند یعنی یک گوشه از

جزء میانی با یکی از دو جزء مربوط باشد و یک گوشه دیگر از جزء میانی با جزء دیگر، چیزی که دارای دو گوشه باشد حتما
قابل تقسیم است. اما اگر جزء میانی حجاب دو جزء کناری نباشد یعنی جزء میانی نقش نداشته باشد و این دو جزء با هم مرتبط باشند
دیگر لزوما جزء میانی یک ن است در حالیکه گفته شد جزء میانی وسط دو جزء دیگر است. نتیجه این شد که
نباید هیچگونه حجابی میان دو چیز باشد در حالیکه بسیاری اشیاء از اشیاء دیگر پنهان هستند
و ایضا لیزض: اشکال سوم بر قول اول: اگر دو جزء در نظر گرفته شود و جزء دیگری بالای این دو قرار بگیرد و با هر دو انها برخورد کند
یعنی در وسط این دو قرار دارد، یا این جزء به تمامی هر دو این ها را که در بر گرفته و پوشانده که در واقع
جزء بالا قابل تقسیم است چون دو جزء را در بر دارد یا علاوه بر پوشاندن این دو بخش اضافه هم دارد. در نتیجه هم
قابل انقسام است یا... (نوار پر بود)

۱۲

تقریر درس ۲۵/۱/۷۵، ص ۹۷ س ۶ :

واما القول الرابع : امری که ممتد است اگر از جهت خارجی قابل تقسیم نباشد و اگر وهم نیز از تقسیم آن ناتوان باشد اما عقل همچنان از تقسیم آن باز نمی ایستد زیرا امر ممتد هرچه تقسیم شود باز امور ممتد باقی می ماند که قابل تقسیم هستند و امری بعد فی الجمله که قابل قسمت نباشد.

واما القول الخامس : در فصل آینده اثبات میشود که جسم مرکب از هیولی و صورت است . اگر اینگونه ظاهر فصل اول طوری است که موضوعی یک صورت جسمیه دارد که امری پیوسته است . درحالیکه اجسام در حقیقت پیوسته نیستند بلکه مرکب از اتم ها هستند اجسام آنگونه که حس میشوند نیستند و اجسام اولیه اتم ها هستند.

واما القول السادس : قولیست از شیخ اشراق که دارای سه اشکال است . **اولاً** : شما می گویید حقیقت جسم بودن جسم تعلیمی که عرض است نمی آید ~~[illegible]~~ . یعنی حقیقت جسم تشکیل یافته از هیولی و جسم تعلیمی درحالیکه عرض نمی تواند مقوم جوهر (جسم) باشد . از طرف دیگر هیولی جوهر است و جسم تعلیمی کم است و یک ماهیت حقیقی نمی تواند از دو مقوله (که مقولات متباین تمام ذات هستند) تشکیل یابد . **ثانیاً** : جسم یک حقیقت ممتد است و عرض است عرض هم باید تکیه به جوهری کند که با او مناسبت داشته باشد . مثلاً جسم که عرض ممتد است جوهری که ابعادی پذیرد باید بخوبی دارا امتداد باشد . اما هیولی اینگونه نیست چون محض است و در ذات هیچ گونه تعلیمی نیست . مثلاً موم که صورت های مختلف در می آید هر بار که صورتش تغییر می کند جسمیت آن به جای خود باقیست اگر صورت در جسم مؤثر بود و با تغییر شکل جسمیت از بین میرفت و جسم دیگری پدید می آمد . درحالیکه جسمیت آن ثابت است ~~[illegible]~~ یک جسم رفته و جسم دیگری بجای آن آمده است . پس یک امر ممتد جوهری وجود دارد (جسمیت) بدون آنکه جسم خاصی داشته باشد که از آن تعبیر میشود به صورت امتدادی مبهم . هر بار که موجود میشود شکل خاصی می پذیرد و برای آن شکل خاص تعیین می یابد که به آن صورت امتدادی معین گفته میشود که عرض است . صورت امتدادی مبهم جوهر است و صورت جسمیه نامیده میشود.

والانقسام یعرض الجسم : انقسام که عارض جسم میشود از حیث جسم است نه از حیث صورت جسمیه . انقسام اولاً و بالذات عارض جسم میشود و ثانیاً و بالعرض عارض صورت جسمیه . یعنی جسم به تبع عرض خود (جسم) انقسام میپذیرد . زیرا جسمی که تقسیم میشود جسمیت آن باقی است . جسم با موجم فرقی نمی کند که چند تکه باشد یا یکی . آنچه که بدو بخش و سه بخش معنی بخش جسم است که از جسم اول افتاد و در یا چند جسم دیگر پدید آمد

قال الشیخ فی الشفاء: جسم با جوهر جسم دیگر مخالف نیست. قابل ابعاد بودن جسم در هر حالی یکسان است.
اگر جسم تقسیم شود اقسام آن هم قابل ابعاد هستند. فرقی که بین اجسام است بحسب شکل و جمع آنهاست.

و بالجمله: در واقع شیخ اشراق خلط نکرد فرمود احتیاج ندارد.

و اما قول السابع: ارسطو اعتقاد دارد جسم ترکیب یافته از هیولی و صورت. لیکن صورت جسمیه را (اجسام) محسوس میدانستند
اما دانش امروز اجسام را تشکیل یافته از اتم بلکه از ذرات میداند و جسم اول ذرات تند نه اجسام محسوس. این ذرات مستقل اند
و هیولی و صورت ندارند. اتصال حقیقی از آن جسم محسوس نیست و جسم آنگونه که حس آنرا می یابد دارای هیولی و صورت نیست

بسم الله الرحمن الرحیم

(۱۳)

تقریر درس ۳۶، ۷۵/۱ یکشنبه ص ۹۸ س پاراگراف آخر

در رد ادله جواب به قول هفتم بودیم. اشکال به این قسمت رفت که قائلین به قول هفتم جسم را متصل می دانستند کما هو علیه عند الحس. مرحوم علامه فرمودند بر این کما هو عند الحس دلیل ندارم بلکه علماء طبیعه می گویند این اجسامی که ما می بینیم خودش مرکب از مولکولها و اتمهاست. (پس بحث اتصال جوهری ما روی اتم نه همین اتصال جوهری که حس درمی یابد) خود تک تک اتمها جرم است جوهر قابل ابعاد ثلاثه می باشد پس ما جسم داریم نه آنکه جسمی را که مشاء در نظر می گرفت مثلا خود سنگ را جسم می دانست. بعد خود اتم هیولی دارد و صورة جسمیه دارد، صورة جسمیه اش همان امتدادش هست و هیولی را در فصل بعد باید اثبات کنیم. نعم لو سلّمنا ما طبق تقسیم بندی که تا بحال داشتیم نوع اول جسم بود ولی با علوم روز نوع اول را باید انرژی دانست که جنس می شود برای انواع دیگر. حال بگوییم چگونه انرژی بعنوان جنس درمی آید. دانشمندان طبیعی می گویند جسم قابل تبدیل به انرژی هست که خود جسم هم انرژی متراکم و انباشته است. پس انرژی مبدأ است برای جسم هویت اساسی که در جسم هست همان انرژی است که فصلهای متعدد پیدا می کند لذا اجسام گوناگون پیدا می کند. در اصول فلسفه فرمودند چون هویت انرژی برای ما مشخص نیست ما به همین جسم بعنوان نوع عالی اکتفا می کنیم.

الفصل الخامس فی ماهیة المادّة و اثبات وجودها.

از ابتدای فلسفه در مورد مادّه بین افلاطون و ارسطو دعوا بود. در فلسفه اسلامی اینطور تلقی شد که افلاطون قائل به هیولی نیست و ارسطو قائل به هیولی هست. مشاء همان حرف ارسطو را قائل شدند. شیخ اشراق اصل هیولی مشاء را انکار می کند. خواجه هم نظر شیخ اشراق را قبول می کند. ملاصدرا هیولی را قبول می کند ولی در فلسفه ملاصدرا هیولی یک شکل دیگری پیدا می کند با حرکت جوهری و اتحاد هیولی و صورت بصورت یک ترکیب اتحادی. ولی اصل بحث یعنی هیولی یعنی قوة محض فرق نمی کند.

. نوعاً در اثبات هیولی ۲ برهان بکار می رود. ۱- برهان فصل و وصل ۲- برهان قوه و فعل
. با این حرفی که ما قائل شدیم مبنی بر اینکه جسم از اجزای اتمی تشکیل شده [برهان فصل و وصل] چندان کاربرد ندارد
. [چون با این حساب آن فصل و آن وصل که مشاء قائل بود بی معنی می شود] می ماند برهان
. قوه و فعل. تقریر مرحوم علامه از این برهان از سایر تقریرات منقح تر است و ایشان
. با ۳ مقدمه برهان را اقامه می کند. مقدمه اول: جسم آن حقیقتی که قابل ابعاد ثلاثه است
. و از این جهت که قابل ابعاد ثلاثه است یک امر بالفعل است. جسمیتش تمام است. اما
. نسبت به صور نوعیه که می تواند بپذیرد (مثلاً جسم می تواند بصورت عناصر گوناگون مثل نیدروژن
. اکسیژن و... در بیاید) و اعراضی که برای صور نوعیه در نظر گرفته می شود مثلاً برای بعضی از عناصر
. تلخی هست و...) قابل است اما بالفعل هنوز این صور را ندارد. پس به حسب صورت
. جسمیه خودش بالفعل است و به حسب صورت نوعیه و اعراضی که می تواند بپذیرد بالقوه است
. مقدمه دوم حیثیت قوه غیر از حیثیت بالفعل است. حیثیت بالفعل حیثیت وجدان
. است یعنی ما دارد حیثیت قوه یعنی نداری (ندارد می خواهد پیدا کند) پس حیثیت
. قوه ملازم با فقدان است ولی حیثیت فعلیت عین وجدان است و وجدان غیر از فقدان
. است. مقدمه سوم: این جسم از آن جهت که بالفعل است باید غیر از همین جسم از آن
. جهت که بالقوه است باشد. یک جسم بیشتر نداریم اما دو حیثیت پیدا کردیم می توان
. گفت این ۲ حیثیت از ۲ حقیقت در خود جسم نشأت گرفت! آن حقیقتی که
. دارای قوه هست غیر از آن حقیقتی است که دارای فعل است. بیان ذلک:
. این ۳ مقدمه که آوردم ۲ مقدمه اول واضح است. مقدمه سوم را چه باید کرد؟
. عمده دلیلی که در مقدمه سوم است این است که صورت جسمیه از آن جهت که صورت جسمیه
. هست (با دارد از صورت دیگر. (این را فقط باید درست کرد) فعلیت صورت جسمیه
. باعث می شود فعلیت دیگر را نپذیرد از آن جهت که فعلیت دارد تمام شده هست و
. (با دارد از فعلیت دیگر بلکه از جهت که دهانش باز است می خواهد چیزی آنیده
. بشود حیثیت فعلیت دهانش بسته است پس خود صورت جسمیه قابل نسبت
. قابل کس دیگری است. اگر گفته شود جسم فقط صورت جسمیه است این جهت قابلیت را

دنبالهٔ تقریر ۲۶/۱/۷۵

باید به که اسناد داد. باید بناچار به همین صورة جسمیه بزنیم و این خلاف استدلال ما است] پس صورة جسمیه مساوی با جسم نیست. بحث دیگر اینکه آیا این دو حیثیت و این ۲ جزء جوهری، بصورت ۲ جزء جوهری مجزاً (جدا) هستند. یعنی از استدلال (که همان مقدمهٔ سوم است) که الآن گذشت منجر به این می‌شود که این ۲ جزء مجزا هستند. جواب این که یک حقیقت است با ۲ حیثیت. این دلیل اثبات می‌کند که حیثیت قبول برخود صورت جسمیه در می‌آید، اما این را اثبات نمی‌کند که ۲ جزء جوهری جدا داریم. یک حقیقت داریم (جسم) نه دو حقیقت که مرکب شده‌اند (جسم). یک حقیقت با ۲ حیثیت واقعی نفس الامری که مغایر همند. این حرفی است نهایی که در نهایت مرحوم علامه آمر اقبول دارند و جناب ملاصدرا هم همین حرف را دارند. اما تصویر مشاء این است: ۲ امر جدا، ۲ جوهر جدا (جدا نه یعنی منفک از هم بلکه یعنی دو حقیقت مستقل که مجموعشان می‌شود جسم) بلحاظ آن بحث کون و فساد و بحث ترکیب انضمامی که قائلند، این حرف را دارند. ص ۱۸۱ و ۱۸۲ ج ۷ مجموعهٔ آثار - مقالهٔ سیزدهم اصول فلسفه - ج ۵ اسفار ص ۶۵-۲۹۳ در آنجا می‌گویند در نهایت این تحلیل، تحلیل عقلی می‌شود. شرح هدایه ص ۴۴

جسم جوهر است، صورت جسمیه هم جوهر است یعنی مصداق جوهر است به نحو صدق عرضی. بعداً بحث می‌کنیم هیولی جوهر بجوهریة الصورة پس جوهر مستقل نیست. به نفس جوهریة صورة جوهر است پس این هم که گفته شود اصلاً جوهر نیست این هم صحیح نیست به عنوان مصداق عرضی جوهر است. یصدق علیه صدقاً عرضیاً به عنوان لازم ذات اوست نه به عنوان ذات و ذاتیات او - منکران هیولی می‌گویند خود جسم یک جهت قابلیت دارد و یک جهت فعلیت

[حیثیت قبول بر صورة جسمیه وارد نیست ولی بر جسم وارد است که جسم ۲ حیثیت دارد ۱- قبول صور آینده (قوه) ۲- صورتی که اکنون دارد (فعل) - صورة جسمیه همان حیث فعلیت جسم است پس معنی ندارد حیث قوه و قبول صور آینده که در مقابل فعل است برا و وارد شود]

بسم الله الرحمن الرحیم

(۱۴)

