



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



دروس خارج لاهیجی سال ۹۲-۹۳

استاد محمد حسین شمس‌پور

((به همراه صوت دروسی))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشیو دروس لاهیجی استاد محمد حسین حشمت پور ۹۲-۹۳

نویسنده:

محمد حسین حشمت پور

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاہت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۲	آرشیو دروس لاهیجی استاد محمد حسین حشمت پور ۹۲-۹۳
۱۲	مشخصات کتاب
۱۲	تعریف و تقسیم کم ۹۲/۰۶/۲۴
۱۶	اقسام کم ۹۲/۰۶/۲۵
۱۹	بیان اقسام کم متصل و بیان کم منفصل ۹۲/۰۶/۲۶
۲۳	خواص شامله ای کم ۹۲/۰۶/۲۷
۲۷	اولین و دومین خاصیت شامله ای کم ۹۲/۰۶/۳۰
۳۲	فرع واصل بود خاصیت اول و دوم ۹۲/۰۶/۳۱
۳۷	بیان خاصیت سوم ۹۲/۰۷/۰۱
۴۲	انقسام کم به ذاتی و عرضی ۹۲/۰۷/۰۲
۴۵	اجتماع کم بالذات و بالعرض ۹۲/۰۷/۰۳
۵۱	دلیل بر نفی تضاد در کم ۹۲/۰۷/۰۶
۵۴	شدت و ضعف متوقف است بر تضاد ۹۲/۰۷/۰۷
۵۸	اشتراک و اختلاف انواع کم ۹۲/۰۷/۰۸
۶۱	فرق جسم تعلیمی با خط و سطح ۹۲/۰۷/۰۹
۶۳	اثبات عرضیت کم ۹۲/۰۷/۱۰
۶۸	دلایل خاص عرض بودن تک تک انواع کم ۹۲/۰۷/۱۳
۷۱	دلایل وجودی بودن خط، سطح و نقطه ۹۲/۰۷/۱۵
۷۴	تعریف کیف ۹۲/۰۷/۱۶
۷۷	مطلب دوم در باب کیف ۹۲/۰۷/۱۷
۷۹	وجه تسمیه کیفیات محسوسه ای انفعالی و... ۹۲/۰۷/۲۰
۸۳	مغایرت کیفیات محسوسه با اشکال ۹۲/۰۷/۲۲
۸۶	احکام عام کیفیات محسوسه ۹۲/۰۷/۲۳

۸۸	احکام عام کیف ۹۲/۰۷/۲۷
۹۲	خواص کیف ملموس ۹۲/۰۷/۲۸
۹۴	خواص حرارت ۹۲/۰۷/۲۹
۹۷	خواص کیفیات ملموسه/ خواص حرارت ۹۲/۰۷/۳۰
۱۰۰	خواص کیف ملموس/ خواص برودت ۹۲/۰۸/۰۱
۱۰۲	کیف ملموس/ معانی حرارت ۹۲/۰۸/۰۴
۱۰۶	کیف ملموس/ معانی حرارت ۹۲/۰۸/۰۵
۱۰۹	کیفیت ملموسه / رطوبت ۹۲/۰۸/۰۶
۱۱۲	کیفیات ملموسه / معانی رطوبت ۹۲/۰۸/۰۷
۱۱۶	کیفیات ملموس/ اشکالات بر تفسیر رطوبت ۹۲/۰۸/۰۸
۱۲۱	رابطه ای رطوبت بابله / خفت و ثقل ۹۲/۰۸/۱۱
۱۲۳	دواعتبار خفیف و ثقیل اضافی ۹۲/۰۸/۱۲
۱۲۹	خفت و ثقل اضافی/ اعتراض بر تفسیر اول ۹۲/۰۸/۲۶
۱۳۲	تفسیر ثقیل اضافی به اعتبار اول / اشکال و پاسخ آن ۹۲/۰۸/۲۷
۱۳۶	تعریف دوم خفت و ثقل اضافی/ اشکال و پاسخ آن ۹۲/۰۸/۲۸
۱۴۱	مشهود بودن میل بمعنای اول / میل بمعنای دوم ۹۲/۰۸/۲۹
۱۴۵	اقسام واحکام میل ۹۲/۰۹/۰۲
۱۴۸	احکام میل ۹۲/۰۹/۰۳
۱۵۲	بیان وساطت میل برای حرکت ۹۲/۰۹/۰۴
۱۵۶	بیان مراتب میل/ حکم دوم میلیبان مراتب میل/ حکم دوم میل ۹۲/۰۹/۰۵
۱۶۱	حکم چهارم میل ۹۲/۰۹/۰۶
۱۶۳	حکم سوم میل ۹۲/۰۹/۰۷
۱۶۶	حکم چهارم میل / میل باعث تولید اشیاء می شود ۹۲/۰۹/۰۹
۱۶۹	تعریف ضوء ولون ممکن نیست/ هریک از لون وضوء دو طرف دارند ۹۲/۰۹/۱۰
۱۷۴	اقوال در لون ۹۲/۰۹/۱۱
۱۷۷	وجود خارجی داشتن لون / وجود سفیدی در خارج ۹۲/۰۹/۱۲

۱۸۰	اشکال فخر بر بیان ابن سینا وجواب آن ۹۲/۰۹/۱۳
۱۸۳	اثبات الوان در خارج / اثبات اینکه لون غیر از ضوء است ۹۲/۰۹/۱۶
۱۸۶	کلام ابن سینا درمغایرت لون با ضوء ۹۲/۰۹/۱۷
۱۸۹	دلیل بر وجود الوان ۹۲/۰۹/۱۸
۱۹۴	اعتراض بر دلایل ابن سینا بوجود لون ۹۲/۰۹/۲۰
۱۹۸	اشکال فخر بر دو دلیل ابن سینا درباره ای مغایرت ضوء ولون ۹۲/۰۹/۲۳
۲۰۱	بررسی قول دوّم در باب لون ۹۲/۰۹/۲۴
۲۰۵	رابطه ای لون وضوء ۹۲/۰۹/۲۵
۲۰۸	اثبات عدم وجود رنک در خارج ۹۲/۰۹/۲۶
۲۱۱	بیان ابن سینا بر عدم وجود لون ۹۲/۰۹/۲۷
۲۱۴	اعتراض متاخرین بر ابن سینا ۹۲/۰۹/۳۰
۲۱۹	استدلال ابن هیثم برحدوث لون بواسطه ای ضوء ۹۲/۱۰/۰۱
۲۲۵	بنظربرخی نور همان ظهور لون است ۹۲/۱۰/۰۳
۲۲۷	نقد کلام کسانی که نور را همان ظهور لون می دانند. ۹۲/۱۰/۰۸
۲۳۳	نقد قول که نور وضوء را ظهور لون می داند ۹۲/۱۰/۱۴
۲۳۷	دلیل خواجه وفخر بر مغایرت لون وضوء ۹۲/۱۰/۱۵
۲۴۱	بیان شدت وضعف در لون و درضوء ۹۲/۱۰/۱۶
۲۴۵	تباین نوعی شدید وضعیف ۹۲/۱۰/۱۷
۲۴۹	اشکال بر دلیل اول ۹۲/۱۰/۱۸
۲۵۲	فرق جوهر و عرض بلحاظ قبول شدت وضعف ۹۲/۱۰/۲۱
۲۵۸	بحث در ضوء ۹۲/۱۰/۲۲
۲۶۲	دلایل قائلین به ضوء بودن جسم ۹۲/۱۰/۲۳
۲۶۶	بطلان دلایل کسانی که ضوء را جسم می داند ۹۲/۱۰/۲۴
۲۶۹	بیان چند اصطلاح ۹۲/۱۰/۲۵
۲۷۳	روشن شدن هوا وظلمت ۹۲/۱۰/۲۸
۲۷۷	بیان صوت درشفا ۹۲/۱۰/۳۰

۲۸۰	بیان صوت در شفا ۹۲/۱۱/۰۱
۲۸۳	بیان صوت در کلام ابن سینا ۹۲/۱۱/۰۲
۲۸۵	دو مطلب در باب صوت ۹۲/۱۱/۰۵
۲۸۸	بحث در این داشتیم که صوت در خارج حس موجود است یا امری است که در حس ۹۲/۱۱/۰۶
۲۹۲	مراد از فی الخارج در کلام مصنف ۹۲/۱۱/۰۷
۲۹۵	مسموع بودن صوت بیرون گوش ۹۲/۱۱/۰۸
۲۹۸	مسموع بودن صوت بیرون گوش ۹۲/۱۱/۰۹
۳۰۳	صوت بیرونی شنیده می شود که در فضا باقی باشد ۹۲/۱۱/۱۲
۳۰۷	حرکت قبل وبعد از قرع ۹۲/۱۱/۱۳
۳۱۱	علت تموج مقاومت قارع و مقروع است نه صلابت و... شان ۹۲/۱۱/۱۴
۳۱۶	غیر قار بودن اجزاء صوت ۹۲/۱۱/۱۵
۳۱۹	زوال یا بقای صوت ۹۲/۱۱/۱۶
۳۲۲	صدا انعکاس صوت است ۹۲/۱۱/۱۹
۳۲۶	شدت و ضعف صوت/ تعریف حرف ۹۲/۱۱/۲۰
۳۳۰	اقسام حروف ۹۲/۱۱/۲۱
۳۳۴	حروف صامت ۹۲/۱۱/۲۳
۳۴۱	بیان عدم جواز ابتدا به مصوت ۹۲/۱۱/۲۶
۳۴۵	تقسیمات حروف ۹۲/۱۱/۲۷
۳۴۹	کلام واقسام آن ۹۲/۱۱/۲۸
۳۵۴	کلام نفسی غیر معقول است ۹۲/۱۱/۲۹
۳۶۰	مذوقات و مضمومات ۹۲/۱۱/۳۰
۳۶۵	فرق اصطلاح علمی و طلاق عرفی ۹۲/۱۲/۰۳
۳۶۸	کیفیت استعدادی ۹۲/۱۲/۰۴
۳۷۲	کیفیات نفسانی ۹۲/۱۲/۰۵
۳۷۵	مراد از مقسم در تقسیم علم به تصور و تصدیق ۹۲/۱۲/۰۶
۳۷۸	احتمال سوم در مراد از مقسم تصور و تصدیق ۹۲/۱۲/۰۷

۳۸۳ انطباع علم در محل ۹۲/۱۲/۱۰
۳۸۷ اتحاد عاقل و معقول ۹۲/۱۲/۱۱
۳۹۲ در کتاب مبدا و معاد اتحاد عاقل و معقول را پذیرفته ۹۲/۱۲/۱۲
۳۹۵ در کتاب مبدا و معاد این سینا اتحاد عاقل و معقول را پذیرفته ۹۲/۱۲/۱۳
۳۹۹ پذیرش اتحاد عاقل و معقول در کتاب مبدا و معاد این سینا ۹۲/۱۲/۱۴
۴۰۵ بررسی فرض سوم ۹۲/۱۲/۱۷
۴۱۴ بررسی فرض سوم در دلیل اتحاد عاقل و معقول ۹۲/۱۲/۱۸
۴۱۸ جواب از دلیل اتحاد عاقل و معقول در کتاب مبدا و معاد ۹۲/۱۲/۱۹
۴۲۲ جواب از استدلال بر عاقل و معقول ۹۲/۱۲/۲۰
۴۲۴ مغایرت علم و معلوم ۹۲/۱۲/۲۱
۴۲۷ تعدد علم با تعدد معلوم ۹۲/۱۲/۲۵
۴۳۱ رد حرف متعزله بر جواز واحد بودن علم با تعدد معلوم ۹۲/۱۲/۲۶
۴۳۳ علم صفت ذات الاضافه است ۹۲/۱۲/۲۷
۴۳۶ تقسیم علم به فعلی و انفعالی ۹۲/۱۲/۲۸
۴۴۰ تقسیم علم به ضروری و کسبی ۹۳/۰۱/۱۶
۴۴۵ بیان اقسام ضروری ۹۳/۰۱/۱۷
۴۴۹ تقسیم علم به واجب و ممکن ۹۳/۰۱/۱۸
۴۵۳ رد عقیده اشعری بر مجبور بودن انسان ۹۳/۰۱/۱۹
۴۵۶ کسب علوم نیاز به استعداد دارد ۹۳/۰۱/۲۰
۴۵۹ قول افلاطون در عالم شدن انسان ۹۳/۰۱/۲۳
۴۶۴ معنای قاعده «علم به علت مستلزم علم به معلول است» ۹۳/۰۱/۲۴
۴۶۸ رد حرف محقق شریف ۹۳/۰۱/۲۵
۴۷۱ بررسی معنای اول که برای قاعده استلزام بیان شد ۹۳/۰۱/۲۶
۴۷۴ بررسی معنای سوم که برای قاعده بیان شده است ۹۳/۰۱/۲۷
۴۷۶ صحیح نبودن عکس قاعده ۹۳/۰۱/۳۰
۴۷۹ صحیح نبودن عکس قاعده ۹۳/۰۲/۰۱

- ۴۸۱ صحیح نبودن عکس قاعده باتوجه به تفسیر لاهیجی ۹۳/۰۲/۰۲
- ۴۸۴ مراتب علم ۹۳/۰۲/۰۳
- ۴۸۷ اشکالات علم اجمالی ۹۳/۰۲/۰۶
- ۴۹۰ اشکال فخررازی بر علم اجمالی ۹۳/۰۲/۰۷
- ۴۹۳ علم کسبی به مسبب تنها از طریق سبب ممکن است ۹۳/۰۲/۰۸
- ۴۹۷ علم از طریق سبب به مسبب علم کلی است ۹۳/۰۲/۰۹
- ۵۰۰ اطلاعات عقل ۹۳/۰۲/۱۰
- ۵۰۳ مراتب عقل نظری ۹۳/۰۲/۱۴
- ۵۰۶ مراتب عقل عملی ۹۳/۰۲/۱۵
- ۵۰۸ نسبت علم واعتقاد ۹۳/۰۲/۱۶
- ۵۱۰ دواعتقاد یقینی متضاد نیست ۹۳/۰۲/۱۷
- ۵۱۳ فرق سهو ونسیان ۹۳/۰۲/۲۰
- ۵۱۷ علم به علم و... ۹۳/۰۲/۲۱
- ۵۲۰ معنای ظن وقبول شدت وضعف آن ۹۳/۰۲/۲۲
- ۵۲۲ علم کسبی ۹۳/۰۲/۲۴
- ۵۲۶ شرایط نظر صحیح ۹۳/۰۲/۲۷
- ۵۳۰ فساد نظرمفید جهل مرکب است ولی مستلزم آن نیست ۹۳/۰۲/۲۸
- ۵۳۳ دلایل که در نظر فاسد یعنی شبه مناط استلزام نیست ۹۳/۰۲/۲۹
- ۵۳۷ نظر صحیح مفید علم است بنحو وجوب. ۹۳/۰۲/۳۰
- ۵۴۰ قول چهارم در کیفیت مفید بودن علم از نظر ۹۳/۰۲/۳۱
- ۵۴۳ وجوب علم به دنبال نظر منافی با قدرت الهی نیست ۹۳/۰۳/۰۳
- ۵۴۷ اشکال نقضی اشاعره بر نظریه تولید ۹۳/۰۳/۰۵
- ۵۴۹ مفید علم بودن نظر بدون احتیاج به تایید معلم ۹۳/۰۳/۰۷
- ۵۵۴ قابل قبول نبودن کلام ملاحظه بلحاظ منطقی ۹۳/۰۳/۱۰
- ۵۵۷ مستلزم تسلسل بودن کلام ملاحظه ۹۳/۰۳/۱۱
- ۵۵۹ شرایط عام نظر ۹۳/۰۳/۱۲

- ۵۶۱ ۹۳/۰۳/۱۳ شرط دوم وسوم مطلق نظر
- ۵۶۴ ۹۳/۰۳/۱۷ وجوب نظر در معرفت الهی
- ۵۶۸ ۹۳/۰۳/۱۸ اشکال اشاعره بر وجوب عقلی دفع ضرر وشکر منعم
- ۵۷۱ ۹۳/۰۳/۱۹ اشکال اشاعره بروجوب شکر منعم
- ۵۷۳ ۹۳/۰۳/۲۰ جواب از اشکال دوم اشاعره
- ۵۷۷ ۹۳/۰۳/۲۱ توقف وجوب معرفت الهی بروجوب نظر
- ۵۸۰ ۹۳/۰۳/۲۴ مقدمه منحصر بودن نظر نسبت معرفت
- ۵۸۵ ۹۳/۰۳/۲۵ دلیل دوم وجوب عقلی نظرفی معرفت اله
- ۵۸۸ ۹۳/۰۳/۲۶ فرق بین تقریرخواجه وتقریرمعتزله از وجه دوم
- ۵۹۰ ۹۳/۰۳/۲۸ اشکال بر دلیل دوم وجوب عقلی نظر در معرفت الهی
- ۵۹۴ درباره مرکز

مشخصات کتاب

سرشناسه: حشمت پور، بشیر محمد حسین

عنوان و نام پدید آور: آرشیو دروس برهان استاد محمد حسین حشمت پور ۹۲-۹۳/محمد حسین حشمت پور.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی: سایت مدرسه فقاقت

مشخصات نشر دیجیتالی: اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: لاهیجی

تعریف و تقسیم کم ۹۲/۰۶/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعریف و تقسیم کم

بعد از اینکه بیان نمودیم که به چه دلیل بحث در کم را مقدم می کنیم بر بحث کیف و بحث در سایر مقولات شروع می کنیم بحث در کم و اولین بحث که مطرح می نماییم تقسیم کم است به متصل و منفصل و تقسم متصل به قار و غیر قار و متصل قار به خط، سطح و حجم.

رایج این است که وقت علما شروع در بحث از چیزی می نمایند اول آنرا تعریف می کنند و بعد تقسیم، ولی خواهی که تعریف کم نمی پردازد؛ چرا که کم چنان رایج و برای اذهان روشن بوده است که خواهی که بی نیاز از تعریف می کند، اما لاهیجی قبل از اینکه به تقسیم کم پردازد آنرا تعریف می کند.

تعریف کم: کم آن است که بذاته وبدون واسطه تقسیم را بپذیرد.

توضیح: جسم تقسیم را قبول می کند بوسیله ای کم که دارد، هم چنین رنگی که روی جسم است هم تقسیم را می پذیرد بالعرض یعنی بواسطه ای قسمت که بر جسم وارد شده است مجازاً رنگ هم دارای قسمت می شود، ولی کم خودش قسمت را قبول می کند بدون هیچ واسطه ای نه واسطه ای در ثبوت نیاز است و نه واسطه ای در عروض.

انواع تقسیم: تقسیم که بر شی مادی وارد می شود یافکی است و یا فرضی.

تقسیم فکّی : تقسیم فکّی آن است که وقت برشی وارد شود آن شیء اتصالش را خارجاً از دست می دهد.

ص: ۱

تقسیم فرضی : تقسیم فرضی آن است که وقت برشی وارد آن شیء اتصالش را فرضاً از دست می دهد.

در این جا مراد از تقسیم تقسیم فرضی است نه تقسیم فکّی؛ چرا که قانون در قبول این است که قابل باید با مقبول جمع شود یعنی قابل وقت صدق می کند که قابل با مقبول جمع شود، و در این جا هرگاه تقسیم فکّی را بر مقدار وارد نماییم مقدار را باطل می شود پس مقدار قابل تقسیم فکّی نیست، اما تقسیم فرضی چنانچه بر کم وارد نماییم کم از بین نمی رود یعنی قابل با مقبول جمع می شود.

مثال : وقت کم یک متر را فرضاً به دو تا نیم متر تقسیم نماییم یک متر باقی است ولی وقت که قسمت فکّی را بر یک متر وارد نماییم یکی متر از بین می رود، دیگر یک متر نیست دو تا نیم متر است.

سوال : گاهی از اوقات تقسیم فکّی بر کم عارض می شود این چگونه توجیه می شود، در تعریف تقسیم فرضی را آوردیم که همه ای کم های متصل را شامل می شود تقسیم فکّی را نیاوردیم، آیا وقت که تقسیم فکّی وارد می شود چه اتفاق می افتد آیا کم متصل باطل می شود؟

جواب : در صورت که تقسیم فکّی وارد می شود قابل کم نیست بلکه ماده ای که کم را قبول نموده است تقسیم را هم قبول می کند، هر چند ماده اولاً قابل قسمت نیست، نمی توانیم بگوییم ماده بزرگ است و یا کوچک ولی وقت کم در ماده حلول نمود ماده معد و پذیرای قسمت می شود؛ یعنی با اعداد کم، ماده هم قسمت را قبول می کند و اشکال ندارد که معد از بین برود.

ص: ۲

خلاصه: قسمت که در تعریف کم آمده است تقسیم فرضی است نه تقسیم فکی؛ چرا که اگر تقسیم فکی عارض کم شود کم از بین می رود، ولی تقسیم فرضی چنانچه بر کم وارد کم از بین نمی ود، البته تقسیم فکی هم عارض می شود ولی عارض ماده نه وارد کم و چون کم معد است اشکال ندارد که از بین برود.

ان قلت: چه اشکال دارد که مراد از قسمت در تعریف تقسیم فکی باشد و مراد از کم مطلق کم باشد که با تقسیم فکی از بین نمی رود

قلت: تقسیم فکی بر امر خارجی وارد می شود و آنچه که در خارج وجود دارد شخص مقدار است نه مطلق مقدار، پس اگر تقسیم فکی مراد باشد باید معروض آن شخص مقدار باشد که در ضمن آن مطلق مقدار هم از بین می رود.

اقسام کم: کم یا متصل است و یا منفصل، و کم متصل یا قار است و یا غیر قار و قار یا جسم است، یا سطح و یا خط.

متن: و فی هذا المبحث (مبحث اول که درباره ای کم است) مسائل:

[المسألة الأولى فی تقسیم الکم]

الأولى فی تقسیمه و لم يعرفه (1) (کم) أولاً (ابتداء، قبل از تقسیم) لشهرته (کم) و تقرره (کم) فی الأذهان (برای همه ای اذهان) و هو (تعریف) ان الکم ما يقبل القسمة لذاته.

ص: ۳

۱- (۱) قانون این است که وقت چیزی را می خواهیم درباره اش بحث نماییم باید اول تعریف نماییم ..

و المراد من القسمة هاهنا هو الفرضیه ای (تفسیر قست فرضی، نه فرض تنها) ما یمكن ان يفرض فيه شیء دون شیء (یعنی بخش از آنرا فرض کنیم و بخش از آنرا فرض نکنیم)، سواء كان المفروض (ال موصول یعنی الذی فرض / اسم کان) واقعا (خبر کان) كما فی العدد (که تقسیم در خارج حاصل است) أم لا كما فی المقدار، لا (عطف بر هو الفرضیه) الانفكاکیه لعدم قبول المقدار (خود مقدار) ایها (تقسیم انفکاکی را) (مقدمه ای اوّل :) ضروره انعدام المقدار و (تفسیر انعدام المقدار :) عدم بقائه (مقدار) عند طریان الانفکاک (مقدمه ای دوّم :) و القابل حقیقه (قید قابل ؛ یعنی قابل مجازی واجب نیست که با مقبول جمع شود، بلکه می شود قابل مجازی از بین برود) يجب اجتماعه (قابل) مع المقبول. (1) (جواب سوال مقدر _ که قسمت انفکاکی در خارج داریم پس بر چه چیزی عارض می شود _ :) فهذه القسمة (قسمت انفکاکی) انما یقبلها ماده باعداد المقدار و المعدّ لا یجب بقاؤه مع المعدّ له، هذا تعریفه (کم) . واما تقسیمه (عطف بر هذا تعریفه / عطف بر و اما تعریفه که مقدر در صدر بحث است) فإشار إليه بقوله : (1) فمتصله (کم) القار جسم و سطح و خط (2) و غیره (مبتدا) ای غیر القار الزمان (خیر) (3) و منفصله (کم) العدد

ص: ۴

۱- (۲) مقدمه ای اوّل : مقدار با قسمت انفکاکی قابل جمع نیست . مقدمه ای دوّم : قابل باید با مقبول جمع شود. پس مقدار قابل قسمت انفکاکی نیست.

Your browser does not support the audio tag

موضوع : اقسام کم

بحث در تقسیم کم داشتیم و گفتیم که کم ابتدا و در تقسیم اولی تقسیم می شود به متصل و منفصل و بعداً یعنی در تقسیم ثانوی کم متصل تقسیم می شود به قار و غیر قار و کم قار هم تقسیم می شود به جسم تعلیمی، سطح و خط.

تفصیل مطلب : کم مشتمل بر اجزا است چون مشتمل بر اجزا است یا متصل است و یا منفصل؛ چرا که اگر چیزی دارای اجزا باشد اتصال و انفصال در موردش معنا دارد و اگر جزء نداشته باشد اتصال و انفصال در موردش معنا ندارد؛ مثلاً مجردات را نمی شود گفت که متصل و یا منفصل است.

حال اجزای که برای کم است چنانچه دارای حد مشترک باشند کم متصل است و اگر حد مشترک نداشته باشند کم منفصل است، بعد حد مشترک را تبیین می کند و در کم متصل بیان می کند که حد مشترک موجود است و در کم منفصل حد مشترک نیست، پس وجود حد مشترک هر گاه باشد کم متصل است. و هر گاه...

حد مشترک : حد مشترک آن است که دو تا خصوصیت را داشته باشد؛ یکی اینکه بین دو جز که فاصله نسبت به هر دو جز شان واحد داشته باشد، و دیگری اینکه از سنخ هیچ یک از دو جز نباشد؛ مثل نقطه که از سنخ هیچ یک از خط ها نیست و نسبتش هم به اجزای خط مساوی است. چرا که اگر نقطه را وسط خط فرض نماییم با فرض این نقطه خط به دو قسمت فرضی تقسیم می شود، شان این نقطه نسبت به هر دو خط مساوی است می تواند انتهای یک خط است و ابتدای خط دیگر و یا بالعکس باشد، چنانچه می تواند پایان هر دو خط و یا ابتدای هر دو خط باشد پس شان مشترک برای هر دو خط دارد.

ص: ۵

دلیل خصوصیت اول : وجه خصوصیت اول روشن است چرا که معنای حد مشترک این است که نسبت به دو جزء مساوی باشد.

دلیل خصوصیت دوم : خصوصیت دوم دو وجه دارد؛ یکی اینکه اگر حد مشترک اضافه شود به یک طرف چیزی به آن اضافه نمی شود و اگر کم شود از یک طرف چیزی از آن کم نمی شود؛ مثل نقطه که چنانچه به خط اضافه شود چیزی بر خط افزوده نمی شود و چنانچه از خط کم شود چیزی از آن کم نمی شود، البته نقطه ای فلسفی که طول، عرض و عمق ندارد، نه نقطه ای هندسی که جسم است و حجم دارد، و با کنار هم قرار گرفتن خط هندسی را می سازد.

بعبارت دیگر چون حد مشترک قانونش این است که اضافه شدنش به یک طرف چیزی به آن نیافزاید و کم شدنش هم از یک طرف چیزی از آن کم نکند، این شرط را اعتبار می کنیم و اگر حد مشترک چنین شرطی نداشته باشد اضافه شدنش اضافه و کم کشدنش کم هم می کند؛ یعنی قانون حد مشترک از بین می رود.

دلیل دیگر این شرط آن است که اگر حد مشترک از سنخ دو طرف باشد لازم می آید که تقسیم ثنائی ثلاثی شود، مثلاً اگر نقطه از سنخ خط باشد خط که به دو قسم تقسیم می شود سه قسم خواهد شد یعنی سه قسمت خواهد داشت، که صحیح نیست.

باتوجه به بیان فوق کم متصل آن است که در آن حد مشترک وجود داشته باشد و کم متصل آن است که حد مشترک درش وجود نداشته باشد.

ص: ۶

مثال : وقت که خط را با نقطه به دو قسم تقسیم می کنیم این نقطه حد مشترک بین این دو خط است اولاً شانش نسبت به هر دو خط مساوی است و ثانیاً از سنخ هیچ کدام نیست، هم چنین سطح را وقت که با خط به دو قسم تقسیم کنیم این خط هم نسبت به هر دو سطح مساوی است و هم از سنخ دو سطح نیست. و هکذا در زمان حد مشترک وجود دارد، آنات فرضی زمان را به اقسامی تقسیم می کند، چیزی به زمان نمی افزاید و نسبتش به اجزای زمان مساوی است. اما در عدد چنین حد مشترکی وجود ندارد؛ مثلاً عدد پنج بین شش و چهار است قبل از شش و بعد از چهار است، نمی تواند قبل از چهار باشد یا بعد از شش، چنانکه نمی تواند ابتدای هر دو یا انتهای هر دو باشد؛ یعنی شان مساوی ندارد نسبت به دو طرف علاوه بر آن از سنخ دو طرف است به هر کدام اضافه شود چیزی بر آن می افزاید و اگر کم شود چیزی از آن کم می شود. پس حجم، سطح، خط و زما کم متصل اند، اما عدد کم منفصل است.

متن : بیان ذلك (تقسیم کم) ان الکم لما کان مشتتملا علی الاجزاء اما بالقوه او بالفعل فان کانت (اجزاء) بحیث یشرک فی الحدود (چون حدود زیادی می توانیم فرض کنیم لذا گفته یشرک فی الحدود) _ ای (تفسیر حد مشترک) یکون بین کل جزأین منه (کم) امرٌ یکون نسبتہ (حد) إلیهما (دوجز) علی السواء کالنقطه القاسمه للخط الی نصفین مثلاً (قسمت می تواند به صورت های مختلف باشد لذا گفته مثلاً) فانها (نقطه) بحیث لو اعتبرت نهایه لاحدهما (خطین) امکان اعتبارها (نقطه) نهایه للآخر و لو اعتبرت بدایه لأحدهما امکان اعتبارها بایه للآخر و هذا هو المراد بالحدّ المشترک، (صفت حد مشترک :) و یجب کونه (حد) مخالفاً بالحقیقه (یعنی حقیقت شان مخالف باشد) لما (دوجز) هو حدّ له، (تعلیل برای مخالفاً بالحقیقه :) لانه بحیث لو انضمّ إلیه (جزء که حد اوست) او نقص منه (جزء که حد اوست) لم یزد (جزء) و لم ینقص (جزء) و الا (اگر از سنخ طرفین) لکان جزأً آخراً فیکون القسمه الی اثین قسمه الی ثلاثه _ فمتصل، و ان لم یکن اجزأه (کم) مشترکه فی الحدود کالعشره _ فانه (شان) لیس بین اجزائه حدّاً بالصفه المذكوره (یکون نسبتہ الیہما علی السواء) فانّ السّادس مثلاً جزء من السّسته داخل فیها (و خارج من الاربعه و الرابع بالعکس فلیس شیء منہما (سادس و رابع) ممّا یشرک فیہ الحدّان) سته و اربعه) _ فمتصل

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان اقسام کم متصل و بیان کم منفصل

بحث در تقسیم کم داشتیم ابتدا کم را تقسیم نمودیم به متصل و منفصل، کم منفصل تقسیم نمی شود ولی کم متصل تقسیم می شود به قار و غیر قار و کم قار تقسیم می شود به خط، سطح و جسم تعلیمی.

تقسیم کم متصل به قار و غیر قار: قبلاً گفتیم کم دارای اجزا است حال یا اجزای بالفعل مثل کم منفصل و یا اجزای بالقوه مثل کم متصل، حال این اجزای بالقوه اگر متدرج باشد کم غیر قار است مثل زمان که اجزای فرضی آن قرار ندارد و اگر متدرج نباشد می شود کم قار مثل خط، سطح و جسم تعلیمی که دارای اجزای فرضی اند و اجزای شان قرار دارد.

تقسیم کم متصل قار: کم متصل قار اگر در سه جهت قابل تقسیم باشد جسم تعلیمی است، و چنانچه در دو جهت قابل قسمت باشد سطح است و اگر در یک جهت قابل قسمت باشد می شود خط.

فرق جسم طبیعی و تعلیمی:

جسم یا طبیعی است و یا تعلیمی، جسم طبیعی آن است که در طبیعیات مطرح است و جسم تعلیمی آن است که در تعلیمیات یعنی راضیات مطرح است، جسم طبیعی جوهر، مرکب از ماده و صورت و دارای اندازه ای نا معین است ولی جسم تعلیمی عرض، بسیط و تعین اندازه ای جسم طبیعی است.

سوال: قبلاً گفتیم که کم متصل دارای حد مشترک است، حد مشترک در متصل غیر قار چگونه است و چگونه تصویر می شود؟

ص: ۸

جواب: حد مشترک در کم متصل غیر قار مثل کم متصل قار فرضی است، به این صورت که در جای که زمان را قطع نماییم، طرف زمان یعنی آن بدست می آید و این آن انتهای قطعه ای قبل و ابتدای جزء بعد است. و این آن که فرضی است و در هر قطعه ای از زمان می توانیم فرض نماییم هر دو صف حد مشترک را دارد یکی اینکه نسبت به هر دو جزء و قطعه ای زمان شان واحد دارد، می تواند ابتدای هر کدام و انتهای هر کدام باشد و دیگر اینکه از سنخ هیچ یک از دو طرف نیست، دو طرف زمان است ولی آن فاصل بین دو طرف جز لایتجزای زمان است نه خود زمان؛ چرا که زمان تدریجی است ولی آن تدریجی نیست. پس آن فرضی می تواند حد مشترک باشد برای دو جزء زمان.

مدعا: کم متصل غیر قار زمان است و لا غیر؛ یعنی اولاً کم متصل غیر قار زمان است و ثانیاً غیر زمان نمی تواند کم متصل غیر قار باشد.

اثبات : درجای خودش ثابت شده است که اگر شی ذاتاً متصل بود و غیرقار هیئت حرکت است نه خود حرکت و هیئت حرکت زمان است پس کم متصل غیر فار زمان است

تفصیل مطلب : امور مجرد نه متصل اند و نه منفصل یعنی امور مجرد اصلاً قابلیت اتصاف به اتصال و انفصال را ندارد پس نمی توانند متصل به متصل و منفصل شوند نه بالذات و نه بالواسطه، اما امور مادی می توانند متصل شوند به اتصال و انفصال یا بالذات و یا بالواسطه مثلاً ماده بذاته نه متصل است و نه منفصل ولی اگر دو مقدار بر آن عارض شود منفصل است و اگر یک مقدار عارض شود متصل است یا اگر مقدار زیاد بر ماده عارض شود ماده بزرگ است و اگر مقدار کم بر آن وارد شود ماده کوچک است. پس خود ماده بذاته نه متصل است و نه منفصل، و اگر مقداری بر آن عارض شود متصل به متصل و منفصل می شود بالواسطه، امّا خود مقدار که بر ماده عارض می شود یا ذاتاً متصل است و یا ذاتاً منفصل نه اینکه بر مقدار چیزی عارض شده باشد و آنرا متصل و یا منفصل نموده باشد.

ان قلت : هیئت غیر قار اختصاص به زمان ندارد، مثلاً تکلم ما هم غیر قار است.

قلت : بله همه ای زمانی ها غیر قار اند چه جوهر باشد مثل تمام مادیات بنظر ملا صدرا و چه عرض مثل تکلم ما. پس غیر قار منحصر به زمان نیست، ولی کم غیر قار منحصر به زمان است.

مدعا : کم منفصل عدد است و لا غیر، بعبارت دیگر کم منفصل منحصر عدد است نه چیزی دیگر، بعبارت سوم اولاً- کم منفصل عدد است و ثانیاً غیر عدد نمی تواند کم منفصل باشد.

اثبات مدعای اول : حقیقت کم منفصل عبارت است از اجتماع از وحدات و عدد هم عبارت است از اجتماع از وحدات. پس تعریف کم منفصل بر عدد صدق می کند.

اثبات مدعای دوم از کلام شیخ : کم منفصل قوامش به متفرقات است، چرا اگر متفرقات نداشته باشیم انفصال معنا ندارد، و متفرقات از آحاد بوجود می آید و آحاد یا نفس وحدات است و یا موصوف به وحدات.

بیان فوق یک قیاس مرکب است از دو قیاس به صورت ذیل :

قیاس اول : کم منفصل قوامش به متفرقات است و متفرقات از آحاد بوجود می آید. پس کم منفصل از آحاد بوجود می آید.

قیاس دوم : کم منفصل از آحاد بوجود می آید و آحاد یا خود وحدت است و یا شیء که دارای وحدت است. پس کم منفصل یا خود وحدت است و یا شیء دارای وحدت.

به بیان دیگر خود وحدات را جمع کنیم تفرق حاصل می شود و موصوف به وحدات را هم جمع کنیم تفرق حاصل می شود اما بخاطر وحدات که دارد. خلاصه عامل و مقوم کم منفصل وحدات است. و وحدات یعنی اعداد چرا که اعداد یعنی اجتماع وحدات.

وحدات با هم فرق دارند؛ این واحد با آن واحد فرق دارد والا دوتای شان می شد واحد نه اینکه این بشود واحد آن هم بشود واحد. موصوف به احاد هم فرق دارند مثلاً این جسم واحد است و آن جسم هم واحد است

کم منفصل وصف احاد است و نه وصف خود جسم یا وصف چیزی دیگر اجسام بماهو اجسام باهم فرق ندارد، وقت اجسام باهم فرق دارند که بشود واحد، بتوانیم بگوییم این یکی و آن یکی. پس موصوف به احاد متفرق اند بخاطر وحدات شان. بنابراین کم منفصل منحصر است به عدد.

در تبیین فوق کلام لاهیجی را دلیل گرفتیم برای اینکه کم منفصل عدد است و کلام شیخ منحصر بودن در عدد را بیان می کند. می شود هم کلام لاهیجی را ناظر به هر دو مدعا بگیریم و کلام شیخ را موید.

متن : و المتصل (الف) ان اجتمعت اجزائه فی الوجود (یعنی گذرا نباشد که جزء قبل باید برود تا جزء بعد بیاید) فقارّ و هو (قار) ان كان قابلاً للقسمه فی الجهات الثلاث (طول، عرض و عمق) فـجسم تعلیمیّ او فی الجهتين (طول و عرض) فسطح او فی جهه (طول) فخطّ (ب) و ان لم یجتمع فغیر قارّ و هو (غیر قارّ) قسمّ واحداً و هو الزمان (یعنی کم متصل غیر قار قسم واحد است اولاً و زمان است ثانیاً) (تعلیل برای اینکه کم متصل غیر قار... :) لانه قد ثبت فی موضعه انّ کلّ متصل بذاته علی سبیل التجدد فهو هیئته حرکه و ان ذلك (هیئت حرکت) هو الزمان کما ان المنفصل (۱) قسم واحد هو العدد (۲) لا- غیر (یعنی لایجتمع من الوحدات سوی العدد) (دلیل مدعی اول :) لان حقیقته (کم منفصل) ما یجتمع من الوحدات و لا معنی للعدد سوی ذلك (اجتماع از وحدات) .

قال الشيخ: «(دلیل مدعی دوّم:) واما الكميّه المنفصله فلا يجوز ان يكون غير العدد فان المنفصل قوامه من متفرقات (یعنی متفرقات نداشته باشیم منفصل نخواهیم داشت) و المتفرقات من احاد (من نشئیه : یعنی متفرقات از آحاد بوجود می آید) و الآحاد (۱) اما نفس المعنى الذى لا ينقسم من حيث هو لا ينقسم (۲) او شیء فيه الوحده و هو (شیء) ذو وحده و له (مرکب از ذات و وحدت) وجود اخر حامل للوحده فالوحدات هي (ضمير منفصل دال بر حصر) التي لذاته (مربوط به وحدت) يجتمع منها (وحدات) شیء ذو کم منفصل لذاته (مربوط به کم) يكون عدده (شیء) مبلغ تلك الوحدات (به اندازه ای همان وحدات است) و اما الامور (انسان، کتاب و...) التي فيها (امور) تلك الوحدات فجملتها (مجموعه ای امور) حامله للعدد الذى هو لذاته کم منفصل. ثم لا يوجد فيها (امور) معنى كميّه منفصله غير معنى اجتماع تلك الآحاد

خواص شامله ای کم ۹۲/۰۶/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : خواص شامله ای کم

بحث که حالا- می خواهیم مطرح کنیم بحث درباب خواص کم است، اما خواص که هم مربوط اند به کم متصل وهم مرتبط اند به کم منفصل یعنی خواص شامله کم که مربوط به هر دو کم است، نه خواص که اختصاص به کم متصل ویا اختصاص به کم منفصل دارد.

خاصیت اوّل: یکی از خواص کم این است که قبول مساوات وعدم مساوات می کند یعنی کم اگر با کم دیگر مقایسه شود ممکن است مساوی باشد و ممکن است مساوی نباشد یعنی ناقص و دیگری زاید باشد.

ص: ۱۲

خاصیت دوّم: خاصیت دوم کم قبول قسمت است حال یا قسمت به مساوی ویا قسمت به نامساوی مثلا خط را تقسیم می کنیم به دو قسمت که یا مساوی است ویا نامساوی است.

خاصیت سوم: یکی از خواص کم این است که در کم وجود عاد ممکن است، کم اگر منفصل باشد وجود عاد را داریم و اگر متصل باشد وجود عاد را فرض می کنیم؛ مثلا عدد پنج عدد یک را در خودش دارد و عدد یک عدد پنج را عاد می کند یعنی می شمارد بطور که پنج را صفر می کند، به این صورت که بار اوّل که یک را از پنج خارج کنیم می شود چهار بار دوم که کم می کنیم می شود سه و هکذا تا برسد به صفر. همین طور در کم متصل مثلاً جسم که دارای چند ذراع است اگر چند بار یک ذراع را از آن کم کنیم به صفر می رسد. پس سومین ویژگی امکان عاد است.

ان قلت: ویژگی به چیزی گفته می شود که اختصاص داشته باشد ولی این خصوصیات سه گانه ای که بیان نمودید در غیر کم هم وجود دارد، مثلا دو شیء یا مساوی است ویا نامساوی ویا جسم هم قبول قسمت می کند و یا عاد در غیر کم هم وجود دارد.

قلت : این خاصیت ها در کم است لذاته است خود کم قابل قسمت است خود کم قبول تساوی وعدم تساوی می کند و خود کم امکان عاد دارد، اما جسم و امور دیگر هر چند این خصوصیات را قبول می کند ولی لذاته قبول نمی کند بلکه بخاطر کم شان قبول می کند.

ص: ۱۳

بیان تفصیلی خاصیت اول : اولین خصوصیت کم این است که قبول می کند مساوات و عدم مساوات را بذاته اما بقیه اشیا مادی که صاحب کم اند (نه امور مجرد که اصلاً کم ندارند) قبول تساوی و عدم تساوی نمی کنند مگر بخاطر کم شان. پس دو مدعا داریم : ۱. یکی اینکه کم قبول تساوی و عدم تساوی می کند؛ ۲. و دیگر اینکه اشیا دیگر قبول تساوی عدم و تساوی نمی کند، مگر بخاطر کم شان.

توضیح عبارت : در عبارت داریم که قبول تساوی و لاتساوی هر دو از اعراض کم اند اعراض که اولاً- ذاتی است و ثانیاً اولی است.

معنای ذاتی و اولی : ذاتی یعنی مال ذاتش است نه مال مقارنات شان و اولی یعنی واسطه ندارد، مال خودش است. پس هر دو به یک معنا است یعنی مال خود کم است. بله اگر بگوییم که هر چه بر ذات عارض می شود چه بدون واسطه باشد و چه با واسطه مساوی در این صورت ذاتی اعم از اولی است.

معانی مختلف ذاتی :

۱. ذاتی یعنی آنچه که بدون واسطه بر ذات عارض می شود، واسطه ای در عروض ندارد. طبق این معنا ذاتی و اولی به یک معنا است؛ چرا که اولی هم آن است که واسطه ای در عروض نداشته باشد.

۲. ذاتی یعنی آنچه که بر شی عارض می شود اعم از اینکه بدون واسطه عارض شود و یا با واسطه ای مساوی، در این صورت عرضی چیزی است که اولاً با واسطه عارض شود و ثانیاً واسطه اعم یا اخص باشد. طبق این معنا ذاتی اعم از اولی است.

از دومدعای که مطرح شد مدعای اول روشن است و لذا به اثبات آن نمی پردازد ولی مدعای دوم را با استدلال اثبات می کند.

استدلال: اگر دو تا جسم را ملاحظه کنیم که یکی صغیر و دیگری کبیر است، این دو جسم در جسمیت شان مشترک است ولی در در مقدار اختلاف دارند، حال اگر اختلاف در صغر و کبر بخاطر جسمیت شان باشد باید آنچه را که صغیر دارد کبیر هم داشته باشد و آنچه که کبیر دارد صغیر هم داشته باشد یعنی صغیر کبیر باشد و کبیر هم صغیر باشد؛ چرا که در جسمیت هر دو جسم مشترک اند ولی صغیر با کبیر باهم فرق دارند. پس اختلاف دو جسم در صغر و کبر بخاطر مقدار شان است، نه بخاطر مقدار شان.

به بیان دیگر اگر جسم کبیر بخاطر جسمیت کبیر است و جسم دیگری هم بخاطر جسمیت صغیر است باید هر جسم که با جسم صغیر مساوی است با جسم کبیر هم مساوی باشد و اگر جسم با جسم کبیر مساوی است با جسم صغیر هم باشد، از طرف دیگر جسم صغیر با خودش مخالف باشد چرا که با جسم کبیر مساوی است و جسم کبیر هم با کبیر مخالف باشد چرا که با جسم صغیر مساوی است.

فان قیل: دو جسم همان طور که در جسمیت شان مشترک اند در مقدار هم امر مشترک اند، اگر صغر و کبر را به اصل مقدار شان نسبت دهیم باید باید صغر و کبر هم مساوی باشد؛ چرا که در اصل مقدار مشترک اند.

جواب: خاصیت قبول مساوات و لامساوات اگر بخاطر مطلق المقدم باشد چون مطلق مقدار مشترک است نمی تواند توجیه کننده صغر و کبر باشد چون اصل مقدر مشترک است، ولی خاصیت مطلق مقدار نیست بلکه خاصه ای مقدار خاص است. جسمیت چون مشترک است نمی تواند منشاء اختلاف باشد همین طور مقدار مطلق ولی مقدار خاص مشترک نیست.

متن : المسأله الثانيه في خواصه (خواص الكم ن. ب) الشامله (صفت خواص) لقسميه (كم) معا و هي (خواص) ثلاثه :

الاولى : و ما اشار إليه بقوله و يشملهما اي المتصل و المنفصل قبول المساواه و عدمها (مساوات)؛ يعنى قبول مى كند گاهى مساوات را و گاهى عدم مساوات را) فانهما (مساوات و عدم مساوات) من الاعراض الذاتيه الاولى للكم من حيث هو كم (نه از حيث متصل و منفصل بودن) و اما يعرض (خاصيت) لغيره (كم) بتوسيطه (كم) فان الجسم الصغير و الكبير متوافقان فى الجسميه و متفاوتان فى المقدار فلو كان قبول المساواه و عدمها لاجل الجسميه لكان كل ما (جسم) يساويه الجسم الكبير يساويه (جسم) الجسم الصغير (يعنى جسم صغير بايد با مساوى جسم كبير مساوى باسد، البته با خود جسم كبير هم بايد مساوى باشد) لعدم تفاوتهما (صغير و كبير) فى الجسميه.

فان قيل : هذا الدليل مقلوب لان ذلك (قبول تساوس و عدم تساوى و قبول صغرو كبر) ان كان لنفس المقدار لزم مساواه الصغير و الكبير لاشتراكهما فى المقدار.

اولين و دومين خاصيت شامله اى كم ۹۲/۰۶/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : اولين و دومين خاصيت شامله اى كم

خاصيت اول كم : يكي از خصوصيات كم قبول مساوات و عدم مساوات است بذاته، كه كم خودش مساوات و عدم مساوات را قبول مى كند، اما بقيه اشياء خود شان قبول مساوات و عدم مساوات نمى كنند بلكه بواسطه اى كم كه دارند قبول مساوات و عدم مساوات مى كنند؛ مثلا جسم مساوات و لامساوات را قبول مى كند اما نه خودش بلكه بخاطر كمى كه دارد و اگر كم را از جسم بگيريم ديگر جسم نمى تواند مساوات و عدم مساوات را قبول نمايد.

ص: ۱۶

دربيان خاصيت اول دو مدعا مطرح است يكي اينكه كم قبول مساوات و عدم مساوات مى كند بذاته و ديگر اينكه بقيه اى اشياء قبول قسمت نمى كند مگر بواسطه اى كميت شان.

از اين دو مدعا مدعاى اول روشن است و لذا براى مدعاى دوم دليل اقامه مى شود

استدلال : از ميان اشياء جهان آنچه كه داراى كم است ماديّات است، نه مجردات، و در عالم ماده آنچه كه متكاي عوارض مادي است جسم است و لذا در استدلال بايد ثابت نماييم كه جسم قبول مساوات و عدم مساوات نمى كند، به هيمن خاطر لاهيجى بيان مى كند كه جسم قبول مساوات و عدم مساوات نمى كند.

اجسام قبول مساوات و عدم مساوات نمى كند مگر بخاطر كم شان؛ چرا كه جسميت مشترك است بين همه اى اجسام و لذا چنانچه جسميت باعث قبول مساوات و عدم مساوات باشد بايد همه اى اجسام يا صغير باشد و يا كبير به بيان ديگر اگر باعث

قبول مساوات وعدم مساوات جسمیت باشد باید هرچه را صغیر دارد کبیر هم داشته باشد، و بعبارت سوم اگر عامل قبول مساوات وعدم مساوات جسمیت باشد هرچه مساوی جسم کبیر است باید مساوی جسم صغیر باشد و هرچه که مساوی صغیر است مساوی کبیر هم باشد. خلاصه باید هر حکم را جسم صغیر داشته باشد جسم کبیر هم داشته باشد، بعبارت بهتر باید جسم صغیر کبیر باشد و بالعکس.

ان قیل : آنچه را در جسمیت گفتید ما در مقدار می گویم همان طور که جسمیت مشترک است بین همه ای اجسام مقدار هم مشترک است بین همه ای اجسام همان طور که جسمیت نم تواند عامل اختلاف باشد اصل مقدار هم نمی تواند باعث اختلاف باشد و لذا نمی توانیم قبول مساوات وعدم مساوات را به اصل مقدار نسبت دهیم.

جواب : صغر و کبر حاصل اصل مقدار نیست همان طور که حاصل جسمیت نیست، بلکه عامل صغر و کبر مقدار خاص است این مقدار خاص باعث صغر است و مقدار خاص دیگر باعث کبر یعنی است این جسم این مقدار خاص را دارد لذا کبیر است و جسم دیگر مقدار خاص دیگر را دارد لذا صغیر است.

ان قلت : اگر مقدار خاص عامل صغر و کبر و بعبارت دیگر باعث قبول مساوات و عدم مساوات است جسم خاص هم می تواند باعث قبول مساوات و عدم مساوات و یا صغر و کبر باشد، این جسم خاص این مقدار را دارد و جسم خاص دیگر مقدار دیگر را دارد. خلاصه همان طور که جسم مطلق باعث اختلاف صغر و کبر نیست مقدار مطلق باعث اختلاف صغر و کبر اجسام نیست و همان طور که مقدار خاص باعث قبول مساوات و عدم مساوات است جسمیت خاص هم باعث قبول صغر و کبر و قبول مساوات و عدم مساوات است.

قلت : جسمیت با مقدار فرق دارد؛ چرا که خصوصیت جسم از ناحیه مقدار می آید، این جسم که خاص است با مقدارش است که خاص شده و الا تفاوت با جسم دیگر نداشت، اما مقدار این طور نیست مقدار ذاتاً صغیر و مقدار دیگر ذاتاً کبیر است پس مقدار خاص ذاتاً خاص است ولی جسم خاص از ناحیه مقدارش خاص می شود. پس مقدار خاص می تواند باعث اختلاف صغر و کبر باشد ولی جسمیت خاص نمی تواند باعث اختلاف صغر و کبر باشد؛ چرا که خاص بودن جسم از ناحیه ای مقدار می آید.

انواع منع : وقت که معترضی حرف دیگر را منع می کند و می گوید قبول نمی کنم، دو صورت ممکن است منع نماید :

الف) معترض بگوید حرف شما را قبول ندارم، و هیچ دلیلی هم بر منعش اقامه نکند، به این منع گفته می شود مکابره یعنی منع بدون دلیل، ومدعی وظیفه اش این است که بیاید برای مدعایش دلیل اقامه نماید.

ب) معترض بگوید حرف شما را قبول ندارم و دلیلی هم بر منعش اقامه نماید، در این صورت مدعی اولاً باید منع معترض را باطل نماید و ثانیاً برا مدعایش دلیل اقامه نماید.

درمانحن فیه که داریم «... و إن كان كابره» دو احتمال است :

۱. یکی اینکه ضمیر «کان» به «منع» بر گردد، که منع بدون دلیل باشد؛ یعنی متعرض جواب را رد نماید اما این رد و منعش مکابره باشد.

۲. و دیگر اینکه ضمیر «کان» به جواب بر گردد، که بگوییم مجیب مکابره کرده است، چرا که گفته قبول مساوات عدم مساوات بخاطر مقدار مطلق نیست ولی بخاطر مقدار خاص است و هیچ دلیل نیاروده است لذا معترض می گوید، بر این جواب منع است یعنی قبول ندارم و ثانیاً کابره است. خلاصه این جواب دو تا مشکل دارد یکی اینکه من قبول ندارم و یگر اینکه مکابره است.

جواب میر سید شریف : وقت که دو مقدار را ملاحظه کنیم بدون لحاظ هیچ چیز دیگر می توانیم به یک مقدار بگوییم بزرگ است و به دیگری بگوییم کوچک است و یا هر دو مساوی اند ولی دو جسم را که ملاحظه نماییم نمی توانیم بگوییم بزرگ یا کوچک است و یا مساوی است، تا مقدار دو جسم لحاظ نشود حکم به تساوی و عدم تساوی ممکن نیست. پس مقدار عامل اختلاف است ولی جسم عامل اختلاف نیست

این جواب میر سید شریف بهتر است بیانش بنحوی است که اعتراض بر آن وارد نیست، ممکن است مجیب قبلی هم همین را اراده نموده باشد ولی بیانش طوری است که اعتراض بر آن ممکن است بعبارت دیگر متعرض قبلی هم همین را گفته ولی تشریح نکرده است، نگفته خصوصیت در خود مقدار است ولی در خود جسم خصوصیت نیست و لذا لاهیجی می گوید جواب میرسید شریف اولی است.

دومین خاصیت کم :

دومین خاصیت شامله که هم شامل کم متصل است وهم شامل کم منفصل قبول قسمت است بالذات، که خود کم قبول قسمت ولی اشیا دیگر خود شان قبول قسمت نمی کنند بلکه بواسطه ای مقدار که دارند قبول قسمت می کنند.

متن : اجیب : بانّ قبول المساواه و عدمها لیس لمطلق المقدار لیلزم ذلک (مقدار مثل جسمیت مشترک باشد و نتواند عامل اختلاف باشد) بل للمقدار الخاص الّذی لیس مشترکا بین الصغیر و الکبیر و لا- یمکن ان یکون ذلک القبول (یعنی قبول مساوات و عدم مساوات) للجسمیه الخاصه الّتی (صفت مشعر به علیت یعنی چون جسمیت خاص خصوصیت خود را از ناحیه ای مقدار گرفته است) هی معروض للمقدار لانّ تلک الجسمیه لا یخالف جسمیه اخری الا بذلک المقدار. هکذا قالوا (این چنین جواب داده اند)، و علیه (جواب) منع و ان کان (منع / جواب) مکابره (یعنی بدون دلیل است).

و الاولی علی ما قال المحقق الشریف ان یقال : (دلیل بر اینکه مقدار می تواند باعث اختلاف باشد ولی جسمیت نمی تواند باعث اختلاف باشد) فان العقل اذا لاحظ المقادیر و الاعداد و لم تلاحظ معها شیئا اخر امکنه ان یحکم بانّ واحدا منهما مساوٍ لآخر او زائد علیه (اخر) او ناقص منه (آخر) و اذا لاحظ شیئا غیر الکم (مثلاً جسمیت را) و لم یلاحظ معه مقادیرا و لا عددا لم یمکنه ذلک (حکم به مساوات و عدم مساوات).

ص: ۲۰

و الثانیہ : قبول القسمہ ای بالذات فان غیره (کم) انما یقبل القسمہ بواسطہ الکم لا محالہ بخلاف الکم فانه یقبلها (قسمت) لا بواسطہ غیره (کم).

فرع واصل بود خاصیت اول و دوم ۹۲/۰۶/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : فرع واصل بود خاصیت اول و دوم

برای مطلق کم سه تا صفت خصوصیت است خصوصیت اول عبارت است از قبول مساوات وعدم مساوات و خصوصیت دوم عبارت است از قبول قسمت. حال سوال این است که این دو خصوصیت کدام اصل و کدام فرع است و یا کدام مبنا و کدام بناست؟

فخرازی می گوید خصوصیت قبول مساوات وعدم مساوات اصل است و خصوصیت قبول قسمت فرع است یعنی باید خصوصیت مساوات وعدم مساوات را بپذیریم تا قسمت را بپذیریم ولی صاحب مواقف می گوید قبول قسمت اصل و قبول مساوات وعدم مساوات فرع است. و ابن سینا هر دو حرف را دارد گاهی گفته است قبول مساوات وعدم مساوات اصل است و گاهی هم گفته قبول قسمت اصل است. از بین بیانات معلوم می شود هر دو حرف درست است حال باید بینمی در کجا این حرف درست است و در کجا آن درست است.

باید بین حرف ها جمع کنیم شارح مواقف این گونه جمع نموده است کم در کم منفصل مساوات وعدم مساوات اصل است و در کم متصل قبول قسمت اصل است.

بیان فخرازی : خاصیت اول یعنی قبول مساوات وعدم مساوات اصل است و خاصیت دوم یعنی قبول قسمت فرع است یعنی اگر مساوات وعدم مساوات را بپذیریم قبول قسمت را هم می پذیریم.

ص: ۲۱

بیان مطلب : ما اجسام را باهم مقایسه می کنیم و اندازه می گیریم می گوئیم این جسم با آن جسم مساوی است و یا بزرگ تر است و یا کوچک تر است مثلاً نصف آن است و یا یک سوم آن است، و چه بسا که یک جسم را واحد اندازه گیری سایر اجسام قرار می دهیم؛ مثلاً یک جسم را که یک متر مکعب ربع است واحد اندازه گیری سایر اجسام قرار دهیم، چنانکه یک متر واحد اندازه گیری طول است و یک متر مربع واحد اندازه گیری سطح است. پس می شود یک جسم را واحد اندازه گیری سایر اجسام قرار دهیم، و لازم نیست وقت که مقایسه می کنیم همیشه جسم دوم مساوی جسم اول باشد بلکه گاهی زیاده دارد و گاهی نقیصه دارد. پس از این که جسم را می توانیم اندازه بگیریم به این مطلب رسیدیم که گاهی مساوی جسم دیگر است گاهی زیاده دارد و گاهی نقیصه، و وقت که یک جسم زیاده دارد بر جسم دیگر در این صورت می گوئیم این جسم که زیاده دارد مثلاً دو برابر جسم اول است پس جسم دوم به دو قسمت تقسیم می شود، یک بخش آن مساوی است با جسم اول

وقسمت دیگر آن زیاده است . پس لامساوات باعث قسمت شده است. بنابراین قبول مساوات ولامساوات اصل و قبول قسمت فرع است.

بیان ابن سینا : این سینا واضح تر از فخر بیان نموده است به این صورت که چون جسم بعد دارد اندازه گیری می شود ووقت که اندازه گیری شد قسمت می شود، بعبارت دیگر چون جسم بعد دارد می توانیم اندازه بگیریم ووقت که اندازه بگیریم یا مساوی می شود ویا کم می آید و یا زیاد، وکم آمدن و زیاد آمدن یعنی تقسیم شدن به دو جزء. پس ابن سینا همان حرف فخر را می زند که جزداشتن یعنی نقصان بخاطر بعد است وبعدها یعنی مساوات وعدم مساوات.

ص: ۲۲

اینکه گفتیم بیان ابن سینا واضح تر است به این جهت است که ایشان در یک عبارت بعد را همان اندازه می گیرد و روشن است که قبول قسمت فرع بر اندازه است.

قاضی عضد الدین ایجی: وقت که دو تا کم را مقایسه نماییم اگر توانیسم آنر تجزیه نمایم می توانیم مقایسه نمایم چرا که تا تجزیه نکنیم نمی توانیم بگوییم اجزای این برابر است با اجزای آن یا برابر نیست پس خاصیت دوم اصل است و خاصیت اول فرع است.

بیان شیخ: کم احتمال اندازه گیری می دهد یعنی قبول قسمت می کند؛ چرا که تعیین اندازه نمودن یعنی قبول قسمت کردن، و وقت که چیزی اندازه داشته باشد می توانیم مقایسه نمایم با چیزی دیگری که اندازه دارد، که در این صورت دو چیز یا مساوی است و یا زیاده و نقیصه دارد. پس قبول مساوات و لامساوات مبتنی است بر قبول قسمت.

جمع دو کلام: شارح مواف (میر سید شریف) این دو قول را که هر دو حق است این طور جمع نموده است که در کم منفصل قبول قسمت اصل و قبول مساوات و لامساوات فرع است چون کم منفصل قسمت را پذیرفته است، اما در کم متصل اول قبول مساوات و عدم مساوات را داریم بعد بزرگ و کوچکی را می بینیم بعد می گوئیم این بیشتر از آن دارد و این یعنی قسمت، و قبول دو جزء که یک جزء مساوی است با مقیس الیه و جزء دیگر که بیشتر است از مقیس الیه.

به بیان دیگر در کم منفصل وقت مساوات و لامساوات را بیان می کنیم می رویم سراغ قسمت و آنرا می پذیریم مثلاً قسمت پنج را به پنج جزء و شش را به شش جزء پذیرفته ایم و بعد می گوئیم شش پنج تا را دارد بعلاوه چیزی دیگر و این یعنی مساوات و لامساوات. پس در کم منفصل اول قسمت می کنیم و بعد مساوات و لامساوات را بیان می کنیم ولی در کم متصل اول کوچک تر و بزرگ تر را می بینیم و می گوئیم این خط بزرگ تر است و آن خط کوچک تر است و بعد وقت که تحلیل می کنیم می گوئیم بزرگ همان کوچک است بعلاوه مقدار دیگر و این قسمت است.

متن : و نقل فی شرح المقاصد (تفتازانی) عن الامام (فخر رازی) : إنّ هذه الخاصیه ای قبول القسّمه انّما یلزم الکمّ بسبب الخاصه الاولی لانه لَمّا كانت الاجسام تتقدّر بعضها بالبعض من غیر لزوم المساواه (در اندازه گیری لازم نیست نتیجه اش مساوات باشد بلکه گاهی زیاده است و گاهی نقیصه) و جب (جواب لَمّا) ان یکون فیها (اجسام) ما یقبل المساواه و اللامساواه لذاته و هو (ما) المقدار و لا یتصور اللّٰه مساواه إلا بان یشتمل احدهما (اجسام) علی مثل الاخر (به اندازه دیگری) مع زیاده (پس دو قسم درست می شود؛ مثل زیاده و قسمت پیش می آید) فلزم ان یقبل القسّمه ای (تفسیر قسمت) فرض شیء دون شیء (وقت که یک جزء را لحاظ کنیم جزء دیگر را لحاظ نکنیم تقسیم شده است و اگر کل اجزاء را لحاظ کنیم تقسیم نشده است) انتهى.

و هو (اصل قرار دادن قبول مساوات و لامساوات و فرع قرار دادن قبول قسمت) مستفاد من کلام الشیخ حیث قال : وهذا الجسم المحسوس لیس یتجزأ إلا من حیث فیہ بُعد فینقسم ذلك البعد الی ما ینقسم (جسم) إلیه (یعنی وقت که جسم را تقسیم می کنیم در حقیقت بعد تقسیم می شود). فالجزء له (جسم) من حیث هو ذو ذلك المقدار (یعنی از آن جهت که مقدار دارد تقسیم می شود و مقدار داشتن ، با توجه به عبارت بعدی ، یعنی مساوات و عدم مساوات داشتن) ، لا من حیث هو جسم علی الاطلاق (یعنی جسم مطلق) او جسم جوهری ، فان الجزء له من حیث تفاوت (لامساوات) و تساوی لا- من حیث لا- یقبل متفاوتة و مساواه (یعنی نه از آن جهت که جسم مطلق یا جسم جوهری است ؛ چرا که در خود جسم متفاوتة و مساوات نمی آید) انتهى.

و فی المواقف فعل عکس ذلك (یعنی قبول قسمت را اصل قرار داده و مساوات و عدم مساوات را فرع) : فإِنَّه جعل قبول المساواه و اللامساواه فرعا لقبول القسمه. وقال : « لأنه اذا فرض اجزاء فی کم (یعنی ولو تقسیم فرضی شود) فإمّا ان يوجد بإزاء كل جزء مفروض فی ذلك الكم (کم اوّل) جزء مفروض فی کم اخر او اكثر او اقل (پس قبل از زیاده و نقیصه و مساوات باید اجزاء را ملاحظه کنیم یعنی تقسیم نماییم) فیتصف حينئذ الكم الاوّل بالمساواه او بالزیاده او بالنقصان مقيسا (درحالیکه قیاس می شود کم اوّلی) الی الكم الثانی انتهى.

و هو (اصل قرار دادن قسمت و فرع قرار دادن مساوات و لامساوات) صریح کلام الشیخ : حيث نقل عن بعض المتقدمین مرتضیا (درحالیکه پذیرفته) انه یتولد من ان الكمیه یحتمل التقدير (از اینکه احتمال اندازه گیری می دهد؛ یعنی قبول قسمت می کند؛ چرا که اندازه تعیین کردن یعنی قسمت کردن) ان یقال مساوٍ او غیر مساوٍ و سیأتی.

و قال شارح المواقف : و الظاهر أنّ ما (حرف قاضی عضد که قبول قسمت را اصل و قبول مساوات و لامساوات را فرع قرار داده) فی الكتاب (یعنی کتاب که من شرح می کنم) انما هو فی المساواه و اللامساواه العدديه (یعنی این حرف در کم منفصل درست است) و ان عکسه (حرف فخر که قبول مساوات و لامساوات را اصل و قبول قسمت را فرع قرار داده) انما هو فی المساواه و اللامساواه المقداریه (یعنی این حرف در کم متصل درست است) انتهى فلیتأمل .