تقریر درس ۷۵/۱/۲۷ (روز شنبه) جلسه ۱۰۰ ساعت ۲

مقام دوم بحث ۳: اشکالی است که بر استدلال وارد می شود. اشکال اول: [استدلال مبتنی بر این نکته بود که جسم به لحاظ صور و اعراض لاحقه بالقوه است یعنی حیث بالقوه دارد که هیولی اثبات می شد] مستشکل می گوید ما می توانیم صور و اعراض لاحقه را طوری تصویر کنیم که نیاز به هیولی نباشد (می شود گفت عارض بر جسم است، لحوق و حرکت را هم قبول می کنیم) می فرماید مثلاً روی جسم بخواهد صورت نوعیه نیدروژن یا اکسیژن دربیاید که نیاز به استعداد هم دارد و استعداد هست که موجب می شود که ما بگوییم این جسم می خواهد نیدروژن بشود نه اکسیژن (یک نحوه اختصاص به جسم می دهد) و اگر استعداد خیلی قوی شد به تعبیری تام شد و فقط منتظر اضافه از طرف فاعل است) پس ما استعداد که قبل از صور لاحقه مطرح است را هم قبول داریم. اما این استعداد می تواند به نحو عرض باشد (از نسبت به نحو قوه جوهری در نظر گرفته شود که بشود هیولی بلکه عرض باشد روی صورت جسمیه. [پس قابل خود جسم یا اتصال جوهری است)

اشکال دوم: [تقریباً اشکال لفظی است اگر به درستی اشکال لفظی نیست) مستشکل می گوید چه معنی دارد قبول جوهری باشد. قبول از آن جهت که قبول است حتماً چیزی می خواهد که قابل این قبول باشد. قبول از آن جهت که قبول است روی پای خود نمی ایستد چون قبول یعنی پذیرفتن و چیز دیگری باید باشد که بپذیرد پس قائم به چیزی باید باشد و شما می گوئید قبول جوهری (یعنی روی پای خود می ایستد) پس اینکه قبول جوهری باشد معنی ندارد. قبول یعنی عرضی

اشکال سوم: معمولاً استعداد قبل از مستعدله است که وقتی مستعدله آمد، استعداد از بین می رود. می گوییم این دانه گندم استعداد گندم شدن را دارد وقتی دانه گندم آمد دیگر استعداد معنی ندارد. اگر هیولی بعنوان استعداد جوهری گرفته شود، استعداد جوهری باز استعداد است وقتی به مستعدله رسید باید باطل شود یعنی قوه جوهریه باید باطل شود وقتی که هیولی باطل شد جسم که مرکب از قوه جوهریه و صورت اتصالیه جوهریه بود پس آن جسم هم باطل می شود چون جزء وقتی باطل شد کل هم باطل می شود.

جواب اشکال اول: اینکه شما می‌گوئید خود صورة جسمیه قابل باشد درست نیست
اصلاً صورت جسمیه نمی‌تواند قابل باشد و نمی‌تواند عرضی را بعنوان قوه بپذیرد چون هر
صورت (جسمیه یا نوعیه) که بالفعل است، از آن جهت که بالفعل است تمام شده
است یعنی إبا دارد فعلیت بعدی را. حیثیت قوه یعنی إبا ندارد از صور بعدی بلکه
می‌پذیرد حیثیت فعلیت یعنی إبا داشتن از صور بعدی. پس باید دنبال یک حیثیت
دیگر بگردیم [تا قبول صور بعدی را بکند] بعد هم مرحوم نکته‌ای می‌فرمایند: هیولی که
قوه جوهریه است قوه محض است. این هیولی اگر بخواهد صورت آتیه بپذیرد، نگر گفته نمی‌شود
این هیولی قابل همه صور است؟ این صورت یا آن صورت و یا آن صورت هیچ فرقی
برایش ندارد؟ پس چطور می‌گوئید مثلاً استعداد گندم شدن را دارد؟ جواب این است که
این استعداد که گفته می‌شود استعداد عرضی است آن استعداد محض که گفته می‌شود
جوهری بود و قوه محض. آن قوه محض یک عرضی دارد به اسم استعداد خاص. یعنی
این دانه گندم بخاطر اینکه الآن همراه این هیولی صورة گندمی هم دارد، باعث می‌شود یک
استعداد مخصوصی نصیب او شود (استعداد گندم شدن) به این استعداد
امکان استعدادی و قوه می‌گویند که این قوه غیر از آن قوه جوهری است این معین
است و آن مبهم. این آتی‌اش مشخص است اما هیولی از آن جهت که هیولی
است می‌گوید برای من فرقی ندارد. لذا گفته اند رابطه‌ای که بین امکان استعدادی
و هیولی است رابطه ابهام و تعیین است. هیولی استعداد مبهم و امکان استعدادی
استعداد معین است. امکان استعدادی عرض هست نسبت به هیولی عرض قوه
محض نیست قوه معین است اما قوه معین مناسبت دارد با قوه محض اما این
را می‌توان اسناد به صورة جسمیه داد یا به هیولی اسناد داده شود.

رساله تقی ۲۷ آذر ۷۵

این نکته بعنوان مقدمه قرار می‌گیرد و در جواب سوم هم بکار می‌رود. جواب دوم به اشکال اول: شما می‌گوئید
حامل استعداد جسم است. لازمه‌اش این است که هر امکانی باید حاملش جسم
باشد. خود جسم جزء حوادث و ممکنات است و کل حادث مسبوق بامکان یعنی امکان
استعدادی باید قبلش باشد. حال ببینیم حامل این استعداد کیست؟ طبق حرف مستشکل جسم
حامل است. لازم می‌آید تقدم شئ بر خودش به حسب تقدم زمانی. جواب به اشکال ۲

این اشکال بیشتر اشکال لفظی است و با واقعیت کار ندارد. ما دیدیم احتیاج به یک
حیثیت قبول جوهری داریم. برهان ما را به اثبات این مطلب کشانده. امّا
اشکال مستشکل به حسب لفظی وارد شده است. و ما دعوای لفظی نداریم.

جواب به اشکال سوم: اشکال خلط بین ۲ استعداد است. یک استعداد عرضی داریم
و یک استعداد جوهری. این که گفته می‌شود استعداد باطل می‌شود آن استعداد معین
مراد است. امّا استعداد محض از بین نمی‌رود. و اگر استعداد عرضی باطل نشود هم
هیچ اشکالی ندارد چون استعداد جوهری بجای خود هست و باطل نمی‌شود

بسم الله الرحمن الرحیم

(۱۵)

تقریر درس ۲۸ / ۱ / ۷۵ (سه شنبه) صفحه ۱۰۱ سطر ۱۳

مقام سوم: ۴ نقضی است که بر اثبات مادّه آمده است. اینجا بحث نقض مطرح است نه آنچه که در اشکالات سابق مطرح بود. نقض اوّل: در اثبات هیولی گفته شد ۲ لحاظ است ۱- لحاظ قابلیت برای صور لاحقه (قوّه) ۲- لحاظ فعلیت صورة جسمیه (فعل). اگر این کافی است بر اثبات هیولی پس باید در مورد نفس انسانی هم اثبات هیولی شود و حال آنکه چنین کاری نمی‌شود. چون در نفس انسانی معتقدیم یک وجود بسیط مجرّد است. همین نفس را که می‌بینیم، می‌بینیم یک فعلی و یک لحاظ قوّه ای دارد. از آن جهت که یک امر محقق و ثابت است و فعلیت نفس ناطقه ای دارد پس بالفعل است و از آن جهت که دارای تصوراتی می‌شود که الآن ندارد و اراده ای الآن ندارد و بعداً پیدا می‌کند، این سنوح ارادات و تصورات که نداشت و بعداً پیدا می‌کند نشان می‌دهد نسبت به آن بالقوّه است. پس ۲ لحاظ در نفس پیدا شد. اگر مبنای شما در اثبات هیولی درست بود در مورد نفس هم باید بگوئید مرکّب از دو جهت است (یک جهت فعلیت و یک جهت قوّه) و حال آنکه شما می‌گوئید نفس مجرّد است و بسیط، مرکّب از هیولی و صورت نیست، خوب همین حرف را در مورد جسم هم بزنید لذا برهان شما در اثبات هیولی بوسیله نفس نقض گردید. خلاصه اینکه این نقض بر اثبات هیولی است. هیولی از طریق قوّه اثبات شد چون قوّه ای در جسم بود. اگر قوّه داشتن موجب هیولی است پس باید در نفس هم همین حرف زده شود ولی در مورد نفس گفته می‌شود دارای قوّه هست منتها نیاز به هیولی ندارد، پس موردی پیدا شد که قوّه دارد ولی هیولی ندارد جواب: (این جواب صبغه مشائی دارد ولی می‌شود با بحث حکمت متعالیه هم موافق باشد.) نفس با عقل فرق دارد. عقل فعّال هم از جهت ذات و هم از جهت فعل مجرّد از مادّه است

. اما نفس در مقام ذات فقط مجرّد است نه در مقام فعل. نفس از آن جهت که متعلق
. به ماده است حیثیت قوّه در آن معنی دارد، پس اینطور نیست که اصلاً متعلق به ماده
. نبوده باشد. این با بنای مشّاء است که می گویند نفس به حسب ذات مجرّد و به حسب
. فعل متعلق به ماده هست. اما با بنای ملّاصدرا: ابتداءً خود نفس اساساً مادّی
. (ماده) هست به تعبیری آن اصفای اجسام عالم عنصری می شود همین نفس، نفس همان ماده هست
. به سایر اجسام دارای مزاج اعدل است و خلوص بیشتری دارد، ولی آهسته آهسته
. تجرّد برزخی پیدا می کند می آید بالاتر (همین که ماده بود) اینطور نیست که مثل مشّاء
. بگوئیم قبل از ۴ ماهگی اصلاً روحی وجود نداشت یکدفعه ولوج روح می شود مثل اینکه
. ۲ چیز را کنار هم قرار داده باشیم یا بدن لانه ای است که آن مرغ از عالم ملکوت
. آمده در این لانه. و نفس به نحو دفعی لماظه می شود به بدن مادّی، ولکن جناب
. ملاصدرا می فرماید همین نفس ابتداءً از آن مضغه که شروع می شود و می شود علقه
. همین طور می آید جلو و دمبدم خود همین دارد اشتداد پیدا می کند. و آن موقع که ۴ ماهه
. شد همین شیء قبلی تکامل جوهری پیدا کرده شده مجرّد به تجرّد برزخی و همین
. آهسته آهسته می آید می شود مجرّد به تجرّد عقلی و بعد فوق تجرّد برایش مطرح
. است. یعنی این حرکت، حرکت یک شیء است نه اینکه این بدن تا ۴ ماهگی آمد و یک
. روح از آن طرف زاده شد، همین بدن در مسیر حرکتش شد روح، نفس. تا اینمقدار،
. اگر ابتدا را مطرح کنیم واضح است که نفس مادّی است و آن تعبیر که جهت قوّه دارد
. و یک جهت فعل آنجا هم مطرح است می آید در آن مرحله که به حسب ذات مجرّد و
. به حسب تدبیر متعلق به ماده است. اینجا هم باز همین حرف را می زنیم باز همان تعلق
. است

پا برجا

بسم الله الرحمن الرحیم

دنباله تقریر درس ۲۸ / ۷۵

باسبای حکمت متعالیه می گوئیم نفس نحوهٔ وجود خاصی است که از عرش تا فرش است. یعنی
یک حقیقت مجرد به تمام معنی حساب کنیم نیست و یک حقیقت مادی نیست بلکه او
مجرد مادی است ثابت سیال است یعنی او یک حقیقت گسترده است که اگر به حسب
مرحلهٔ نوتانی اش نگاه کنیم مجرد است به حسب مرحلهٔ پائینش نگاه کنیم باید بگوئیم این
مادی است. بعضی از موجودات فقط مادی و بعضی فقط مجرد اند. و بعضی از موجودات
مثل نفس یک حقیقت گسترده است. الآن ما بدن هم داریم و یک جهت تجرد
هم داریم (البته تا نفسیت که یکی بدن باشد و یکی نفس) بلکه یک حقیقت گسترده
است، واحد است اما واحد سعی است. یک حقیقت ذات مراتب است که به حسب
مرتبه ای مجرد و به حسب مرتبه ای مادی است این را تعبیر می کنند به نحوهٔ وجود نفس
که تعبیر می کنند نفسیت نفس (یعنی همان اضافه و تدبیری که دارد) عین حقیقت
نفس است. در مبنای مشاء می گفتند تدبیری که می کند این امر زائد بر نفس است
نفس است. اما یک نحوه تعلق پیدا کرده به این بدن. زائد حساب
نفس خودش مجرد است
می شود اما باسبای ملاصدرا حقیقت نفس و ذات نفس همان نفسیت او است
یعنی هیئت مراتب دار بودن اوست که بالا دارد و پائین دارد و آن بالا به پائین
یک نحوه اضافه دارد نه این که جدا باشد. وقتی اینطور شد که نفسیت نفس عین ذات
او شد جواب اساسی ملاصدرا این است: این نفسیت نفس که دارای
بالا و پائین است همین حقیقت باعث می شود که دمبدم در حال حرکت جوهری است
دمبدم حرکت می کند به خاطر اینکه مرحلهٔ مادون دارد از این مرحلهٔ مادون می گیرد
می رود بالا. چون حقیقت وجودی او همین پائین هم هست. یعنی اگر
بگویند النفس سیال فی مرتبة البدن می گوئیم حق است نه اینکه نفس بوسیلهٔ

بدن سیال است چون بدن جزئی از نفس است (جزء یعنی بخشی از شئون)
درحقیقت این حیثیت از بالا تا پائین بودن او باعث می شود از پائین بگیرد و بالا
رود. بعد اگر بگوئیم قوه اش کجاست جواب می آید که بخاطر همین حیثیت ماده بودنی
که دارد یعنی این حیثیت نفسی اش باعث می شود بعد اگر بگوئیم مگر مجرد نیست جواب
می آید بله آن حیثیت عقلی اش باعث می شود (خود آن نفسیت نفس
مرتبه فوقانی اش حیثیت عقلی اوست) نکته: فرقی که انسان کامل با عقل فعال
دارد این است که عقل فعال یک سقف دارد که نمی تواند از آن بگذرد و لکن انسان کامل
بخاطر این بدنی که دارد دمبدم رشد می کند و بالاتر می رود. اینکه می بینیم انسان در عالم
ماده دمبدم در حال تکامل است بخاطر همین بدنش است که اگر این بدن را برداریم
دیگر تکامل معنی ندارد با یک مبانی که باید توضیح داده شود. پس این حرف نهایی
ملاصدرا است که می فرماید من حیث النفس بالقوه است و من حیث العقل بالفعل
است. نقض دوم: این هم از طریق نفس انسانی است ولی فرق دارد) شما
مگر نمی گوئید نفس انسانی ماده برای معقولاتی است که بعداً پیدا می کند. ابتداً گذاشت
بعد پیدا کرد. گویا ماده هست که صورت (یعنی صور معقوله) روی آن آمده و این ماده
با آن صورت متحد می شود. نفس انسانی در عین اینکه مجرد است
از طرفی قابل هست برای صور بعدی. عنوان ماده را می دهید ولکن هویت قابلی را
دارد اما به معنای مادی معنی ندارد این را شما چطور حل می کنید؟ پس نشان می دهد
که ماده حتماً لازم نیست هیولای اولی باشد. پس اساس اشکال این است که
تعبیر به ماده می شود در حالیکه مجرد است. اگر ماده است با آن مبانی که شما می گوئید پس
نباید مجرد باشد ولی می بینیم ماده هست و مجرد است پس نشان می دهد که ماده به
معنای هیولای اولی معنی ندارد. جواب: اینکه نفس از قوه به فعل در می آید یعنی
ابتداً قابل صور معقولات هست و بعداً تبدیل می شود به بالفعل و آن صور معقوله
روی او می نشیند این حق است اما دلیل بر حرکت نیست. در نفس حرکت معنی ندارد

دنبالهٔ تقریر ۲۸/۱/۷۵.