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان خاصیت سوّم

بحث در خواص شامل و مشترک کم داشتیم یعنی خواص که هم در کم متصل حاصل است و هم در کم منفصل، دوتا از خواص را ذکر کردیم یکی اینکه هر دو کم قبول مساوات و لامساوات می کند و دوم اینکه هر دو کم قبول قسمت می کند.

خاصیت سوم: خصوصیت مشترک سوّم این است که هر دو کم مشتمل است بر عاّد، و بعبارت بهتر در هر دو کم امکان جود عاّد است.

تعریف عاّد: عاد امری است در کم که آن را می شمارد و تمام می کند، به این صورت که هرگاه عاّد را یک بار یا چند بار از کم شامل آن کسر نماییم کم تمام می شود یعنی عاد یعنی امری که از کم خارج شود آنرا تمام می کند.

اینکه گفته شد در کم امکان جود عاّد است بخاطر این است که عاد در کم منفصل بالفعل وجود دارد اما در کم متصل بالقوه است؛ مثلاً در عدد هشت چهار عاد بالفعل وجود دارد؛ یکی عدد یک، دیگری عدد دو سوّم عدد چهار و چهارم عدد هشت، که هرگاه عدد یک را هشت بار خارج کنیم هشت تمام می شود و یا عدد دو را چهار بار خارج کنیم هشت تمام می شود یا چهار را دوبار خارج کنیم هشت تمام می شود و یا هشت را یک بار خارج نماییم هشت تمام می شود. همین طور در سایر اعداد عاّد بالفعل وجود دارد حد اقل هر عدد را که لحاظ کنیم عدد یک و خود آن عدد عاّد آن است. پس در هر عدد عاّد بالفعل وجود دارد، امّا در مقدار وجود عاد بالقوه است؛ مثلاً خط پنج متر را بواسطه یک متر که در درون آن است عاد می کنیم، امّا وجود یک متر در خط بالقوه است. پس در هر دو کم عاد وجود دارد در کم منفصل بالفعل و در کم متصل بالقوه، به همین جهت گفته شد امکان عاّد است، تا شامل کم متصل هم بشود.

ص: ۲۶

تذکر: در منطق گفته شده که شی را می شود به جنس و فصل تعریف نماییم و می توانیم به جنس و عرض خاص تعریف نماییم، منتها تعریف به جنس و عرض خاص تعریف رسمی است.

سوال: از این سه خصوصیت که برای کم بیان شد کدام را می توانیم در تعریف کم بیاوریم؟

فخررازی: خصوصیت اوّل را نمی توانیم در تعریف کم بیاوریم چرا که تعریف دوری می شود، خاصیت دوّم را هم نمی توانیم در تعریف کم بیاوریم، چرا که تعریف جامع افراد نخواهد بود، اما خاصیت سوم را می توانیم در تعریف بیاوریم.

اگر کم را به خاصیت اول تعریف نماییم تعریف می شود دوری؛ چرا که تعریف کم عبارت خواهد بود از اینکه قبول مساوات و لامساوات می کند، که دوبار مساوات در تعریف آمده است، حال وقت که مساوات را تعریف نماییم کم در تعریف می آید؛

چرا که مساوات عبارت است از اتفاق دوشی در کم. پس تعریف کم به مساوات و لامساوات تعریف دوری است و باطل.

خاصه ای دوم قبول قسمت است، نه خود قسمت، و قبول قسمت در کم متصل است نه کم منفصل؛ چرا که کم متصل است که قسمت را قبول می کند، اما کم منفصل قسمت را بالفعل دارد، نه اینکه قبول قسمت کند، بنابراین اگر کم را تعریف کنم به مایقبل القسمت، این تعریف منحصر می شود به کم متصل و شامل کم منفصل نمی شود و در نتیجه تعریف جامع افراد نخواهد بود و تعریف که جامع افراد نباشد باطل است.

خاصیت سوّم که امکان وجود عادّ در کم است چنانچه در تعریف کم بیاید هیچ اشکالی وارد نیست، نه اشکالات مذکور و نه اشکال دیگر. پس تعریف کم به خاصیت سوّم صحیح است.

ص: ۲۷

لاهیجی : تعریف کم به خاصیت اوّل ودوم هم صحیح است و هیچ یک از اشکالات مذکور وارد نیست. جواب از اشکال اوّل فخر : مساوات و لامساوات بدیهی است، مساوات یعنی برابری که هر کس می فهمد ولذا می توانیم آنرا در تعریف کم بیاوریم و بگوییم کم آن است که قبول مساوات و لامساوات می کند این تعریف تمام است و دیگر نیاز نیست که مساوات را تعریف نماییم تا تعریف دوری شود.

تذکر : مساوات بدیهی است یعنی برابری ولی مصادیق مساوات و برابری مختلف است گاهی در اواق است و گاهی در وزن است. پس خود مساوات جای سوال ندارد اما اینکه مساوات در چیست جای سوال دارد.

ان قلت : تعریف کم حقیقی نیست ولذا لزوم ندارد که ویژگی های تعریف حقیقی را داشته باشد

قلت : تعریف کم حقیقی است، اما رسمی است، ولذا بحث می کنند که تعریف کم چگونه است چیست.

جواب از اشکال دوم فخر: مراد از قبول قسمت این است که می توانیم اقسام را فرض کنیم و فرض اقسام گاهی در جای است که اقسام است و ما فرض می کنیم و گاهی اقسام نیست و ما فرض می کنیم. پس مراد از قبول قسمت این است که فرض قسمت بشود، این فرض قسمت گاهی در جای است که اقسام بالفعل است و گاهی در جای است که اقسام بالقوه است. مثلاً در عدد شش که اقسام بالفعل است ما فرض می کنیم تقسم آنرا به پنج و یک.

جواب نقضی : اگر شما بر کلمه قبول در خاصیت دوم اشکال بکنید ما بر کلمه ای امکان در خاصیت سوم اشکال می کنیم، همان اشکال که در خاصیت دوم شما بیان می کنید و ما همان اشکال را در خاصیت سوم می کنیم؛ چرا که همان طور که در خاصیت دوم اقسام در کم منصفل بالفعل و در کم متصل بالقوه است اما خود قبول قسمت در هر دو کم است، در خاصیت سوم هم عادّ در کم منصفل بالفعل است و در کم متصل بالقوه، ولی در هر دو کم امکان عادّ است. پس اگر بر خاصیت دوم اشکال است بر خاصیت سوم هم اشکال است همان پاسخ را که شما در خاصیت سوم می گوید ما در خاصیت دوم می گوییم.

توجیه صاحب مواقف : صاحب مواقف اشکال دوّم فخر را این گونه توجیه نموده است که مراد فخر رازی از قسمت قسمت انفکاک است و قسمت انفکاک منحصراً در کم متصل است در کم منفصل نیست. پس این که فخر گفته اگر کم را به خاصیت دوّم تعریف نمایم تعریف منحصر به کم متصل می شود حرف درستی است.

لاهیجی : مراد فخر از قسمت اصلاً نمی تواند قسمت انفکاک باشد؛ چرا که خودش می گوید اگر کم متصل قسمت انفکاک شود کم باطل می شود، و قبول قسمت در جای است که کم باشد و قسمت را بپذیرد چرا که قانون قبول این است که قابل با مقبول جمع شود و در قسمت انفکاک قابل با مقبول جمع نمی شود.

متن : و الثالثه : امکان وجود العادّیه (کم) ای (تفسیر امکان وجود...) اشماله (کم) علی امر یعدّه (مرجع ضمیر مستتر : امر ، و مرجع ضمیر بارز : کم) و یفینه (یعنی می شمارد و تمامش می کند) بالاسقاط (امر) عنه (کم) مرارا إمّا بالفعل کما فی الکم المنفصل فان الاربعه تُعیدُ بالواحد اربع مرات و إمّا بالقوه کما فی المتصل فان السینه (کم متصل غیر قار) تُعدُّ بالشهور و الشهر بالایام و الیوم بالساعات و الذراع (کم متصل قار) یُعیدُ بالقبضات (وجب) و القبضه بالاصابع (مثلاً یک وجب پنج انگشت است ؛ یعنی پنج انگشت را از آن کم کنیم تمام می شود) و الاصابع بالشعیرات (مثلاً یک انگشت یا سه جو یعنی سه جو را از یک انگشت خارج کنیم تمام می شود) و الشعیره بالشعرات (مو).

و قول الامام (مبتدا) : « انّ هذه الخاصیّه (خاصیت سوّم) هی التي تصلح لتعريف الکم بها (خاصیت) لا الاولى (خاصیت اول) لان المساواه لا- تعرف الا- بالاتفاق فی الکم و هو (تعريف کم به خاصیت اول) دور و لا- الثانيه لان قبول القسمه من عوارض المتصل لا- المنفصل فلا- يشمله (کم منفصل) التعريف (تعريف که برای کم می آوریم) « لا وجه له (خبر) لان المساواه غير محتاجه الى التعريف كما اعترف هو (فخر) به (عدم احتیاج) أيضا (همان طور که ما اعتراف داریم) و قبول القسمه التي هی (قسمت) فرض شیء دون شیء هاهنا كما مراعم من ان يكون الاقسام المفروضه حاصله بالفعل (در کم منفصل) او بالقوه (در کم متصل) علی (متعلق اعم) ما عرفت.

و امّا ما وقع (مبتدا) فی المواقف : من أنّه اخذ (فخر) القسمه الانفکاکیه (یعنی کلام فخر را توجیه نموده و گفته مراد ایشان قسمت انفکاکیه است و این انحصار در کم متصل دارد) فسهو (خبر) اذ الامام مصرّح فی هذا الموضع بان الانفکاکیه يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار (وقت که قسمت انفکاکیه عارض کم متصل شود دو کم متصل بوجود می آید، نه اینکه کم متصل باقی باشد و دو قسم داشته باشد. پس اگر قسمت انفکاکیه مراد امام باشد کم متصل هم قبول قسمت نمی کند؛ چرا که قانون قبول این است که با مقبول باید جمع شود نه اینکه از بین برود) کذا فی شرح المقاصد.

Your browser does not support the audio tag

موضوع : انقسام کم به ذاتی و عرضی

در این مساله کم را به دو قسم تقسیم می کنند یکی کم بالذات و دیگری کم بالعرض، کم بالذات یعنی چیزی که خوش کم است و کم بالعرض یعنی چیزی که با کم ارتباط دارد ولی خودش کم نیست مثلا مقدار خودش کم است ولی جسم خودش کم نیست اما چون با مقدار مرتبط است می توانیم به آن کم بگوییم، بعبارت دیگر جسم بخاطر ارتباط که با کم دارد می گوییم کم است بالعرض.

انواع ارتباط : انواع ارتباط با کم که مصحح اطلاق کم است :

۱. ارتباط محلّیت : شی محل شود برای مقدار مثل جسم که محل مقدار است، و مقدار در آن حلول نموده است و لذا می گوییم جسم کم است اما بالعرض؛ یعنی بواسطه ای کم که دارد.

۲. ارتباط حالیت : که مقدار محل شود برای چیزی و آن چیز در مقدار حلول نماید مثل شکل که حلول می کند در مقدار مثلا جسم دارای مقدار خاص است و مقدار شکل خاص دارد، بیضی است، به شکل می گوییم مقدار است بالعرض.

تذکر : عروض عرض بر عرض دیگر اشکال ندارد، منتها اعراض باید به جوهر ختم شود، متکای اولین عرض باید جوهر باشد؛ مثل شکل که کیف است و عارض می شود بر کم که آن هم عرض است و بر جوهر که جسم است عارض می شود. و یا مثل انحا که بر سطح عارض شده است و سطح هم بر جسم عارض شده است.

ص: ۳۱

۳. محل واحد داشتن : چیزی حلول کند در محل کم در این صورت به آن چیز هم می گوییم کم است بالعرض؛ مثلا مقدار در جسم حلول نموده است، سیاهی هم در جسم حلول نموده است به سیاهی می گوییم کم است بالعرض همان گونه که خو جسم کم است بالعرض.

۴. سایر ارتباطات : هرگاه چیزی تعلق و ارتباط داشته باشد با مقدار، بنحوی که صفت مقدار را بتوانیم به آن نسبت دهیم، می توانیم به آن چیز بگوییم مقدار. پس همین که بتواند صفت از مقدار به آن چیزی سرایت کند کافی است برای اطلاق کم بر آن؛ مثلا گاهی نیرو آثار بی نهایت دارد، یا عدد اثرش بی نهایت است، یا بلحاظ شدت اثر بی نهایت دارد و یا بلحاظ مدت اثر بی نهایت دارد و گاهی اثر نیرو منتهای است، در این مثال منتهای و نامتنهائی که وصف مقدار می باشد و صفت نیرو شده است به همین جهت به می توانیم به نیرو بگوییم کم بالعرض.

تذکر : وقت که اقسام اقسام حقیقی یک شی باید مصادیق حقیقی شیء اقسام باشد، اما مطلق اقسام لازم نیست که مصادیق

حقیقی آن باشد بلکه می تواند مصادیق حقیقی باشد و می تواند مصایق مجازی باشد، مثل مانحن فیه که اقسام کم اعم از حقیقی و مجازی است و مصادیق آن هم یا مجازی است و یا حقیقی.

قاعده: دوشی که قسم اند برای یک شیء قسم هم اند و نمی توانند جمع شوند، چرا که لازم می آید جمع متقابلین که جایز نیست؛ مثلاً یک چیز نمی تواند هم اسم باشد هم فعل باشد، مگر به دو اعتبار.

ص: ۳۲

درمانحن فيه هم کم بالذات و کم بالعرض قسیم هم اند و نمی تواند جمع شوند مگر به دو اعتبار؛ مثلاً زمان کم بالذات است، خودش مقدار حرکت است، اما اگر زمان را با مسافت اندازه بگیریم، چنانکه کسی ساعت نداشته باشد یک فرسخ راه برود می گوئیم مثلاً یک ساعت راه رفته است، در این جا زمان را با مسافت اندازه می گیریم، و وقت که زمان با مسافت تعیین شود زمان کم بالعرض است و مسافت کم بالذات. پس زمان هم کم بالذات است و هم کم بالعرض است باعتبار انطباقش بر حرکت.

عروض کم بر کم: قبلاً- تقسیم نمودیم کم را به متصل و منفصل، کم منفصل هم بر کم متصل ذاتی عارض می شود هم بر کم متصل عرضی؛ چرا که عدد بر همه ای اشیاء عارض می شود، هم بر مقدار عارض می شود و عدد آنرا معین می کند و هم بر جسم عارض می شود و تعداد آنرا مشخص می کند. مثال: مسافت یا زمان کم بالذات اند عدد بر آنها عارض می شود می گوئیم یک فرسخ دو فرسخ یا یک ساعت دو ساعت و یا جسم که کم بالعرض است معروض عدد واقع می شود می گوئیم ده متر مکعب.

متن: المسألة الثالثة [فی تقسیم الکم الی الکم بالذات و الی الکم بالعرض]

فی تقسیم الکم الی الکم بالذات (کم که خودش کم است) و هو (کم بالذات) الّذی عدّ من المقولات (وقت که می گوئیم یکی از مقولات کم است مراد کم بالذات است) و الی الکم بالعرض و هو (کم بالعرض) ماله ارتباط بالکم بالذات مصحح (ارتباط) لاجراء او صافه (کم بالذات) علیه (کم بالعرض) و ذلك (ارتباط) (a) اما بالمخلیه كالجسم (که مقدار درجسم حلول می کند) (b) او بالحالیته (۱) فی نفس الکم كالشکل (که شکل در کم حلول می کند) (۲) او فی محل الکم كالسواد و البیاض (که در محل کم یعنی جسم حلول می کنند) (c) و امّا یتعلّق (مرتبط باشد) وراء (غیر) هذه التعلّقات (تعلقات که ذکر شد) مصحح (صفت وراء / صفت تعلق) لاجراء الاوصاف (مثال برای اوصاف :) کالتناهی و اللاتناهی (متعلق اجرا :) فی القوه (نیرو) باعتبار آثارها (قوه) فی الشده او المدّه او العده.

و الی هذا التقسیم اشار (مصنف) بقوله : و هو (کم) ذاتی (که خودش کم است) و عرضی (که بواسطه کم است مثلاً جسم بواسطه ای مقدار کم است).

و قد یكون کم واحد کمًا بالذات و کمًا بالعرض باعتبارین کالزمان فأنه کم بالذات باعتبار ذاته و کم بالعرض باعتبار انطباقه علی المسافه بتوسط الحركه (یعنی چون مسافت که کم بالذات است بر زمان منطبق می شود زمان کم بالعرض است).

و یعرض ثانی القسمین فی تقسیم الکم الی المتصل و المنفصل و هو (ثانی) المنفصل ، فیهما لاؤلهمای (تفسیر فیهما واولهما (لاؤلهمای فیما یعنی لاؤل هذین القسمین و هو المتصل فیهما ای فی الذاتی و العرضی .

و الحاصل ان الکم المنفصل یعرض للکم المتصل الذاتی و الکم المتصل العرضی اذا العدد ممّا یعرض لجميع الاشیاء .

اجتماع کم بالذات وبالعرض ۹۲/۰۷/۰۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع : اجتماع کم بالذات وبالعرض

کم چه متصل چه منفصل باشد تقسیم به دو قسم بالذات وبالعرض

کم متصل را هم بالذاتش را توضیح دادیم وهم بالعرضش را وگفتیم که گاهی بالذات وبالعرض دریک جا جمع می شوند؛ مثل زمان، اما کم منفصل را توضیح کامل ندادیم در این جا به توضیح کم منفصل بالعرض می پردازیم.

اجتماع کم بالذات وبالعرض :

اگر کم منفصل بر کم متصل عارض شود، کم متصل می شود کم بالعرض چه کم متصل بالذات باشد وچه کم متصل بالعرض باشد، چرا که بواسطه کم منفصل آنرا اندازه می گیریم. و طبق قاعده آنچه که توسط ان اندازه می گیریم می شود کم بالذات است و آنچه که اندازه اش مشخص می شود می شود کم بالعرض ولو کم بالذات باشد، خودش مقدار باشد.

ص: ۳۴

گاهی کم منفصل بالذات بر کم منفصل بالذات، یعنی عدد بر عدد عارض می شود؛ مثلاً می گوئیم خمسہ عشرات که خمس بر عشرات عارض شده و تعداد آنرا معین نموده است، که عشرات کم منفصل بالذات است و چون معروض خمس واقع شده و با آن بیان می شود می گوئیم کم منفصل بالعرض. پس عشرات که کم منفصل بالذات است کم منفصل بالعرض هم است.

مساله چهارم : نفی تضاد در کم

قبلاً- بیان نمودیم که جواهر باهم تضاد ندارند تضاد فقط در اعراض است، حالا می خواهیم بیان کنیم که همه ای اعراض هم

تضاد ندارند؛ مثلاً دو تا کم تضاد ندارند، سایر مقولات باید بررسی شوند که کدام یک تضاد دارد و کدام تضاد ندارد؛ مثلاً درکیف تضاد است بین سواد و بیاض که کیف محسوس است تضاد وجود دارد و بین شجاعت و جبن که کیف نفسانی است هم تضاد وجود دارد.

خواص کم : یکی از خاصیت های کم این است که تضاد ندارد

خاصیت شی دو قسم است :

۱. خاصیت حقیقی، خاصیتی است که صاحبش در آن شریک ندارد؛ مثل ضحك برای انسان که در غیر انسان یافت نمی شود.

۲. خاصیت اضافی، خاصیتی است که صاحبش در آن شریک دارد؛ مثل مستوی القامت بودن برای انسان که هر چند خاصیت انسان است ولی در سایر حیوانات هم یافت می شود مثلاً پنگون هم مستوی القامت است.

گاهی اگر خاصیت های اضافی را جمع کنیم خاصیت حقیقی بوجود می آید؛ مثلاً انسان بادی البشره یعنی پوست بدنش پیدا است، مستوی القامت یعنی راست قامت است و عریض الاضفار یعنی ناخن هایش پهن است. وقت که این سه خاصیت باهم جمع شوند می شود خاصه ای حقیقی انسان.

ص: ۳۵

باتوجه به تعریف خاصه ای حقیقی و اضافی نفی تضاد از خواص حقیقی کم نیست؛ چرا که جواهر هم تضاد ندارند. بله نفی تضاد نسبت به کیف از خواص کم نفی محسوب می شود. پس خاصه ای اضافی کم است.

بیان ابن سینا در شفا: شیخ در شفا برای کم دو تا خاصیت ذکر می کند و می گوید این دو خاصیت اولی است در مقابل خاصیت ثانوی.

خاصیت اولی: خاصیت اولی آن است که بدون واسطه بر صاحب خاصیت حمل می شود؛ مثل تعجب که بی واسطه بر انسان حمل می شود.

خاصیت ثانوی: خاصیت ثانوی آن است که بواسطه ای خاصیت اول به صاحب خاصیت حمل می شود اما خاصیت اول بدون واسطه به صاحب خاصیت داده می شود مثل ضحک بواسطه ای تعجب بر انسان حمل می شود.

دو خاصیت اولی کم: یکی اینکه کم اندازه و دارد و اندازه می گیرد، ما اشیا را با کم اندازه می گیریم و دیگری اینکه مضاده ندارد. این دو خاصیت بدون واسطه بر کم حمل می شود، کم خودش دارای اندازه است برای اینکه بگوییم کم اندازه دارد و اشیا را اندازه می گیرد نیاز نیست که چیزی را واسطه قرار دهیم، هم چنین تضاد نداشتن کم نیاز به واسطه ندارد، خود کم متصف می شود به تضاد نداشتن.

دو خاصیت متولد: از دو خاصیت بالا - دو خاصیت دیگر متولد می شود، از خاصیت اول که کم دارای اندازه است تساوی و لا تساوی متولد می شود، بعبارت دیگر چون کم خودش مقدار است می تواند صاحبش را متصف نماید به تساوی و لا تساوی پس این خاصیت از اندازه داشتن بوجود می آید، که مشترک است بین دو کم متصل و منفصل و خاصیت حقیقی است.

از خاصیت دوّم که نفی تضاد در کم است نفی شدت و ضعف زایده می شود؛ یعنی کم شدت و ضعف ندارد بخاطر اینکه تضاد ندارد.

کم اشد و اضعف را قبول نمی کند پس تشکیک را که از این جهت است نمی پذیرد، اما کیف اشد و اضعف را قبول می کند و بنابر نظر صدرا و اشراق تشکیکی است.

اختلاف ابن سینا با اشراق و صدرا: صدرا و شیخ اشراق شدت و ضعف را جای راه می دهد که تشکیک باشد ولی ابن سینا شدت و ضعف را در جای راه می دهد که اختلاف در نوع باشد.

بیان مطلب: ابن سینا در کیف شدت و ضعف را قبول ندارد، در چند جای تعلیقات بیان نموده که اختلاف کیف شدید و کیف ضعیف به فصل شان است؛ مثلا اختلاف بیاض شدید با بیاض ضعیف به فصل شان است. و وقت که اختلاف اشیاء به فصل باشد انواع مختلف بوجود می آید؛ یعنی بیاض شدید نوعی از کیف است و بیاض ضعیف نوعی دیگر از کیف است. و تضاد بین دو چیزی است که در جنس قریب اشتراک داشته باشند ولی قابل اجتماع نباشند یعنی اختلاف در نوع داشته باشند. بنابر این بیاض شدید بیاض ضعیف تضاد دارند؛ چرا که دو نوع از کیف اند.

با توجه به بیان بالا- بین تضاد و اختلاف در نوع رابطه ای مستقیم وجود دارد، هر جا تضاد باشد اختلاف در نوع است و اگر چیزی اشد و اضعف داشته باشد اختلاف در نوع دارد و قهرا تضاد دارد، و اگر تضاد را برداریم اختلاف نوع که از این ناحیه می آید برداشته می شود.

ابن سینا تضاد را در کم بر می دارد و می گوید در کم تضاد نیست پس اختلاف در نوع از این ناحیه ندارد و شدت و ضعف هم ندارد. پس ایشان نفی اشد و اضعف را بر داشته بخاطر برداشتن تضاد، طبق مبنای خودش.

سوال : از این دو خاصیت اولی کم که یکی تحمل تقدیر و اندازه داشتن بود و دیگری نفی تضاد، کدام یک را می توانیم در تعریف کم بیاوریم؛ چرا که در تعریف شی همان طور که می توانیم فصل آنرا بیاوریم می توانیم خاصه را بیاوریم.

ابن سینا : ما می توانیم تحمل تقدیر و اندازه داشتن را در تعریف کم بیاوریم ولی نفی تضاد را نمی توانیم در تعریف کم بیاوریم؛ چرا که جوهر هم تضاد را نمی پذیرد.

ان قلت : جوهر با عرض از تعریف خارج می شود

قلت : جنس هر چند در تعریف رسمی می آید ولی لازم نیست که در تعریف رسمی همیشه جنس بیاید در این صورت چنانچه عرض به عنوان جنس در تعریف نیاید چگونه نفی تضاد جوهر را خارج می کند.

قبلا گفتیم که نفی تضاد خاصیت اضافی برای کم است، این کلام ابن سینا شاهد است بر این مطلب است.

متن : و قد يعرض الكم المنفصل بالذات للكم المنفصل بالذات كما في قولنا خمس عشرات (پنج تا ده تا که مجموعش می شود پنجاه) فيصير المنفصل بالذات منفصلا بالعرض (در عین اینکه بالذات است بالعرض هم است، نه اینکه بالذات بودنش تبدیل شود به بالعرض)

المسألة الرَّابِعَةُ فِي نَفْيِ التَّضَادِّ عَنِ الْكَمِّ

و هو (نفی تضاد) من خواصّه (کم) الاضافيه لمشاركه الجوهر معه (کم) في هذا الحكم (نفی تضاد) كما مر سابقا. (قبلا بیان شد که تضاد در جوهر نیست)

قال في الشفا نقلا عن بعض المتقدمين : انّ للكميه خاصيتين اوليين (يعنى خاصيت كه بدون واسطه بر صاحبش حمل مى شود) احدهما ان الكميه يحتمل التقدير و الاخرى ان الكميه لا مضاد لها. ثم إنّ قد يتولد من هاتين الخاصيتين خاصيتان اخريان فيتولد من انّ الكميه يحتمل التقدير أنّه يقال مساوٍ و غير مساوٍ، و يتولد من أنّها (كميت) لا مضاد لها أنّها (كميت) لا تقبل الاشد و الاضعف.

ثم قال (ابن سينا) : فنقول نحن : إنّ الخاصية الاولى للكميه هي التي منها (از طريق خاصيت اولى) ينقدح (بدست مى آيد) لنا الوقوف (اطلاع) على معنى الكميه و (تفسير معنى الكميت) انها (كميت) لذاتها لا- لشيء اخر يحتمل ان يوقع فيها التقدير (تعريف كميت : كميت لذاتها متحمل تقدير است).

و امّا أنّها (كميت) لا- مضاد لها فامر لا ينتقل الذهن من الوقوف (اطلاع) على (مضاده نداشتن) الى التفطن بماهيه الكم و كيف (چگونه مى توانيم از خاصيت به ماهيت كم برسيم) و (حالیه) هذه (مضاده نداشتن) ممّا (خاصيت) يشارك (خاصيت) الجوهر فيها (خاصيت). فانّها (نفى تضاد) من الخواص التي بالقياس (شاهد بر اضافى بودن اين خاصيت) لا التي على الاطلاق (يعنى كم بالقياس به كيف اين خاصت را دارد، نه مطلقا).

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل بر نفی تضاد در کم

بحث در این داشتیم که اولاً- در کم تضاد نیست، و ثانیاً نفی تضاد از خواص اضافی کم است، مدعای دوم از بیان ابن سینا روشن شد.

دلیل بر نفی تضاد: تضاد دو خصوصیت دارد یکی اینکه طرفین تضاد قابل اجتماع نیست، بنابراین وقت که طرفین جمع شود تضاد نیست چنانکه وقت طرفین جمع شود تضاد نیست، و دیگر اینکه بین ضدین غایت خلاف است مثلاً بین سیاهی سفیدی غایت خلاف است اما بین سیاهی وزردی غایت خلاف نیست. با توجه به این خاصیت هر جای غایت خلاف نباشد تضاد نیست.

ابن سینا از خاصیت اول برای نفی تضاد در کم متصل استفاده می کند و از خاصیت دوم برای نفی تضاد در کم منفصل، به این صورت که در کم متصل اجتماع است مثلاً- در جسم طبیعی حجم، سطح و خط هر سه جمع است، پس سه کم متصل در موضوع واحد جمع شده اند و وقت که اشیاء در موضوع واحد جمع شوند تضاد ندارند بنابراین در کم متصل تضاد نیست.

در کم منفصل غایت خلاف نیست مثلاً دو سه باید بین شان غایت خلاف باشد تضاد درست شود ولی بین هیچ دو عددی غایت خلاف نیست مثلاً- بین یک و هزار غایت خلاف نیست چون عددی دیگر وجود دارد که ختلافش بایک بیشتر از هزار است. پس در کم منفصل تضاد نیست.

ان قلت: شما چگونه غایت خلاف را در تضاد شرط می کنید در حالیکه سواد و بیاض که تضاد دارند هر کدام دارای درجات است و بین درجات شان غایت خلاف نیست.

ص: ۴۰

قلت: بین درجات سواد و بیاض تضاد نیست بلکه بین خود سواد و بیاض تضاد است، جای که سواد صدق می کند با جای که بیاض صدق می کند تضاد است. بین اصل سواد و بیاض تضاد است نه بین درجات شان.

بیان ابن سینا در مقاله هفتم الهیات شفا: وقت که سفیدی کدر شود رنگ طوسید مثلاً پدید می آید و اگر رنگ طوسی را کدر تر نماییم رنگ دیگر بوجود می آید ولی وقت که به سیاهی رسیدیم هر کارش کنیم سیاهی صادق است، و لو درجه اش را بالا ببریم برخلاف زرد که اگر درجه اش را بالا ببریم می شود رنگ دیگر. پس وقت که به سیاهی برسیم به هر درجه اش سیاهی صادق است. به همین خاطر بین سیاهی و سفیدی که تضاد است، اما سیاهی با رنگ دیگر تضاد ندارد، سفیدی هم با رنگ دیگر تضاد ندارد؛ چرا که رنگ های دیگر وقت که درجه اش کم و زیاد شود به رنگ دیگر بدل می شود.

قبلاً در باب جواهر بحث کردیم که باید همه ای عوارض بر جواهر عارض شوند. جای چند سوال در این باره است:

سوال اول: آیا می شود چند عرض در محل واحد حلول نمایند یا اینکه ممکن نیست، بلکه باید هر اکدام محل جدا گانه داشته باشد.

سوال دوم: اگر چند عرض در محل واحد حلول کنند آیا موضوع همه می تواند محل آنها باشد، و اگر می تواند آیا مستقیماً همه اعراض بر موضوع واحد وارد می شود یکی از اعراض بدون واسطه عارض می شود و بقیه بواسطه ای آن؛ مثلاً- خط بر سطح وارد می شود و سطح بر حجم و حجم بر جسم طبیعی؟

ص: ۴۱

سوال سوم: آیا اگر اعراض با واسطه هم در محل واحد جمع شود دلالت بر نفی تضاد شان می کند؟

از استدلال ابن سینا بر نفی تضاد در کم متصل، سه مطلب استفاده می شود، که می تواند پاسخ سوالات فوق باشد.

مطلب اول: خط، سطح و حجم هر سه در جسم طبیعی حلول می کنند، منتها سطح بواسطه حجم و خط هم بواسطه ای سطح در جسم طبیعی حلول می کند.

مطلب دوم: جسم طبیعی موضوع است هم برای حجم هم برای سطح و هم برای خط. پس موضوع هر سه عارض جسم طبیعی است ولو یکی بواسطه ای دیگری، سطح بواسطه حجم و خط هم بواسطه ای سطح.

مطلب سوم: اجتماع دوشیء در موضوع واحد ولو با واسطه هم باشد منافی با ضدیت است. پس خط، سطح و حجم که با واسطه در جسم طبیعی اجتماع کرده اند تضاد ندارند.

استدلال خواجه بر نفی تضاد در کم:

خواجه برای نفی تضاد به همان بیان ابن سینا اشاره می کند و می گوید:

الف) در کم متصل اجتماع سه کم متصل - خط، سطح و حجم - در موضوع واحد که جسم طبیعی باشد منافات دارد با تضاد داشتن شان؛ یعنی اجتماع در موضوع واحد مانع تضاد است.

ب) در کم منفصل نفی شرط تضاد که غایت خلاف است دلالت می کند که در کم منفصل تضاد نیست؛ چرا که در کم منفصل غایت خلاف نیست.

متن: ثم احتج (شیخ) علی نفی المضاده: (استدلال برای نفی تضاد در کم متصل): بانّ الكمّیات المتّصله قد تتوافر معاً فی موضوع واحدٍ و (حالیه/استثافیه) بعضها (کمّیات) نهایات بعض، (استدلال برای نفی تضاد در کم منفصل): و أنّ المنفصلات کیف (استفهام انکاری) یمكن ان یفرض لواحد منها ضدّ و ایّ شیء (مبتدا) وضع ضد الاثنین او الثلاثه من جملتها (از میان کمّیات منفصل) مثلاً، فهناک (خبر) شیء (عددی پیدا می شود) هو ابعده مشکله للاثنین و الثلاثه و هو (شیء) العدد الازید منه (شیء اول، عدد اول) انتهى.