در عالم مادّه حرکت معنی دارد و حرکت باعث می شود که ما هیولی احتیاج داشته باشیم.
اینجا در نفس قابل هست، قابل بودن در نفس با قابلی که در مادّه مطرح است فرق
می کند. در مادّه انفعال، زمان، تجدّد و... مطرح است که زمان و تجدّد و... در نفس
معنی ندارد. پس نمی شود در مورد نفس گفت این خروج از قوّه به فعل به نحو خروج از قوّه
به فعل در عالم مادّه هست. (در سال قبل هم داشتیم) که حرکت کمال اوّل هست لما بالقوّه
من حیث انّه بالقوّه بحسب کمالین. ۲ شیء را باید در حرکت مدّ نظر داشت ۱- مقصد
۲- حرکتی که به مقصد برسد. حرکت این وسطی است که باید به مقصد برسد. تعریف
حرکت به این نحو در نفس مطرح نیست. وقتی نفس مجرّد شد زمان معنی ندارد و
دیگر موارد. **بل المراد**: پس منظور و مراد از خروج نفس از قوّه به فعل چیست حال
که به سبک مادّه نیست. جواب این است که به نحو اشتداد وجودی می باشد، اشتداد
وجودی دفعی، نه به نحو حرکت و زمان. یعنی نفس یک مرحله دارد و وقتی بخواهد با
صورت بعدی متّحد شود اینطور نیست که حرکت کند به سمت او بلکه به نحو دفعی به یکبارگی
جهش می کند و با او متّحد می شود. نه اینکه تدرّج در آن راه داشته باشد، شبیه آن
کوه دماوند که می گفتند به نحو دفعی صورت بعدی می آید، می باشد.
و بالجمله: منظور از مادّیت نفس برای صور معقوله غیر از مادّیتی است که در
هیولی مطرح هست. چون مجرّد است و درک زمان و استعداد و... مطرح نیست
و در هیولی قوّه و استعداد و... معنی دارد. توضیح جواب علّامه: اصل این حرف
چندان با برجا نیست حال ببینیم منظور علّامه از جواب چه بود و آیا می شود این
جوابشان را توجیه کرد، خود ایشان در جواب قبلی داشتند که نفس متعلق

به ماده هست فعلاً. [و در این جواب کلاً مسأله جدا بودن نفس از ماده را مطرح می‌سازند]
ممکن است بفرمایند که اینجا مرحله‌ای دارد، اینجا بحث از صور معقوله هست و نفس عاقله
که خودش مجرد است آن مراحل یعنی سنوح ارادات و تصورات را می‌شد به نحوی درست
کرد (البته فرقی هم نمی‌کند) ظاهراً این جواب را از جواب قبلی فاصله انداختند. در آن
جواب می‌فرمودند بالاخره متعلق به ماده هست و از آن جهت مسأله‌ای بنام قوه و قابلیت
در آن مطرح هست. اینجا برعکس شد. اگر به نقض اول نگاه شود که سنوح ارادات
مطرح شد مگر می‌شود سنوح صور عقلیه هم گفت. یعنی آن جواب تماماً با این جواب فرق
دارد. [بیان نقد بر جواب مرحوم علامه] واقعاً آیا اینطور هست که شما می‌فرمودید. شما که
قبول می‌کنید نفس مادّه‌ای دارد، و حرکتی هم که در نفس مطرح می‌شود بخاطر این جهت
مادّی داشتن آن است. شما تعبیر به اشتداد وجودی فرمودید. خوب اشتداد وجودی یعنی
در یک مرحله‌ای بود به مرحله بالاتر رفت. اگر شما می‌خواهید پای ماده را به میان نیاورید
اصلاً چه معنایی دارد مسأله‌ای بنام اشتداد. خوب چرا در عقل فعّال حرکت و اشتداد
را راه نمی‌دهید و می‌گوئید عقل فعّال هرچه از صور معقوله باید داشته باشد دارد. و گفتید
اگر بخواهد چیزی به عقل فعّال اضافه شود باعث می‌شود ماده پیدا کند چون
ندارد و بعداً پیدا می‌کند و هر نداشتنی که بعداً بخواهد پیدا کند لازم می‌آید مسبوق به
ماده باشد و مدّت. کل حادث (زمانی) مسبوق بالمادّه. هرچه اگر بالفعل هست
دارد. بیشتر [در آن] معنی ندارد این که تعبیر می‌کنیم بیشتر معنی ندارد، چون پای ماده
به میان می‌آید. پس در نفس باید قبول کنیم ولو اینکه صور عقلیه به آن اضافه شود
حتماً پای ماده در میان هست. و هکذا حرکت. فقط باید یک بحث دیگر کرد
که نفس [ا] لحاظ دارد. لحاظ تدبیری و بدنی را که نگاه می‌کنیم باید بگوئیم حرکت حق
است، اشتداد حق است قابلیت، تغییر، زمان همه اینها درست است

دنبالهٔ تقریر ۲۸/۱/۷۵

ولی اگر به حسب تجرّد بحث کنیم (که ظاهراً مرحوم علامه روی همین جهت نظر دارند)
[نفس مجرد از مادّه هست و هیچ کدام از تغیّر و زمان و قوّه و... در آن معنا ندارد]
صور معقوله که می آید حیث تجرّد دارد. ملاصدرا و حکمای بعد از او فرمودند به حسب
نفسی که دارد در حال حرکت هست و زمان معنی دارد ولکن چون این صور، صور معقوله
هست باید بگوئیم در استعداد ایجاد شدن نفس برای صور معقوله، اینجا حرکت
و زمان معنی دارد امّا این صورت معقوله در زمان داده نمی شود در آن داده
می شود. الآن که تأمّل می کنیم، فکر می کنیم، مطلبی را می خوانیم تمام توجهمان را جلب
می کنیم این کارهایی که انجام می دهیم در زمان هست (هنوز صورت معقوله نیامده)
و ایجاد استعداد می کند و قوّه در آن معنی دارد (حتی اینکه در چه ساعتی داریم فکر
می کنیم معنی دارد) امّا همین که فکر کردیم استعداد تامّ شد، حالا صورت معقوله داده
می شود و این صورت معقوله در زمان نیست در آن داده می شود و جناب علامه
ظاهراً به این جهت تجرّدی نظر دارند. بعنوان تشبیه گفته می شود که نفس
آهسته آهسته می آید یکدفعه جهش می کند و صورت معقوله را می گیرد، پس
هم مادّه در ساحت هم حرکت و هم زمان و هم قوّه، منتها به لحاظ استعداد
ایجاد کردن در گرفتن صور معقوله امّا خود گرفتن در آن می باشد. اگر ما مبنای
جناب علامه را بخواهیم اینجا توضیح دهیم طوری که با مبانی قبلی ایشان جور
در بیاید باید گفت به لحاظ تجرّدی ایشان دارند بحث می کنند نه به لحاظ مادّی
نفس و الّا به لحاظ مادّی چرا نفس مادّه نباشد چرا قوّه و حرکت نداشته
باشد. مراجعه شود به ص ۱۴۴ اتحاد عاقل و معقول آیت الله حسن زاده: جوهر
نفس ناطقه اگرچه من حیث هی از عالم ماوراء طبیعت هست و در ماوراء
طبیعت حرکت نیست زیرا که مادّه و امکان استعدادی ندارد ولکن نفس

من حیث هی نفس أی من حیث هی متعلقة ومدبرة للبدن در مرتبت طبیعة است و متن طبیعت وذات آن در حرکت استکمالی و اشتدادی است که از این حرکت تعبیر به حرکت جوهری می کنند. اینجا یکی از مبانی مهم ملاصدرا در بحث نفس این است که ما همیشه از آن حرکت جوهری که اثبات کردیم داریم استفاده می کنیم. بله یکی از مشکلات نفس این است یک طرفش می شود زمانی و یک طرف غیر زمانی (آنی) در ابتدا حرکت جوهری کرده ولی در آن به او داده شده

تقریر درس ← ۷۵/۲/۱ (شنبه) جلسه ۱۰۳ ص ۱۷

لا یقال: المادة: اینکه صورت علت برای هیولا باشد با بیانی دیگری که در علت گفته شد نمیسازد چون هیولا را مشارٌ واحد با شخص می دانند یعنی یک هیولی وجود دارد مثلاً جسمی که بصورت آب بود و تبدیل به صورت هوا شد هیولی ثابت است. همان هیولی است که آب بود و حالا هوا شد. چون صورت متغیر است گفته اند صورت ما علت هیولی است نه صورت بشخصه. یعنی یک صورتی نیاز است به صورت بخصوص پس صورت واحد بالعموم است در باب علیت آمد که علت باید از معلول قوی تر باشد و واحد بالعدد از واحد بالعموم قوی تر است.

اگر بگویید صورت علت هیولی است لازمه علت از معلول ضعیف تر باشد

فانه یقال ان: پاسخ اشکال بالا: درست است که هیولا واحد بالعدد است و چون وجود ضعیفی است واحد بالعدد مبهم است یعنی گویا همچون وصف جنسی است ابهام هیولی به وصف آمده سرایت می کند. این که هیولی در هم و هست. با این تعبیر ابهام پیدا می کند. چون هیولی واحد ضعیفی است، واحد بالعموم صورت برای علیت آمده کافی است خصوصاً که واحد بالعموم به اصل مفارق یک بلد است یعنی عقل مفارق برای هیولی یک صورت بلد می کند و حتی این صورت رفت صورت دیگر می آورد. این صور متعاقب چون علت واحد بالنوع که همان اصل مفارق است پس آن صور بنحو اتحاد پیدا می کنند بخاطر علت واحد. این پاسخ با مبنای مشاء است.

وسیأتی: با مبنای حرکت جوهری یک حقیقت در حال حرکت وجود دارد نه اینکه یک صورت بود و صورت دیگر بجایش بنشیند مثلاً انسان ابتدا صورت نباتی دارد سپس صورت حیوانی در آن می آید یعنی صورت نباتی دیگر از بین نرفت بلکه صورت حیوانی بر نباتی افزوده شد. دوباره صورت نطقی بر آن افزوده میشود (لبس بعد از لبس) (اشتداد وجودی). مانند شعله ای که فروغ است و آهسته آهسته بر فروغ آن افزوده میشود.

مثلاً صورت آبی که تبدیل به صورت هوایی شد همان یک حقیقت است که در حرکت است ولی در مراحل حرکت با دو تصویر میرسد این دلیل بر آن است که دو شیء موجود دارد یک یک صورت وجود دارد. زنگونه نیست که یک صورت از بین رفت و صورت دیگر آمد. و علت هیولی صورت ما نیست. یک صورت است نحو واحد با شخص،

نه واحد بالعموم. نهایت بابنای حکمت متعالیه همانگونه صورت در حرکت است هیولی هم بهمراهش حرکت میکند
همانگونه که صورت بنفس حرکت و استراد دارای وضع است هیولی هم اینچنین است.
پس صورت چون در حرکتش اتصال دارد واحد است و چون سیلان دارد مبهم است چون حرکت بر دو چیز
قوام مییابد: اتصال و سیلان)

وقد تبین: نعلت الاولا و بالبنات لذاتها ماده میشی بنایی و بالعرض و بخاطر اینکه حکم احد المتحدین یسری الی الاخر
لذاتها ماده میشود

واما ان الصورة: صورت جسمیه بدون هیولی نیست. زیرا هر صورت جسمیه خالی از عوارض و صور نوعیه بعدی نیست
هر چه هم دارای اعراض و صور مفارق باشد حتماً پیش از آن دارای امکان و ماده آن بود. این دلیل اول بر این مطلب است.

و ایضا الجسم: جسم نوع اضافی است از یک جهت و جنس است از جهت دیگر. (دلیل دوم) جسم دارای ذات و تنگ
جنس است اما اگر بصورت مستقل در نظر گرفته شود نوع اضافی است و ماهیت تام است و دارای احکامی است
که از جهت آنکه جنس است دارای احکام نیست چون تحصل ندارد و حکم انواع تحت خود را دارد. مثلاً جوهر که جنس الاجناس
است و نوع نیست حکمی نمی پذیرد مگر آنکه در ضمن جوهر مفارق یا جوهر مادی یا جوهر مادی در آید تا حکمی داشته باشد.
حال جسم یا هر جسم بنفس ذاته یا بی نیاز از ماده است یا به ماده نیاز مند است. اگر بی نیاز باشد از ماده پس بهیچ گونه ای
در ماده حلول نمی یابد. اما بسایط (جسم) هستند که در ماده حلول کرده اند پس جسم بنفس ذات از ماده بی نیاز نیست.