و فيه (کلام ابن سینا، صدر کلامش که نفی تضاد در کم متصل نمود) دلالة علی (۱) انّ الجسم التعليمی و السطح و الخط جميعا حاله فی الجسم الطبيعي لكن بعضها بتوسیط بعض (۲) و ان الجسم الطبيعي موضوع لها (سه تا) جميعا كما مر فی مباحث الجواهر (۳) و ان الاجتماع بالتوسیط أيضا ممّا ینافی الضدیة.

و الی هذه الحجة (که ابن سینا بر نفی تضاد در کم متصل و منفصل بیان کرد) اشار المصنف بقوله : (مبتدا) و فی حصول المنافی ای (تفسر منافی) الاجتماع فی الموضوع فی المتصلات (اجتماع در موضوع واحد منافی و مانع ضدیت است) و (عطف بر حصول) عدم الشرط ای (تفسیر شرط) غایه الخلاف فی المنفصلات (متعلق شرط) دلالة (خبر) علی انتفاء الضدیة فی الکم مطلقا (چه کم متصل چه کم منفصل) .

شدت وضعف متوقف است بر تضاد ۹۲/۰۷/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : شدت وضعف متوقف است بر تضاد

گفته شد یکی از خاصیت های کم نفی تضاد است، دوتا کم با هم تضاد دارند، از این خاصه خاصه ای دیگری متولد می شود و آن خاصیت این است که کم قبول شدت وضعف نمی کند.

بیان شد که کم بر منبای ابن سینا قبول شدت وضعف نمی کند، طبق بیان ایشان در کیف هر چند شدت وضعف است ولی اختلاف شدید با ضعیف به تباین است، شدید و ضعیف دونوع متباین اند، اما به نظر صدرا و شیخ اشراق در کیف شدت وضعف است و اختلاف شدید و ضعیف به تشکیک است، نه در حقیقت و ماهیت شان.

ص: ۴۳

هر جای تضاد است شدت وضعف است، چه شدت وضعف را تشکیکی توضیح دهیم و چه بنحو دیگر توضیح دهیم. پس هر جای تضاد باشد شدت وضعف است یعنی شدت وضعف متوقف بر تضاد است؛

مثلاً حرارت و برودت تضاد دارند، و حرارت شدید حرارتی است که فاصله اش از احد الضدین _ یعنی برودت _ بشتر باشد و حرارت ضعیف حرارتی است که فاصله اش از احد الضدین _ یعنی برودت _ کمتر باشد. پس شدت وضعف متوقف است بر تضاد. بنابر این اگر گفتیم در کم تضاد نیست شدت وضعف هم نیست.

زیاده و نقصان و کثرت و قلت متوقف بر تضاد نیست، بنابر این کم هر چند زیاده و نقصان دارد و کثرت و قلت را هم می پذیرد ولی شدت وضعف ندارد چرا که شدت وضعف متوقف است بر تضاد، نه زیاده و نقصان و یا کثرت و قلت.

مساله پنجم :

این مساله درباره ای کم متصل قار است که سه قسم دارد؛ خط، سطح و جسم تعلیمی. کم متصل غیر قار فعلا- مورد بحث

نیست.

این سه قسم کم متصل قار وقت که در خارج موجود است بر ماده که جسم طبیعی است عارض می شود. حجم بدون واسطه ولی خط و سطح با واسطه ای حجم. پس در خارج این سه تا کم ماده دارد یعنی بدون جسم طبیعی نمی توانیم خط، سطح و حجم را پیدا کنیم. بله در ذهن می شود خط، سطح و حجم بدون ماده باشد؛ مثلاً مکعب را که می تواند در ماده ای گل باشد در ماده ای موم باشد بدون ماده تصور کنیم شکل. در هندسه همین جسم تعلیمی بدون ماده، سطح و خط بدون ماده مورد بحث است؛ مثلاً گفته می شود: مکعب بطور کلی، مربع به صورت کلی حکمش چنین است، نه شکل خاص.

ص: ۴۴

علمای قدیم در تقسیم علوم نظری به سه قسم چنین می گویند : علم نظری یا موضوعش ذهنا و خارجا مادی است و آن علم طبیعی است که موضوعش جسم طبیعی است، جسم طبیعی در خارج و ذهن مادی است، یا موضوعش در خارج مادی است ولی در ذهن بدون ماده است و آن علم تعلیمی یعنی ریاضیات است، که موضوع آن در خارج مادی است ولی در ذهن احتیاج به ماده ندارد؛ مثل مقدار در ریاضی و اشکال در هندسه و یا موضوعش هم در خارج و هم در ذهن خالی از ماده است؛ مثل علم الهی که موضوعش در خارج و ذهن مجرد است.

باتوجه به بیان بالا علم ریاضی قوامش به این که موضوعش در خارج مادی و در ذهن مجرد باشد.

جسم تعلیمی و خط و سطح ولو در خارج مادی است ولی در ذهن می تواند مجرد باشد، بعبارت دیگر خط، سطح و حجج لابشرط از ماده موضوع ریاضی است، نه خط، سطح و حجم بشرط لای از ماده، که مقید باشند به نداشتن ماده. پس خط، سطح و حجج نسبت به ماده می توانند لابشرط باشند و بحث ما در همین است.

لاهیجی : انواع کم متصل را می توانیم به ریاضی نسبت دهیم و بگوییم کم که در تعلیمات مورد بحث است چرا که در تعلیمات ماده اش را لحاظ نمی کنیم.

خلاصه : چه بگوییم کم متصل را بدون ماده لحاظ کنیم و چه بگوییم منسوب کنیم به ریاضی به یک معنا است یعنی می توانیم بدون ماده لحاظ کنیم.

وجه تسمیه علوم ریاضی به تعلیمی: اینکه به علم ریاضی تعلیمی گفته اند به این جهت است که علمای قدیم در تعلیم و آموزش ابتدا ریاضیات را آموزش می دادند، چرا که تعلیم ریاضی هم ریاضت است برای نفس، هم با تعلیم ریاضی نفس با تقیینیات انس پیدا می کند و هم مغالطه در ریاضیات نیست؛ به این جهت که اولاً در ریاضیات هم شکل در مقابل انسان است و نمی شود مغالطه کرد، ثانیاً ریاضیات دقیق است و مغالطه در آن نیست و ثالثاً ریاضیات منظم است و وقت که نظم بهم بخورد انسان متوجه می شود و لذا نمی شود مغالطه کرد.

متن : ثم اشار (مصنف) الى الخاصه المتولده من نفى التضاد بقوله : و يوصف اى الكم بالزيادة و الكثره و مقابلهما (زياده و كثره يعى نقيصه و قلت) ، دون الشده و مقابلها (شدت يعنى ضعف) . (تعليل برأى يوصف :) فأنه يقال : هذا الخط ازيد او انقص من ذلك الخط (دركم متصل كثره و قلت ليست ، مگر بواسطه اى عدد ، ولذا كثره و قلت را ذكر نكرده است) و ان هذا العدد ازيد و اكثر او انقص و اقل من ذلك العدد . (تعليل برأى لا يوصف بالشده و ضعف :) و لا يقال : ان هذا الخط او العدد ، اشد او اضعف من ذلك الخط او العدد ، والسبب فى ذلك هو ان الشده عباره عن بُعد (فاصله) احد الضدين (حراره) عن الضد الآخر (برودت) . و (عطف بر الشده) الضعف عباره عن قربه (احد الضدين) منه (ضد الآخر) ، كما يقال هذه الحراره اشد من تلك الحراره فان معناه ان هذه الحراره ابعد بالقياس الى البروده من تلك الحراره و تلك الحراره اقرب الى البروده من هذه الحراره و كذا الحال فى قولنا هذا السواد اشد من ذلك السواد فان معناه (قول ما) ان هذا ابعد من البياض و ذلك اقرب إليه (بياض) الى غير ذلك من الامثله . فتحقق الشده و الضعف فى شىء فرع تحقق التضاد فيه بخلاف الزياده و الكثره و مقابليهما (كه اين ها متوقف بر تضاد ليست) فتدبر .

المسأله الخامسه فى ان كلا- من الجسم التعليمى و السطح و الخط ، و ان كان فى وجوده (يعنى در خارج) محتاجا الى ماده لكن يمكن اعتباره من حيث هو هو (بيان من حيث هو هو :) من غير التفات الى ماده (يعنى ماده اش را لحاظ نمى كنيم كه بشود لابشرط ، نه اينكه ماده اش را نفى كنيم كه بشود بشرط لا) بحيث يكون من هذه الحيشه مناطا لكثير من الاحكام (احكام رياضى) فان العلوم الرياضيات كلها مبته على هذا الاعتبار (اشاره به اعتباره) الماخوذ من هذه الحيشه (اشاره به من حيث هو هو) .

و الی هذا اشار (مصنف) بقوله: و انواع المتصل؛ ای القار _ و هی الجسم التعليمی و السطح و الخط _ قد تكون تعليمیه؛ ای (بیان تعلمیه، که یای دوم آن یای نسبت است) مأخوذه بحیث تنسب الی التعالیم (یعنی منسوبا الی التعليمی) و هی (تعالیم) العلوم الرياضیه (تعلیل برای اینکه چرا تعليمی این طور تفسیر نمود): لكونها (انواع متصل) موضوعه لها (تعالیم).

و ائما سمیت (علوم رياضیه) بالعلوم التعليمیه و التعالیم، لانهم (علمای سابق) كانوا يبتدءون بها (رياضيات) فی تعليم مبتدیتهم (۱) رياضه للنفوس (۲) و تانیسا لها بالیقینیات (۳) و تبعیدا لها عن الغلط (تعلیل برای تبعیدا ...): لكونها (تعليمیات) علوما دقیقه و مع ذلك (علوم دقیق است) متسقه (منظم است) قلما یضلل الفکر فیها (تعليمیات)

اشتراک و اختلاف انواع کم ۹۲/۰۷/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشتراک و اختلاف انواع کم

گفته شد که کم متصل چه خط باشد، چه سطح و چه حجم در خارج همراه ماده است؛ خط در خارج همراه سطح است، سطح همراه حجم و حجم همراه جسم طبیعی. پس خط، سطح و حجم در این مشترک اند که در خارج همراه ماده است همین طور در تعقل انواع کم متصل اشتراک دارند، اما در تخیل اختلاف دارند.

توضیح مطلب: انواع کم متصل هر گاه در خارج باشند اختلاف ندارند؛ خط همراه سطح است، سطح همراه حجم است و حجم همراه جسم طبیعی. پس انواع کم متصل بلحاظ عروض بر معروض در خارج مشترک اند، همین طور در تعقل بلحاظ اعتبارات که برای انواع کم متصل قار است اختلاف وجود ندارد؛ عقل ما می تواند خط، سطح و حجم را لا بشرط اعتبار کند، چنانکه می تواند بشرط اعتبار نماید، اما در تخیل اعتبارات که برای انواع کم متصل وجود دارد اختلاف وجود دارد؛ چرا که خیال می تواند خط، سطح و حجم را لا بشرط اعتبار نماید، ولی خط و سطح را نمی تواند بشرط لا اعتبار کند فقط حجم را می تواند بشرط لا اعتبار کند. پس در انواع اعتبارات که برای کم متصل است، بلحاظ برخی اعتبارات اختلاف وجود دارد، در اعتبار لا بشرط بین انواع کم اختلاف وجود ندارد، هم عقل و هم خیال هر دو می تواند خط، سطح و حجم را لا بشرط اعتبار نماید، ولی بلحاظ اعتبار بشرط لا اختلاف وجود دارد حجم را هم خیال و هم عقل می تواند بشرط لا اعتبار نماید ولی خط و سطح را فقط عقل می تواند بشرط لا اعتبار نماید اما خیال نمی تواند خط و سطح را بشرط لا اعتبار نماید.

ص: ۴۷

به بیان دیگر بین عقل و خیال اختلاف وجود دارد؛ عقل می تواند کلی را درک نماید ولی خیال نمی تواند کلی را درک نماید، به همین جهت عقل می تواند خط، سطح و حجم را بشرط لا، کلی و مجرد از همه ای عوارض اعتبار نماید چنانکه می تواند این امور را لا بشرط اعتبار نماید، اما خیال فقط می تواند انواع کم متصل را لا بشرط اعتبار نماید ولی نمی تواند خط و سطح را بشرط لا، بشرط عدم توجه به معروض و کلی اعتبار نماید (۱).

ان قلت: فرق بین خط، سطح و حجم نیست، اگر خط و سطح بشرط عدم اضافه به معروض قابل درک برای خیال نیست، باید حجم هم بشرط عدم اضافه به معروض و بشرط لا قابل درک برای خیال نباشد؛ چرا که خط، سطح و حجم هر سه عرض اند و نیاز به معروض دارند، اگر خیال نمی تواند خط و سطح را بشرط عدم اضافه به معروض لحاظ نماید حجم را هم نمی تواند بشرط عدم اضافه به معروض اعتبار نماید.

قلت: بین خط و سطح با حجم فرق است، خط و سطح بشرط لا برای خیال قابل درک نیست ولی حجم بشرط لا برای خیال قابل درک است، هر گاه به وجدان مراجعه نماییم می بینیم که حجم را بدون توجه جسم طبیعی درک می کنیم (۲).

ص: ۴۸

۱- (۱). طبق مبنای مشاء عقل مجرد و خیال مادی است و بخش از مغز ماده ای آن است، ولذا عقل می تواند هم لا بشرط درک نماید و هم بشرط لا و کلی ولی خیال نمی تواند بشرط لا و کلی درک نماید. همین مبنای مادی بودن خیال موجب اغلاق در متن و اشکالات و جواب های شده که بین قوشجی و لاهیجی ردّ و بدل شده. .

۲- (۲). ظاهراً همان مبنای مشاء در باب مادی بون خیال سبب شده که بین خط و سطح با حجم فرق گذاشته شود، درحالی که منطقاً فرق وجود ندارد.

متن : و ان (وصلیه) كانت تلك الانواع (خط، سطح وحجم) مختلفه بنوع من الاعتبار (در اعتبار لاشروط اختلاف ندارند، اما در نوع دیگری از اعتبار که بشرط لا باشد اختلاف دارند) و هو (نوع از اعتبار) ان الجسم التعليمی من جملتها (انواع) كما يمكن اعتباره من حيث هو و هو اعتباره لا بشرط شیء (ای من غیر التفات الی الجسم الطبیعی) يمكن اعتباره بشرط لا شیء (ای بشرط مجرد عن الجسم الطبیعی) و قد مرّ الفرق بينهما (لاشروط وبشرط لا) سابقا بخلاف السطح و الخط فإنه لا يمكن اعتبارهما بشرط لا شیء فأننا لا يمكننا ان نتخيل بعدا ممتدا في جهتي الطول و العرض مجردا عن الامتداد العمقی فيمتنع تخيل السطح بشرط عدم الجسم التعليمی؛ اعني ان يكون صورته السطح حاصله في الخيال و لا يكون صورته الجسم التعليمی حاصله فيه (خيال) بل المتخيل لنا عند تخيلنا السطح هو الجسم التعليمی المتناهي و يكون طرفه سطحا و انما قيدها بالمتناهي اذ لا يمكن تخيل الغير المتناهي (بين لاهیجی وقوشجی در این جا اختلاف است، لاهیجی می گوید صورت غیر متناهی در خيال ما رسم نمی شود، چون خيال ماده دارد، بخش از مغز ماده ای آن است، ولی قوشجی می گوید صورت غیر متناهی در خيال رسم می شود) كما لا يمكن وجوده بل الممكن انما هو تعقله فقط و كذا الكلام في الخط (یعنی خط را هم می شود لاشروط تخيل کرد ولی بشرط لا نمی شود تخيل نمود) بل في النقطه أيضا و ان لم يكن مما نحن بصدده

Your browser does not support the audio tag

موضوع: فرق جسم تعلیمی با خط و سطح

گفته شد که انواع کم متصل قار که خط، سطح و حجم باشند هر چند که در خارج با ماده است ولی در ذهن می شود بدون ماده باشد؛ یعنی می شود بگونه ای اعتبار نماییم که همراه ماده نباشد.

بیان مطلب: وقت که کم متصل در ذهن ما بیاید دو صورت دارد یا با عقل تعقل می نماییم و یا با خیال

تخیل می کنیم:

(۱) در صورت که با عقل تعقل نماییم دو گونه اعتبار برای هر یک از انواع کم متصل ممکن است؛ هم

می توانیم خط، سطح و حجم را بشرط لا و عاری از همه ای ملحقات و عوارض لحاظ نماییم، بعبارت دیگر می شود این امور را کلی تعقل نماییم، بعبارت سوم می شود خط فقط، سطح فقط و حجم فقط را تعقل نماییم، چنانکه می شو این امور را لا بشرط از ملحقات و عوارض لحاظ نماییم، بعبارت دیگر می شود خط، سطح و حجم را من حیث هو ومن غیر التفات الی الغير تعقل نماییم، بعبارت سوم می شود خط، سطح و حجم را جزئی تعقل نماییم.

(۲) هر گاه با خیال تخیل نماییم خط و سطح با جسم تعلیمی فرق دارد، خط و سطح را فقط می شود لا بشرط تخیل نماییم، بعبارت دیگر می توانیم خط و سطح را من حیث هو ومن غیر التفات الی الغير تخیل نماییم و بعبارت سوم می شود این دو تا را جزئی تخیل نماییم، اما نمی توانیم خط و سطح را بشرط لا، خط فقط و سطح فقط و یا خط و سطح کلی تخیل نماییم، در حالیکه جسم تعلیمی را می شود لا بشرط، من حیث هو و جزئی تخیل نماییم چنانکه می شود بشرط لا، حجم فقط و عاری از ماده لحاظ نماییم.

ص: ۵۰

ایراد اول: گفته شد که غیر متناهی را نمی توانیم تخیل نماییم فقط می توانیم صورت متناهی را تخیل کنیم ولی قوشجی می گوید همان گونه که ما کوه بزرگ را تخیل می کنیم و صورت خیالی در ذهن ما به تناسب کوچک می شود می توانیم امر نامتناهی را تخیل نماییم و صور خیالی در ذهن ما متناهی باشد؛ چرا که لازم نیست بین صورت و ذی الصورت تساوی باشد.

جواب: مراد از تصور نامتناهی که در خیال ممکن نیست این است که خود صورت نامتناهی باشد، نه اینکه مضاف الیه آن نامتناهی باشد،

ایراد دوم: شما دچار تناقض گویی شدید یک بار می گوئید تخیل خط ممکن نیست و بار دیگر می گوئید تخیل خط ممکن است.

جواب : تناقضی در کار نیست، اینکه می گوییم تخیل خط ممکن نیست خط بشر لا مراد است و اینکه می گوییم تخیل خط ممکن است خط لا بشرط است که مجموعه ای خط، سطح و حجم را در ذهن می آوریم ولی سطح و حجم را لحاظ نمی کنیم

متن : فهذه الامور _ اعنى : النقطة و الخط و السطح _ انما يمكن تعقلها على وجه كلى (يعنى بشرط لا) و لا يمكن تخيلها اى (تفسير على وجه كلى) من حيث هى نقطة فقط و خط فقط و سطح فقط و ان امكن تخيل كل منهما (منها، ظ) من حيث هو هو اعنى انه يمكن تخيل السطح من حيث هو من غير التفات الى الجسم التعليمى و ان كان (جسم تعليمى) معه (سطح) و تخيل الخط من غير التفات الى السطح و ان كان (سطح) معه (خط) و تخيل النقطة من غير التفات الى الخط و ان كان (خط) معها (نقطة) فاما الجسم التعليمى فانه يمكن تخيله فقط؛ اى بشرط تجرده عن الجسم الطبيعى كما يمكن تخيله من حيث هو اى من غير التفات الى الجسم الطبيعى هذا خلاصه ما افاده المحقق الشريف

و المراد بتخیل الغير المتناهی ان يكون الصوره الخياليه غير متناهيه فلا يرد ان مساواه الصوره لذی الصوره غير لازمه فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتخیل غير متناه و صورته الحاله فی القوه متناهيه على ما توهمه الشارح القوشجی كيف (چگونه ایراد قوشجی وارد باشد) و اذا كان صورته متناهيه و هو فی الوجود متناه فاين الجسم المتخیل الغير المتناهی

و المراد بتخیل الخطّ مثلا من غير التفات الى السطح انما هو اعتبار الخيال (فاعل اعتبار) من جمله هذا المتخیل الذی هو مجموع السطح و الخطّ اياه (مفعول اعتبار) و التفاته (خیال) إليه (خط) من غير ان يعتبر السطح معه فيكون صورته السطح أيضا (همان طور که صورت خط حاصل است) حاصله فی الخيال لكنها (صورت سطح) ليست ملتفتاً إليها فی هذه الملاحظه، فلا منافاه بين امکان تخیل الخطّ بهذا المعنى و بين عدم امکان تخیله على ما توهمه الشارح القوشجی أيضا (همان طور که توهم قبل را کرده بود) فانّ المراد (مراد از عدم امکان تخیل) هو عدم امکان تخیل الخطّ فقط (بیان فقط :) من دون ان يكون صورته السطح حاصله فی الخيال كما بينا

اثبات عرضیت کم ۹۲/۰۷/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : اثبات عرضیت کم

مقولات ده تا است یکی از این مقولات ده گانه جوهر است و نه تای دیگر عرض، یکی از این نه تا کم است پس کم عرض است، ولی خواجه برای عرضیت کم دلیل اقامه نموده است.

ص: ۵۲

سوال : دلیل بر عرضیت کم چیست؟

جواب : خواجه دو دلیل برای عرضیت کم اقامه نموده است دریک دلیل خود کم را ملاحظه نموده، کار به اقسامش ندارد، و با ملاحظه ای خود کم عرضیت آنرا اثبات نموده است و در دلیل دیگر کم را به متصل و منفصل تقسیم نموده است و متصل را به قار و غیر قار تقسیم نموده است و با توجه به اقسام پنج گانه ای کم عرضیتش را بیان نموده است

شارحین دیگر غیر از لاهیجی دلیل اول خواجه را ناظر به عرضیت انواع کم دانسته اند و سپس بر خواجه اشکال نموده اند، ولی لاهیجی دلیل اول خواجه را ناظر به خود کم دانسته است و دلیل دوم ایشان را مربوط نموده است به انواع کم، و می گوید ایراد کار شارحین دیگر این است که دلیل اول خواجه را ناظر به انواع کم می دانند به همین خاطر اشکال می کنند، در حالیکه دلیل اول مربوط به خود کم است و هیچ اشکالی بر خواجه نیست.

دلیل اول بر عرضیت کم : ذات شیء را گاهی توسط ذاتیاتش می شناسیم و قت که آن شیء مرکب از جنس و فصل باشد و گاهی از لوازم ذات که ریشه در ذات دارد زمانیکه شیء بیسیط باشد؛ چرا که وقت با ماهو از چیز سوال می شود از ذات آن شیء سوال می شود و آنچه که در جواب ماهو می آید یا ذاتیات است اگر آن شیء مرکب از جنس و فصل باشد و یا لوازم ذات

که ریشه در ذات دارد در صورت که شی بسیط باشد.

ص: ۵۳

درباب کم وقت که از ماهوی آن سوال می شود، آنچه که در جواب ماهوالکم می آید خصوصیات کم است از قبیل قبول نمودن قسمت بالذت و...، اما جوهریت در پاسخ نمی آید درحالیکه اگر کم جوهر بود باید جوهریت در پاسخ ماهوالکم می آمد.

قیاس: اگر کم جوهر باشد باید در تعریف کم جوهر بیاید در حالیکه چنین نیست، یعنی تالی باطل است پس کم هم جوهر نیست یعنی مقدم هم باطل است.

شارحین دیگر: شارحین دیگر چون این استدلال را ناظر به انواع کم دانسته اند در مقدم قیاس بجای جوهر انواع کم را قرار داده اند؛ مثلاً گفته اند استدلال خواجه چنین است: اگر جسم تعلیمی جوهر باشد باید در تعریف جسم تعلیمی بیاید لکن التاطلی فالمقدم مثله. ویا اگر خط، سطح و... جوهر باشد باید در تعریف خط، سطح و... جوهر بیاید درحالیکه چنین نیست پس خط، سطح و... جوهر نیست.

اشکال: اینکه در تعریف جسم تعلیمی، خط، سطح و... جوهر نیامده است شاید به این جهت است که آنچه در تعریف آمده عوارض اند نه ذاتیات که در جواب ماهو می آید.

لاهیجی: اگر این استدلال خواجه را ناظر به خو کم بدانیم نه ناظر به انواع کم چنین اشکالی لازم نمی آید، و استدلال خواجه ناظر به خو کم است نه ناظر به انواع آن. پس اشکالی بر کلام خواجه وارد نیست.

دلیل دوم بر عرضیت انواع کم: کم یا منفصل است ویا متصل، کم متصل یا غیرقار است که عبارت است از زمان و یا قار است که سه تا است جسم تعلیمی، سطح وخط. در این دلیل عرضیت تک تک انواع کم را اثبات می کنیم که قهراً عرضیت کم هم اثبات می شود.

عرض بودن جسم تعلیمی: وقت که جسمی را ملا-حظه می کنیم می بینیم که شخص آن جسم یعنی صورت جسمیه ای آن عوض نمی شود ولی شخص جسم تعلیمی که مقدار و اندازه ای آن جسم عوض می شود. و آنچه که عوض می شود غیر از آنچیزی است که عوض نمی شود. پس جسم تعلیمی غیر از صورت جسمیه است.

توضیح مطلب: در هر جسم یک صورت جسمیه داریم که مبهم است و جسم تعلیمی می آید اندازه ای آنرا تعیین می کند. شخص صورت جسمیه عوض نمی شود ولی شخص جسم تعلیمی عوض می شود؛ مثلا- این موم که به صورت کره است مکعب می شود، توجه که داریم که شخص صورت جسمیه عوض نمی شود، موم باز هم موم است، ولی شخص جسم تعلیمی عوض می شود، کره تبدیل می شود به کعب. پس جسم تعلیمی عوض می شود ولی شخص صورت جسمیه عوض نمی شود پس صورت جسمیه غیر از جسم تعلیمی است، و صورت جسم جوهر است جسم تعلیمی هم اگر جوهر باشد یا باید خود همان صورت جسمیه باشد و یا ذاتی آن، در حالیکه جسم تعلیمی نه نفس صورت جسمیه است و نه ذاتی آن و الا با تغییر جسم تعلیمی صورت جسمیه خاص هم تغییر می کرد.

متن: المسأله السادسة فی اثبات عرضیه الكم و سلک المصنف فی ذلك (در این مساله) طریقین :

(الف) الاوّل اثبات عرضیه الكم المطلق بما هو کم من غیر التفات الی انواعه لانه اذا ثبت عرضیه الطبیعه ثبت عرضیه جمیع افرادها و الی هذا الطريق اشار بقوله : وتخلف الجوهریه عما يقال فی جواب ما هو يعطى عرضیه ای عرضیه الكم مطلقا.

بيان ذلك انّ السؤال بما هو؟ سؤال عن حقيقه الشئ ء، فما يقال في جوابه (ماهو) ينبغي ان يكون منبثا عن حقيقته و المنبثى عن حقيقه الشئ ء (١) اذا كان الشئ ء مركبا من الجنس و الفصل أنّما هو حدّه المركب منهما (٢) واذا كان (شئ ء) بسيطا لا تركيب فيه كما في الاجناس العاليه أنّما هو حدّه الماخوذ من لوازمه الذاتيه انتزعه من حاق الشئ ء فانه في افاده كنه الشئ ء ليس باقل من الحدّ المركب من الجنس و الفصل كما ثبت في موضعه (رك: منطق اشارات، ص ٣٠) و صرّح به الشيخ و حد الكم كما عرفت ما يقبل القسمه لذاته على المشهور او امر اخر مما هو مأخوذ من خواصه الذاتيه التي قد مرت و قد تخلف عنه (كم) ما يدلّ على الجوهرية كما لا يخفى على من نظر فيه (كم، تعريف كم) (مقدم : فلو كان جوهرًا (تالي:) لما تخلف عنه (كم، تعريف)

وهذا الذي حملنا كلامه عليه و هو الظاهر من كلامه اولى مما حمله عليه الشارحون و هو ان معنى الجوهرية قد تخلف عما يقال لا- في جواب السؤال عن نوع نوع من الكم اى عن حد الجسم (جسم تعليمى) و السطح و الخطّ و الزمان و العدد ثم اعترضوا عليه بمنع بطلان التالى و ان ما ذكر في تعريفات هذه الانواع مما تخلف معنى الجوهرية عنه لعله من قبيل الخواص التي لا يقال عليها في جواب ما هو.

(ب) الثانى اثبات عرضيه كل نوع من انواع الكمّ على حده (١) اما عرضيه الجسم التعليمى فالدليل عليه هو تبدّله (جسم تعليمى) مع بقاء الجسميّة المشخّصه كما نشاهد في الشمعه المدوره (كره) تاره و المكعبه اخرى الى غير ذلك من الاشكال مع بقاء جسميتها المعينه. وهذا المتبدل هو نفس مقدار الشمعه المسمى بالجسم التعليمى لا امرا آخرا عارض له اذ لا نعى بمقدار الشمعه الا هذا الطول و العرض و العمق باعيانها. فهذا المقدار يزول و (حاله) الجسميه باقيه فلو كان (جسم تعليمى) جوهرًا لكان اما نفس هذه الجسميّة و اما ذاتيا لها (جسميت) و على اى التقديرين (جسميت باشد يا ذاتى جسميت) يمتنع بقاؤها (صورت جسميه) مع زواله (جسم تعليمى) و الى هذا (بيان) اشار بقوله و التبدّل (جسم تعليمى) مع بقاء الحقيقه (جسميت، صورت جسميه)

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلایل خاص عرض بودن تک تک انواع کم

بحث در این داشتیم که کم چه متصل باشد چه منفصل عرض است، نه جوهر، برای این مدعا خواهی دو گونه دلیل اقامه می کند یکی دلیل عام که بیان شد و دیگری دلیل خاص که عرض بودن تک تک انواع کم را با دلیل جدا اثبات می کند.

بیان عرض بودن سطح: اگر چیزی را برای امری بادلیل اثبات نمودیم آن چیز ذاتی آن امر نیست و ما تناهی را برای جسم بواسطه دلیل اثبات می کنیم پس تناهی عرضی است برای جسم و سطح هم توسط تناهی برای جسم اثبات می شود پس سطح هم عرضی است

دلیل عرض بودن خط: اگر خط ذاتی می بود جدا نمی شد از ذی ذات، در حالیکه در کره خط واقعی نداریم. پس خط ذاتی نیست.

قائلین به جزء لایتجزی کره را درحقیقت کره نمی دانند؛ چرا که معتقد اند اجزای لایتجزی کنار هم قرار گرفته است و این اجزا خط را می سازد، ولی کره حقیقی که یک امر متصل است خط حقیقی ندارد، بله می توانیم در آن خط فرض نماییم.

دلیل عرض بودن زمان: زمان درجای است که حرکت باشد چرا که زمان مقدار حرکت است و حرکت عرض. پس زمان محتاج به عرض است و محتاج به عرض عرض است بنابراین زمان عرض است.

بیان عرض بودن عدد: عدد از وحدات ساخته شده است؛ مثلاً چهار از چهار واحد ساخته شده، و وحدت عرض است. پس عدد که از وحدات ساخته شده عرض است؛ چرا که از عرض عرض ساخته می شود.

ص: ۵۷

تذکر: وحدت تقسیم می شود به وحدت عددی و غیر عددی و آنچه که عرض است وحدت عددی است.

مسأله هفتم: سطح، خط و نقطه امر وجودی اند.

متکلمین معتقد اند که سطح، خط و نقطه امر عدمی اند؛ چرا که سطح نهایت جسم است، خط نهایت سطح و نقطه نهایت خط و نهایت امر عدمی است. پس سطح، خط و نقطه امر عدمی اند.

لاهیجی: سطح، خط و نقطه امور وجودی اند، چرا که این امور مابۀ نهایت است؛ سطح امری است که جسم به آن ختم می شود، خط امری است که سطح به آن منتهی می شود و نقطه امری است که خط به آن منتهی می شود. پس سطح، خط و نقطه هر چند متصف می شود به نهایت که عدمی است ولی خودشان عدمی نیستند. بعبارت دیگر سطح، خط و نقطه هر چند متصف

می شوند به نهایت که امر عدمی است، ولی نهایت عدم مطلق نیست بلکه عدم مضاف است، سطح امری است که جسم به آن ختم و منتهی می شود، خط امری است که سطح به آن منتهی می شود و نقطه امری است که خط به آن منتهی می شود و آنچه که عدمی است انتها و انقطاع است نه سطح، خط و نقطه.