بسم الله الرحمن الرحیم

ص ۱

تقریر درس ۳/۲/۷۵ - (دوشنبه) ص ۱۰۷ س ۶

ولایقال: شما می‌خواهید بگوئید صور نوعیه جوهرند و در جای خود گفتید فصول الجواهر لیست بجواهر. صورت نوعیه همان فصل است فرقش با فصل این است که یکی لابشرط است و دیگری لابشرط است. پس خود صور نوعیه با این حرف نباید جوهر باشد. شما دارید استدلال می‌کنید که جوهر است. جواب: این که گفته می‌شود فصول جواهر لیست بجواهر به حسب صدق عرفی است نه به حسب صدق ذاتی. یعنی در مفهوم بندی و در ماهیت فصل، اصلاً جوهر خوابیده نیست. مثل انسان نیست که در آن حیوان بعنوان جنس اخذ شده باشد. پس جنس این صورت [نوعیه] باشد جوهر چنین چیزی نیست. بلکه فصل و صورت نحوهٔ وجودند و ماهیت ندارند. بله، فقط در متن خارج یکی از لوازم لاینفک صورت نوعیه جوهر بودن است، به حمل شایع جوهر است و به حسب حمل اولی جوهر نیست. دلیل دوم بر اثبات صور نوعیه جوهریه: عمدهٔ دلیل در اثبات صور نوعیه همین دلیل است. می‌فرمایند ما در این اجسامی که در خارج داریم (انسان، اکسیژن و نیتروژن و طلا و نقره و ...) هر کدام برای خود آثار مخصوص به خود دارند که دیگری ندارد] حال ببینیم چه چیز باعث شد که این صور این خواص را دارند علی الدوام (عارض مفارق نه بلکه خواص مخصوص هر نوع خاص) این خواص حتماً مخصص می‌خواهند. با سبر و تقسیم پیش می‌رویم: آیا هیولی می‌تواند باشد؟ هیولی که قوهٔ محض است و اقتضای چیزی ندارد. آیا جسم می‌تواند باشد؟ جسم که مشترک در همه است اگر اقتضایی داشت اقتضای واحد دارد. در حالیکه اقتضاءات و آثار در انواع مختلف است. عقل مفارق آیا می‌تواند باشد؟ عقل مفارق هم نسبت به همه علی السویه است. به استعداد اشیاء برمی‌گردد یکی استعداد خاص آب می‌و دیگری بقری برمی‌گردد که باز سؤال برمی‌گردد به تفاوت استعداد. و او فیاض علی الاطلاق است. پس این ۳ تا که نشد.

آیا می شود گفت که عرض باعث می شود؟ مثلا عوارضی انسان دارد که این عوارض موجب شود؟ اگر گفته شود عوارض ما سؤال می کنیم خود این عوارض از کجا آمدند (تخصص این عوارض به انسان که مثلاً این عوارض موجب ضحک و نطق و... شده باشند) اگر عوارض دیگر در کار است منتقل الکلام الیه که یا به تسلسل کشیده می شود یا به دور و یا بگوئیم به جوهر برمی گردد یعنی از متن آن نشأت گرفته که خود خود جوهر اقتضا کند خواص انسانی را فثبت المطلوب. تقریر بهتر این است که با بحث حکمت متعالیه عرض شأن جوهر است، حیثیت کناری جوهر است، تابع جوهر است، پس هر چه احکام در مورد اعراض است بالاخره باید منتهی به جوهر شود. مثلاً اگر بگوئیم این عرض باعث شد عرض بعدی بیاید و آن عرض باز هم باعث شد عرض بعدیش بیاید و... بالاخره این امر باید منتهی به جوهر شود چون همه اینها تو ابعاد باید به جوهر برگردند اصل استدلال به این نحو است [این استدلال در مورد عرض لازم درست است ولی در مورد عرض مفارق چه؟ مرحوم علامه درستش هم عرض لازم و هم عرض مفارق را به صورت نوعیه اسناد دادند جواب ←] در نهایت هر عرض مفارق باید به طبیعت (و صورة) برگردد. عوارض مفارق بالفعل هیچ گاه به هیولی برنمی گردد. به جسم هم برنمی گردد چون بعضی از احکام از باب اینکه انسان است وجود دارد نه از باب این که جسم است لذا گفته می شود این عوارض مفارق هم مال انسان و صورت نوعیه است خصوصاً با مبنایی که می گوید صورة جسمیه در مقابل صورة نوعیه نیست بلکه ادامه اوست. یک سری از عوارض بالقوه اند مثل استعداد که باید سر هیولی درآورد. اما عوارض بالفعل مثل قد دو متری صورت گرد و رنگ و... در نهایت متکی به جوهرند. **لایقال**: که نقضی بر این حجت است می گوید: آیا می شود بعینه همین استدلال را در افراد نوع آورد. مثلاً ما افراد انسانی متعددی می بینیم هر کدام آثار مختلفی دارند و هر اثر مختلف باید به صورت برگردد

دنبالهٔ تقریر ۷۵/۲/۳

وقتی به یک صورت منجر شد طبیعتاً باید وراء صورت نوعیه یک صورت شخصیه هم در نظر بگیرد
یعنی بعینه همان استدلال می آید در اینکه اثبات شود یک صورت نوعیه بعلاوه. جواب:
صورت نوعیه سقف است و دیگر صورت شخصیه نمی شود در نظر گرفت. و این عوارض مشخصه
که در نظر گرفته شد (مثلاً یک ۲ متر است دیگری ۱۰ متر یکی سیاه است و دیگری سفید) در واقع
اینها عوارض مشخصه حساب نمی شوند. بلکه لوازم تشخصند. از یک جهت أمارات تشخص
و از یک جهت أمارات تشخص. از آن جهت که ما بوسیله این عوارض می بریم او
یک امر شخصی است به آن أمارات تشخص می گویند اما از آن جهت که در متن واقع چون
یک امر شخصی داریم چون وجود امر مشخصی هست پس لوازمی دارد به اسم عوارض مشخصه
قبلاً گفته شد تشخص بالوجود است و این عوارضی را مثلاً بعنوان عوارض مشخصه
می دانند در واقع عوارض مشخصه نیستند. چون وجود مشخص هست پس هر آنچه
که بعنوان لوازم او و همراه اوست آنها هم مشخصند پس عوارض هم مشخصند. حال
علاوه بر اینکه می خواهیم بگوئیم تشخص به وجود است، می خواهیم بگوئیم تشخص به وجود
این موضوع و این جوهر هست. یعنی چون وجود این جوهر امر مشخصی هست طبیعتاً
لوازمی که همراه او هستند مشخصند. اگر شاید کسی بگوید از کجا هر جا که موضوع مشخص
بود عوارض هم باید مشخص باشند؟ بلکه عوارض تشخصشان بنفس وجودشان
است. جواب این است که معنی ندارد موضوع و جوهر امر شخصی گرفته شود و قیام عرض به موضوع
هم شخصی گرفته شود ولی گفته شود عرض امر ( ) شخصی نیست. تشخص
موضوع سرایت می کند به تشخص اعراض نتیجه این که این اعراض از جوهر یا صورت
نوعیه منبعث شدند

ثمّ الاسباب: شما گفتید اقتضای طبیعت فلان است و فلان حال آیا اسباب خارجیه و شرایط اثر دارد یا خیر؟ اینها یقیناً مؤثرند، امّا اینها در حقیقت یک نوع استعداد در طبیعت ایجاد می کند یعنی موجب می شود که طبیعت این اقتضاء را داشته باشد. اگر می گذارند که طبیعت اثر خاصّی را باعث شود باز نتیجه این است که همهٔ عوارض باز به طبیعت منحصر شدند. اسباب و شرایط خودشان عوض ساز نیستند. وقتی انسان سنگی به آسمان پرتاب می کند نیروی دست به طبیعت سنگی منتقل می شود لذا است که وقتی سنگ از دست هم که جدا شد به حرکت خود ادامه می دهد به سمت آسمان.

بسم الله الرحمن الرحیم

تقریر درس ۴ آر ۷۵ (سه شنبه) صـ ۱۰۸ سـ ۱۵

خاتمة للفصل: مقام دوم: گفته شد صورت جسمیه بعنوان شریکة العلة هست برای هیولی چون تحصیل هیولای اولی به صورت جسمیه هست. حال همین رابطه بین جسم و صور نوعیه برقرار است یعنی جسم که مرکب از هیولای اولی و صورت جسمیه است می شود هیولای ثانیه برای صورت نوعیهٔ بعدی که تحصیل این هیولای ثانیه به آن صورت نوعیهٔ بعدی است. ما در متن خارج چیزی به اسم جسم بعنوان امری که وراء صورت نوعیه باشد نداریم. هرگاه جسم در متن خارج تحقق پیدا می کند در ضمن صورت نوعیه است (پس) این هم شریکة العلة هست برای جسم و صورت جسمیه. و باید گفت چون صورت نوعیه در متن خارج داریم جسم داریم ← و هیولی اولی داریم. بخاطر اینکه صورت نوعیه داریم همهٔ این مراحل را هم داریم. در متن واقع هم هیچ گاه صورت جسمیه و هیولی بدون صورت نوعیه معنی ندارد. چون جسم بدون این صور معنی ندارد. بر این فرایش ۲ مطلب متفرع می شود:

فرع اول: چون صورت نوعیه در خارج داریم باعث می شود صورت جسمیه و هیولی هم داشته باشیم. نه اینکه صورت جسمیه خودش هست و بعد صورت نوعیه سرش در می آید. وجود اولاً برای صورت نوعیه است. چون در متن خارج صورت نوعیه هست پس جسم هم در پناه او می آید. فرع دوم: این فرع دوم نکته خوبی هست که باعث انتقال به نکات بعدی هم می شود. این که می گوئید صورت جسمیه ای داریم که روی آن صورت نوعیه در آمده [این تعبیر استاد شاید کمی شامی باشد چون خودشان در ۴ خط بالا فرمودند: نه اینکه صورت جسمیه خودش هست و بعد صورت نوعیه سرش در می آید] مثلاً به شکل عنصر الف بود، این تبدیل شد به عنصر ب یعنی ۲ صورت نوعیه بر سر این جسم در آمد. حال آیا این جسم باقی است وقتی صورت نوعیهٔ الفی روی صورت نوعیهٔ ب در آمد این الف از بین رفت یعنی جسم باقی است بعد این جسم دوباره در پناه ب می آید؟ آیا منظورتان این است.

یا آب وقتی تبدیل به هوا شد، آیا صورت نوعیهٔ آب که جسمیت دارد، وقتی صورت نوعیهٔ آب می رود و هوا می آید این جسمیت قبلی یا برجاست و دوباره در ضمن صورت نوعیهٔ هوا قرار می گیرد یا با بطلان صورت نوعیهٔ اوّل این جسم می رود و با ایجاد صورت نوعیهٔ دوّم یک جسم دیگر می آید؟ باید گفت طبق بحث سابق باید گفت با رفتن صورت نوعیهٔ اوّل صورت جسمیه از بین می رود و یک صورت جسمیهٔ دیگر در پناه صورت نوعیهٔ دوّم می آید. نه از قبیل تصویری که مشاء از هیولی می کردند (که هیولی در ضمن الف هست دوباره این هیولی در ضمن ب می آید. هیولی بعینه در بعدی می آید) الآن گفتیم صورت جسمیه در پناه صورت نوعیه است و تفصیلش به صورت نوعیه است خوب وقتی آن محصّل و مقوّم وجودی اش رفت لوهم از بین می رود. نه اینکه باقی باشد و صورت نوعیه تغییر کند. توضیح: این فرمایش باعث شده بعضی بگویند شما در مورد هیولی چه می گوئید. چطور می گوئید هیولی باقی است. اگر صورت جسمیه آنجا محصّل هیولی هست اینجا هم محصّل است. چطور اینجا را می گوئید وقتی محصّل است باید بگوئید باطل می شود، در آنجا می گوئید هیولی باطل نمی شود؟ جوابی که با مبنای قوم دادند اینطور است: در هیولی قوّهٔ محض بودنش باعث می شود شخصیتش حفظ می شود. قوّهٔ محض می تواند بدون هیچ تغییری در ناحیهٔ صورت بیاید چون فعلیتی نداشت که از او گرفته شود. به تعبیری چون وحدت هیولی یک وحدت ابهامی (جنسی و ابهامی) است این پابرجاست ولی در جسم نمی شود این حرف را زد چون جسم خودش یک فعلیت است و این یا باید روی پای خودش بایستد یا به کسی تکیه دهد. وقتی به دیگری تکیه داد با رفتن او این هم از بین می رود. ولی با مبنای حکمت متعالیه گفته می شود هیولی هم در حال تغییر است و قوّهٔ محض بودنش مانع این نیست چون اساساً یک نحوه اتحادی که با صورت دارد هر حکمی که به صورت داده می شود به او هم داده می شود به او هم سرایت می کند لذا هیولی هم در حال حرکت است. جسمیت از بین نمی رود یک حقیقت است که در حال حرکت می باشد. صورت نوعیه اینطور نیست که صورت نوعیهٔ اوّل برود و دوّم

دنبالهٔ تقریر ۴ر۲ر۷۵

بیاید. اوّلی فاسد شود و دوّمی کائن گردد. چه اینکه محتوای متن همین را می‌رساند
به حسب حکمت متعالیه یک حقیقت در حال حرکت و اشتداد وجودی است. بطلان
و حدوث معنی ندارد فقط می‌توان این را گفت، چون سیلان دارد به حسب تقطیعی
که می‌شود می‌گوئیم ابتداءً آب بود بعد هوا شد. فقط تقطیع در مورد هیولی راه ندارد
چون چیزی ندارد که بگوئیم ۳ مرحلهٔ وجودی دارد. ولی در مورد صورت جسمیه و صورت
نوعیه می‌شود تقطیع کرد به شرط اینکه بطلان و حدوث معنا نشود بلکه یک حقیقت در حال
سیلان است. همانطور یکه صورت نوعیه یک حقیقت پیوسته است صورت جسمیه
هم هکذا. (حرف نهایی اسفار در لابلای اسفار پیدا می‌شود وگرنه ایشان عین
حرفهای ملاصدرا، اشراق و حتی متکلمین را عود می‌دهد، باید حرف نهایی را پیدا کرد)
الفصل الثامن فی الکم و هو من المقولات العرضیة. بعد از تمام شدن
بحث جوهر بحث عرض را مطرح کردند، اولین مقوله ای که مطرح می‌کنند، مقولهٔ کم است
پاراگراف اوّل بحث توضیحاتی در عرض است که سابقاً داشتیم. پاراگراف بعدی در تعریف
کم است می‌گویند بهترین تعریفی که برای کم وارد شده تعریف بوعلی و فارابی است: هر
چیزی که بذاته بتواند واحدیکه ای بپذیرد که با آن شمارش شود به آن کم می‌گویند.
مثلاً خطهایی که وجود دارد در آن یک واحدیکهٔ یک متری یا یک سانتی متری یا یک میلیمتری
یا... در نظر گرفته می‌شود بوسیلهٔ واحدیکه شمارش می‌کنیم مثلاً می‌گوئیم این
خط ۲۰ متر است. یک شی واحدی که آن شی را شمارش کردیم. بعضی از اشیاء
بوسیلهٔ

بذاته قابل این شمارش که به آن کمّ می گویند همینطور در کمّ منفصل، در ۱۰ نفر واحد یکه ای به اسم ۱ داریم وقتی ۲ نفر شرکت می گوئیم ۲ تا ۱، ۳ تا که شرکت می گوئیم ۳ تا ۱، می شود خیلی از اشیاء را شمرد ولی بذاته نیست. مثلاً خود انسانها و جوهرها را می شود شمرد اما نه از جهت اینکه جوهرند و کمیت دارند یعنی اوّلاً و بالذات کمیت شمرده شد ثانیاً و بالعرض جوهر شمرده شد. به آن واحد یکه عادّ هم گفته می شود. تعریف دیگری برای کم شده: هر چیزی که قابل قسمت باشد لذاته. قابل قسمت باشد یعنی مثلاً سطح را می شود ۲ تکه کرد این تعریف خوب است ولی شامل همه موارد نمی شود در کمّ متّصل چون اجزاء بالفعل ندارد، ولی می تواند اجزاء پیدا کند پس قابلیت این را دارد که تقسیم شود این تعریف صادق است. امّا کمّ منفصل در حقیقت خودش اجزای بالفعل دارد. وقتی گفته می شود ۵ یعنی یک، دو، سه، چهار، پنج. در حقیقت ۵ تکه اند و اجزای بالفعل اند اینجا دیگر قابل قسمت بودن معنی ندارد چون خودش قسمت شده هست (مگر اینکه در معنای یقیل دست بزنیم). تعریف دیگر برای کم: کم آن عرضی است که قابل مساوات است. می شود گفت این سطح با این سطح برابر است، این ۲ با این ۲ برابر است ولی سفیدی با سفیدی برابر است معنی ندارد (مساوات معنی ندارد) این تعریف خوبی است ولی تعریف دوری است یعنی اوّل باید معنی کمّ را بفهمیم بعد... مساوات که گفته می شود یعنی مساوات در کمّ!! مساوی هستند در کمیت، در ۲ متر بودن. در معنای مساوات کمیت و در تعریف کمیت مساوات اُخذ شد و هذا دورٌ. البته این ۳ خاصیت را در کمّ می شود انکار کرد: ۱- واحد یکه داشتن ۲- قابل قسمت بودن ۳- مساوات داشتن. آن تعریفی که مشکل ندارد تعریف اوّل است ما کمّ و کیف و... را به ارتکاز داریم لذا تعریف به رسم هم کافی است فقط می خواهیم برای وضوح بیشتر و تمایز مثلاً کم از کیف آنها را تعریف می کنیم و خواصشان را ذکر می کنیم.

الفصل التاسع فی انقسامات الکم: انقسام اوّلی کم این است که کم یا متّصل است یا منفصل. متّصل آنست که دارای حدّ مشترک است و منفصل آن است که دارای حدّ مشترک نیست. حدّ مشترک آنست که اگر این سطح

دنبالهٔ تقریر ۷۵/۲/۴

را در نظر بگیریم. ما می شود که اگر وسطش را نصف کنیم در حقیقت یک حد مشترک پیدا کرد. به این معنی که این وسط نهایت این سطح و ابتدای آن سطح است [اگر یک جهت حرکت در نظر بگیریم] هرگاه چیزی نهایت و چیزی و بدایت چیزی، بطوریکه اگر برعکس هم کنیم راه داشته باشد، یافتیم به آن حد مشترک گفته می شود که هم در او اُخذ شود و هم در این) نوعاً که در توضیح حد مشترک می آید این است، و بنا بر حد از جنس ۲ طرف باشد. مثلاً اگر دو خط که حد مشترکشان نقطه باشد، نقطه از جنس خط نیست. اما مرحوم علامه در نهایه این تعبیر دارند که اگر ما این خط را مثلاً به ۳ قسم تبدیل کنیم اینی که وسط قرار می گیرد اگر از فلان جهت شروع کنیم می شود ادامهٔ آن اولی و از آن جهت ابتدای دیگری قرار می گیرد. یعنی خط وسط را بعنوان حد مشترک گرفتند با این توضیح که ایشان دادند حد مشترک را گرفتند بعنوان یک امر وسط که از جنس ۲ طرف است و حد وسط را ایشان خط قرار دادند برخلاف توضیح ما که در خط حد مشترک را نقطه قرار دادیم نه خط. این حرف مرحوم علامه با مبانی قوم درست درنمی آید. آن حرف که در بدایه دارند درست است. پس این متن در تفسیر حد مشترک درست است اما در مقام تطبیق موردی را ارائه می فرمایند که اصلاً مد نظر [قوم] نیست. احساس می شود سبق قلم بوده باشد

بسم الله الرحمن الرحیم

تقریر درس ۵/۲/۷۵ (چهارشنبه) ص ۱۱۰ ست ۴

در مورد کم متصل گفتند آن کمیتی است که پیوسته هست و گسسته نیست، برای اینکه اینی خوب
امتیاز از کم منفصل بدهند یک خاصیت از آن ذکر کردند که دارای حد مشترک باشد. یعنی بگونه ای
است که هر جا شما دست بگذارید برای این انتها و برای آن ابتدا حساب می شود. تعبیر و تعریف
دیگری هم برای کم متصل کردند که انقسام پذیر باشد، چون وقتی یک امر ممتد پیوسته هست
تا بی نهایت قابل انقسام است. **والمنفصل**: کم منفصل برخلاف متصل است: نه بی
نهایت قابل قسمت است و نه می شود گفت دارای حد مشترک است. عدد تقسیم می شود
تا حدی [نه بی نهایت] همچنین حد مشترک ندارد، مثلاً ۵ را در نظر بگیریم اگر چیزی را
بعنوان حد مشترک بگیریم معنی ندارد چون ۲ و ۳ و مجموعاً می شود پنج. ملاک حد مشترک
این است که در دو طرف باشد. اگر مثلاً ۲ را حد مشترک بگیریم [یعنی ۲ حد مشترک
۲ و ۳ باشد] خود ۲ با ۳ مشترک می شود و مجموعاً اعداد می شود ۴ تا نه ۵ تا. اگر هم جزء
اجزاء نباشد بکلی بیرون باشد که می شود ۶ تا پس دیگر عدد پنج نخواهیم داشت
اساساً چون عدد منفصل، اتصال ندارد و حد مشترک ندارد. **والمتصل**
متصل خودش به ۲ قسم قارّ و غیر قارّ تقسیم می شود. قارّ آنست که اجزای بالقوه آن،
حاضرند بالفعل اینطور نیست که مثلاً اولی باید برود تا دومی بیاید همهٔ اجزای بالفعل حاضرند
غیر قارّ مثل زمان آنست که اجزاش را نمی توان کنار هم آورد به حسب اعتبار
[یعنی اجزای از دیروز تا امروز را جمع کردن]
گفته می شود از دیروز تا امروز اولی به حسب واقع اگر جزء دیروزی بود امروزی نبود
و الآن که جزء امروزی هست آن دیروزی نیست. زمان امروزی متصل است اما به نحو
آن سیال که یکی باید برود، دیگری بیاید یعنی یکی قوه هست، قوهٔ بعدی را در خود

دارد. [و اگر جزء بعدی بیاید جزء فعلی از بین رفته است] دلیلش هم این است که از آنجایی
که هر جزء از زمان برای جزء آتی قوه حاب می شود و جزء آتی فعلیت آن قوه حاب
می شود و هیچ گاه قوه با فعل جمع نمی شود پس طبیعتاً این دو جزء با هم جمع نمی شوند [پس
مجتمع بالفعل نیستند] **والقار ینقسم**: کم متصل قار خودش به ۳ قسم تقسیم می شود
۱- جسم ۲- سطح ۳- خط. جسم در ۳ جهت متصل است سطح دارای ابعاد ۲ گانه است و خط
هم متصل هست اما در یک جهت. این مقام اول بحث بود که گفتیم چند نوع کم داریم
و هر کدام چه هستند هم کم هو را گفتیم و هم ماهو را. مقام دوم در این مقام می پردازیم
والکم المنفصل: اینکه
به اینکه هل هو [الکم باقسامه] موجود فی الخارج ام لا؟
عدد در خارج داریم شکی نیست. همین که ۴ نفر یا ۵ نفر در خارج هستند عدد هم از آن
انتزاع می شود [بعضی وجود عدد در خارج را انکار کردند. گفتند در ذهن ۴ داریم و گرنه در
خارج فقط معدود داریم. تحلیل اینجا برمی گردد به اینکه عدد را معقول ثانی فلسفی می دانند نه
عرض یعنی جزء ماهیت حاب نمی کند. اگر معقول ثانی فلسفی هم بگیرد در نهایت طبق
مبنای آخوند (که حق هم هست) باز هم باید بگوییم یک نحوه اتصاف در خارج هست
و یک جهت خارجی دارد (بعضی از بزرگان معقولات ثانیه را داخل ذهنی کردند که به
شیخ اشراق نزدیکتر بود که ظاهراً فرقی میان معقول ثانی منطقی نمی گذارند آنها می گویند
ذهن ما یک قالب می زند، قالب ذهنی و آن مقلوب که ظرف قالب است خارجی می باشد)
اما با بحث حیث انفعال ما از خارج می بینیم یقیناً باید عدد را در خارج داشته باشیم
مثال علیت که اگر گفته می شود در متن خارج علتی هست نه یعنی من حالت علیت
به آن می دهم بلکه واقعاً حیثیت تأثیر مال خارج است، حیث مال حیث انکشاف
و انفعال است نه حیث فعال (ساختن) بعضی از بزرگان که در نهایت خواستند

دنبالهٔ تقریر ۵ ر ۲ ر ۷۵

بحث کنند فرمودند عدد عرض هست اما عرض تحلیلی (خیلی شبیه معقول ثانی فلسفی است)
آن عرضی که ابتداءً می گفتند: مثل کیف و رنگ و... نیست. این عرض مثل مقولات نسبی
که داریم که بحث نسبت پیش می آید یک نحوه تحلیل و معقول ثانی در آن است. عدد در متن
خارج هست عرض هم هست اما عرضی مثل کیف نیست مثل رنگ نیست این فرمایش
شهید مطهری می فرمایند که بد حرفی هم نیست (در حرکت و زمان) آن تحلیلی بودنش باعث
بعضی بگویند اصلاً عرض نیست اما عرض هست چون خواصی هست در عرض و ماهیت
وجود دارد که در معقول ثانی نیست و بالعکس لذا می شود امتیاز گذاشت و گفت عدد
عرض هست، عرض تحلیلی، نه معقول ثانی. پس واقعاً در متن خارج است ولو
قائل شویم معقول ثانی است. در بحث عدد خیلی بحث است و مشکلاتی دارد
در عدد می خواهیم کثرت وحدانی را در نظر بگیریم و این جمع کردنش سخت است، فهمیدن
وحدت آسان است ولی کثیر سخت است چون کثیر چیزی نیست جز وحدات. کثرت
غیر از عدد است [و منفصل بحث در جای خود مقرر است] کم متصل غیر قار (زمان) هم
در خارج است بحث آن در قوه و فعل می آید. در نهایت ملاصدرا زمان را بعنوان معقول ثانی
فلسفی می گیرند پس عرض نیست و اصلاً ماهیت نیست. کم متصل قار: در مورد جسم
تعلیمی و سطح می گوئیم که در خارج موجودند چون در متن خارج اجسامی داریم که این اجسام
منفصل از همند. یا دو سنگ را که در نظر می گیریم می بینیم هم این دو سنگ در جایی تمام شدند
(بی نهایت نیستند) و هم تعین دارند پس در خارج هم تعین هست و هم تناهی
پس هم سطح داریم و هم حجم. لازمهٔ تعین آن جسم تعلیمی است و لازمهٔ تناهی آن سطح است
بحث از حجم و سطح شد. اما خط را موقتی می توانیم در خارج بیاوریم که بگوئیم واقعاً دو سطح
با هم تقاطع می کنند و از تقاطع آنها یک خط بوجود می آید. مد مخروط سطح بالائی با پائینی

در آن دایرهٔ تقاطع می‌کند. ولی واقعاً که نگاه شود در مثل مکعب و... سطح تمام نمی‌شود
تقاطع نمی‌کنند بلکه یک سطح است که دور می‌زند  مقام سوم: اعداد را مثل ۲، ۳، ۴
افراد یک نوع باید بگیریم یا انواع متعدد؟ مختار این است که ۲ خودش یک نوع برأسه است ۳
هم همین طور و... و عدد می‌شود جنس. هر عددی خودش یک نوع برأسه است. چون ما خواصی
در هر یک از اعداد می‌بینیم که در دیگری نیست. چهار زوج است و ۵ فرد. چهار قابل تقسیم
به ۲ تا ۲ است ۵ قابل تقسیم به ۲ تا ۲ نیست. ۵ عدد اول است و ۴ نیست. این خواص از
جهت عددیتش پیدا شد. اگر بگوئیم نوع است و اینها افراد لازمه‌اش این است که این خواص
خارج از ذات او باشند اما به همراه عدد هستند مثل سفیدی نسبت به انسان. درحالیکه
این خواص خواص عددی اند در نفس عددیت این خواص وجود دارد. پس گویا یک فصلی
داریم که او را در عددیت از عددهای دیگر ممتاز می‌کند. **والزمان**: زمان نوع واحد است
هرچند می‌گوئید این شیء جوهری دارای زمان است یا این سیب در سبز بودن به زرد شدن ۲
ماه وقت رفت، اینها باعث نمی‌شود که زمان متعدد شود. اینها افراد زمانند، چون ۵
عادّ مشترک دارند مسخ واحد دارند. در نفس زمان هیچ گونه اختلافی نیست. مثل انسانی
که با سفیدی نشسته با سیاه می‌نشیند... [اصل انسانیت ثابت است] آنی که
یکی دو احد در زمان قرار می‌گیرد مثل ساعت در همه‌شان مشترک است. همهٔ اینها روی
عادّ واحدی چرخد. عادّ واحد همهٔ شان را مسخ واحد می‌کند ولی به حسب عوارض مفارق از هم ممتاز
شدند **والاجسام التعلیمیه**: جسمها هم انواع متعدد است چون عادّ مشترک ندارد
یکی به شکل کره و یکی به شکل مخروط و یکی... عادّ مشترک ندارند. **وکذا السطوح**: حکم
سطوح هم مثل اجسام تعلیمیه است. خطوط هم عادّ مشترک ندارند پس انواع متعددند
واما الاجسام: ما در خارج مکعب خالص یا کرهٔ خالص نداریم. می‌بینیم شکلی داریم یک
تکه‌ای آن به مکعب و یک تکه‌ای آن به کره و... شبیه است. اینها اجسام غیر منتظمه
هستند همین طور سطوح و خطوط غیر منتظمه داریم مثل  و مثل  و اینها چیز دیگری حساب
نمی‌شوند حقیقت چند جم یا سطح یا خط کنار هم قرار گرفتند شدند غیر منتظمه.