متن : و ادّیا الدلیل الخاص باثبات عرضیه السّطح فهو ان السطح انما يعرض للجسم بواسطة التناهی و هو (تناهی) لیس من مقوماته لافتقاره الی الاستدلال علی ما مر (در بحث تناهی ابعاد) (کبرای کلی :) و ما (سطح) ثبت لشیء (جسم) بواسطه اجنبیه (یعنی تناهی ابعاد) لا- ممکن ان یكون ذاتیاته (جسم) فهو (سطح) خارج عن الجسم عارض له و هو المطلوب و الی هذا اشار بقوله (مبتدا :) و افتقار التناهی الی برهان

ص: ۵۸

و اما الدليل الخاص بالخطّ : فهو ان الجسم قد يوجد بدون الخطّ كما في الكره الحقيقيه و تحقق الشئ ء بدون مقومه محال فالخطّ ليس بمقوم للجسم بل عرض و هو المطلوب . و هذا معنى قوله (مبتدا :) و ثبوت الكره الحقيقيه

و اما الدليل الخاص للزمان فهو انه مفتقر الى الحركه لكونه (زمان) مقدار لها و هى (حركت) عرض و المفتقر الى العرض عرض و هذا معنى قوله (مبتدا :) و الافتقار الى عرض

و امّا الدليل المختص بالعدد فهو انه متقوم عن الوحدات كما مر سابقا و هى (وحدات) اعراض لا- محاله و المتقوم من ال-اعراض لا- يكون جوهرًا و هذا معنى قوله و التقوم به اى بالعرض و قوله يعطى عرضيه الجسم التعليمى و السطح و الخطّ و الزمان و العدد نشر على ترتيب اللفّ و هو (يعطى عرضيه ...) خبر المبتدأ

المسأله السابعه فى اثبات وجوديه السّطح و الخطّ بل النقطه أيضا و ان لم يكن (نقطه) مما (موضوعات) نحن فيه (دليل بيان نقطه :) لاشتراكهما (لاشتراكها) معهما (خط و سطح) فى الطرفيه (دليل اشترك :) فان السّطح طرف للجسم و الخطّ طرف السّطح و النقطه طرف للخطّ خلافا للمتكلمين فانهم قائلون بعدميّتها (سطح، خط و نقطه) و بيان ذلك (وجودى بودن سطح ...) ان الطرف و ان كان نهايه لذى الطرف و النهايه عدميه لكنه (طرف) ليس نفس النهايه بل ما به النهايه اذ هو (طرف) امر ينتهى به الشئ ء (ذى طرف) فهو (طرف) امر وجودى متصف بالعدمى (نهايت) و ليس فى نفسه بعدمى و الى هذا اشار (خواجه) بقوله و ليست الاطراف اعداما و ان اتصفت بها (اعدام) مع نوع من الاضافه فان النهايه عدميه لكنها متصفه بالاضافه الى ذى النهايه و ليست بنفس الاضافه الا- ترى ان السطح امر ينتهى و ينقطع به الجسم فالانتهاء و الانقطاع عدمى متصف بالاضافه الى الجسم و كذا الخطّ و النقطه

Your browser does not support the audio tag

موضوع : دلایل وجودی بودن خط، سطح و نقطه

بحث در این داشتیم که خط، سطح و نقطه امر وجودی اند و یا چون نهایت اند امر عدمی اند.

لاهیجی معتقد است که خط، سطح و نقطه امر وجودی اند؛ چرا که مابه‌النهایت اند نه نهایت که امر عدمی باشند.

گویا وجودی بودن خط، سطح و نقطه امر بدیهی است که اگر دلیل اقامه شود در حقیقت تنبیه است.

دلایل که برای وجودی بودن خط و... بیان شده :

دلیل اول : خط، سطح و نقطه مورد اشاره واقع می شوند و هرچه که مورد اشاره واقع شود وجود دارد. پس خط، سطح و نقطه امور وجودی اند.

لاهیجی : به خط، سطح و نقطه اشاره مستقل نمی شود، بلکه به تبع محل اشاره قرار می گیرند. بعبارت دیگر دلیل اعم از مدعا است؛ اشاره می فهماند که یا خود شی وجودی است و یا محل آن.

دلیل دوم : وقت که دو جسم در کنار هم قرار دهیم با هم ملاقات می کنند، آنچه که ملاقات می کند سطح های دو جسم است، نه خود دو جسم و ملاقات وصف وجودی است و برای دو امر وجودی ممکن است، نه دو امر عدمی و یا یک امر وجودی و یک امر عدمی.

متکلمین : خط، سطح و نقطه امور عدمی اند.

دلیل اول : خط، سطح و نقطه نهایت اند و نهایت امر عدمی است. پس خط، سطح و نقطه امور عدمی اند.

جواب : خط، سطح و نقطه نفس نهایت نیستند، بلکه مابه‌النهایت اند و امور وجودی اند.

دلیل دوم : وقت که دو سطح ملاقات می کنند اگر وجودی باشند دو صورت دارد یا بهم تداخل می کنند که محال است و یا تداخل نمی کند و این در صورتی است که بگوییم سطح عمق دارد، که دیگر سطح نخواهد بود. پس باید بگوییم دو سطح عدمی است تا تالی فاسد های مذکور لازم نیاید.

ص: ۶۰

جواب : ما قبلاً بحث کردیم و گفتیم تداخل بعدین محال است، که بعدی در بعدی دیگر وارد شود و چیزی بر آن اضافه نشود، و اگر دو جسم تداخل شان محال است بخاطر بعدی است که دارند و سطح چون عمق ندارد تداخل دو سطح در عمق که ندارند

اشکال ندارد، عبارت دیگر تداخل در عمق سالبه به انتفا موضوع است، بلکه سطح طول و عرض دارد که تداخل در آن واقع نمی شود.

سطح، خط و نقطه چون متصف به نهایت می شود جا دارد درباره ای خود نهایت هم بحث شود

نهایت یکی از اوصاف کم است و ذو کم بواسطه ای کم این وصف را می پذیرد مثلاً جسم را متصف می کنیم به تناهی و عدم تناهی بخاطر کمی دارد.

نهایت و عدم نهایت ملکه و عدم ملکه اند و در جای صدق می کند که قابلیت باشد یعنی کم و یا ذو کم باشد؛ مثلاً در مجردات نمی توانیم بگوییم نامتناهی عددی است، بلکه بلحاظ شدت و ضعف متصف به تناهی و عدم تناهی می شود همین بلحاظ زمان هم

اینکه گفته شده کم جنس است بخاطر اینکه کم جنس قریب کم متصل و کم منفصل است و جنس بعید انواع کم متصل و کم منفصل است

بحث دوم: بحث دوم درباره کیف است که دومین مقوله از مقولات نه گانه ای عرضی است

مطلب اول: اگر امری مرکب از جنس و فصل باشد تعریف آن به حد خواهد بود و چنانچه مرکب از جنس و خاصه باشد تعریف آن به رسم تام است، در صورتی که بسیط باشد تعریف به خاصه می شود که رسم ناقص است. و اجناس عالییه بدلیل بساطت تعریف به حد و رسم تام ندارند، به خاصه تعریف می شود که رسم ناقص است.

کیف دومین مقوله ای عرضی و از اجناس عالیه است به همین جهت تعریف به حد و رسم تام ندارد، و آنچه که در تعریف آن می آید خاصه است.

گاهی شی عرض خاص ندارد و یا ما نمی شناسیم ولی اگر چند عرض مشترک آن در کنار هم قرار گیرد یک عرض مرکب خاص را می سازد که می تواند در تعریف آن شی قرار گیرد؛ مثلاً عریض الاضفار، مستوی القامت و بادی البشره که تک تک شان اختصاص به انسان ندارد بلکه مشترک بین انسان و غیر انسان اند، ولی مجموع شان در کنار هم مختص به انسان اند و معرف آن. در مانحن فیه هم کیف عرض خاص ندارد ولی می شود یک عرض مرکب را تعریف آن بیاوریم به این صورت که کیف عرضی است که اقتضای قسمت و نسبت را بذاته ندارد، با قید عرض جوهر خارج می شود و با قید قسمت نداشتن بالذات کم خارج می شود و با قید نسبت نداشتن بالذات اعراض نسبی.

متن: و قد ینبه علی وجودیه الاطراف (۱) بانها (اطراف) مما یشار إليها (کبرای کلی: هر چیزی که مشار الیه باشد وجودی است) فیجب کونها (اطراف) موجوده و هو (تنبیه) ضعیف لجواز الاشاره الی العدمی باعتبار المحل (۲) و بانها (اطراف) ما به الملاقاه بین موجودین فان السطح ما به یلاقی جسم مع جسم فیجب کونها موجوده لامتناع الملاقاه بین الموجودین بمعدوم بالضروره.

و مستند المتکلمین (۱) ما اشرنا الیه و هو توهم کونها نفس النهایه و قد عرفت بطلانه (۲) وانه یلزم التداخل عند ملاقاه السطحین مثلاً- لوجوب کونها (ملاقات) بالاسر و الّا لزم کون السطح ذا عمق و الجواب منع امتناع التداخل فی جهه لا بعد للمتداخلین فیها و قد مرّ فی مباحث الجواهر و لما انجر الکلام (کلام خواجه) باعتبار ذکر الاطراف الی النهایه اراد الاشاره الی ان النهایه و عدمها (نهایه) مما یعرضان الکم من حیث هو کم بالذات (متعلق یعرضان) و لغيرهما (کم متصل و کم منفصل) بواسطتهما فقال (عطف بر اراد) و الجنس ای الکم من حیث هو کم (تعلیل برای تفسیر:) فانه جنس من الاجناس العالیه قریب (صفت جنس) للمتصل و المنفصل و بعید (صفت جنس) لانواع المتصل معروض للتناهی و عدمه بمعنی عدم الملكه و هما (تنهای و عدم تنهای) اعتباریان (مثلاً- جسم چون ادامه پیدا نکرده ما تنهای را اعتبار می کنیم) و لیس من الامور العینیه و هو ظاهر

و هو الثاني من المقولات التسع (مقولات نه گانه) على ما قال الثاني الكيف وفيه مطالب

[المطلب] الاوّل في تعريفه و تقسيمه

اعلم ان الاجناس العالیه لا يمكن تحديتها (ارائه حد) بالجنس و الفصل و لا ترسيمها (اوردن رسم) التام لبساطتها بل ترسم بالخواص و اللوازم و لما لم يجدوا للكيف خاصه (مفعول لم يجد) سوى المركب من العرضيه و المغايره للكم و للاعراض النسبيه لما ان التعريف بها (خاصه) تعريف الشئ بما يساويه في المعرفه و الجهاله لان الاجناس العالیه ليس بعضها اجلى من البعض (جواب لما :) فعدلوا عن ذكر كل من الكم و الاعراض النسبيه الى ذكر خاصيته التي هي اجلى فقالوا هو عرض لا يقتضى لذاته قسمه و لا نسبه.

تعريف كيف ۹۲/۰۷/۱۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع : تعريف كيف

بحث در تعريف كيف داشتيم گفتيم كه كيف را به يك خاصه مركب تعريف مي كنيم، به اين صورت كه چند تا صفت را مي آوريم کنار هم قرار مي دهيم و مجموع اين اوصاف يك وصف مركب را مي سازد كه خاص به كيف و معرف آن است.

در تعريف كيف گفته شده كه كيف عبارت است از عرضي كه بذاته اقتضاي قسمت و نسبت را ندارد، وقت گفته مي شود عرض است جوهر خارج مي شود قيد بذاته اقتضاي قسمت ندارد كم را خارج مي كند و قيد بذاته اقتضاي نسبت ندارد هم اعراض نسبي را خارج مي كند.

ص: ۶۳

نقطه و وحدت : در باره اي كيف بودن نقطه و وحدت اختلاف است، گروهی معتقد اند كه نقطه و وحدت كيف اند اين گروه احتياج ندارند كه قيدي ديگري را به تعريف اضافه نمايند اما آنهاي كه نقطه و وحدت را كيف نمي دانند بايد قيد ديگري را به تعريف اضافه نمايند تا نقطه و وحدت هم از تعريف كيف خارج شود، اين گروه در تعريف كيف گفته اند كه « هو عرض لا يقتضى لذاته قسمه و لا نسب و لا لا قسمه » .

« لا قسمت » كه در تعريف بالا آمده بمعناي بساطت است وقت مي گوييم اقتضاي لا قسمت ندارد يعنى اقتضاي بساطت هم ندارد، با توجه به اين قيد علم از كيف خارج مي شود؛ چرا كه علم به بسيط اقتضاي بساطت دارد، در حاليكه علم نبايد از تعريف كيف خارج شود، به همين جهت گروهی از كسانيكه نقطه و وحدت را كيف نمي دانند قيد ديگري را هم به تعريف كيف اضافه نموده اند و گفته اند : « وهو عرض لا يقتضى لذاته قسمه و لا نسب و لا لا قسمه اقتضاء اولياً » با توجه به قيد « اقتضاء

اولیاً « کیف اقتضای اولی بساطت نمی کند ولی با واسطه اقتضای بساطت می کند علم اولاً وبالذات اقتضای بساطت نمی کند، بلکه در صورت که معلوم بسیط باشد علم اقتضای بساطت می کند پس علم بدون واسطه اقتضای بساطت نمی کند و از تعریف کیف خارج نمی شود.

طبق مبنای مشاء که علم از مقوله کیف است علم نه اقتضای بساطت دارد و نه اقتضای ترکیب، بلکه در صورت که معلوم بسیط باشد علم بسیط است و چنانچه معلوم مرکب باشد علم هم مرکب است. پس با توجه به قید « اقتضاء اولیاً » علم داخل در کیف می شود و تعریف کیف جامع افراد است.

ص: ۶۴

قوشجی : احتیاج به اضافه نمودن قید « اقتضاءً اولیاً » در تعریف کیف نداریم؛ چرا که قید « لذاته » که در تعریف اولی آمده بمعنای بدون واسطه است و همان مفاد « اقتضاءً اولیاً » را دارد؛ یعنی کیف بذاته وبدون واسطه اقتضای قسمت و اقتضای نسبت ندارد طبق تعریف اول و اقتضای لاقسمت هم ندارد طبق تعریف دوّم.

لاهیجی : ما در جای ندیدیم که در تعریف قید « لذاته » و قید « اقتضاءً اولیاً » با هم آمده باشد. پس تعریف سوم که قوشجی گذارش نموده وجود ندارد.

لاهیجی : آنچه که ما اولاً و به تعبیر دیگر در تعریف اول کیف کفتم مطابق تعریفی است که در منطق شفا بیان نموده است، به این بیان که کیف هیئتی است قار در محل که موجب قسمت محلش نمی شود، و همین طور این هیئت تصور می شود بدون اینکه نیاز باشد به نسبتی که در غیر این هیئت است توجه شود.

متن : فبذكر العرض خرج الجوهر و بذكر القسمة خرج الكم و بالنسبه الـاعراض النسبيه و من لم يجعل النقطه و الوحده من الكيف زاد قيد و لا لاقسمه و زاد حينئذ (وقت که قید « ولا لا قسمه » را اضافه نمودند) بعضهم (از کسانی که نقطه و وحدت را از کیف نداسته اند) قيد اقتضاء اولیاً لادخال العلم بالسیط فان اقتضاؤه اللاقسمه ليس اولیاً بل بواسطه المعلوم و لا حاجه إليه (قید) مع قيد لذاته کذا فی شرح القوشجی و لم ار ما (تعریف) اجتمع فيه القیدان (قید لذاته و قید اقتضاءً اولیاً) و ما (تعریف) ذکرنا اولاً- هو المطابق لما عرف الشيخ کیفیه به حیث قال : کیفیه کل هیئه قاره فی موصوف بها لا یوجب (بعنوان علت تامه) تقدیره (اندازه گیری یعنی تقسیم موصوف) و لا- تقتضیه (بعنوان علت ناقصه) و یصلح تصورها (هیئه) من غیر ان یحوج فیها (تصور هیئه) الی التفات الی نسبه یكون الی غیر تلك الهیئه. ثم قال و هذا ضرب من البیان متعلق بان یثبت شیء ثم یعرف (شیء) بسلوب امور عنه (شیء) انتهى. و الی عند التعریف اشار المصنف بقوله : و یرسم بقیود عدمیه تخصه جملتها. (مجموعه قیود عدمی که خاص کیف است رسم کیف قرار گرفته)

و اما تقسيمه (كيف) فكما قال و اقسامه أربعة بالاستقراء : الاول کیفیات المحسوسه كالحراره و البروده و الثاني کیفیات الاستعدادیه كالصّلاه (كه استعداد است به سمت انفعال) و اللین (كه استعداد است به سمت انفعال) الثالث کیفیات النفسانيه كالعلم او القدره الرابع کیفیات المختصه بالكمیات كالاستقامه و الانحاء. و وجه الضبط (نحوه و وروش تقسیم و دسته بندی) (۱) ان يقال کیف اّمّا ان يختص بالكم أو لا فالاول (شق اول در این منفصله) هو الرابع (کیفیات مختص به كمیات) و الثاني (شق دوّم منفصله مذکور) اما محسوس باحدى الحواس الظاهره أم لا فالاول (شق اول در این منفصله) هو الاول (کیفیات محسوس) و الثاني (شق دوّم در این منفصله) اما کمال او استعداد نحو الكمال فالاول (شق اول در این تقسیم) هو الثاني (کیفیات استعدادی) و الثاني (شق دوّم در این تقسیم اخیر) هو الثالث (کیفیات نفسانی) (۲) او يقال کیف اّمّا مختص بذوات الانفس و هو الثالث (قسم سوّم از اقسام مذکور) او لا- فاما ان يختص بالكمیات و هو الرابع (قسم چهارم از اقسام مذکور) او لا، فاما استعداد و هو الثاني (قسم دوم از اقسام مذکور) و اما فعل (فعلیت در مقابل استعداد) و هو الاول. الى غير ذلك من الوجوه التي قيلت فيه (ضبط) فان جميعها (وجوه) للضبط لا للحصر العقلي

مطلب دوم در باب كيف ۹۲/۰۷/۱۷

موضوع : مطلب دوم در باب کیف

یکی از اقسام کیفیات محسوسه است که در این مطلب به بیا اقسام واحکام عامش می پردازیم، احکام که اختصاص به نوع خاص از کیف محسوس ندارد.

اقسام کیفیات محسوسه : کیفیات محسوسه بلحاظ رسوخ وعدم به دو قسم تقسیم می شود

الف) انفعالیات : کیفیات محسوسه در صورت که راسخ باشد و از محل زود زایل نگردد کیفیات انفعالی نامیده می شود؛ مثل حلاوت برای عسل وزردی برای طلا که زایل نمی شود.

وجه تسمیه : (۱) عناصر اربعه باهم ممزوج می شود و بر اثر فعل وانفعال که بین شان صورت می گیرد مزاج درست می شود و کیفیات محسوسه راسخه چون تابع انفعال عناصر است کیفیات انفعالی نامیده می شود، بعبارت دیگر وقت که فعل وانفعال بین عناصر صورت می گیرد هرگاه غلبه با جنبه ای انفعالی عناصر باشد کیفیات محسوسه انفعالی خواهد بود.

کیفیات محسوسه انفعالی گاهی بخصوصه و مشخصه تابع مزاج اند چنانچه کیفیات محسوسه مرکبات این گونه اند و گاهی بعمومه تابع مزاج است؛ چنانچه کیفیات محسوس عناصر این چنین اند که شخص شان تابع مزاج نیستند چرا که عناصر مزاج ندارند، ولی چون فرد دیگری از آن کیفیت تابع مزاج است به آن کیفیات بطور عام گفته می شود تابع می مزاج است؛ مثلا حرارت آتش تابع مزاج نیست ولی حرارت از آن جهت که حرارت است گاهی تابع مزاج است مثل حرارت که در بدن انسان است.

(۲) به کیفیات محسوسه راسخه به این جهت کیفیات انفعالی می گویند، که حواس انسان از این کیفیات منفعل می شود، به همین جهت است که برای انسان درک از این کیفیات حاصل می شود.

ص: ۶۷

اشکال : اشکال و حرکات هم حواس ما را منفعل می کند، و طبق بیان مذکور باید انفعالی نامیده شود، درحالیکه اشکال و حرکات را انفعالی نمی نامند، بعبارت دیگر از کیفیات محسوسه نیستند.

متن : المطلب الثانی فی تقسیم کیفیات المحسوسه و بیان احکامها العامه

اما تقسیمها فالکیفیات المحسوسه (الف) ان كانت راسخه كصفره الذهب و حلاوه العسل سمیت انفعالیات (۱) لكونها بخصوصها او عمومها تابعه للمزاج الحاصل من انفعال العناصر فالاول (کیفیات که بخصوصها تابع مزاج اند) كما فی المركبات مثل حلاوه العسل و الثانی (کیفیات که بعمومها تابع مزاج است) كما فی البسائط مثل حراره النار فانها لیست تابعه للمزاج لکنها من حیث هی حراره قد توجد تابعه للمزاج (بلحاظ بعض افرادش تابع مزاج است) (۲) ولان الحواس تنفعل منها و

فيه ان الاشكال و الحركات أيضا كذلك (تنفعل منها الحواس)

وجه تسمیه کیفیات محسوسه ای انفعالی و... ۹۲/۰۷/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وجه تسمیه کیفیات محسوسه ای انفعالی و...

مطلب دوم: درمطلب ثانی بحث در کیفیات محسوسه داریم، دوبحث در این مطلب بیان می شود؛ یکی بحث در اقسام کیفیات محسوسه و دیگری بحث در احکام عام کیفیات محسوسه، احکام که اختصاص به کیف محسوس خاص ندارد، بلکه احکام کیف محسوس را به صورت عام بیان می کند نه احکام مثلاً کیف مبصر را.

دوجه برای تسمیه کیفیات محسوسه انفعالی بیان نمودیم، بر وجه دوّم اشکال وارد شد که بیان گردید.

جواب: عبارت « ویندفع بان ... » دومعنا می تواند داشته باشد:

ص: ۶۸

۱. وجه تسمیه لازم نیست که در تمام موارد که اسم صادق است حاصل باشد؛ مثلاً یک قبیله را ملاحظه می کنیم که شجاع اند بجز چند نفرشان که ترسو اند، در این جا بر همه ای قبیله اسم شجاع اطلاق می شود ولی وجه تسمیه بر همه صادق نیست.

۲. لازم نیست که در تمام موارد که وجه تسمیه موجود است اسم هم موجود باشد؛ مثلاً در اشکال و حرکات وجه تسمیه کیفیات انفعالی موجود است ولی کیفیات انفعالی به آنها اطلاق نمی شود.

از دومعنا مذکور همین معنای دوّم در این جا مراد است؛ یعنی لازم نیست که هر جای وجه تسمیه باشد اسم هم اطلاق شود. پس وجه تسمیه لازم نیست مطرد باشد.

اگر قید اولاً را به عبارت اضافه نماییم و بگوییم « لان الحواس تنفعل منها اولاً » در این صورت اصلاً به اشکال و حرکات نقض وارد نمی شود تا توجیه نماییم.

با اضافه نمودن قید « اولاً » هر چند وجه تسمیه مانع اغیار می شود؛ اشکال و حرکات در وجه تسمیه شریک نمی شوند با کیفیات محسوسه راسخه، ولی دیگر جامع افراد نیست؛ چرا که خفت و ثقل را که از کیفیات محسوسه است دیگر شامل نخواهد.

اقوال در خفت و ثقل: در خفت و ثقل دو قول است؛ یک قول این است که خفت و ثقل بدون واسطه لمس می شود، طبق این قول حواس بدون واسطه منفعّل می شود، قول دوّم این است که خفت و ثقل با واسطه لمس می شود با توجه به این قول حواس با واسطه منفعّل می شود و خفت و ثقل طبق این قول نباید کیفیات انفعالی نامیده شود، در حالیکه خفت و ثقل کیفیت انفعالی

نامیده می شود.

ص: ۶۹

ب) انفعالات : کیفیات محسوسه اگر غیر راسخ باشد مثل سرخی کسی که خجالت کشیده و یا زردی کسی که ترسیده این کیفیات انفعالات نامیده می شود.

وجه تسمیه : کیفیات محسوسه غیر راسخه چون شباهت به مقوله ای ان یفعل دارد، هم درانفعال وهم در سرعت زوال کیفیات انفعال نامیده می شود.

اینکه یا در « انفعالات » حذف شده؛ یعنی انفعالیات گفته نشده یکی به جهت است که این کیفیات شدت انفعال دارد ولذا یای نسبت حذف شد، به این معنا که خود انفعال است نسبت به انفعال ندارد و دیگر به این جهت که از انفعالیات تمیز بدهیم.

احکام عام کیفیات محسوسه :

احکام عام کیفیات محسوسه در این مطلب بیان می شود احکام خاص هریک از کیفیات پنج گانه در مطلب سوم بیان خواهد شد.

۱. یکی از احکام عام کیفیات محسوسه این است که با اشکال مغایرت دارد، ولی قائلین به جزء لایتجزی این حکم را قبول ندارد.

قائلین به جزء لایتجزی معتقد است که هر جسمی که در ظاهر واحد است و متصل دیده می شود در حقیقت متشکل از اجزای صغار دارای شکل است، و این اشکال بر حواس اثر می گذارد.

توضیح مطلب : بعض از اجسام وقت که دست به آن بزنیم دست را می سوزاند و این بخاطر شکل اجزای آن است؛ مثلاً حرارت دست را می سوزاند و این بخاطر اجزای تیزی است که در آتش است دست را می برد و ما احساس می کنیم دست ما سوخته است. و اینکه آب بارد است بخاطر شکل اجزای آن است.

ص: ۷۰

متن : ويندفع بان وجه التسميه لا- يجب اطرادها. و لو زيد قيد الاوليه بان يقال ينفعل الحواس منها اولاً لخرجت الاشكال و الحركات لكن يخرج الخفه و الثقل أيضا (مثل اشكال وحركات) عند من (مثل خواجه) لم يجعلها (خفت و ثقل) من المحسوسات الاوليه (ب) وان كانت غير راسخه كحمره الخجل و صفره الوجل (ترسو، كسى كه ترسيده) سميت انفعالات لانها لسرعه زوالها شديد الشبه بان ينفعل فسميت بها (انفعالات) (١) تميزا لها عن الراسخه (٢) وتنبهها على تلك المشابهه و الى هذا التقسيم اشار بقوله فالمحسوسات اما انفعاليات و اما انفعالات و انما بدء بالمحسوسات لكونها اظهر الاقسام الاربعه و تقدير الكلام فالقسم الاول المحسوسات و هى اما انفعاليات و اما انفعالات و انما قلنا ذلك (يعنى القسم الاول را تقدير گرفتيم) لما سيأتى (ص ١٦٥) فى القسم الثانى.

و اما احكامها العامه : (a) فمنها ما اشار إليه بقوله و هى اى الكيفيات المحسوسه مغايره للاشكال خلافا لجمع من الاوائل القائلين بتركب الاجسام من الاجزاء الصغار الصلبه القابله للانقسام الوهمى دون الخارجى حيث زعموا ان تلك الاجزاء متخالفه الاشكال فالتى (اجزای كه) يحيط بها اربع مثلثات يكون متحدده (اطراف شان تيز است) الاطراف (اضلاع و رئوس) مفرقه لاتصال العضو فيحس منها الحراره و التى (اجزای كه) يحيط بها ست مثلثات يكون غليظه (محكم است) الاطراف (نهايات يعنى اضلاع و رئوس) غير نافذه فى العضو فيحس منها البروده

Your browser does not support the audio tag

موضوع : مغایرت کیفیات محسوسه با اشکال

بحث در کیفیات محسوسه بطور عام داشتیم، بدون اینکه به انواع خاص آن توجه داشته باشیم. یکی از احکام عام کیفیات محسوسه این است که کیفیات با اشکال مغایرت دارد.

قائلین به اجزای لایتجزی : کیفیات محسوسه مغایر شکل و حاصل شکل نیست، بلکه شکل اجزای که جسم را تشکیل می دهد باعث اختلاف کیفیات محسوسه می شود.

مثال اول : جسم که حارّ است با جسم که بارد است در اجزای تشکیل دهنده شان تفاوت دارد، جسم حارّ از چهار جزء مثل شکل تشکیل می شود و جسم بارد از شش جزء مثلث شکل تشکیل می شود.

چهار مثلث وقت که یک شان را به صورت قاعده بگذاریم و سه تا مثلث را روی آن به صورت هرم قرار دهیم هم راس هرم تیز است هم قاعده ای آن که سه نُک تیز دارد، و لذا وقت که با عضوی از انسان تماس بگیرد آنرا می برد و ما احساس می کنیم که حارّ است.

شش تا مثلث را وقت که کنار هم قرار گیرد به این صورت که دوتا هرم تشکیل شود این دوتا هرم را اگر از راس بهم بچسبانیم در این صورت اطراف هرم خالی می ماند که آنرا نیز توسط هرم پُرمی کنیم، جسم که تشکیل می شود به صورت کره است و دست را نمی بُرد.

چهار مثلث وقت که نُک شان بهم چسپیده شود دایره کامل نمی شود، وسط مثلث ها خالی می ماند، که اطراف آن تیز است و دست را می بُرد.

ص: ۷۲

شش تا مثلث وقت که از راس بهم چسپیده شود، قاعده شان یک دایره تمام را می سازد که بُرنده و تیز نیست. (در این فرض مثلث ها باید به اندازه ای باشد که چهار تای شان دایره را نمی سازد، و شش تا مثلث دایره را می سازد)

مثال دوم : بعض از اجسام اجزای تشکیل شده که زبان را می برد و ما می گوئیم تُند است، اما اگر جسم بگونه ی باشد که اجزایش زبان را نمی بُرد بلکه التیام می بخشد می گوئیم این جسم حُلُو است. پس شکل باعث تُندی و شرینی می شود.

مثال سوم : بعض از اجسام رنگ شان سفید است بعض دیگر رنگ سیاه دارد، سفیدی و سیاهی عوارض نیستند که بر اجسام عارض شده است، بلکه اجزای اجسام بگونه ای است که نور را به صورت منعکس می کند که چشم را باز می کند و ما می گوئیم که جسم سفید است و اجزای اجسام دیگر بگونه ای است که نور را به صورت منعکس می کند که چشم را جمع می کند

و ما می گوئیم جسم سیاه است. پس اجزای جسم بگونه ای است که حاصل آن سفیدی و سیاهی است.

ردّ مدعی قائلین به اجزای لایتجزی (۱):

۱. دلیل اوّل بر مغایرت اشکال و کیفیات محسوسه: اشکال ملموس اند ولو بواسطه ای سطح شان اما الوان و طعوم و روایح ملموس نیستند بلکه غیر ملموس اند، بعبارت دیگر بر اشکال ملموس بودن حمل می شود و بر الوان، طعوم و روایح غیر ملموس بود، و آنچه که ملموس است مغایر است با آنچه که غیر ملموس است. پس اشکال مغایر با الوان، طعوم و روایح است.

ص: ۷۳

۱- (۱). خصم چون دلیل اقامه نکرد کافی است که مشاء برای اثبات مدعی خود دلیل اقامه نماید، مدعی خصم رد می شود.

۲. دلیل دوّم بر مغایرت اشکال و کیفیات محسوسه : اشکال تضاد را قبول نمی کنند و کیفیات محسوسه متضاد اند، بعبارت بهتر بر اشکال غیر تضاد حمل می شود و بر کیفیات محسوسه تضاد حمل می شود، و آنچه تضاد را قبول می کند غیر از چیزی است که غیر تضاد را قبول می کند. پس اشکال غیر از کیفیات است.

در هر دو دلیل از مطلب استفاده نمودیم که محمول که حمل می شود بر کیفیات غیر از محمولی است که حمل می شود بر اشکال و لذا خواهی می فرماید و لا اختلافهما با لحمل.

متن : و كذا الحال في الطعوم (یعنی طعوم هم کیفیات عارض بر جسم نیستند، بلکه حاصل از شکل اجزای جسم است) فان الجزء العذی يقطع العضو الى اجزاء صغار و يكون شديد النفوذ فيه هو الحريف (تند، سوزان، زبان گز) و العذی يتلافى هذا التقطيع هو الحلو

و كذا في الالوان (یعنی رنگ هم کیفیت عارض بر جسم نیست، بلکه حاصل از شکل اجزای جسم است) فانّ الجزء العذی ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض و الذي ينفصل من شعاع جامع البصر هو الاسود و يحصل من اختلاط هذين النوعين من الشعاع الالوان المتوسطه بين السواد و البياض. والمشاءون ابطلوا هذا الزعم بوجهين : احدهما ان الاشكال ملموسه ای مدرکه باللمس في الجملة، ولو كان بواسطه السيطوح (بیان فی الجملة)، والالوان و الطعوم و الروائح غير مدرکه باللمس فالاشكال مغايره لها و ثانيهما انّ هذه کیفیات متضاده و الاشكال ليست بمضاده و الى هذين الجوابين اشار المصنف بقوله لا اختلافهما بالحمل حيث يحمل شىء (ملموسه و غير مضاده) على الاشكال دون هذه کیفیات و شىء اخر (غير ملموسه و مضاده) على هذه کیفیات دون الاشكال كما عرفت في الجوابين

Your browser does not support the audio tag

موضوع : احکام عام کیفیات محسوسه

حکم عام اول که برای کیفیات محسوسه بیان نمودیم این است که کیفیات محسوسه مغایر با اشکال است. اما قائلین به اجزای لایتجزی معتقد اند که کیفیات محسوسه با اشکال مغایرت ندارد.

فان قیل علی الا-ول (اشکال خصم بر دلیل اول) : اشکال هیئات را در حواس ما می سازد و این هیئات محسوس حاسه اند، کیفیات محسوس همین هیئات اند، به بیان دیگر شکل در حاسه ما هیئتی را می سازد که در حاسه ای ما شیرین به نظر می رسد و شکل دیگر هیئتی دیگری را می سازد و این هیئت ترش بنظر می رسد، کیفیات محسوسه همین هیئات اند، نه اشکال بیرونی و نه آنچه را شما می گوئید کیفیات محسوسه. پس کیفیات محسوسه هیئت های است حاصل شکل، که مدعای ماست و این با کلام شما که می گوئید ما شکل بیرونی را لمس می کنیم منافات ندارد، بعبارت دلیل شما این مدعای ما را رد نمی کند.

فان قیل علی الثانی (اشکال خصم بر دلیل دوم) : منظور شما از تضاد چیست، تضاد مشهوری است یا تضاد حقیقی؛ تضاد مشهوری بین دو چیزی است که جمع نمی شود چه غایت خلاف داشته باشند یا غایت خلاف نداشته باشند. اما تضاد حقیقی بین دو چیزی است که علامه بر جمع نشدن بین شان غایت خلاف هم باشد. اینکه می گوئید اشکال تضاد ندارند اگر مراد تضاد مشهوری باشد صحیح نیست؛ چرا که در اشکال تضاد مشهوری است، اما اگر مراد از تضاد تضاد حقیقی باشد که بین اطراف است نه بین اوساط در این صورت اشکال کیفیات اند اما کیفیات که در اوساط واقع شده اند، نه کیفیات که در اطراف قرار دارند، کیفیات که در اطراف اند تضاد حقیقی دارند ولی اشکال کیفیات اند که در اوساط واقع شده اند. پس اشکال می تواند نوع از کیفیات باشد.

ص: ۷۵

قلنا اما علی الاول (جواب اشکال اول خصم) : هیئات حاصل در حس مغایر با اشکال اند نه حاصل اشکال؛ چرا که اشکال بیرونی ملموس اند و هیئات حاصل در باصره، سامعه، شامه و ذائقه ملموس نیستند، از آنجای که هیئات حاصل در ذهن مطابق اند با آنچه که در خارج است، و الا علمی حاصل نمی شد، پس باید آنچه که در خارج است و مطابق هیئات حاصل در ذهن است هم مغایر با اشکال باشد. بنابر این کیفیات محسوسه مغایر با اشکال اند.

متن : فان قیل علی الاول (بر علیه دلیل اول) : نحن لا- ندعی کون الاشکال (اشکال بیرونی) نفس هذه کیفیات بل ان اختلافها (اشکال) یوجب هیئات حاصله فی الحواس، والمحسوس (کیفیات محسوسه) هو تلك الهیئات فقط (نه اشکال خارجی و نه آنچه را که در بیرون کیفیت گفتید). و علی الثانی (بر علیه دلیل دوم) : انه (۱) ان ارید بالتضاد التضاد المشهوری فلا نسلم ان الاشکال لیست بمتضاده بهذا المعنی. (۲) وان ارید به (تضاد) الحقیقی (تضاد حقیقی) فهو (تضاد

حقيقى) فى الكيفيات (كيفيات محسوسه) انما يكون بين الاطراف فيلزم ان لا يكون الاشكال كفيّاتٍ هي الاطراف، فجاز ان يكون كيفيات هي الاوساط.

قلنا : اما الاوّل فالجواب ان تلك الهيئات الحاصله فى الحواس مغايره للاشكال (پس شكل بيرونى نمى تواند اين هيئات را بفرستد) لائن الاشكال ملموسه و الهيئات الحاصله فى البصره و السامعه و الذائقه و الشامه ليست بملموسه و يجب كونها (هيئات حاصله) اشباحا للهيئات الخارجيه لائنّ ما فى الحسّ لو لم يجب ان يكون مثالا- لما فى الخارج لارتفع الامان عن المشاهدات و ليست تلك الهيئات الحاصله فى الحواس امثله للاشكال للمغايره فيجب ان يكون فى الخارج هيئات مغايره للاشكال يكون تلك الامثله (هيئات در حس) امثله لها (هيئات در خارج) و هو (مغايرت) المطلوب

ص: ٧٦

Your browser does not support the audio tag

موضوع: احکام عام کیف

بحث ما در احکام عامه ای کیف محسوس است یکی از احکام عام مغایرت کیف محسوس با اشکال است، که گروهی آنرا قبول ندارد و می گوید کیف محسوس همان اشکال است.

مشاء دو دلیل بر مدعای خود اقامه نمود، خصم بر هر دو دلیل ایراد گرفت اشکال بر دلیل دوم به این صورت مطرح شد که مراد از تضاد چیست، تضاد مشهوری است و یا تضاد حقیقی؟ اگر تضاد مشهوری مراد باشد که متضادین با هم جمع نمی شود این تضاد در اشکال هم وجود دارد و اگر تضاد حقیقی مراد است که علاوه بر جمع نشدن متضادین غایت خلاف هم باید بین شان باشد، در این صورت اشکال از کیفیات است اما از کیفیات که در اوساط واقع می شود.

و اما علی الثانی (جواب از اشکال دوم خصم) : اشکال همگی کیف مختص به کمیات است و فرع کم به حسات می آید، اگر در اصل که کم است تضاد نیست، چنانچه بیان شد، در فرع که شکل است هم تضاد نیست.

وقد یجاب (جواب دوم) : در جنس قریب اشکال تضاد حقیقی نیست اما در جنس قریب کیفیات محسوسه تضاد حقیقی است و وقت که در اجناس قریب تضاد حقیقی نیست در انواع اشکال و کیفیات هم تضاد نیست همین طور در اشخاص شان.

سفیدی می شود نوع سیاهی هم می شود نوع هر کدام جنس قریب دارد جنس بعید هم دارد، در جنس بعید تضاد نیست ولی در جنس قریب کیفیات محسوس تضاد است.

ص: ۷۷

شکل در این جسم ملاحظه می کنیم شخص از شکل است شکل را که در جسم دیگر ملاحظه می شود شخص دیگری از شکل است، این اشکال انواع دارد چنانکه اشخاص هم دارد. در اجناس قریب اشکال تضاد حقیقی نیست همین طور در انواع و اشخاص اشکال.

۲. کیفیات محسوسه مغایر مزاج اند :

سؤال: مزاج حالت تعادلی کیفیات است و اینکه می گوئیم مزاج با کیفیات مغایرت دارد به چه معنا است؟

جواب: در عناصر اربعه مزاج نیست ولی کیفیات محسوسه وجود دارد، اما در مرکبات هم مزاج است و هم کیفیات محسوسه پس کیفیات عام است بلحاظ مورد (نه بلحاظ مفهوم) ولی مزاج خاص است.

مطلب سوم: احوال خاص کیفیات محسوسه، احوال که مختص به نوع نوع کیفیات محسوس است.

مسأله اول : احوال کیفیات ملموسه.

وجه تقدم کیفیات ملموسه : کیفیات ملموسه از میان پنج نوع کیفیات محسوس به این جهت مقدم شده است که ملموسات از اوائل کیفیات محسوس است؛ چرا که (۱) هیچ حیوانی از لمس خالی نیست (۲) و به این جهت که اگر ملموسات لمس نشوند حیوانات از بین می روند ولذا برای هر حیوانی لازم است.

وجه دیگر که برای اوائل بودن ملموسات می شود بیان کرد این است که ملموسات بدون واسطه حس می شود و محسوسات دیگر بواسطه ای ملموسات، ولی این معنا خیل واضح نیست، هر چند می شود در بعض مورد تصویر نمود؛ چرا که فلاسفه معتقد اند رنگ های خاص توسط فعل وانفعالات کیف ملموس و بواسطه ملموس بودن مبصر می شود.

ص: ۷۸

در خود ملموسات حرارت، برودت، رطوبت و بیوست واسطه می شود برای درک سایر ملموسات که عبارت باشند از لطافت، غلظت و... پس حرارت، برودت، رطوبت و بیوست اوائل ملموسات اند؛ چرا این ها بدون واسطه ملموس اند و ملموسات دیگر بواسطه ای این چهار تا درک می شود.

ماقیل : خشونت و ملاست هم بدون واسطه درک می شود پس از اوائل ملموسات اند.

لاهیجی : خشونت و ملاست توسط حرارت و بیوست درک می شود و از اوائل ملموسات نیستند.

جواب برخی دیگر : خشونت و ملاست از مقوله ای وضع است، پس بواسطه ای حرارت و بیوست درک نمی شوند.

لاهیجی : این جواب نمی تواند ردّ ماقیل باشد؛ چرا که ماقیل بنابر کیف بودن خشونت و ملاست بیان داشته که ملموس بدون واسطه اند.

متن : واما علی الثانی فان نفی التضاد فی الاشکال فرع نفی التضاد فی الکم لانها من کیفیات المختصه بالکمیات و قد مرّ ثبوت الاصل (نفی تضاد در کمیات) فیجب ثبوت الفرع (نفی تضاد در اشکال). و قد یجاب أيضا (علاوه بر جواب اول) : بان جنس الاشکال لیس فیہ تضاد حقیقی و اجناس تلك کیفیات (کیفیات محسوسه) فیها تضاد حقیقی فیتغایران (اشکال و کیفیات) قطعا اذ مع مغایره الجنسین لا یتصور الاتحاد فی الانواع التي تحتهما.

(b) و منها ان هذه کیفیات (کیفیات محسوسه) مغایره للمزاج لعمومها؛ ای فی التحقق (یعنی مورداً عام است نه مفهوماً) یعنی ان هذه کیفیات قد یتحقق بدون المزاج كما فی البسائط و المزاج لا یتحقق بدون کیفیه المحسوسه لانه انما یحصل من تفاعل کیفیات الاربع كما مر فیکون هذه کیفیات اعم تحققا من المزاج فهی مغایره له لا محاله.

المطلب الثالث فى الاحوال المختصه بكل نوع نوع من الانواع الخمسه من هذه الكيفيات المحسوسه

و فى هذا المطلب مسائل

[المسأله] الأولى فى احوال الملموسات

و انما قدم الملموسات لكونها اوائل المحسوسات كما مر فى مبحث اللمس و كما ان الملموسات سميت اوائل المحسوسات كذلك الكيفيات الاربع منها (ملموسات) سميت اوائل الملموسات على ما قال : فمنها اوائل الملموسات و هى الحراره و البروده و الرطوبه و اليوسه لكونها ملموسات الذات و بالاصاله (يعنى بدون واسطه) و البواقى (مبتدا) اى اللطافه (تنكى) و الغلظ و الكثافه (فشرذگى ، انبوهى) و الهشاشه (درمقابل لزوجت حالت كه اگر فشار دهيم شى داراى هشاشت از مى پاشد و از هم جدا مى شود) و اللزوجه (لزبودن كه اگر خشك شود سفت مى شود مثل سنگ كه خاك است با رطوبت لزج) و البله و الجفاف و اللين (سُلى) و الصّلابه (محكمى) و الخشونه (ناهموارى مثل سنگ پا كه پستى و بلندى دارد) و الملاسه (هموارى مثل شيشه كه پستى و بلندى ندارد) و الخفه و الثقل منتهيه (خبر / بلحاظ وجود ، در مقام اثبات) إليها (حرارت ، برودت و ...) و مدركه (بلحاظ فهم ، در مقام اثبات) بتوسطها (حرارت ، برودت و ...) .

و اما ما قيل (مبتدا) : من ان الخشونه و الملاسه ملموستان بلا توسط فممنوع (خبر) . و اما لو سلّم ذلك (ما قيل) فلا ينفع فى دفع الايراد (حرف ما قيل) بهما (خشونت و ملاسه) ما قيل « انهما من مقوله الوضع لا من مقوله الكيف عند بعضهم » لأنّ الكلام مع من قال بكونهما (خشونت و ملاسه) من الكيفيات الملموسه على ما عليه الجمهور .

ص : ٨٠

Your browser does not support the audio tag

موضوع : خواص کیف ملموس

بحث در خواص کیفیات محسوسه داشتیم، خاصیت مربوط به نوع نوع کیفیات ملموسه نه خاصیت کیفیات ملموسه بطور عام.

اولین کیف محسوس که شروع کردیم به بیان خواصش کیفیات ملموسه است، که در تقسیم اولی به دو قسم تقسیم می شود :
۱. ملموسات بدون واسطه؛ ۲. و ملموسات با واسطه.

ملموسات بدون واسطه : ملموسات بدون واسطه عبارتند از حرارت، برودت، ییوست و رطوبت. ملموسات با واسطه : ملموسات با واسطه عبارتند از لطافت، کثافت، هشاشت، لزوجت، بله، جفاف، لین، صلابت، خشونت، ملاست، خفت و ثقل.

کلام از شیخ در این جا نقل می شود که تایید می کند ملموسات دو قسم است، اما نسبت به اینکه ملموسات بدون واسطه کدام اند و ملموسات با واسطه کدام ساکت است.

شیخ می فرماید : کیفیات ملموسه مختلف المراتب است بعضی شان اقدم است از بعضی دیگر؛ یعنی بعضی شان بدون واسطه درک می شود و بعضی دیگر با واسطه درک می شود.

لاهیجی : اینکه مصنف بیان می کند که ملموسات دو قسم است کلامش صحیح است اما اینکه بیان می کند کدام ملموسات بدون واسطه درک می شود و کدام با واسطه درک می شود کلامش جای تامل دارد و خالی از اشکال نیست؛ چرا که خفت و ثقل هم چه بسا که بدون واسطه درک شود.

حرارت شناخته شده است و نیازی به تعریف ندارد؛ چرا که حرارت از محسوسات است و محسوسات غنی از تعریف اند پس حرارت غنی از تعریف است. ولذا خواص که برای حرارت بیان می شود برای تنبیه است نه تعریف.

ص: ۸۱

ان قیل : آنچه که محسوس است اشخاص حرارت است نه ماهیت کلی آن و تعریف برای بیان ماهیت شی است. پس جا دارد که حرارت را تعریف بکنیم.

قلنا : وقت که اشخاص حرارت را حس نمودیم نفس ما آماده می شود که ماهیت امر محسوس را بشناسد بنحوی که بهتر از هر تعریف است. بعبارت دیگر احساس شی نفس را آماده می کند که در باره ای آن بحث نماید و جنس و فصل آنرا بشناسد، که این شناخت با ذکر خواص حاصل نمی شود.

خاصیت حرارت : حرارت جامع متفقات و جدا کننده مختلفات است؛ مثلا حرارت وقت که به گل برسد آب را از خاک جد

می کند، آب بخار می شود و بالا می رود و خاک در زمین می ماند، از طرف قطرات آب که در لابلای خاک پخش بود همه جمع می شود، همین طور خاک که با آب مخلوط بود و متفرق باهم جمع می شود.

این خاصیت که برای حرارت بیان شد خاصیت مشهور و معروف است اما خاصیت اولی نیست، بلکه تابع خاصیت دیگر است و آن خاصیت عبارت از تحریک به سوی فوق و یا ایجاد میل به بالا

متن : و اعلم انّ الشیخ قال فی فصل الاسطقسات من الطبیعیات : « ان کیفیات المنسوبه الی اللمس (یعنی کیفیات ملموسه) مختلفه المراتب (توضیح مختلفه المراتب :) فلیس کلّها فی درجه واحده بل بعضها اقدم من بعض (یعنی بدون واسطه درک می شود و اقدم است از بعض دیگر که با واسطه درک می شود) ویشمل علی جملتها (تمام کیفیات ملموسه) هذا التعدّدید « ثم عددها کما عددنا. فهذا الکلام (کلام ابن سینا) یدل علی کون بعضها (کیفیات ملموسه) بلا توسط و بعضها بتوسط. واما هذا التخصیص (که بلاواسطه ها را اختصاص داده به چهار تا) الّمدی قد فعله المصنف من جعل ما سوی الاربعه مدرکه بالتوسط فلا یخلو عن اشکال کما لا یخفی علی المتأمل .

فالحراره جامعه للمتشاكلات و مفرقه للمختلفات ليس المراد من هذا الكلام تعريف الحراره فان المحسوسات غنيه عن التعريف اذ لا- اظهر منها (محسوسات). فان قيل المحسوسات هو جزئيات الحراره مثلا- لا- ماهيتها الكليه فجاز تعريفها قلنا احساس الجزئيات يعد النفس لمعرفة الماهيه الكليه معرفه ليست باقل ظهورا من الاحساس و لا يحصل مثلها في التعريفات هذا (خدا). بل المقصود منه (كلام) التنبه على مفهوم اسمها (حرارت) بتذكير (متعلق حاصل مقدر) بعض خواصها. وهذه الخاصه _ اعنى: كونها تجمع المشاكلات و تفرق المختلفات _ و ان كانت اشهر خواصها إلا تابعه لخاصه اخرى هي التحريك (تحريك شى حرارت ديدنه) الى فوق.

(شاهد بر اولى نبودن خاصيت :) قال الشيخ فى " رساله الحدود " : « الحراره كيفيه فعليته محرکه لما تكون (حرارت) فيه الى فوق لاحدائه الخفه فيعرض ان يجمع المتجانسات و تُفرَّق انها المختلفات » انتهى .

خواص حرارت ۹۲/۰۷/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع بحث : خواص حرارت

بحث در خواص حرارت داشتيم يکى از خواص که برای حرارت بيان شد اين بود که « جامع متشاكلات و مفرَّق مختلفات است » اين خاصيت تابع خاصيت ديگر است که تحريك به سمت فوق باشد؛ چرا که حرارت شىء را داغ و سبک می کند و شىء سبک شده به سمت بالا می رود.

هوا خيلى سبک است، آب نسبتاً سبک و خاک سنگين ولذا وقت که حرارت به مرکب برسد اجزای آن متفرق می شود، هوا به سمت بالا می رود، آب روی خاک قرار می گیرد و خاک پايين تر از همه قرار می گیرد.

ص: ۸۳

به بيان ديگر حرارت اشياء را گرم می کند و با گرم شدن اشيأ سبک می شود وقت که سبک شد هوا به سمت بالا می رود، آب روی زمين قرار می گیرد و خاک زیر آب. پس اول مختلفات متفرق می شود و آنگاه متشاكلات جمع می گردد.

از بيان که گذشت فهميده می شود که بحث در مرکب است، نه در بسائط، ولى چون بحث به صورت عام مطرح شده معترض اشکال می کند، دو نمونه نقض می آورد يکى از بسائط در باب جمع متشاكلات و ديگرى از مرکبات در باب افتراق مختلفات.

نقض اول : حرارت وقت که به آب برسد آنرا گرم می کند و با گرم شدن اجزای آب بخار می شود و به سمت بالا می رود، بعبارت ديگر با گرم شدن آب اجزای مقداری آن از هم جدا می شود؛ چرا که در بخار اجزای آب است که روی اجزای هوا سوار می شود و بخار تشکيل می شود. پس حرارت متشاكلات را از هم جدا می کند.

نقض دوم : شما گفتيد حرارت مختلفات را جدا می کند، درحاليکه گاهى حرارت مختلفات را جمع می کند؛ مثلاً تخم مرغ

دو جزء زردی و سفیدی دارد وقت که حرارت به تخم مرغ برسد اجزای آن بهم نزدیک تر می شود.

جواب نقض اول : کار حرارت افتراق اجزای آب نیست، بلکه کار حرارت تبدیل آب به هوا است، منتها در ابتدای تبدیل اجزای آب روی اجزای هوا سوار می شود و بخار تشکیل می شود. پس تفرقه اجزای آب کار حرارت نیست، تفرقه ای اجزای آب لازمه ای صعود اجزای هوا است که هر ذره از اجزای هوا اجزای مجاور آب را با خود می برد.

ص: ۸۴

جواب از نقض دوّم: اجتماع مختلفات کار حرارت نیست، مختلفات در مثال مذکور جمع است، کار حرارت این است که قوام در اجزای بیض ایجاد می کند.

متن: قال (ابن سینا): فالسبب فی جمعها (حرارت) للمتشاكلات و تفریقها للمختلفات هو (سبب) أنّها (حرارت) یفید الميل المصعد بواسطة (متعلق یفید) التسخین، فالمرکب اذا اثرت الحراره فيه (مرکب) كان أطفه (جزء الطف مرکب) اقبل للتصعيد كالهواء فانه اقبل من الماء و هو من الارض و الأقبل يتبادر الى الصعود قبل الأبطاء، فيتفرق الاجسام المختلفه الطبائع التي حدث المركب من التيامها (اجسام مختلفه الطبائع) و يحصل عند التفرق اجتماع المتشاكلات بمقتضى طبائعها مع زوال القاسر. (پس اجتماع متشاكلات لازمه ای افتراق مختلفات است)

فان قيل: الحراره قد تفرّق المتماثلات كاجزاء الماء فأنّها (حرارت) يصعدھا (اجزاء آب) بالتبخير فتفرّق بعضها (بعض اجزاء آب) عن بعض. وقد يجمع المختلفات كصفرة (زردی) البیض و بیاضه (بیض) فان الحراره اذا اثرت فيه (بیض) زادتهما (زردی و سفیدی) تلازما و اجتماعا مع اختلافهما (زردی و سفید).

قلنا فعل الحراره فی الماء احاله له الى الهواء لا تفریق فان الحراره اذا اثرت فی الماء انقلب بعضه (ماء) هواء و تحرك (هوا) بطبعه الى الفوق ثم انه (شان) یختلط و یلتزق (می چسپد) بذلك الهواء اجزاء مائه فتصعد معه (هوا) و یكون مجموع ذلك بخارا و فی البیض احاله فی القوام لا جمع فانها (نار) بحرارتها توجب غلظا فی قوام الصفرة و البیاض و اما الانضمام بينهما (صفرة و بیاض) فقد كان حاصلًا قبل تاثیر الحراره، هذا هو المتبادر المستفاد من الشفا. (مفاد کلام شفا این است که بیان شده نه صریحش)

Your browser does not support the audio tag

موضوع: خواص کیفیات ملموسه/ خواص حرارت

بحث در کیفیات ملموسه داشتیم، که به دو قسم تقسیم شد: ۱. کیفیات ملموسه ای که بدون واسطه لمس می شود؛ ۲. کیفیات ملموسه ای که با واسطه لمس می شود.

کیفیات ملموسه ای که بدون واسطه لمس می شوند عبارتند از حرارت، برودت، رطوبت و بیوست. شروع نمودیم به بیان خواص حرارت، یکی از خواص حرارت این است که جمع متشاکلات و تفریق مختلفات می کند، و این خاصیت تابع خاصیت دیگری است که عبارت باشد از ایجاد خفت.

توضیح مطلب: حرارت وقت که به چیزی برسد آنرا خفیف می کند و میل به تصعید در آن پدید می آید وقت که میل به تصعید ایجاد شد با توجه به اینکه جسم چگونه باشد آثار مختلفی در آن پدید می آید؛ در بعض قوام ها این اثر جمع شدن است در بعض قوام دیگر این اثر متفرق شدن است و در قوام های دیگر این اثر تحویل پیدا کردن است. پس کار حرارت ایجاد خفت است و این خفت در اجسام مختلف آثار مختلف را در پی دارد.

شاهد از کلام تفتازانی بر اختلاف آثار در اجسام مختلف:

اجسام یا بسیط است یا مرکب و مرکب یا بگونه ای است که اجزایش شدید الالتیام است مثل آهن که اجزای آن التیام شدید دارد و با هر حرارت از هم جدا نمی شود و یا شدید الالتیام نیست مثل گوشت که توسط حرارت متوسط از هم جدا می شود. اجسام که اجزایش شدید الالتیام نیست یا اجزایش مساوی و متعادل است، غلبه برهم ندارند و یا اجزایش متعادل نیست بلکه برهم غلبه دارند، و اجزای که غلبه دارند یا اجزای لطیف است و یا اجزای کثیف که خود دو صورت دارد؛ یکی اینکه اجزای کثیف غلبه اش زیاد باشند و دیگر اینکه اجزای کثیف غلبه اش کم باشند.

ص: ۸۶

جسم حرارت دیده

۱. اگر جسم حرارت دیده بسیط باشد وقت که حرارت به آن برسد خفیف می شود و اثر این خفت یا ظهور خفت به تحویل و تبدیل است مثلاً آب وقت که حرارت به آن برسد خفیف می شود و این خفت به صورت تبخیر ظاهر می شود و یا اثر خفت تبخیر آب است؛ چرا که هوای داخل آب سبک می شود و به سمت بالا می رود و ذرات ریز آب هم قسراً بالا می رود.

به بیان دیگر در داخل آب به صورت قسری هوا وجود دارد، این حرف را علمای جدید طبیعی هم قبول دارد، وقت که حرارت به آب برسد آنر منبسط می کند و لذا هوای داخل آب آزاد می شود و هوای آزاد شده ذرات مجاور آب را با خود بالا می برد.

تذکر: طبق بیان قدما طبقات عناصر به این صورت است که در پایین خاک قرار دارد، روی آن آب است، در طبقه ای سوم هوا جای دارد و طبقه ای چهارم جایگاه نار است. و از آنجای که طفره محال است هر یک از طبقات فقط می تواند به طبقه ای مجارو خود تبدیل شود مثلاً خاک نمی تواند به هوا تبدیل شود بلکه باید به آب تبدیل شود.

۲. اگر جسم حرارت دیده مرکب باشد و اجزایش شدت التیام نداشته باشد در این صورت با توجه به اینکه جسم لطیف زود تر بالا می رود و جسم کثیف دیرتر بالا می رود و یا اصلاً بالا نمی رود، اجزای حرارت دیده که خفیف شده از هم متفرق می شود و این تفرق با اجتماع متشاکلات همراه است.

ص: ۸۷

۳. اجسام مرکب که شدت التیام دارند در صورت که اجزای لطیف و کثیف قریب به اعتدال باشند بعبارت دیگر یکی بر دیگری غلبه نداشته باشند در این صورت حرارت ایجاد خفت می می کند و اثر خفت حرکت دوری است؛ چرا که اجزای لطیف میل به صعود می کند و اجزای کثیف آنرا به سوی خود جذب می کند و در نتیجه حرکت دوری پدید می آید.

۴. اجسام مرکب که شدید التیام باشند در صورت که اجزای لطیف آن غلبه داشته باشد خفت که از حرارت بوجود می آید اثرش صعود تمام اجزا به بالا است.

۵. اجسام مرکب که شدید التیام باشند در صورت که اجزای کثیف آن غلبه داشته باشند ولی غلبه شدید نباشد در این صورت خفت که اثر حرارت است با سیلان و یانرم شدن همراه است.

۶. اجسام مرکب شدید التیام که اجزای کثیف آن غلبه ی شدید دارد، خفت که از حرارت بوجود می آید فقط اثرش گرمی جسم است.

متن : و بالجمله فالخاصه الاولیه (که بدون واسطه درک می شود) للحراره هی احداث الخفه و الميل المصعد (درجسم حرارت دیده) ثم یترتب علی ذلک (خفت) بحسب اختلاف القوام آثار مختلفه من الجمع (بعض از اجسام بعد از خفیف شدن جمع می شود) و التفریق و التبخیر الی غیر ذلک (یعنی این سه تا بعنوان مثال است) .

والتفصیل علی ما فی شرح المقاصد : انّ ما یتأثر عن الحراره (یعنی جسم که حرارت را می پذیرد) (الف) ان کان بسیطاً استحالاً أولاً فی کیف (مثلاً آب بر اثر حرارت گرم می شود) ثم افضی به ذلک (استحاله در کیف) الی انقلاب الجوهر فیصیر الماء هواء و الهواء ناراً و ربما یلزمه (انقلاب در جوهر) تفرق المتشاکلات بان تمیز الاجزاء الهوائیه فی الماء و یتبعها (اجزای هوائیه) ما یخالطها من الاجزاء المائیه (ب) وان کان مرکباً (a) فان لم یشد التحام بسائطه و لا خفاء فی ان اللطف اقبل للصعود لزم تفریق الاجزاء المختلفه (اجزای که در لطافت مختلف اند) و تبعه (تفریق اجزاء) انضمام کل الی ما یشاکله بمقتضی الطبیعه و هو معنی جمع المتشاکلات (b) وان اشد التحام بسائطه (۱) فان کان اللطیف (اجزای لطیف) و الکثیف (اجزای کثیف) قریبین من الاعتدال حدثت من الحراره القویه حرکه دوریه لانه (شان) کلما مال اللطیف الی التصعد جذبہ الکثیف الی الانحدار (پایین آمدن) و الّا (اگر لطیف و کثیف قریب به اعتدال نباشند) (۲) فان کان الغالب هو اللطیف تصعد بالکلیه کالنوشادر (۳) وان کان هو الکثیف ۱_ فان لم یکن غالباً جدا حدث یسیل (یعنی به سیلان می افتد) کما فی الرصاص (سرب) او تلین (نرم می کند) کما فی الحدید ۲_ وان کان غالباً جدا (اگر جزء کثیف خیلی غالب باشد) کما فی الطلق (سنگ معدنی که هنگام لمس مثل آب بنظر می رسد) حدث مجرد سخونه و احتیج فی تلینه (ذوب کردنش) الی الاستعانه باعمال اخر یزاولها اصحاب الاکسیر (مبتدا :) وعدم صلوح التصعید او التفرق بناء علی مانع (بخاطر وجود مانع) لا ینافی (خبر) کون خاصیتها (حرارت) التصعید و تفریق المختلفات (اولاً) و جمع المتشاکلات (ثانیاً)

Your browser does not support the audio tag

موضوع : خواص کیف ملموس / خواص برودت

بحث در خواص کیف ملموس داشتیم شروع نمودیم به بیان خاصیت حرارت یکی از خواص مشهور حرارت عبارت است از جمع نمودن متشکلات وافتراق متخالفات، خاصیت برودت عکس خاصیت حرارت است یکی از خواص برودت عبارت است از جمع نمودن مفترقات وافتراق متخالفات؛ چرا که برودت باعث می شود اجزای مرکب متکاثف شود وبهم بچسبید ولذا اجزای مرکب که متخالف اند از هم متفرق نمی شوند؛ یعنی متخالفات باهم جمع می شوند وقت که متخالفات باهم جمع شد لازمه اش انفکاک متشکلات است. پس برودت باعث اجتماع متخالفات وافتراق متشکالات می شود.

تضاد حرارت وبرودت : بین حرارت وبروت تضاد وجود دارد؛ چرا که هر سه شرط تضاد جمع است؛ اولاً حرارت وبرودت دو امر وجودی اند، ثانیاً باهم جمع نمی شود وثالثاً بین طبیعت حرارت وطبیعت برودت غایت خلاف است. وهر دو امری که این سه شرط را داشته باشند بین شان تضاد است.

طبق بیان صدرا وشيخ اشراق حرارت وبرودت دارای تشکیک ومراتب ودرجات اند، بین مراتب ودرجات حرارت وبرودت هر چند که غایت خلاف نباشد ولی بین طبیعت حرارت وطبیعت برودت غایت خلاف است، همین طور طبق نظر مشاء که حرارت وبرودت را تشکیکی نمی دانند، بلکه هر درجه ای حرارت وبرودت را نوع مستقل می داند، طبیعت حرارت وبرودت غایت خلاف دارند.

فان قیل : حرارت را وقت که جمع نماییم وازین ببریم برودت حاصل می شود، مثلاً- یخچال بگونه ای ساخته می شود که حرارت را جمع نماید واز بین ببرد وبرودت بوجود بیاید. پس برودت عدم حرارت است وبین حرارت وبرودت ملکه وعدم ملکه است، نه اینکه برودت عدم مطلق باشد تا با حرارت تناقض داشته باشد و همین طور برودت امر وجودی نیست تا با حرارت تضاد داشته باشد.

ص: ۸۹

قلنا : برودت امر عدمی نیست، چرا که نمی توانیم امر عدمی را بدون واسطه لمس نماییم، ولی برودت را می توانیم بدون واسطه لمس نماییم.

توضیح مطلب : عدم مطلق نه محسوس بالذات است ونه محسوس بالمقایسه، بله فقط مفهوم بالمقایسه است، امر عدمی یا عدم مضاف هر چند محسوس بالذات نیست ولی محسوس بالمقایسه است؛ مثلاً عمی که عدم بصر است ما می توانیم آنرا بالمقایسه با بصر حس نماییم، اما امر وجودی می تواند محسوس بالذات باشد وبرودت محسوس بالذات است. پس برودت امر وجودی است وببرودت تضاد دارد.

متن : والبروده بالعكس (خاصيت برودت عكس خاصيت حرارت است) فانها (برودت) اذا اثرت في المركب المتخالف الاجزاء او جيت (برودت) تكاثفها (اجزاء) و التصاق بعضها (اجزاء) ببعض و منعت من تفرقها (اجزاء) وهذا معنى جمعها للمختلفات و هو (جمع بين متخالفات) يستلزم انفكاك كل منها (اجزاء) عن مشاكله كما هو مقتضى التمجيد (يخ زدگی) و التكتيف (فشر دگی) فيحصل منها (برودت) تفریق المتشاكلات أيضا (همان طور كه جمع متخالفات حاصل می شود).