بسم الله الرحمن الرحیم

تقریر درس ۸/۲/۷۵ (شنبه) ص ۱۱۱ ابتدای فصل عاشر

الفصل العاشر فی احکام مختلفة للکم: به ۳ خاصیت از خواص کم اشاره شد که عبارت بودند از ۱- متساویات پذیری و مفاوته (تفاوت داشتن) ۲- انقسام پذیری (که یا به نحو وهمی است یا خارجی که عدد است و وهمی مثل خط و سطح و زمان) ۳- و شمارش پذیری (که بوسیلهٔ عادّ انجام می شود) این چند خاصیت واضح بود و گذشت. حال در این فصل می پردازیم به احکام دیگری که کم دارد **احدها**: کم منفصل (عدد) در مادیات را دارد و در مجردات هم راه دارد که می گویند عقول عشره. کم متصل غیر قارّ که زمان باشد، مسلّم است که زمان فقط در عالم ماده راه دارد. کم متصل قارّ: در عقول و مفارقات یقیناً راه ندارد - در مادیات موجود دارد. اگر کسی اثبات کند که عالم مثال منفصل یا متصلی هم داریم که مجرد هست آنجا کم متصل راه پیدا می کند. شخصی را که خواب می بینیم آن شخص دارای حجم خاصی است. پس کم متصل قار در مجرد راه دارد اما مجرد برزخی نه مجرد عقلانی. اما اینکه کم منفصل آیا در مجرد می آید بحث است. در مجرد به معنای مجرد اسماً عدد چه معنایی دارد خصوصاً تجرد عقلی؟ عقول عشره که می گویند چطور سوا است. در جایش توضیح دادند به حسب خود عالم عقل عدد معنی ندارد به لحاظ معالیل آنها، (مثلاً ۱۰ عقل که در نظر گرفتند گفتند ما چون ۱۰ فلک داریم ۹ فلک داریم و یک زمین و عناصری که در آن است می شود ۱۰ تا، این ۱۰ معلول داشتن باعث می شود پی ببریم ۱۰ علت داریم یعنی ده معلولی سرایت کرد به ده علّی علت فوق معلول هست همهٔ معلول را در خود دارد. این یکی که در مقابل ۲ قرار می گیرد در جایی است که واحد عددی معنا دارد نه جایی که واحد سعی است یعنی او قوی تر از پائین هست و همهٔ آنچه که در پائین است دارد لذا گفتند آنجا [عقل] یک شود یک و دو درست کرد - آنجا شدت ضعف است. یک و دو در جایی است که تقابل باشد و امتیاز باشد

اینها امتیاز به آن معنی ندارند تمام مادون در بالا هست. لذا گفتند این تقابل در بالائی حدّ
منقسم نیست یک حقیقت واحده هست منتهی دارای مراتب نه ۴ تا، ۵ تا، ۱۰ تا. پس
بی حدّ ذاته در آنجا عدد راه ندارد بلکه به لحاظ معالیلشان در آنجا عدد راه دارد. رجوع شود
به نکتهٔ ۲۵ و ۵۳۴ هزار و یک نکته و اسفار ج ۴ ص ۱۶۲ در آنجا مشخص می شود که در عقل
عدد معنی ندارد.) **الثانی**: در عدد [کم منفصل] تضاد راه ندارد، یکی از شرایط تضاد
غایة خلاف هست که در عدد یافت نمی شود. مثلاً ۲ را با ۱ میلیون که در نظر می گیریم می بینیم
غایة خلاف ندارد چون یک میلیون را که در نظر می گیریم می بینیم باز یکی بالاتر و بیشتر از
او وجود دارد یعنی یک میلیون و یک پس اگر میان ۲ و ۱ میلیون غایة خلاف بود لازمه اش
این بود که بعد از او دیگر خلافی نباشد در حالی که بعد از یک میلیون، یک میلیون و یک هست
که بیشتر از رابطهٔ یک میلیون و ۲ تفاوت دارد (تفاوتش بیشتر است) **واما الاخ حتما**
بعضی بر این مطلب دلیل دیگری اقامه کردند: معمولاً اموری که متضادند هیچ یکی از آنها نمی تواند
مقوّم دیگری باشد (هیچ گاه سفیدی در سیاهی به عنوان مقوّم اخذ نمی شود
در عدد همیشه عدد پائینتر مقوّم بالاتر هست لذا نمی شود گفت اینها متضادین اند چون
اگر متضادین بودند هیچ کدام نمی بایست در دیگری اخذ می شد (دو در یک میلیون اخذ شده
دو + نهصد و نود و نه هزار و نهصد و نود و هشت می شود یک میلیون پس
۲ بعنوان مقوّم یک میلیون اخذ شده) **ففیه أنّ المرتبة**: اشکالی که می کنند از
این قرار است: مثلاً دو را با ۱۰ در نظر بگیرید (فرقی ندارد می خواهید با همان یک میلیون
در نظر بگیرید) می بینیم چند جور این ۱۰ می تواند ترکیب شود، یک + ۹ - دو و ۸ -
۴ و ۶ - ۳ و ۷ - ۵ و ۵. اگر بخواهید بگوئید همه در اصل در اکثر پس در اینکه
بخواهیم ۱۰ داشته باشیم چند نوع ترکیب برای اینکه ۱۰ بشود، داشته باشیم.
پس لازم می آید یکی از اینها باشد چون همه که نمی توانند باشند، اگر هم یکی
از اینها باشد ترجیح بلا مرجّح هست که بگوئیم یکی هست و دیگری نیست

دنبالهٔ تقریر ۷۵/۲/۸

پس بنابر هیچ تذ از ۲ و ۸ - ۳ و ۷ و ... بعنوان مقوّم ۱۰ باشند. البته مساوی ۱۰ هستند نه یعنی حقیقت ۱۰ باشند. ۲ حقیقتند یکی ۴ و یکی ۶، ۴ و ۶ دو نوعند و ۱۰ یک نوع دیگر است این دو نوع نوع سوم را بوجود می آورند که بگوئیم مقوّم ۱۰ هستند بلکه (بحسب معادلهٔ حسابی) مساوی با ۱۰ هستند. لذا چاره را این دیدند در بحثهای فلسفی قدیم که بگویند همهٔ اعداد از یک تشکیل شده است و خود یک عدد نیست اینطور می گویند که ترجیح بلامرجح هم پیش نیاید **ونظیر الکلام** تا بحال بحث روی کمّ متصل بود حال ببینیم در کمّ متصل چگونه است. آیا تضاد راه دارد یا نه؟ در کمّ متصل هم تضاد معنی ندارد چون غایة خلاف معنی ندارد در کمّ متصل، هر خطی در نظر بگیریم خطی بزرگتر از او هم هست. همین طور سطح و حجم این در مورد خط با خط و سطح با سطح و حجم با حجم است. نمی خواهد کمی اضافه تر هم بکند (عدم تضاد را) خط با سطح، سطح با حجم هم تضاد ندارند چون غایة خلاف معنی ندارد. بالاخره سطح را اگر با حجم در نظر بگیریم چه حجمی را در نظر بگیریم که با این سطح غایة خلاف داشته باشد. چون هر حجمی در نظر بگیریم باز آن حجم می تواند بزرگتر هم باشد پس غایة خلاف نشد. دلیل دیگر این است که موضوع واحد که بر آن متعاقب باشند راه ندارد (در تضاد شرط است که باید موضوع واحدی باشد و هر دو بر آن موضوع واحد تعاقب پیدا کنند) اینجا مسأله ای به اسم سطح و حجم، حجم روی موضوعی به اسم جسم طبیعی در می آید و موضوع سطح، حجم است (سفیدی و سیاهی هر دو روی موضوع واحدی به اسم جسم در می آیند) همین طور با خط هم مضاد نیست **الثالث**: تشکیک در کمّ راه ندارد چون کمّ ماهیت هست در تشکیک در ماهیت راه ندارد. در نقص امتداد میان ۲ شئ فرق نیست اگرچه در وجود یکی ۲ متری و دیگری ۳ متری است و فرق دارند. پس در کمّ بما أنه ماهیة تشکیک راه ندارد اگر هست در وجود هست.

الرابع: ابعاد متناهیند. نوعاً این بحث را مشاء مطرح کردند. حرف این است که این عالم رجایی تمام می شود و سقف دارد نه اینکه بی نهایت ادامه داشته باشد. بر این ادعا ادله ای هم اقامه کردند. اینها دلیل آوردند که بعد نمی تواند بی نهایت باشد پس طبیعتاً عالم مادی هم نمی تواند بی نهایت باشد. دلیل: یک خط بی نهایت را در نظر می گیریم. کنار او هم یک خط بی نهایت در نظر می گیریم. (موازی باشند) خط دوم از مرکز کره فرضی عبور کند. بعد کره را حرکت می دهیم به سمت خط مجاور. تکان دادن کره موجب انحنای خط می شود. در بی نهایت حتماً باید به آن خط بخورد. (چون جناب اقلیدس در اصل پنجم فرمودند دو خطی که با هم موازیند اگر از موازات در بیایند به هم تقاطع می کنند) حال که از حالت موازات در آمدی را نیم با آن خط تقاطع می کند ببینیم اولین نقطه تقاطع کجاست. همین که گفته می شود تقاطع می کند پس اولین نقطه پیدا می شود. اگر اولین نقطه پیدا کرد دیگر بی نهایت نیست. چون اگر بی نهایت است پس لازم دارد بالاتر از آن نقطه تقاطع نقطه دیگری وجود داشته باشد و حال آنکه اولین نقطه تقاطع یعنی بالاتر از او نقطه ای نیست. اگر گفته شود بعد بی نهایت است لازم می آید این در مقام تقاطع به نقطه ای بخورد که بالاتر از او هم نقطه ای هست و این محال هست پس این خط بی نهایت نیست. نقد بر این برهان و سایر براهین در این باب این است که اینها متناهی را از غیر متناهی خلط کردند احکام متناهی را برای نامتناهی آوردند. براهین دیگری هم در این مدعی وجود دارد مثل سلمی و تطبیق و ترسی. **الخامس**: خلاء یعنی یک مکان را در نظر بگیریم که آن مکان خالی از متمکن باشد به تمام معنی یعنی هیچ چیز در آن نباشد. فرض یک بعدی که در آن هیچ چیز نباشد، بعد هست اما متمکن ندارد

دنبالهٔ تقریر ۷۵/۲/۸

مشکلش این است که بحث اساساً کم است. کم عرض است و عرض معروض می‌خواهد و شما می‌گوئید فرض این است که معروضی نداریم. معروض نداریم ولی عرض هست و این معنی ندارد **السادس**: عدد متناهی نیست. هر عددی را در نظر بگیریم عدد برتری از او هست به معنای لایقفی. هیچ‌گاه عدد در یک جا نمی‌ایستد. البته منظور این نیست که الآن بالفعل عددی نهایت داریم این معنی ندارد بلکه آنی که داریم معمولاً محدود است و بالاتر دارد. به معدودیت خود نمی‌ایستد. این به نحو سلب تحصیلی است نه عدول. یعنی باید گفت لیس العدد بمتناهٍ. این یعنی عدد نمی‌ایستد نه یعنی که همین الآن غیر متناهی است. عملاً آنچه که ما از عدد پیدا می‌کنیم متناهی است ولکن بالاتر دارد. پس بالفعل عدد متناهی است. عدول به نحو بالفعل است العدد غیر متناهٍ. ولی سلب تحصیلی بالقوه است می‌تواند ادامه پیدا کند. حال این چیزی که قابل ادامه دادن تا بی‌نهایت هست را نمی‌شود گفت مجموعش چقدر است چون بالفعل موجود نیست و بی‌نهایت ادامه دارد. لذا قابل کل گفتن و مجموع گفتن نیست. کل جایی گفته می‌شود که اجزای بالفعل داشته باشد و حال اینکه اجزای بالفعل ندارد بلکه اجزای بالقوه هم می‌تواند داشته باشد این عدد غیر متناهی به نحو سلب تحصیلی که بالقوه ادامه دارد کل و مجموع بردار نیست. طبیعتاً نصف کردن و ثلث کردن و ... هم معنی ندارد. چون چیزی را می‌توان نصف کرد که بالفعل باشد مثلاً ۱۰ تا است می‌شود ۵ تا. ولی چیزی که تا بالقوه ادامه دارد نمی‌شود گفت نصفش چقدر است. چون چیزی است که هنوز معلوم نیست تا کجا ادامه دارد.