و هما ای الحراره و البروده متضادتان لأنّ كلّاً منهما (حرارت و برودت) وجودی محسوس بالذات مع غايه الخلاف بينهما. فبطل ما قيل من « ان البروده عدم للحراره من باب العدم و الملكه لا العدم المطلق فان عدم الحراره في الفلك لا يسمّى بروده » و ذلك (بطلان) لان العدم ليس بمحسوس بالذات بخلاف البروده

Your browser does not support the audio tag

موضوع : کیف ملموس / معانی حرارت

حرارت بعنوان کیف محسوس معرفی شد و مورد بحث قرار گرفت، مصنف می گوید حرارت بر معانی دیگر هم اطلاق می شود، با محاسبه ای معانی مذکور جمعاً چهار معنا برای حرارت وجود دارد.

معانی حرارت :

۱. حرارت عنصریه که در موردش بحث شد؛

۲. حرارت کوکیه که غیر از حرارت عنصری است؛ چرا که در افلاک و کواکب حرارت عنصری نداریم؛ مثلاً طبق بیان قدما خورشید حار نیست ولی حرارت تولید می کند وقت که شعاعش به ذرات موجود در هوا و اجسام برخورد نماید با فعل و انفعالات که بوجود می آید حرارت تولید می شود.

۳. حرارت که از حرکت تولید می شود، این حرارت از مرکبات با مزاج های خاص بوجود می آید؛ مثلاً جسم بسیط را اگر حرکت دهیم حرارت تولید نمی شود ولی مرکب های خاص چنانچه حرکت نمایند داغ می شود.

۴. حرارت غریزه که گاهی از آن تعبیر به روح می شود (ص ۷۲) و مراد از روح بخاری است که از بخار و لطیف شده ای چهار تا خلط بوجود آمده است.

حرارت غریزی یکی از آلاتی است که در اختیار طبیعت قرار دارد؛ مثلاً طبیعت انسان که صورت حال در بدن است حرارت غریزی دارد که از آن در بعض مواقع استفاده می کند. پس حرارت غریزی خادم طبیعت است؛ چنانکه خود طبیعت خادم نفس است.

حرارت غریزی در نبات و حیوان وجود دارد، در معدن موجود نیست چنانکه در افلاک هم وجود ندارد.

ص: ۹۱

ارسطو معتقد است که حرارت غریزی با حرارت ناریه فرق دارد، اما جالینوس می گوید حرارت غریزی مصداق از حرارت ناریه است، فخر رازی هم قول جالینوس را می پذیرد و استدلال ارسطو را رد می کند.

جالینوس : بدن انسان مثلاً مرکب از عناصر اربعه است، و عناصر وقت که ترکیب شوند با فعل و انفعالات که در هم دارند مزاج پدید می آید، حرارت غریزی همان حرارت معتدل شده ای ناری است.

ارسطو: حرارت غریزی غیر از حرارت ناری است و از سماویات بر مرکب افاضه می شود؛ چرا که با ترکیب عناصر اربعه و فعل انفعالات شان مزاج پدید می آید و این مزاج بسیط است و با افلاک در بساطت مناسبت دارد لذا از جانب افلاک در مزاج حرارت پدید می آید، در حالیکه حرارت ناری در خود مرکب وجود دارد.

حرارت غریزی هم به نظر ارسطو و هم به عقیده ای جالینوس واسطه ای بدن و نفس است، و تا وقت که حرارت غریزی در بدن وجود داشته باشد نفس هم در بدن موجود است و زمان که حرارت غریزی از بدن ناپدید شود نفس هم مفارقت می کند. پس می توانیم بگوییم حرارت غریزی واسطه ای حیات بدن است چرا که حیات بدن به نفس است.

شاهد از کلام قوشجی بر نظر ارسطو: عناصر اربعه باهم ممزوج می شود و با این امتزاج ثورت شان می شکند و مرکب معتدل بوجود می آید، که مرکب نفس است، و لذا از طرف افلاک هم مزاج افاضه می شود تا واسطه ای افاضه ای نفس باشد و هم حرارت غریزی تا بدن حفظ شود (۱).

ص: ۹۲

حرارت بدن دو قسم است : ۱. حرارت غریزی و طبیعی؛ ۲. حرارت غریبه و غیر طبیعی.

توضیح مطلب : وقت که کنار بخاری مثلاً می خوابیم بدن حارّ می شود این حرارت واردی و غریبه است، که با حرارت غریزی و طبیعی دفع می شود، به این صورت که طبیعت _ که همان صورت نوعیه حال در بدن است _ حرارت غریزی را تحریک می کند تا حرارت وارد و غریبه را دفع نماید تا استیلا بر رطوبت غریزی پیدا نکند؛ چرا که حرارت عارضی و غریب با استیلا بر رطوبت غریزی بر بدن مستولی می شود و آسیب می رساند، امّا حرارت غریزی که آلت طبیعت است با حرارت غریبه مقابله نموده و آنرا دفع می کند.

حرارت غریزی با برودت عارضی و غریبه هم مقابله می کند، تا به بدن آسیب نرساند، امّا نه به تحریک طبیعت بلکه بخاطر تضاد که با برودت دارد. پس حرارت غریزی هم حرارت غریبه را دفع می کند و هم برودت واردی و غریبه را، امّا یکی را با تحریک طبیعت و دیگری را با تضاد که با آن دارد.

متن : و يطلق الحراره على معانى اخر مخالفه للكيفيه (همان کیفیت که درباره اش بحث می کردیم) فى الحقيقه (متعلق مخالفه). اعلم ان لفظ الحراره تطلق على اربعة معان :

الاول، الحراره العنصريه و هى حراره النار؛

الثانى، الحراره الكوكبيه كالحراره المحسوسه من تأثير الشمس (نه اینکه خودش حرارت داشته باشد)؛

الثالث، الحراره الحادثه من الحركه؛

الرابعه، الحراره الغريزيه التى هى آله الطبيعه فى افعالها فى النبات و الحيوان (متعلق حاصله مقدر).

و هذا _ اعنى جعل الحراره العزيزيه معنى على حده _ انما هو على المذهب الاصح و هو مذهب ارسطاطاليس على ما نقل انه قال: الحراره التى بها يقبل البدن علاقه النفس ليست من جنس الحارّ الأسطقسيّ الذى هو النار، بل من جنس الحار الذى يفيض عن الاجرام السماويه (دليل افاضه :) فانّ المزاج المعتدل بوجه ما (بنحو از اعتدال؛ چرا كه هرچند مزاج نبات، حيوان وانسان همه معتدل اند امّا اعتدال شان فرق مى كند؛ چنانكه در انسان ها هم اعتدال مزاج به يك نسبت نيست) مناسب لجوهر السماء لانه (مزاج) ينبعث عنه (جوهرسما) انتهى.

و الظاهر أنّ مراده انها (حرارت غريزى) من جنس النفس و قواها، واما على مذهب جالينوس و اختاره الامام (فخرراى) فهى (حرارت غريزى) الحراره الناريه المعتدله بالمزاج.

و استدل (ارسطو) على كونها (حرارت غريزى) مخالفه للحراره الناريه باختصاصها (حرارت غريزى) بمقاومه الحراره الغريبه و دفعها (مرجع ضميرفاعلى : حرارت غريزى، مرجع ضمير مفعولى : حرارت غريبه) من الاستيلاء على الرطوبات العزيزيه (حرارت غريبه با استيلاء بر رطوبت غريزى آنرا از بين مى برد، ولى حرارت غريزى مفاوقت مى كند و دفع مى كند حرارت غريبه را تا استيلاء بر رطوبت پيدا نكند) حتى ان السموم لا يدفعها الا الحراره العزيزيه فانها (حرارت غريزى) آله للطبيعه تدفع (طبيعت) بها (حرارت غريزى) ضرر الحار الوارد (متعلق تدفع :) بتحريك (طبيعت) الروح (يعنى حرارت غريزى) الى دفعه (حرارت وارد) و ضرر البارد الوارد بالمضاده (طبيعت تحريك مى كند حرارت غريزى را تا حرارت غريبه را دفع كند، ولى براى دفع برودت غريبه تحريك لازم نيست، بلكه خود حرارت غريزى بخاطر تضاد كه با برودت دارد آنرا دفع مى كند)

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کیف ملموس / معانی حرارت

بحث در حرارت داشتیم که کیفیتی است مخصوص در مقابل برودت که آن هم کیفیتی است مخصوص، گفته شد که حرارت چهار معنا دارد، یکی از معانی حرارت غریزی است که ارسطو آنرا غیر از حرارت ناری می داند ولی جالینوس معتقد است که حرارت غریزی را همان حرارت ناری است.

دلیل ارسطو: حرارت غریزی کارش این است که مرکب را از تفرق باز می دارد ولی حرارت ناری کارش تفرق مرکب است. پس حرارت غریزی و حرارت ناری فرق دارد.

فخررازی: حرارت ناری و غریزی یکی است، امّا اینکه کارشان متفاوت اند بخاطر اختلاف موضوع حرارت غریزی و حرارت ناری است؛ حرارت غریزی در داخل مرکب جای دارد ولذا وظیفه اش پزیدن و التصاق و التیام اجزای مرکب است امّا حرارت ناری بیرون از مرکب قرار دارد به همین جهت وقت که به مرکب می رسد اجزای آنرا متفرق می کند. پس اختلاف فعل دلالت بر اختلاف حقیقت نیست، بلکه اختلاف فعل بر اختلاف موضوع دلالت دارد، بعبارت دیگر اختلاف موضع باعث اختلاف فعل شده است.

سوال: آیا حرارت که براین چهار معنا اطلاق می شود جنس است برای چهار معنا که داخل در حقیقت شان باشد و یا اینکه جنس نیست، بلکه به اشتراک لفظی اطلاق می شود؟

تذکر: دوفرض در اینجا مطرح است، یکی اینکه خود حرارت لحاظ شود و دیگر آنکه حازّ لحاظ گردد، در فرض اوّل حرارت می تواند به اشتراک لفظی بر چهار معنا اطلاق شود و می تواند جنس باشد برای حرارت عنصری، حرارت غریزی، حرارت کوكیبه و حرارت که از حرکت تولید می شود. امّا اگر حازّ لحاظ گردد، روح حازّ غریزی است، نارّ حازّ غریب است و حرکت حازّ است، دراین صورت روشن است که اطلاق حرارت بر نارّ، روح بخاری، اجرام نیره و کیفیت محسوسهء مخصوصه به اشتراک لفظی است.

ص: ۹۵

جواب: از ظاهر عبارت مصنف چنین تبادر می کند که حرارت مشترک لفظی بین معانی مذکور باشد، ولی حق این است که حرارت جنس است برای چهار حرارت مذکور و به اشتراک معنوی صادق می کند بر آنها.

توضیح مطلب: در عبارت مصنف که می گوید: « ویطلق الحارّه علی معانی اخر مخالفه للکیفیه فی الحقیقه » برای کیفیت دو احتمال وجود دارد: ۱. یکی اینکه مراد از کیفیت کیفیت محسوسهء مخصوصه باشد در این صورت معانی اخر می شود غیر از چهار معنا و بین معانی اخر که نمی دانیم چیست و چهار معنای ذکر شده اشتراک لفظی است، این معنا برای کیف هر چند زظاهر

عبارت مصنف به نظر می رسد ولی معانی صحیح نیست. ۲. و دیگر آنکه مراد از کیفیت حرارت ناری باشد در این صورت معانی اخر اقسام دیگر حرارت است که عبارت باشد از حرارت کوكییه، حرارت غریزه و حرارت حاصل از حرکت و اطلاق حرارت بر این چهار معنا به اشتراك معنوی است، نه اشتراك لفظی؛ چرا که حرارت جنس است برای این چهارتا حرارت.

رطوبت ویبوست :

رطوبت ویبوست که هر دو کیف انفعالی است، تقابل دارند و هر کدام بر دو معنا اطلاق می شوند، یکی از معانی

معانی رطوبت : ۱. طوبت حالتی است برای جسم که با داشتن آن حالت جسم به راحتی شکل را می پذیرد و به آسانی هم آنرا از دست می دهد؛ ۲. رطوبت بمعنای التصاق و چسبندگی، چرا که بعض از اجسام مرطوب بگونه ای است که اگر به جسم دیگر تماس پیدا نماید به آن می چسبد، مثل آب که با تماس به اشیا آنرا تر می کند.

ص: ۹۶

معانی ییوست : ۱. ییوست حالتی است برای جسم که با داشتن آن حالت جسم به سختی شکل را می پذیرد و به سختی هم آن شکل را از دست می دهد؛ ۲. ییوست بعنای عدم التصاق و چسپندگی که اجسام یابس وقت که اشیا بر خورد نماید به آن نمی چسپد.

متن : واجاب الامام بان تلك المقاومة انما هي من جهة ان الحرارة الغريبة تحاول (قصد می کند) التفريق و العزیزیه افادت المركب (بیان قبل برای ما:) من الطبخ و النضج ما (مفعول افادت) يعسر معه على الحرارة الغريبة تفريق اجزائه. فالتفاوت بين الغريزيه و الغريبه الناريه (که از سنخ نار است) ليس في الماهيه بل في كون العزیزیه داخله في ذلك المركب دون الغريبه حتى لو توهمنا الغريبه داخله فيه (مرکب) و الغريزيه خارجه عنه لكان كل واحده منها تفعل فعل الاخرى، هذا (ای خدا).

ثم الظاهر ان هذه المعانی الاربعه المتخالفه بالماهييه (ماهيت نوعيه) مشتركه في مفهوم مطلق الحرارة و هي (مطلق حرارت) الكيفيه المخصوصه و هي (كيفيت مخصوصه) جنس لهذه الاربعه، لا- انها مشتركه لفظا بينها على ما توهم و يتبادر من ظاهر عباره المصنف، (تحليل يتبادر:) فانّ الظاهر ان الكيفيه المذكوره في هذه العبارة (عبارت مصنف) هي الكيفيه المبحوث عنها و هي مطلق الكيفيه المحسوسه المخصوصه، لكن التحقيق ان مراد المصنف ليس ذلك (كيفيت مبحوث عنها) بل مراده من الكيفيه في هذه العبارة هي الحرارة الناريه للاستعمال الغالب (در چنین جای که بحث از حرارت است غالباً كيفيت را اطلاق بر حرارت می کند) كما حملها (كيفيت موجود در عبارت مصنف) عليها (حرارت ناريه) الشارحان القديمان.

نعم لو اطلق لفظ الحرارة على الحار أيضا اصطلاحا (قيد اطلق) لكان لهذا التبادر (تبادر اشتراك لفظي از عبارت مصنف) وجه، بان يكون مراده من المعاني الاخر: النار و الاجرام النيره السماويه و الحار الغريزي _ اعنى الرّوح (روح بخارى) _ فيكون لفظ الحرارة لفظا مشتركا بين الكيفيه المحسوسه المخصوصه و بين كل واحد من هذه المعاني الثلاثه (يعنى نار، اجرام نيره و حارّ غريزي).

و الرطوبه كقيمه تقتضى سهوله التشكل و اليبوسه بالعكس ؛ اشاره الى ما قال الشيخ فى طبيعيات الشفا «انّ الرطوبه : هى الكيفيه التى بها يكون الجسم سهل الانحصار و التشكل بشكل الحاوى الغريب (جسم آنجاي كه محصور مى شود شكل مى پذيرد) و سهل الترك له. و اليبوسه : هى الكيفيه التى بها (كيفيت) يعسر انحصار الجسم و تشكله (شكل پذيرى اش) من غيره و بها (كيفيت) يعسر ترکه لذلك (ترك کردن جسم انحصار و تشکل را).»

و قال أيضا : و يتبع بعض الاجسام الرطبه الجوهر امرّ (فاعل يتبع) و هو (امر) الملاصقه و الملازمه لما يماسّه من جنسه كما للماء حتى انّ الجمهور يظنون ان الرطوبه حقيقتها هذا

کیفیت ملموسه / رطوبت ۰۶/۰۸/۹۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : کیفیت ملموسه / رطوبت

بحث در تفسیر رطوبت و یبوست داشتیم، در تفسیر رطوبت گفته شد که رطوبت کیفیتی است که اگر جسم داشته باشد به راحتی شکل می پذیرد و براحتی هم آنرا از دست می دهد.

برای رطوبت معنای دیگری گفته شده و آن عبارت است از بلّت و تری، به این بیان که در بعض اجسام رطوبت بگونه ای است که از جنس آن در جسم دیگر التصاق پیدا می کند مثل آب که وقت به جسم دیگری بر خورد پیدا نماید به آن التصاق پیدا می کند و گفته می شود که جسم دیگر تر شده است.

ص: ۹۸

سوال : آیا بر اساس اینکه در بعض اجسام رطب التصاق از جنس رطب به جسم دیگر است می توانیم رطوبت را به سهولت التصاق و یبوست را به صعوبت التصاق تعریف نماییم؟

ابن سینا : سهولت التصاق تعریف رطوبت نیست؛ چرا که اگر رطوبت را تعریف نماییم به سهولت التصاق باید هر چیزی که سهولت التصاقش بیشتر باشد رطوبت بیشتری داشته باشد درحالیکه این طور نیست؛ مثلاً عسل سهولت التصاق دارد ولی رطب نیست. پس بین رطوبت و سهولت التصاق رابطه ای نیست ولی بین سهولت تشکل و رطوبت رابطه ای مستقیم وجود دارد، هر چیزی که اسهل تشکلاً باشد ارطب است.

تفصیل مطلب : توده ای مردم می بیند که هر جسم که رقیق تر است التصاق وچسپنده گی کمتری دارد وهرچه جسم غلظت بستر داشته باشد التصاق بشتی دارد، از این جا کشف می کنند که التصاق رابطه ای مستقیم باغلظ دارد و رابطه ای معکوس با رقت بنحوی که هرچه غلظت بستر باشد التصاق زیاد تر وشدید تر است وهرچه رقت بستر باشد التصاق کمتر وضعیف تر است. پس التصاق بخاطر رطوبت نیست بلکه بخاطر غلظت است.

اشکال : سنک غلظت شدید دارد ولی اصلاً التصاق ندارد.

جواب : مراد از غلظت که التصاق را به همراه دارد غلظتی است که همراه سهولت تشکل باشد.

از آنچه که بیان شد روشن گردید که رطوبت ویبوست را باید بر اساس سهولت وصعوبت تشکل تعریف نماییم، نه بر اساس التصاق وعدم التصاق؛ مثلاً هوا رطب است ولو التصاق ندارد. خلاصه رطوبت با التصاق رابطه ای مستقیم ندارد ولی با سهولت تشکل رابطه ای مستقیم دارد بنابراین باید رطوبت را با سهولت تشکل تعریف نماییم.

بعض متاخرین : بعض از متاخرین از کلام ابن سینا استفاده نموده اند و رطوبت را به سهولت التصاق و سهولت انفصال تعریف نموده اند، فخر رازی هم این کلام بعض المتاخرین را پذیرفته است و به ردّ کلام ابن سینا پرداخته است.

متن : لکنهم (جمهور) یشاهدون ان الجسم کلما کان ارق کان اقل التصاقا (یعنی چسپندگی) و استمساکا بما یلامسه و کلما کان (جسم) اغلظ کان اشد (بستر می چسپد) و اکثر ملازمه (مدت زمانی طولانی تر می چسپد) و الماء اللطیف (آب رقیق) (الجید) (که چیزی همراهش نباشد) اذا غمر فيه الاصبغ کان ما یلزم الاصبغ منه (آب رقیق) اقلّ مما یلزم من الماء الغلیظ او الدهن او العسل، فاذن هذه الخاصیه (خاصیت التصاق و چسپندگی) لا یلزم الجسم من جهة ما هو رطب مطلقا (یعنی فقط، خالی، بدون غلظت) و الا (اگر طوبت تنها باعث التصاق بود) لکان ما هو ارطب و ارق من الرطوبات اشد لزوما و التصاقا بل هذا (التصاق) لازم للکثافه و الغلظ اذا اقتربا (کثافت و غلظت) بالرطوبه (۱) بل یبقی للرطوبه سهوله التحدّد و التشکل (لازمهء تحدّد) بغيره مع سهوله التړک و ضعف الامساک (یعنی حفظ شکل) کما ان الیابس (۱) یلزمه الثبات علی ما یؤتاه من التشکل (۲) مع معاوقه (مقاومت) فی قبوله (شکل) .

ص: ۱۰۰

۱- (۱). دفع دخل مقدر که درسنگ غلظت و کثافت بستر است ولی التصاق نیست.

فیجب (متفرع بر اینکه التصاق رابطه ای مستقیم با رطوبت ندارد ولی سهولت تحدد و... رابطه ای مستقیم با رطوبت دارد) ان یتحقق ان الرطوبه هی کیفیه التي بها یكون الجسم قابلاً- للنحو الاوّل من القبول (سهولت التحدّد و...) و الیوسه هی کیفیه التي بها یكون الجسم قابلاً- للنحو الثانی من القبول (یلزمه الثبات ...). فلا یستبعد ان یكون الهواء رطباً و ان كان لا یتصق اذا الالتصاق لیس لنفس کون الشیء رطباً بل للغلط و الهواء اذا غلظ فصار ما فصار أيضاً علی صفه الملازمه و الالتصاق هذا کلام الشفاء.

فما فی کتب المتأخرین من ان الرطوبه قد یفسّر لسهوله الالتصاق و الانفصال مأخوذ من هاهنا (کلام ابن سینا) و قد اختاره الامام و فسرها (رطوبت) فی المواقف بهذا التفسیر.

و قال فی شرح المقاصد انّ فی کلام بعض المتقدمین انّ الجسم انما کان رطباً اذا کان بحيث یتصق بما یلامسه و فهم منه (کلام بعض متقدمین) ان الرطوبه کیفیه یقتضی التصاق الجسم ثم قال (تفتازانی) و ردّه ابن سینا بان الالتصاق لو کان للرطوبه لکان اشد رطوبه اشد التصاقاً فیکون العسل ارطب من الماء (مفاد : ولیس كذلك) بل المعتبر فی الرطوبه سهوله قبول التشکل و ترکه (تشکل) فهی (رطوبت) کیفیه بها یكون الجسم سهل التشکل و سهل التکرک للتشکل

کیفیات ملموسه / معانی رطوبت ۹۲/۰۸/۰۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع : کیفیات ملموسه / معانی رطوبت

ص: ۱۰۱

بحث در تفسیر رطوبت داشتیم، گفته شد که رطوبت عبارت است از حالتی که جسم با داشتن آن به آسانی شکل را می پذیرد و به راحتی هم آن شکل را از دست می دهد. پس رطوبت یعنی حالت سهولت قبول تشکل و سهولت ترک آن.

بعض از اجسام که دارای رطوبت اند اگر با جسم دیگر تماس پیدا نماید به آن جسم می چسبند، به همین خاطر بعضی ها سهولت التصاق را معرف جسم قرار داده اند، ولی این حرف صحیح نیست و ابن سینا به ردّ آن پرداخته است.

ابن سینا : اگر سهولت التصاق معرف رطوبت باشد باید هر جسم که اسهل التصاقاً باشد ارطب باشد و هر جسم که ارطب باشد هم اشد التصاقاً باشد، در حالیکه چنین نیست؛ مثلاً عسل اسهل التصاق است ولی رطب نیست.

فخر رازی : تعریف رطوبت به اسهل التصاق اشکال ندارد، بلکه می شود هم اسهل التصاق بودن را در تعریف رطوبت بیاوریم و اسهل الانفصال بودن معرف رطوبت قرار بدهیم.

جواب فخر رازی از اشکال ابن سینا : ما سه چیز داریم : ۱. سهولت التصاق؛ ۲. شدت التصاق؛ ۳. دوام التصاق، و آنچه که در تعریف رطوبت آمده سهولت التصاق است نه شدت التصاق و یا دوام التصاق. پس عسل نمی تواند ناقض تعریف باشد چرا که

عسل شدت التصاق دارد، دوام التصاق دارد، نه سهولت التصاق و آب سهولت التصاق و سهولت انفصال دارد.

طبق بیان بالا- کلام ابن سینا اعتراض بر تعریف رطوبت است و کلام فخر رازی ردّ اعتراض ابن سینا است، اما تفتازانی نه کلام ابن سینا را اعتراض می داند و نه کلام فخر رازی را ردّ بر اعتراض.

ص: ۱۰۲

تفتازانی : ابن سینا بر تعریف رطوبت اعتراضی ندارد، بلکه بر آنچه که از قدما نقل نموده اعتراض می کند؛ چرا که در کلام قدما تعریف رطوبت نیامده است، تعریف رطوبت با توجه به کلام قدما و اعتراض ابن سینا بر آن توسط متاخرین ارائه شده است. پس کلام فخر رازی جواب ابن سینا نیست چرا که در کلام ابن سینا اعتراض نسبت به تفسیر رطوبت نیست، فخر رازی خواسته کلام قدما را تفسیر و تأویل نماید.

اینکه کلام فخر رازی تأویل کلام قدما است، نه اینکه تعریف قدما را از اشکال ابن سینا پاک نماید، دلیل اش این است که در کلام قدما نه سهولت التصاق آمده و نه انفصال و سهولت انفصال، ولی در کلام فخر رازی هم سهولت التصاق آمده است و هم انفصال و سهولت انفصال.

« علی ان ... » : این عبارت می تواند جواب سوال مقدر باشد و می شود هم کلام مستقل باشد.

سوال مقدر : قدما هر چند متعرض سهولت انفصال نشدند ولی سهولت التصاق را مطرح نمودند که لازمه ای آن سهولت انفصال است. پس قدما متعرض سهولت انفصال هم شده اند.

کلام مستقل : سهولت التصاق و سهولت انفصال با هم تلازم ندارند؛ مثلاً رنگ سهولت التصاق دارد، دست ما یا چیز دیگر را بمحض تماس رنگی می کند، ولی سهولت انفصال ندارد.

ثم انه قد اعترض ... : در تفسیر اول رطوبت گفتیم که رطوبت عبارت است از سهولت قبول تشکل و سهولت ترک آن، بر این تفسیر اشکالاتی وارد شده است که در ذیل می آید.

اشکال (۱) : قدما قائل اند که حرارت حارّ یابس است، آب بارد رطب و ... ؛ یعنی هریک از عناصر دوتا کیفیت دارد. با توجه به این عقیده قدما تعریف رطوبت با نار نقض می شود؛ چرا که نار آسان شکل می گیرد و آسان هم شکل را از دست می دهد، با وزیدن باد شکل آن عوض می شود، پس باید رطب باشد در حالیکه یابس است.

جواب : نار دو قسم است : الف) یکی نار که در کره ای نار در موضع طبیعی خود است؛ ب) دیگری نار که در موضع طبیعی خود نیست، بلکه در روی زمین یا در هوا پدید می آید مثل نیازک ها شهاب سنگ ها که طبق عقیده ای قدما دود های توده به سمت بالا حرکت می کنند و وقت که به کره ای نار می رسد آتش می گیرد و شهاب سنگ پدید می آید و یا طبق نظر علمای امروزی سنگ وارد جو زمین می شود و با حرکت زیاد آتش می گیرد و شهاب سنگ بوجود می آید.

نار که در موضع طبیعی خود است در مقعر فلک قمر قرار دارد و ما نمی توانیم با حس در مورد آن داوری نماییم، اما دلیل به ما می گوید که یابس است و صعوبت تشکل دارد، مهم همین نار است که خالص است مخلوط ندارد، قدما هم همین نار می گویند حارّ یابس . پس نار ناقض تعریف رطوبت نیست.

نار که در موضع طبیعی خود نیست هر چند سهولت تشکل دارد ولی این سهولت تشکل دو جهت می تواند داشته باشد؛ یکی اینکه این نار خالص نیست، درون آن هوا وجود دارد و سهولت تشکلش به خاطر هوای است که در درون نار وجود دارد نه بخاطر خود نار و دیگر آنکه این نار در موضع طبیعی خود نیست و هر چیزی که از موضع طبیعی خود خارج باشد به اقتضای موضع شکل را می پذیرد. پس شکل پذیری بخاطر خود نار نیست.

متن : و اجاب الامام بان المعتبر فيها (رطوبت) سهوله الالتصاق و يلزمها (سهولت التصاق) سهوله الانفصال فهي (رطوبت) كيفية بها يستعد الجسم لسهوله الالتصاق بالغير و سهوله الانفصال عنه و لا نسلم ان العسل اسهل التصاقا من الماء بل اذوم (ای اکثر زمانا) و اكثر ملازمه (یعنی شدت چسپندگی) و لا عبره بذلك (به دوام و شدت ملازمه) فی الرطوبه كيف (چگونه عسل اسهل التصاقاً باشد) و ظاهر انه ليس اسهل انفصالا (نفی لازم) فيلزم ان لا يكون اسهل التصاقا (نفی ملزوم)

ثم قال (تفتازانی) و كان مراد الامام تاويل كلامهم (بعض متقدمين) بما ذكر و الا فاعتراض ابن سينا انما هو على ما نقله من كلامهم لا- على تفسير الرطوبه بسهولة الالتصاق و الانفصال (بيان اينكه كلام فخر تاويل كلام بعض قداما است نه جواب ابن سينا:) فانه لا تعرض في كلامهم (متقدمين) للانفصال اصلا (نه خود انفصال ونه سهولت انفصال) و لا للسهوله في جانب الالتصاق على ان ما ذكر من استلزام سهوله الالتصاق سهوله الانفصال ممنوع انتهى.

ثم انه قد اعترض على التفسير الاول بوجه: (1) منها ان النار ارق العناصر و الطفها و اسهلها قبولاً للاشكال فيلزم ان يكون اربطها و بطلانه ظاهر و الجواب ان النار الصيرفه غير محسوسه و النار المحسوسه غير صرفه و مع ذلك (علامه بر اينكه نار محسوس صرف نيست، هوا داخل آن است) فانه يعرض للجسام في غير مواضعها الطبيعيه ان يحفظ اشكالها المواتيه (موافق) للحركه (حركه خود شان مثلاً اگر نار را بچرخانيم شكل دوراني بخود مي گيرد و اگر به سمت بالا رود شكل ديگري دارد) كالماء المصبوب في انصبابه (در حال ريختنش) كذا في الشفا

کیفیات ملموس / اشکالات بر تفسیر رطوبت ۹۲/۰۸/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کیفیات ملموس / اشکالات بر تفسیر رطوبت

بحث درباره ای رطوبت داشتیم گفته شد که رطوبت در مقابل ییوست و بمعنای سهولت تشکل است، بر این تفسیر اشکالاتی وارد شد.

اشکال (۲): تفسیر رطوبت به سهولت تشکل موجب می شود که هوا را رطب بدانیم، ولی خصوصیت در رطوبت است که باعث می شود هوا را رطب ندانیم. خصوصیت رطوبت که همه قبول دارند این است که اگر جسم رطب به چیزی بر خورد نماید به آن چیز استمساک و تحفظ می دهد؛ مثلاً خاک استمساک ندارد پخش می شود ولی وقت خاک را با آب مخلوط نماییم خاک استمساک و تحفظ پیدا می کند و پخش نمی شود، این خصوصیت باعث می شود که هوا رطب ندانیم. پس تعریف رطوبت به سهولت تشکل مانع اغیار نیست، هوا را شامل می شود در حالیکه خصوصیت رطوبت که اتفافی است در هوا نیست.

ص: ۱۰۵

جواب: شما خلط کردید بین رطوبت بمعنای سهولت تشکل و رطوبت بمعنای التصاق و تری، که در حقیقت لازمه ای رطوبت است و در بعض اجسام وجود دارد و اتفاقاً همه به آن رطوبت اطلاق می کند. پس تفسیر رطوبت به سهولت تشکل صحیح است و هوا هم به این معنا رطبت است، هر چند رطب بمعنای التصاق و تری که لازمه ای بعض اجسام رطب است در آن وجود ندارد.

اشکال (۳): شما رطوبت را تعریف نمودید به سهولت تشکل و ییوست که مقابل آن قرار دارد عبارت است از صعوبت تشکل.

از طرف دیگر یکی از کیفیت‌ها صلابت است که آن هم بمعنای صعوبت تشکل است. پس صعوبت تشکل معرّف دو چیز می‌باشد یکی یبوست و دیگری صلابت، و اگر معرّف یکی است باید معرّف هم یکی باشد نه دو تا، درحالی‌که می‌دانیم یبوست از کیفیات ملموسه اولیه است و صلابت از کیفیات ملموسه ثانیه. پس تعریف یبوست به سهولت تشکل صحیح نیست.

علاوه بر این اگر تعریف یبوست به صعوبت تشکل صحیح باشد باید نار هم صلب باشد و صعوبت تشکل داشته باشد؛ چرا که نار هم یابس است.

جواب: در این جواب به تعریف لین می‌پردازد قیودی را که در آن معتبر است ذکر می‌کند، انگاه قیود را که در صلابت است می‌آورد، با روشن شدن قیود لین و صلابت مغایرت شان با رطوبت و یبوست روشن می‌شود، هرچند که در یک خصوصیت اشتراک داشته باشند.

توضیح مطلب: در لین چهار ویژگی معتبر است اولاً- جسم واجد لین اجازه می‌دهد که جسم دیگری در آن فرو رود؛ ثانیاً جسم واجد لین قوام غیر سیال دارد؛ ثالثاً جسم که لین دارد امتداد را خیل قبول نمی‌کند، بعبارت دیگر کش نمی‌آید؛ رابعاً جسم که لین دارد اجزایش پخش نمی‌شود، بر خلاف جسم ترد که اجزایش پخش می‌شود.