بسم الله الرحمن الرحیم

تقریر درس ۷۵/۲/۹ (یکشنبه)، جلسه ۱۱۳ سی فصل حادی عشر

الفصل الحادی عشر فی الکیف و انقسامه الاوّلی:

از آنجایی که دیدند در کیف نمی شود خاصیتی بعنوان خاصیت ممتاز [نسبت به سایر مقولات عرضی] آورد چاره را در آن دیدند که بصورت سلبی گفته شود: کیف آن ۸ مقوله عرضی نیست. و اینطور تعریف کردند که کیف آن عرضی است که قابل قسمت نیست لذاته و قابل نسبت هم نیست لذاته با گفتن عرض جوهر خارج می شود و واجب تعالی - با قابل قسمت نبودن کم خارج می شود - با قابل نسبت نبودن هم هفت مقوله نسبی خارج می شود - اما آن قید لذاته بخاطر این است که اگرچه کیف قابل قسمت لذاته نیست ولی بالعرض هست. تمام کیفها بالعرض هم قابل نسبتند و هم قابل قسمة. —

قال صدر المتألهین: مقولات چون جنس بالاترند آنها نیست پس تعریف آنها حدی نیست و رسمی است و در آخر بذکر ویژگیهای آن اکتفا میشود. در تعریف کیف ویژگی لازم شامل یافت نشد مگر عرضیت و مغایرت با کم و اعراض نسبی. اما چون هیچیک از مقولات نسبت بر دیگری روشن تر نیستند، یکی از ویژگیهای آن مقولات در تعریف آمده که تعریف نوشتری است.

الفصل الثانی عشر - فی الکیفیات المحسوسه

و من خاصتها: کیفیات محسوس اموری هستند که با حواس پنجگانه درک میشوند. کیفیت محسوس در هر چیز تاثیر کند آن را بنحوی شبیه بخود می کند مانند رنگ سیاه که در چشم تاثیری گذارد و سیاهی در چشم نقش می بندد. ذائقه هم فرق می کند و هر جا بحسب مورد تاثیر می گذارد.

والمبصرات: ~~[illegible]~~ یکی از کیفیات دیدنی رنگ هستند. آیا در خارج رنگی وجود دارد یا وجود ندارد و در فضای ادراکی ما شکل رنگ دیده میشوند؟ اکثر حکما رنگ را امر خارجی دانستند که عین آن بر ذهن می آید برخی از رنگ بسیط اند و دیگر رنگ از ترکیب رنگهای بسیط بوجود آمده اند.

و قیل اللون: آنها که میگویند رنگ در خارج نیست و در خارج چیزی جز نور وجود ندارد جایشان اینست که برخی از اجسام اجزائش چنان بهم پیوسته اند که در آن جایی برای هوا نیست که لابلای ذرات نور را، پاره و در نتیجه از این (جا)

نوری منعکس نمیشود و بصورت سیاه دیده میشود. برخی اجسام دیگر اجزاء اتمی آن چنان اند که هوا بخوبی
در آن داخل میشود و نور از آن منعکس میشود و بصورت سفید جلوه می کند. دیگر رنگها هم بستگی به اندازه اختلاط
هوا با اجزاء دارد. پس رنگ همان نور است و کیفیت ویژه ای نیست و رنگ واقعیت خارجی ندارد.
مانند هاله ای که گاهی در اطراف ماه دیده میشود که در واقع در خارج وجود ندارد و تنها بعلت انعکاس نور در ابر به این شکل
دیده میشود. و یا رنگین کمان که در واقع رنگ متعدد نیست.

ومن المبصرات النور: یکی دیگر از کیفیات دیدنی نور است. نور گاهی تعریف میشود به اینکه بذاته ظاهر است و
ظاهر کننده غیر خود، یعنی اجسام را برای چشم آشکار می کند نه ظاهر کننده مطلق.

وکیف کان: آیا نور در خارج هست یا نه؟ حکما می گویند نور کیفیتی استعدادی. عرضی است که دو چیز معروض آنست:
یکی امر نورانی مانند آفتاب، دیگری چیزی که در برابرش نورانی قرار می گیرد در آن کیفی حاصل میشود نه آنکه نور
از جای خود حرکت کند و به شی دیگر منتقل شود زیرا عرض نمیتواند از یک جوهر به جوهر دیگر منتقل شود

والمسموعات: کیفیت شنیدنی همان صداها هستند و صدا از کوبیدن چیزی به چیزی بشدت یا کندی شدید چیزی از چیزی
پدید می آید. یعنی کندن و کوبیدن در هوا موج ایجاد میکند و هرگاه این امواج به هوای کنار پرده گوش برسد صدا شنیده
میشود. صدا در واقع نه موج است نه کندن و کوبیدن. بلکه کیفیتی است که همراه موج است

تقریر درس ۷۵/۲/۱۱ صفحه ۱۱۶ سب ابتدای صفحه

فصل سیزده - فی الکیفیات المختصة بالکمیات

وجی: حکما در بحث کمیت خلاصی آورده اند که از مقوله کم نیست، بلکه کیف هستند و مخصوص به کم. یعنی در کمیات مانند عدد سطح و جسم خلاصی پیدا میشود مانند زوجیت و استقامت که عرض هستند اما فی ضمانه قابل قسمت و نسبت نیستند. اولا و بالذات مخصوص کمیت اند و ثانیا و بالعرض به جسم نسبت داده میشوند.

وهی ثلاثة: کیفیات مختص به کم ۳ گونه اند. نوع ویژه که متصل است یا شکل است و داخلی یا اندرونیست مانند اتحاد و راستی. نوع سوم ویژه که منفصل است مانند زوجیت و فردیت و توان دو و چند دو

والحق بعضهم: برخی نوع چهارمی بنام خلقت به آن افزوده اند و مراد آن مجموع رنگ و شکل است اما مجموع رنگ و شکل وحدت حقیقی ندارد بلکه مرکب اعتباری است. اگر خلقت یک ماهیت واحد باشد نمی تواند دو ماهیت متباین تشکیل شده باشد، رنگ کیف محسوس است و شکل کیف مختص به کم است. اینها دو جنس مختلفند چون هر یک داخل تحت دو جنس گوناگون اند (البته هر دو جنس متوسط اند)

اما القسم الاول: شکل هیئتی است که از احاطه تمام حد یا حدودی به او. حدودی که یک شکل را احاطه کرده اند هیئتی تشکیل میدهند که خود سطح نیست حتی حدود هم نیست. یعنی وقتی سطح محدود است این شکل را جسم یا صفحه میگویند. (احاطه تمام زاویه را خارج می کند)

والزاویه: شکل حاصل از احاطه ناقص یک یا دو یا چند حد که در یک حد ایجاد می کنند، زاویه نام دارد مانند زاویه مسطح که از احاطه دو خط که در یک نقطه ایجاد می کنند بوجود آمده است و زاویه مجسم که از احاطه یک سطح (سطح محدب) که منتهی به یک نقطه (رأس محدب) است بوجود آمده. و زاویه مکعب که از احاطه سه سطح بوجود آمده.

والکلام فی کون الزاویه: کیف بودن زاویه از آن جهت است که در زاویه هیئت حاصل مورد نظر است نه حدود و دو خط که زاویه را تشکیل داده اند.

وجود الشخ: مرحوم شیخ الرئیس هیئت حاصله از احاطه سطح از شیء ملکب که در یک خط بهم برخورد می کنند را هم زاویه دانسته اند چون تعریف زاویه بر آن صدق می کند.

واما القسم الثانی: راستی وانحنا هم در خط پیدا میشود هم در سطح.

اما انهما من مقولة الکیف: چرا اینها از مقوله کیف اند؟ چون با نظر به مفهوم استقامت واستدارة روشن است که در مفهوم آن قابلیت انقسام نیست. خط مستقیم قابل تقسیم است اما نفس استقامت یعنی عدم انحنا، در این معنی قابلیت انقسام وجود ندارد واین معنی قابل انقسام نیست. پس از مقوله کم نیست وعرض هم هست وقابل نسبت هم نیست پس کیف است

واما کونهما نوعین: استقامت واستدارة از دو نوع متباین اند. چون اگر نوع واحد بودند اختلافشان در عرض مفارق بود وجایز بود استقامت تبدیل به استدارة شود یا بالعکس ونوع واحد پابرجا باشد. درحالیکه در خط مستقیم اگر استقامت از بین برود در حقیقت خط از بین رفته است یعنی چون خط از بین رفته است استقامت از بین رفته، دوباره خط دیگری می آید با استدارة.

متأسفانه نوار درس ۷۵/۲/۱۲ ضبط نگردیده است. اگرچه مطالب درست واضح است.

بسم الله الرحمن الرحیم

تقریر درس ۷۵/۲/۱۶ (یکشنبه) جلسه ۱۲۱ سال پارگراف آخر

در جلسهٔ پیش مرحوم علامه بعنوان مقدمه فرموده بودند که آثار بالفعل [که از آن به کمالات ثانویه تعبیر می‌شود] از صورت نوعیه صادر می‌شود. بعد در ادامه می‌بودند اساساً انسان چون یک موجود علمی است و یک حقیقت شعوری دارد پس افعالی که از صورت نوعیه‌اش سر می‌زند آن صورت نوعیه هم شعوری و ادراکی است پس طبیعتاً افعال او هم باید مرتبط به علم و شعور باشد. پس هر فعل ارادی مسبوق هست به یک تصور و یک تصدیق. اینها حرفهای جلسهٔ پیش بود. در این جلسه بحث سر این است که مرحوم علامه می‌فرمایند که این تصور و تصدیق به ۲ گونه است ۱- گاهی ضروری و واضح است (در اینکه فلان کار برایش کمال هست) این علم بدون تروی و تفکر است که صرف تصور و تصدیق کافی است. گاهی اینطور است که کاری از امور ضروری نیست لیکن از پس آن کار را انجام داده و برایش ملکه شده دیگر تروی نمی‌خواهد مثل حرف زدن (ابتداءً برایش ضروری نیست با زحمت آنرا ادا می‌کند و بعد بدون فکر سریع حرف می‌زند) که این حرف زدن بطور ملکه شده که احتیاج به تجمع و توجه و... کار کند. از پس برایش جا افتاده احتیاج به تروی نیست. ۲- نه ضروری است و نه ملکه شده بلکه شخص تروی می‌کند. بعد از اینکه تروی و حساب کرد و به نتیجه رسید که کمال است مراحل بعدی (شوق و...) می‌آید. حکما می‌فرمودند که بصرف بروز کمال بودن کاری برای شخص بعدش شوق می‌آید یعنی از لوازم اوست جناب علامه در عبارت دارند علی ما قیل که شعر به قبول نکردن این حرف است. خودمان هم که نگاه کنیم می‌بینیم

پس این که بفهمیم کار خوب است تا گرایش مبادی دیگری هم وسط هست. گاهی اوقات انسان حکم می‌کند که کاری خوب است ولی گرایش پیدا نمی‌کند. اما مبنای قوم این است که وقتی تصدیق آمد بعدش شوق می‌آید. شوق که آمد بعدش اراده می‌آید (تصدیق

علت برای شوق و شوق علت برای اراده است) بعد از اراده، حرکت اعضا است
پس اراده علت می شود که مثلاً این دست حرکت کند کتاب را بردارد. مطلب دیگری
هم فرمودند که ما می توانیم بفهمیم غیر از شوق مؤکد اراده ای هم داریم. مثلاً کسی که شوق می کند
سپس اراده می کند ولکن نمی داند که الآن دستش فلج شده (تا بحال دستش سالم بود)
می خواهد (اراده می کند) کتاب را بردارد دست حرکت نمی کند. اراده شده اما دست
حرکت نمی کند این نشان می دهد که اراده داریم و آن غیر از شوق است و همچنین غیر از
حرکة دست است. پس مبادی فعل ارادی انسان عبارتند از علم و شوق و اراده و قوه عامله
محرکه. اگر در حیوانات هم دقت کنیم همین مبادی فعل ارادی را دارد فقط در علم با انسان
فرق دارد که تصور یا تصدیق وهمانی دارد برخلاف انسان که تصدیق عقلانی دارد
پس یکی اینکه تصدیق عقلی در حیوان راه ندارد دیگری اینکه تصدیق به این معنایی که ما می گوییم
در حیوان راه ندارد بطوریکه تصور و تصدیق در حیوان چندان از هم فاصله ندارند
شبیه به غریزه هست تا تأمل و تروی. ← **فظهر بذلک اولاً**: مبدأ فاعلی
برای افعال ارادی خود انسان است چون گفته شد فاعل انسان است و صورت نوعیه او، از
آنجایی که انسان فاعل علمی بود باید علم دخیل می شد لذا باید اینطور بگوییم: فاعل اساسی این
افعال ارادی خود انسان است و علم متمم فاعلیت اوست نه اینکه علم فاعل مستقل حساب
شود چون علم و رای انسان نیست، اراده و شوق هم از لوازم علم (تصدیق) هستند
(و از لوازم متمم فاعلند) پس اراده هم فاعل افعال نیست. علت مفیضه اراده نفس
است. حرف نهایی این است که اراده (و علم و ...) از شئون نفس است.

دنبالهٔ تقریر ۱۶/۲/۷۵

ثانیاً: (ملاحظه شود که قبل از اراده باید شوق باشد و قبل از آن باید علم باشد) یعنی تمام افعال ارادی انسان از علم نشأت می گیرد. هر فعلی که با علم کل شروع می شود طبیعتاً به اراده منجر می شود لذا اگر به فعل اجباری هم نگاه شود در آن هم اراده هست اجباری بودن منافی با ارادی بودن آن نیست. حکمای قبل از علامه اجباری را ارادی نمی دانستند مرحوم علامه می فرمایند اجبار در بحثهای اجتماعی و حقوقی و اعتباری و... راه دارد ولی در فلسفه اجبار معنی ندارد چون با اراده خودش انجام می دهد و آن کار مسبوق به علم و ارادهٔ فاعل است. **ثالثاً**: انسان هم نسبت به افعال خود مختار است در ضمن اینکه این فعل ضروری است. اختیار یعنی انسان نسبت به آن کار علی السویه است می تواند انجام دهد و می تواند انجام ندهد ولکن بعد از آنکه تصمیم گرفت (یعنی اول تصدیق کرد بعد شوق، بعد اراده آمد، بعد هم حرکت اعضا) که در اینجا تام الفاعلیه شد اینجا این کار حتماً باید انجام شود به حسب اینکه تام الفاعلیه است و اینکه گفته می شود مختار است برمی گردد به آنجا که قبل از تصمیم گرفتن نسبت به فعل علی السویه است. پس قبل از آنکه مبادی علمی ارادی طی شود مختار است ولکن بعد از آنکه فاعل تام شد حتماً بالضرورة است. **ومن الکیفیات النفسانیه**: بحث اراده تمام شد. یکی از کیفیات نفسانیه قدرة است قدرة عبارت است از حالتی در ما که بوسیلهٔ آن حالت که اگر بخواهیم کاری را انجام دهیم انجام می دهیم و اگر نخواهیم انجام نمی دهیم. برخلاف اراده که ارادة می دیدیم در حال انجام دادن کار بودن مطرح نبود. اما قدرتی که در حق است باید از این بحث جدا شود چون قدرة در ما، کیف نفسانی است و کیف نفسانی از مقوله و ماهیات است. قدرتی که در حق مطرح است عین ذات حق است و ذات حق چون ماهیت ندارد قدرت هم ماهیت ندارد. قدرت در حق چیست؟ آن چیزی است که افعال از او منتشی می شوند و مسبوق به اراده و علمند. علم و اراده اگر باشد و از طرفی مبدأ همهٔ افعال باشد به این قدرت

در حق می گویند نه اینکه حالت و کیفیتی در حق باشد. بلکه یکی از نحوه های وجودی او قدرت اوست. فوق مقوله است. بعداً می آید که هر مفهومی که هم بر حق تعالی و هم بر ممکنات صادق است آن مفهوم فوق مقوله است حق مطلب این است که نمی شود اینها را تحت عنوان کیف نفسانی پذیرفت. قدرت، علم از دیدگاه ملاصدرا نحوهٔ وجودند اگرچه در مورد قدرت تصریح نفرموده بلکه در مقام تحلیل همین است. **ومن الکیفیات النفسانیه**: علم است، مراد از علم همان علم حصولی است چون علم حضوری معلوم خود وجود است و وجود از آن جهت که وجود است نه جوهر است و نه عرض بلکه فوق مقوله است پس در علم حضوری اصلاً مقوله راه ندارد، **والعلم الذی**: کیف نفسانی مخصوص ذوات انفس است در مورد عقل مفارق و عقل فعّال اصلاً مطرح نیست فقط یک حرف می شود زد: چون عقل مفارق این انسانها و افکار او را موجود می آورد، این افکار انسان وجود او نزد عقل فعّال حاضر است به نحو فعل نسبت به فاعل. نه به نحو علم حصولی که یک حالتی باشد در ذهن او نسبت به آن باشد، یعنی از آن جهت که معلول اوست نزد او حاضر است به این نحو که صنع و معلول عقل فعّالند.

حرف نهایی این است که علم فوق مقوله است اگرچه مرحوم علامه در بدایه کیف نفسانی بودن علم را تقویت کردند ولی در اینجا فرمودند علی ما قیل و این مشعر به اشکال است و هذا هو الحق

بسم الله الرحمن الرحیم

تقریر درس ۹۹/۲/۷۵ (سه شنبه) ص ۱۲۵ س ۳ ص ۱

اشکالی در انتها می شود که ألم بعنوان امر عدمی حساب می گردد. گفته شد لذة امری وجودیست و تقابل ایندو می شود تقابل عدم و ملکه. می خواهد اشکال کند که مسلماً ألم شرّ است و یکی از شرور بالذات ألم است. از طرفی شما ألم را تعریف کردید به ادراک منافی بما أنّه منافی. ادراک هم چون امر وجودیست پس ألم می شود یک امر وجودی. این ۲ حرف که در اینجا زده شد با حرفی که در جای دیگر زده شد جور در نمی آید اینجا گفتید ۱- ألم شرّ بالذات است ۲- ألم امری وجودیست. در جای دیگر گفتید هر شرّ بالذاتی امریست عدمی. لأنّه یقال: جواب، که اصل آن از ملاصدرا است، این است که از ۲ مقدّمه ای که ما گفتیم، این حرف در می آید که ألم امری وجودیست. ألم، ادراک منافی بما أنّه منافی است لکن از این بدست می آید که ألم امر وجودیست چون: مقدّمهٔ اوّل: وجود هر شیئی مصداق آن شیٔ است مثلاً وجود انسان خارجی را که در نظر بگیریم یصدق علیه الانسان هکذا وجود انسان ذهنی، یصدق علیه الانسان. پس هر شیئی که محقق می شود مصداق آن ماهیت است. می خواهند بفرمایند که وجود ألم یصدق علیه الألم یعنی ألم که بعنوان یک مفهوم و ماهیت در نظر گرفته می شود، این ماهیت بر نوع افرادی که وجود پیدا می کنند از این سنخ صادق است. خلاصهٔ مقدّمهٔ اوّل این شد که هر ماهیتی که در هر شیئی پیاده می شود یصدق علیه الماهیه. ماهیت انسان چه در ذهن و چه در خارج، وجود که پیدا می کند (ذهنی یا خارجی) یصدق علیه الانسان. مقدّمهٔ دوّم این است که ما در جایی اثبات می کنیم که علم و معلوم

متحدند. یعنی ادراک الف، ادراک والف در متن ذهن یکی اند
پس وقتی الم ادراک منافی است این ادراک با منافی یکی اند. یعنی خود الم و
منافی عین ادراکند و با او متحدند. [نتیجه اینکه] اولاً وجود منافی در هر متن
که قرار می گیرد مصدق علیه المنافی پس وجود الم در هر جا که قرار گرفت یکی از
مصادیق الم است [ثانیاً] ادراک الم یعنی همان الم چون ادراک با مدرک
متحد است پس ادراک همان الم است و الم هویت عدمی دارد (چون مثلاً
در درد گفتیم درد عبارت است از تفرق اعضا و نبود اتصال) نبود اتصال
و تفرق اعضا امریست عدمی، خوب علم به نبود اتصال عین نبود اتصال
است و نبود اتصال یکی از مصادیق الم است فثبت المطلوب (ما در جواب
آمدیم گفتیم ادراک مساوی با مدرک است وقتی مدرک امری عدمیست
ادراک هم عدمی حساب می شود آنوقت حکم کلی ما که شر امری عدمی است
درست است) بیان ذلک: وقتی به یک شی توجه می شود، توجه عین
متوجه الیه است، در متن واقع یک حقیقت وجود دارد (در مسأله علم) یعنی
یک چیز است که یک لحاظ می شود توجه (علم) و به لحاظ دیگر می شود
متوجه الیه (معلوم) وقتی ما علم به الم داریم، مفهوم الم نیست بلکه الم حضوری
مراد است. یعنی حقیقت درد را می یابیم نه اینکه تصور درد را می یابیم.
ادراک منافی یعنی تمام حقیقت منافی را یافتن (توجه عین متوجه الیه است)
که اگر دردی می داشتیم و ما توجه نمی کردیم اصلاً درد معنی نداشت وقتی درد معنی

دنباله ۷۵/۲/۱۹

دارد که ادراک منامی بوده باشد [پس] ادراک منامی یعنی هویّتاً همان منامی دیده شود وقتی با همین قطع دست مثلاً تماس می‌گیریم ادراکِ دردی می‌کنیم پس اینکه گفته شود اَلَم ادراک است و ادراک امری وجودی است کاری را حلّ نمی‌کند این لحاظ دیگری است جدای از حقیقت اَلَم. حقیقت اَلَم همان هویّت منامی داشتنش است و آن امر است عدمی. **تنبیه**: این احکام و اقسامی که گفتیم براساس طبیعیات قدیم است

• الآن در طبیعیات جدید (مثلاً فیزیک) می‌گویند رنگ در خارج وجود ندارم یا صدا در خارج به این معنی نداریم. پس بسیاری از این بحث‌ها طبق طبیعیات جدید (اگر درست باشد) باید دست بخورد

الفصل السادس: فی الإضافة وفیه أبحاث

فصل ۱۶ در مورد إضافه است که حاوی چند بحث است. بحث اوّل آن کلّی است هم برای إضافه و هم برای دیگر مقولات نسبی. [حرفش این است که] ۷ مقولهٔ نسبی، همهٔ شان دارای نسبتند. آیا مقوله نفس نسبت است؟ می‌فرمایند خیر، مقوله نفس نسبت نیست بلکه هیئتی است که از این نسبت بدست می‌آید. مثلاً سقف نسبتی که با زمین دارد آن نسبت مقولهٔ إضافه نیست بلکه آنی که مقوله هست آن حالتی است که سقف نسبت با زمین ایجاد می‌کند. یعنی سقف حالت فوقیت را نسبت به زمین دارد

بله این هیئت از نسبت بدست آمد. نفس نسبت اصلاً مقوله نسبت و ماهیت ندارد بلکه معقول ثانی است. آنی را که بعنوان مقوله قرار می دهیم حالاتی است که برای شئ پیدا می شود، حالتی که سقف نسبت به زمین برایش پیدا می شود، حالت فوقیت است. پس نسبت خودش مقوله نیست چون اضافه مقوله است ولی نسبت مقوله نیست و اصلاً ماهیت ندارد بدلیل اینکه در بحث وجود رابط گفتیم هرجا که نسبت برقرار می کنیم، خود حقیقت نسبت، نه موضوع است و نه محمول (در قضیه زیدٌ قائمٌ) ماهیت آنی است که محمول یا موضوع می نشیند، پس وجود رابط [نسبت] ماهیت ندارد (اگر ماهیت داشت می بایست در جواب ماهو بنشیند) (خلاصه اینکه) نسبت فوقیت و تحتیت نه موضوع می نشیند و نه محمول و حال آنکه اضافه مقوله است پس اضافه باید غیر نسبت بوده باشد. علی أنّ: استدلال دوشان این است که در بعضی مقولات نسبیه مانند اضافه می بینیم تکرر نسبت هست. مثلاً می گوئیم زید برادر عمرو است که اخوت از ۲ طرف وجود دارد در بعضی اوقات ۲ طرف متخالفند مثل سقف فوق است و کف تحت است نسبت فوقیت و تحتیت ۲ چیز نیست مقوله اضافه حقیقتش در این فوقیت و تحتیت است [در اینجا هم می بینیم نسبت متکرر است] اگر فرض کنیم نسبت بعنوان مقوله است لازم می آید یک شئ دارای ۲ ماهیت باشد (لازمه اش تکرر ماهیت است) چون فرض را بر این گذاشتیم که نفس نسبت مقوله باشد و حال آنکه یک شی دارای

دنبالهٔ ۷۵/۲/۱۹

إ ماهیت است. این در مثال ← إضافه بود. در مثال وضع فرض می کنیم اگر شیئی ایستاده است معنایش این است که اولاً نشسته نیست ثانیاً منکوس هم نیست (یعنی اینطور نیست که سرش به سمت پائین و پایش به سمت بالا باشد) در اینجا نسبتی که بین اجزاء برقرار است نسبت استقامت است نه انحناء. این حالت چه در حالت ایستاده بودن [طبیعی] و چه در صورتی که سرش به سمت پائین و پایش به سمت بالا باشد وجود دارد پس در هر ۲ تای اینها نسبت اجزاء برابر است. ما می خواهیم بگوئیم چون [بطور طبیعی] ایستاده است نسبتی هم با خارج دارد یعنی سرش به سمت بالا و پایش به سمت پائین است به این می گویند مقولهٔ وضع به نحو تمام مقوله. در اینجا اگر گفته شود نفس نسبت بعنوان ماهیت (مقوله) است با زهم تکرر نسبت پیش می آید چون یک نسبت بین اجزاء برقرار است نسبتی هم اجزاء با خارج دارند. پس ۲ ماهیت و تکرر در ماهیت را لازم می آورد. گاهی در مقولهٔ وضع بیش از ۲ نسبت پیش می آید یکی نسبت استقامت یکی نسبت کنار هم قرار گرفتن و یکی هم نسبت با خارج

البحث الثانی: بحث دوّم این است که اساساً ← در مقولهٔ إضافه تکرر نسبت شرط است در اخوت می گوئیم زید برادر عمرو است می توانند عمرو هم برادر زید باشد. همین طور رابطهٔ زید با خواهرش که برادر خواهرش است و خواهرش هم خواهر است ۲ نسبت برادری و خواهری وجود دارد پس این ۲ نسبت یا یک جورند مثل برادر و برادر یا یک جور نیستند مثل برادر و خواهری

پس هیچ گاه مقولهٔ إضافه از ۲ نسبت خالی نیست آنهم ۲ نسبت متلازم. لازمهٔ اینکه زید برادر عمرو است این است که عمرو هم برادر او باشد. (در مفهوم برادری این دو هم ۲ نسبت متلازمند، در خارج هم که متلازمند) خوب بوسیلهٔ این خصوصیت [تکرر نسبت] می شود مقولهٔ إضافه را از سایر مقولات جدا کرد. **وما اوردناه:** تعریفی که ما از إضافه کردیم تعریف رسمی بود نه حدّی، چون جنس الاجناسها تعریف حدّی ندارند (چون جنس ندارند). بهتر آنست که إضافه را با مثال بیان کنیم مثلا نسبت سقف با زمین. خود إضافه را احسن است تا اینکه بگوئیم هیئت حاصله از نسبت متکرره لذا تعبیر به مثال بهتر است. **ثم إنّه:** اصل مضاف که ما از آن بحث می کنیم یکی است ولی اطلاقات مضاف ۳ تاست. گاهی مضاف (حقیقی) گفته می شود یعنی خود هیئت حاصله از سقف و تحت. گاهی گفته می شود مضاف و معروض هر مضاف مدّ نظر است می گویند سقف مضاف است. اطلاق دیگری معروض بعلاوهٔ عرض است یعنی به این دو با هم مضاف می گویند که به آن مضاف مشهوری می گویند. مثلا زید پسر عمرو است می گویند زید به اضافهٔ پسری، ابن. این همان إضافه ای است که عامّه می فهمند. حق این است که إضافهٔ مشهوری حقیقت ندارد و مضاف همان مضاف حقیقی است. حقیقتاً آنی که طرف إضافه است نفس واقعیت است نه زید. إنتهی