مثال : موم که لین دارد اولاً اجازه می دهد که جسم دیگر در آن فرو رود؛ ثانیاً قوام غیر سیال دارد مثل آب سیال نیست؛ ثالثاً زیاد امتداد نمی پذیرد؛ رابعاً اجزایش پخش نمی شود.

ویژگی های صلابت : صلابت اولاً اجازه نمی دهد که جسم دیگری در واجد صلابت فرو رود؛ ثانیاً جسم که صلابت دارد بقا شکل دارد؛ ثالثاً جسم صلب شدیداً مقاوم است و منفعل نمی شود، که شکل دیگری را بپذیرد بلکه اجزایش پخش می شود.

باتوجه به قیودی که برای لین و صلابت بیان شد هم لین با رطوبت فرق دارد، هرچند که در یکی از ویژگی ها شریک اند و هم صلابت با بیوست تفاوت دارند گرچه در صعوبت تشکل اشتراک دارند.

اشکال (۴) : شما رطوبت را تعریف نمودید به سهولت تشکل باتوجه به این تعریف اگر چیزی سهولت تشکلش بیشتر باشد باید رطوبتی بیشتری داشتند، درحالیکه چنین نیست، هوا بشرتر از آب سهولت قبول تشکل ولی رطوبتش بیشتر نیست. بیان دیگر باتوجه به تعریف اگر چیزی اسهل تشکلاً باشد باید ارطب باشد لکن التالی باطل فالمقدم مثله.

وجه ملازمه ای این قیاس باتوجه به تعریف رطوبت روشن است، بطلان تالی هم بخاطر هوا است که سهولت تشکل دارد والی ارطب نیست.

جواب : اینکه تالی باطل باشد قابل قبول نیست؛ چرا که هوا هم اسهل تشکلاً است و هم ارطب، شاهد این مطلب کلام ابن سینا است که می فرماید در میان عناصر بالاترین رطوبت را هوا دارد، بالاترین بیوست را زمین، بالاترین برودت را آب و بالاترین حرارت را نار.

انواع اجسام مرطوب : جسم که دارای رطوبت بمعنای بله و تری است چنانچه با جسم دیگر تماس پیدا نماید، سه صورت وجود دارد :

۱. رطب الجوهر : رطب الجوهر به جسمی گفته می شود که رطوبت وبله مقارن با ماده ای آن است چنین جسمی مرطوب است بدون واسطه.

۲. مُبتل به معنای خاص : مبتل جسمی است که با رطوبت جسم دیگر_ یعنی رطب الجوهر _ مرطوب شود، به این صورت که جسم مرطوب روی مبتل جریان پیدا نماید.

۳. مُبتل به معنای عام : جسمی که با رطوبت غریبه مرطوب شود، حال چه جسم مرطوب _ یعنی رطب الجوهر _ فقط با مبتل تماس داشته باشد، چه جسم مرطوب روی مبتل جریان پیدا کند ویا اینکه علاوه بر جریان در مبتل نفوذ کند.

۴. منقطع : منقطع جسمی است که اولاً رطب الجوهر روی آن جریان پیدا کند وثانیاً رطب الجوهر در آن نفوذ کند.

منقطع با توجه به قید اول داخل مبتل است و با توجه به قید دوم مابین با مبتل است / منقطع داخل در مبتل بمعنای دوم و مابین با مبتل بمعنای اول است.

با توجه به انواع رطب، رطب الجوهر با یابس مقابل است و مبتل با جفاف.

متن : (۲) ومنها انه یوجب کون الهواء رطباً و یبطله (کون الهواء رطباً) اتفاهم (علما) علی ان خلط الرطب بالیابس یفیده (افاده می کند به یابس) استمساکا عن التثت (پراکنده گی) و خلط الهواء بالتراب لیس كذلك (یفید التراب استمساکاً).

ص: ۱۰۸

و الجواب أنّ ذلك الاتفاق انما هو فى الرطب بمعنى ذى البله (ترى)، فان اطلاق الرطوبه على البله شايع بل كلام الامام صريح فى ان الرطوبه التى هى من المحسوسات انما هى البله، لا- (مربوط به رطب) ما (رطب) اعتبر فيه سهوله قبول الاشكال لان الهواء رطب بهذا المعنى (سهولت قبول اشكال) و لا يحس منه (هوا) برطوبه (يعنى بله و ترى) كذا فى شرح المقاصد.

(۳) ومنها أنّه يوجب ان يكون المعبر فى اليوسه صعوبه قبول الاشكال فلم يبق فرق بينها (ييوسه) و بين الصلابه و يلزم كون النار صلبه لكونها يابسه.

والجواب ان اللين كيفيه (۱) تقتضى قبول الغمر الى الباطن (۲) و يكون للشىء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه (۳) ولا يمتد كثيرا (۴) ولا يتفرق بسهوله، و الصلابه كيفيه تقتضى ممانعه من قبول الغمر الى الباطن و يكون للشىء بها بقاء شكل و شده مقاومه نحو اللانفعال فتغايران (صلابت و لين) الرطوبه و اليوسه كما يأتى (تغاير صلابت و لين با ييوسه و رطوبت) عن قريب (ص ۷۸).

(۴) ومنها انه يوجب كون الهواء الرطب من الماء لكونه اسهل قبولا للاشكال و انه باطل.

والجواب أنّ بطلان ذلك (ارطب بودن هوا از آب) ممنوع بل الشيخ صرح بان سلطان النار الحراره و سلطان الهواء الرطوبه و سلطان الماء البروده و سلطان الارض اليوسه هذا.

واعلم انه قد مرّ أنّا ان الرطوبه قد يطلق على البله و تحقيق ذلك ما فى الشفا حيث قال: « واما البله فمعلوم ان سببها رطوبه جسم رطب يمازج غيره (جسم رطب) فان هاهنا (الف) رطب الجوهر (ب) و مبتل (ج) و منتقع. فرطب الجوهر هو الجسم الذى كيفيه الرطوبه تقارن مادته و يكون كونها (رطوبت) له (جسم) كونا اوليا (بدون واسطه) مثل الماء و اما المبتل فهو الجسم الذى (مثلا- دست ما) انما يرطب برطوبه جسم اخر (آب) تلك الرطوبه له (جسم اخر) اوليه (بدون واسطه) لكن ذلك الجسم (جسم اول، در مثال دست ما) قد قارنه (جسم اخر) فقليل انه مبتل فيصلح (فاعل :) ان يخص باسم المبتل ما (فاعل يخص / جسم اول يعنى دست ما) كان هذا الجسم (جسم اخر: اب) جاريا على ظاهره (جسم اول) و يصلح ان يقال (مبتل) على التعميم حتى يكون المبتل كل جسم مترطب رطوبه غريبه (هر جسم كه رطوبت غريبه داشته باشد اسم مُبتل بر ان اطلاق مى شود، چه آب روى آن جارى شود چه فقط تماس داشته باشد و چه در آن نفوذ نمايد) لكن المنتقع لا يكون منتقعا الا ان يكون الرطب الغريب (۱) جرى فيه (منتقع) (۲) و نفذ الى باطنه (منتقع) فالمنتقع من الوجه الثانى (اينكه آب بايد در آن نفوذ كند / تعميم كه در مبتل گفتيم) كالنوع من المبتل و من الوجه الاول (بلحاظ اينكه آب بايد روى آن جارى شود / مبتل بمعناى خاص) مبين له (مبتل) غير داخل فيه (مبتل) و الجاف يازاء المبتل كما ان اليايس يازاء الرطب (رطب الجوهر) انتهى ملخصا »

Your browser does not support the audio tag

موضوع: رابطه ای رطوبت بابله / خفت و ثقل

مرحوم لاهیجی از شیخ نقل کرد که سه تا کلمه داریم که باهم متفاوت است؛ یکی رطوبت، دیگری بله و سومی منتقع. رطوبت بابله از نظر شیخ متفاوت اند، اما قوشجی معتقد است که رطوبت به تفسیر دوم با بله یکی است، شارح مواقف هم می گوید گاهی رطوبت وبله بر هم دیگر اطلاق می شود. حال آیا این سه کلام جمع است یا خیر؟

لاهیجی: کلام شارح مواقف با کلام ابن سینا موافقت دارد ولی کلام قوشجی اولاً با کلام ابن سینا مخالفت دارد و ثانیاً قابل پذیرش نیست؛ چرا که می گوید رطوبت به تفسیر ثانی با بله یکی است، رطوبت به تفسیر ثانی عبارت است « کیفیت تفتضی سهوله التصاق الجسم بغیره و سهوله انفصاله عن غیره » اگر کلام قوشجی صحیح باشد باید بله هم سهولت التصاق و سهولت انفصال داشته باشد در حالیکه خیلی از اموری که بله دارد چنین نیستند.

قبلاً گفته شد که لین و صلابت کیفیت ثانوی اند و با رطوبت و بیوست که از کیفیات اولی اند فرق دارد، حالا تصریح به این مطلب دارد؛ چرا که از کلام برخی بر می آید که رطوبت و بیوست با لین و صلابت فرق ندارد.

خفت و ثقل:

وجه بحث از خفت و ثقل در این موضع: بحث مصنف در اوائل ملموسات بود، وجه اینکه خفت و ثقل را که کیفیات ثانوی اند در این جا ذکر کرده این است که خفت و ثقل جنس دارند به اسم میل که بحث از آن که در آینده می آید بحث مهمی است به همین جهت ثقل و خفت را ذکر نموده تا مقدمه باشد برای بحث میل.

ص: ۱۱۰

اقسام خفت و ثقل: خفت و ثقل گاهی مطلق اند و گاهی نسبی، وقت که خفت و ثقل نسبی باشد دو اعتبار دارد.

ثقل مطلق: ثقل مطلق کیفیتی است در جسم که باعث می شود مرکز ثقل جسم بر مرکز عالم منطبق شود. خاک اگر رها شود مرکز ثقل آن منطبق می شود بر مرکز عالم ولی آب این طور نیست، جای طبیعی آن روی زمین است. پس خاک ثقل مطلق دارد و آب ثقل مطلق ندارد.

مرکز ثقل: مرکز ثقل هر شیء نقطه ای است که طرفین آن نقطه در وزن متعادل باشند؛ مثلاً اگر چوبی را روی سنگی قرار دهیم، چنانچه مرکز ثقل چوب روی سنگ قرار گرفته باشد چوب در حال تعادل قرار دارد و نمی افتد، امّا اگر مرکز ثقل چوب روی سنگ نباشد چوب می افتد، هر چند از وسط روی سنگ قرار گرفته باشد. پس مرکز ثقل شیء با وسط آن فرق می کند.

مرکز عالم : مرکز عالم زمین نیست مرکز عالم مرکز زمین است؛ چرا که مرکز هر چیزی باید نقطه باشد، زمین نقطه نیست.

خفت مطلق : خفت مطلق کیفیتی است در جسم که باعث می شود محدب آن در معر فلک قمر قرار گیرد؛ چون در عالم کون و فساد پایین ترین نقطه مرکز آن است که همان مرکز زمین باشد و بالا-ترین نقطه محدب فلک قمر است، که ابتدای عالم افلاک و انتهای عالم عناصر است. نار اگر رها شود به سمت بالا حرکت می کند و در معر فلک قمر قرار می گیرد. پس نار خفیف مطلق است.

متن : و اما ما وقع فی شرح القوشجی من ان الرطوبه بالتفسیر الثانی یقال له البله فلا اعلم له وجهها. و فی شرح المواقف « انه قد یطلق کل واحد من الرطوبه و البله بمعنی الاخر هذا » و هما ای الرطوبه و الیبوسه مغایرتان للین و الصّیلابه و انما ذکر ذلك (مغایرت) اشاره الی دفع توهم کونهما (رطوبت و یبوست) عینهما (لین و صلابت) کما مر (ص ۷۶) فی الوجه الثالث من الاعتراض. وقد عرفت وجه المغایره فی الجواب عن ذلك الاعتراض.

ص: ۱۱۱

و اعلم ان الخفة و الثقل و ان لم يكونا من اوائل الملموسات على ما صرح به المصنف و غرضه هاهنا البحث عن الملموسات الاوليه لكن يتعلّق بهما (خفت و ثقل) من حيث جنسهما _ اعنى الميل (ص ۹۵ و ۸۴) _ مباحث شريفه ينبغي ايرادها هاهنا فلذلك اورد البحث عنهما. و كل منهما (خفت و ثقل) قد يؤخذ مطلقا و قد يؤخذ مضافا (يعنى گاهى مطلق است و گاهى نسبي) على ما قال .

و الثقل كيفيه يقتضى حركه الجسم الى حيث ينطبق مركزه اى مركز ثقله و هو (مركز ثقل) نقطه يتعادل ما على جوانبها فى الوزن على مركز العالم ان كان (ثقل) مطلقا و الخفه بالعكس اى كيفيه يقتضى حركه الجسم الى حيث ينطبق محدّبه على مقعر فلک القمر (نه خود قمر که کره ی توپُر است و مقعر ندارد) الذى هو منتهى الحركه المستقيمه فيطفو (بالا مى ايستد) فوق العناصر كلها و هذا (تفسير خفت) أيضا (همان طور که تفسير ثقل مطلق بود) اذا كانت الخفه مطلقه

دواعتبار خفيف و ثقیل اضافی ۹۲/۰۸/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : دواعتبار خفيف و ثقیل اضافی

بحث در ثقل و خف داشتیم گفتیم که ثقل و خفت به دو قسم تقسیم می شود، یکی مطلق و دیگری اضافی، ثقل مطلق کیفیتی است در جسم که باعث می شود جسم مرکز ثقلش را بر مرکز عالم که زمین است منطبق نماید و از میان عناصر زمین است که این صفت را دارد، خفیف مطلق که صفت نار است کیفیتی است در جسم که باعث می شود جسم محیطش را بر مقعر فلک قمر منطبق نماید.

ص: ۱۱۲

از میان عناصر دوتای دیگر باقی مانده است یکی هوا و دیگری آب، که هوا خفیف اضافی است و آب ثقیل اضافی است، حال به بیان خفت و ثقل اضافی می پردازیم و هر کدام را به دو اعتبار بیان می کنیم بگونه ای که خفیف اضافی منطبق شود بر هوا و ثقیل اضافی منطبق شود بر آب.

دو اعتبار ثقیل اضافی :

مقدمه : بین مقعر قمر که منتهای عالم کون و فساد است و مرکز زمین که مرکز عالم است فاصله ای وجود که این فاصله با چهار تا کره پر شده است. این کرات هر چند ضخامت شان مساوی نیست مثلا ضخامت اب کمتر از ضخامت هوا است چرا که آب کود ترین جایش یازده کیلومتر است، هوا بستر است و نار هم که ضخامتش معلوم نیست، ولی ما در این بیان فرض می کنیم که ضخامت کرات مساوی است، چنانکه قدما معتقد اند.

اعتبار اول ثقیل اضافی : ثقیل مضاف آن جسمی است که اکثر فاصله ای بین مقعر قمر یعنی محیط عالم و مرکز زمین را طی نماید، بعبارت دیگر ثقیل اضافی دارای کیفیتی است که اکثر مسافت بین محیط عالم و مرکز زمین را طی نماید. طبق این بیان

آب ثقیل اضافی است چرا که اگر آب را ببریم در مقعر قمر قرار دهیم به سمت پایین می آید از کره ای نار می گذر، از کره ای هوا می گذر و مسافت آب را هم عبور می کند تا در جایگاهش قرار گیرد که روی زمین باشد. پس آب اکثر مسافت بین محیط و مرکز را که سه تا کره باشد طی می کند.

ص: ۱۱۳

اینکه آب سه کره را طی می کند بخاطر این است که خلاء محال است ولذا آب وقت که بالا می رود در کره ای نار هوا جای آب را می گیرد و نار هم جای هوا را، و وقت که آب به سمت پایین می آید که کره ای نار و هوا را عبور می کند و مسافت کره ای آب را هم طی می کند تا در جایگاهش قرار گیرد.

اعتبار دوم ثقل اضافی : در اعتبار دوم دو جسم باهم مقایسه می شود؛ آب و زمین هر دو را می بریم بالا در محیط عالم قرار می دهیم و می بینیم که زمین زودتر می آید و آب کند تر می آید.

دو چیزی که اختلاف در سرعت دارد یا بخاطر کوچکی و بزرگی شان است که بزرگ تندتر حرکت می کند و کوچک کند تر و یا به این جهت است که یکی سنگین تر است و دیگری سبک تر، و در مانحن فیه از آنجای که ضخامت کرات مساوی است پس سنگینی و سبکی است که باعث اختلاف سرعت شده است.

باتوجه به بیان فوق ثقیل اضافی را این گونه تعریف می کنیم : ثقل اضافی کیفیتی است که دارنده ای آن که اگر با زمین مقایسه شود زمین زودتر از آن به مرکز زمین می رسد، بعبارت دیگر ثقیل اضافی ثقیلی است که اگر با ثقیل مطلق مقایسه شود ثقیل مطلق زود تر به مرکز زمین می رسد.

این دو اعتبار برای ثقیل اضافی بود که در هر دو اعتبار ثقیل اضافی تعریف شد و منطق گردید بر آب.

بیان شیخ در فرق دو اعتبار: شیخ این دو اعتبار را نزدیک به هم می‌داند و می‌گوید باهم فرق دارند، روشن است که باهم فرق دارد؛ چرا که اولاً- در اعتبار اول ما فقط آب تنها را رها نمودیم ولی در اعتبار دوم زاب و زمین را باهم رها نمودیم، و ثانیاً در اعتبار اول عدم بلوغ به مرکز زمین را اعتبار نمودیم، تخلف و عقب ماندن را اصلاً ملاحظه نکردیم اما اعتبار دوم تخلف و عقب ماندن را لحاظ نمودیم.

اختلاف سریع و بطی یا بخاطر اعتبار جنس است؛ مثلاً یکی سنگ است و دیگری پنبه و یا بخاطر اختلاف صغر و کبر است که کوچک تر دیر می‌رسد و سنگین زود تر؛ مثلاً دو تا آب را که ملاحظه نماییم یکی که سنگین تر است سریع می‌آید به سمت زمین و دیگری که کوچک تر است کند می‌آید به سمت زمین ولی هیچ کدام به مرکز زمین نمی‌رسد پس اعتبار دوم در مورد شان جاری نیست ولی اعتبار اول در مورد شان جاری است چرا که هیچ کدام به مرکز زمین نمی‌رسد روی زمین می‌ماند. پس دو اعتبار یکی نیست چرا که یک اعتبار در جای جاری می‌شود و اعتبار دیگر در آن جا جاری نمی‌شود.

دو اعتبار خفت اضافی: خفت اضافی هم دو اعتبار دارد همان طور که ثقیل اضافی دو اعتبار داشت، در اعتبار اول ثقیل اضافی جسم ثقیل را بردیم بالا در محیط عالم و رها نمودیم که بیاید پایین ولی در اعتبار اول خفیف اضافی جسم خفیف را می‌آوریم در مرکز عالم و رها می‌کنیم که به سمت بالا حرکت کند و اکثر مسافت بین مرکز و محیط را طی نماید. و در اعتبار دوم ثقیل اضافی آب و خاک را در مقعر فلک قرار دادیم و سرعت حرکت شان را ملاحظه نمودیم ولی در اعتبار دوم خفیف اضافی هوا و نار را می‌آوریم در مرکز زمین قرار می‌دهیم و سرعت حرکت شان را ملاحظه می‌کنیم.

اعتبار اول خفیف اضافی : خفیف اضافی جسمی است که اگر در غیر موضع طبیعی اش رها کنیم اکثر مسافت بین مرکز زمین ومحیط اراطی نماید، بعبارت دیگر خفت اضافی کیفیتی است در جسم که اگر جسم در غیر موضع طبیعی اش قرار گیرد اکثر مسافت بین مرکز زمین ومحیط عناصر را طی نماید.

اعتبار دوم خفیف اضافی : خفت اضافی کیفیتی است در جسم که در دارنده ای آن هرگاه با نار مقایسه شود نار زود تر از آن به محیط می رسد، بعبارت دیگر خفیف اضافی آن است که هرگاه با خفیف مطلق سنجیده شود خفیف مطلق سریع تر از آن به محیط می رسد.

توجه داریم که طبق هردو اعتبار که برای خفیف اضافی است منطبق می شود بر هوا.

متن : ویقالدن (ثقل و خفت) بالإضافه باعتبارین . فالثقل الاضافی؛ (۱) باعتبار (به یک اعتبار) کیفیة یقتضی بها (کیفیت) الجسم (فاعل یقتضی) ان یتحرک فی اکثر المسافه الممتده بین المركز و المحيط (محیط عالم عناصر که مقعر قمر است) حرکه الی المركز لکنه لا- یبلغ المركز (اگر ثقیل مطلق بود می رسید) و هذا مثل الماء فأنه یطفو (ای یعلوا) علی الارض (یعنی روی زمین قرار می گیرد) و یرسب فی الهواء (یعنی زیر هوا قرار می گیرد) (۲) و باعتبار اخر کیفیة (یعنی ثقیل اضافی کیفیتی است) یقتضی بها (کیفیت) الجسم (یقتضی) ان یتحرک بحیث اذا قیس الی الارض کانت الارض سابقه الی المركز.

قال الشيخ : « هذا (اعتبار آخر يعنى اعتبار دوم) يقرب (نزدیک است) من الاوّل (اعتبار اوّل) و ليس به (ولى همان اوّل نیست) فان هذا (اعتبا آخر) باعباره (ثقیل اضافى) و (حالیه) هو (ثقیل اضافى) يشارك الارض فى حركته (ثقیل اضافى) الى الوسط (وسط عالم يعنى مركز زمين) ولكنه (ثقیل اضافى) يبطىء و يتخلف (عقب مى افتد) عنها (ارض) و اما ذلك (اعتبار اوّل) فاعتباره (ثقیل اضافى) من حيث لا يريد (ثقیل اضافى) من الوسط (مركز زمين) الحد الذى يريده الارض بعينه (مربوط به حد) و هذا الاعتبار (اعتبار دوم / اعتبار اوّل) غير ذلك (اعتبار اوّل / اعتبار دوم) و كيف لا (چگونه اين دو اعتبار مغاير نباشند) ، و ربّما شارك البطىء السّريع فى الغايه (يعنى هر دو دريك جاى مى ايستد) ، اذا كان اختلاف ما بينهما (بطىء و سريع) للصغر و الكبر (مثلاً هر دو آب اند ولى يکى کوچک ديگرى بزرگ) انتهى »

و كذا الخفه الاضافيه؛ (١) باعتبار كيفيه يقتضى بها (كيفيت) الجسم (فاعل يقتضى) ان يتحرك فى اكثر المسافه الممتده بين المركز (مركز زمين) و المحيط (محيط عناصر) حركه الى المحيط لكّنه (خفيف اضافى) لم يبلغ المحيط و هذا مثل الهواء فانه يرسب (رسوب مى كند) فى النار (يعنى زير نار قرار مى گيرد) و يطفو (اى يعلوا) على الماء. (٢) و باعتبار اخر كيفيه يقتضى بها (كيفيت) الجسم ان يتحرك فى اكثر المسافه الممتده بين المركز و المحيط بحيث اذا قيس الى النار كانت النار سابقه الى المحيط (محيط عناصر يعنى مقعر قمر)

Your browser does not support the audio tag

موضوع : خفت و ثقل اضافی / اعتراض بر تفسیر اوّل

گفته شد که خفت و ثقل به دو قسم مطلق و اضافی تقسیم می شود، یعنی خفت مطلق داریم و خفت اضافی همین طور ثقل مطلق داریم و ثقل اضافی.

خفت مطلق و ثقل مطلق تفسیرش گذشت، خفت و ثقل اضافی هر کدام دو تفسیر دارد.

تفسیر اوّل ثقل اضافی : کیفیتی است که جسم را وقت که از موضع طبیعی خودش بیرون رفت و ادار می کند که اکثر مسافت بین مرکز زمین و مقعر فلک قمر را طی کند تا جسم به موضع طبیعی خود برسد؛ مثل آب که وقت ببریم بالا قرار دهیم حرکت می کند کره ای نار را عبور می کند، کره ای هوا را عبور می کند و می آید روی کره ای خاک قرار می گیرد که موضع طبیعی آب است. توجه داریم که آب سه کره را طی نموده تا به موضع طبیعی خود برسد ولی کره چهارم را که خاک است طی نمی کند. پس آب اکثر مسافت بین مقعر فلک قمر و زمین را طی می کند تا به موضع طبیعی خود برسد.

تفسیر اول خفت اضافی : خفت اضافی کیفیتی است در که اکثر مسافت بین مرکز زمین و مقعر فلک قمر را طی می کند تا به موضع طبیعی خود برسد؛ مثل هوا که اگر در مرکز زمین قرار گیرد به سمت بالا- حرکت می کند از زمین عبور می کند، از آب عبور می کند از هوا هم عبور می کند و در کره ای نار متوقف می شود. پس هوا که اگر در مرکز زمین قرار گیرد سه کره را طی می کند تا به موضع طبیعی خود برسد.

ص: ۱۱۸

تذکر : در توضیح که برای خفت و ثقل اضافی گذشت خفیف اضافی و ثقیل اضافی هر کدام سه کره را طی می کند تا به موضع طبیعی خود برسد، ولی معترض با این فرض که هر کدام از خفیف و ثقیل اضافی دو کره را طی می کند بر تفسیر خفت اضافی و ثقل اضافی اشکال می کند.

اشکال : بنابر تعریف رسمی که از ثقل اضافی ارائه نمودید لازم می آید که : اوّلاً مجموع قطر نار و هوا بشتر از مجموع قطر آب و خاک باشد؛ چرا که آب دو کره ای نار و هوا را طی می کند تا به موضع طبیعی خود برسد ولی شما طبق تعریف می گوید هوا اکثر مسافت را طی می کند، که حرفی است بدون دلیل؛ و ثانیاً مفهوم این حرف شما این است که مجموع دو قطر آب و خاک کمتر از مجموع دو قطر نار و هوا است و این متناقض است با منطوق حرف شما وقت که خفیف اضافی را تعریف می کنید و می گوید که هوا اکثر مسافت بین مرکز زمین و مقعر فلک قمر را طی می کند چرا که زمین و آب را عبور می کند تا به موضع طبیعی خود برسد. پس شما هم حرف بدون دلیل زدید و هم تناقض گویی نمودید.

جواب میرسید شریف : اگر توجه به تصویر مسأله شود نه در ثقل اضافی اشکال لازم می آید و نه در خفت اضافی؛ چرا که در

ثقل اضافی فرض این است که آب می آید درون فلک قمر و مقعر آن در مقعر فلک قمر قرار می گیرد، نه اینکه محدب آب به مقعر فلک قمر بچسپد که آب جای نار را پُر نماید، با توجه به این فرض آب مکان کره ای نار، مکان کره ای هوا و مکان کره ای آب را طی می کند تا به موضع طبیعی خود برسد، اما اگر فرض نماییم که محدب آب بر مرکز زمین منطبق شود و مقعر آن درون مرکز باشد بنحوی که جای خاک را پُر نکند در این صورت آب فقط مکان خاک و مکان خودش را طی می کند تا در موضع طبیعی خود قرار گیرد یعنی محدب آن در مقعر هوا واقع شود. پس آب وقت که از فلک قمر حرکت نماید به سمت موضع طبیعی خود مسافت زیادی را طی می کند تا به موضع طبیعی خود برسد.

درخفت اضافی فرض است که هوا می آید در مرکز زمین، محدب هوا در مرکز زمین قرار می کند بگونه ای که مقعر آن درون مرکز است و جای خاک را نمی گیرد. نابراین وقت که هوا به سمت موضع طبیعی خود حرکت می کند سه کره را طی می کره ای خاک، کره ای آب و کره ای هوا را تا به موضع طبیعی خود برسد، اما اگر فرض نماییم در مقعر فلک قمر قرار گیرد در این صورت فقط دو کره یعنی مکان نار و مکان هوا را طی می کند تا به موضع طبیعی خود برسد.

لاهیجی : میرسید شریف یک فرض محال می کند و با توجه به آن به اشکال جواب می گوید؛ چرا که می گوید آب می رود در درون فلک قمر و مقعر آن در مقعر فلک قرار می گیرد، در حالیکه طبق مبنای قدما خرق و التیام فلک جایز نیست و یا می گوید محدب آب در مرکز زمین قرار می گیرد بنحوی که جای خاک را پُر نکند یعنی مقعر آب در مرکز که نقطه است واقع شود که محال است.

متن : و اعترض علی ذلك (خفت و ثقل اضافی) بان ما ذکر (تفسیر رسمی) فی الثقل الاضافی بالاعتبار الاول (یعنی تفسیر به اعتبار اول) تقتضی (با توجه به کلمه ای اکثر) ان تكون مسافه مکانی فی النار و الهواء اعظم من مکانی الأرض و الماء و ذلك (اعظم بودن ...) مما لم يبرهن علیه بل ما ذکر (تعریف رسمی) فی الخفه الإضافیه بالاعتبار الأول (تعریف به اعتبار اول) تقتضی (با توجه به کلمه ای اکثر) ان تكون الامر بعكس ذلك ای تكون مسافه مکانی الماء و الارض اعظم من مسافه مکانی النار و الهواء و انه تناقض (تناقض بین منطوق ثقل اضافی با مفهوم خفت اضافی و هم چنین تناقض بین منطوق خفت اضافی با مفهوم ثقل اضافی).

و اجاب عنه المحقق الشريف بأننا نفرض كره الماء بحيث يماس مقعها (كره الماء) مقعر الفلك فأنها (كره الماء) حينئذ (كه مقعر آن در مقعر فلك قمر چسپيده) تتحرك بطبعها الى ان يماس مقعها محذب الارض فقد تحركت في مسافه امكنه النار و الماء و الهواء و اذا فرضناها (كره الماء) بحيث يكون مركز العالم على محذبها فأنها (كره الماء) حينئذ (كه محدبش بر مركز عالم واقع شده) يتحرك بطبعها (كره الماء) الى ان يماس محذبها مقعر الهواء فقد تحركت في مسافه مكاني الارض و الماء و ظاهر ان المسافه الاولى اكثر من الثانيه.

و هذا الجواب لا- يعجبنى فان فرض كره الماء بحيث يماس مقعها مقعر الفلك فرض امر ممتنع على قواعدهم (چرا كه خرق والتيام را برای فلك قبول ندارند) و لا ينبغي بناء الحكم الممكن على الامر الممتنع .

تفسیر ثقیل اضافی به اعتبار اول / اشکال و پاسخ آن ۹۲/۰۸/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : تفسیر ثقیل اضافی به اعتبار اول / اشکال و پاسخ آن

گفته شد كه ثقل و خفت اضافی به دو اعتبار تعریف می شود، بر تعریف كه به اعتبار اول شد اشكالی وارد گردید محقق شریف پاسخی داده است كه پسندیده نیست.

تفسیر ثقل به اعتبار اول : ثقل اضافی کیفیتی است كه موجب می شود صاحب آن ثقل اگر از بالا رها شود اكثر مسافت بین محیط و مركز را طی نماید؛ مثلاً آب این گونه است كه اگر قسراً در محیط و بعبارت دیگر در مقعر فلك قمر قرار گیرد طبعاً به سمت مركز حرکت می كند و روی زمین می ایستد.

ص: ۱۲۱

اشكال : طبق این تعریف اولاً باید مجموع قطره های نار و هوا بستر از مجموع قطره های آب و زمین باشد و این حرفی است بدون دلیل و ثانیاً لازم می آید كه بین منطوق این تعریف با مفهوم تعریف خفت به اعتبار اول تناقض باشد.

جواب اول لاهیجی : از تعریف ثقل اضافی به اعتبار اول لازم نمی آید كه ضخامت نار و هوا بستر از ضخامت آب و زمین باشد بلکه لازم می آید كه ضخامت دو كره نار و هوا از ضخامت زمین بستر باشد و این اشكال ندارد؛ چرا كه بنابر نظر مشهور كرات بلحاظ ضخامت مساوی هم اند.

بیان تفصیلی : هر گاه چند دایره و یا كره متحد المركز رسم شود مسلماً كرات بیرونی بزرگ تر از كرات درونی است؛ چرا كه كرات بیرونی كرات درونی را احاطه نموده است و قطر كره ای محاط كوچك تر از قطر كره ای محیط است.

لاهیجی برای اینكه اشكال لازم نیاید می گوید ضخامت كرات مساوی است، نه اینكه اقطارشان و یا شعاع شان مساوی باشد؛ چرا كه قطر و شعاع نار بستر از قطر و شعاع هوا است، قطر و شعاع هوا بستر از قطر و شعاع آب است و قطر و شعاع آب بستر از قطر

وشعاع خاک است.

ضخامت و ثخن یک کره دو جور تفسیر می شود؛ چرا که کره دو جور است یا کره ای توپُر است و یا کره ای توخالی است. اگر کره توپُر باشد مثل کره ای خاک ضخامتش از محیط کره تا مرکز آن است به عبارت دیگر ضخامتش به اندازه ای شعاع آن است، اما کره ای توخالی مثل کره ای آب، هوا و نار ضخامتش از محدب تا مقعر همان کره است. ولی مشهور این است که ضخامت این کرات مساوی است.

ص: ۱۲۲

باتوجه به این مقدمات ثقیل مضاف که آب است وقت که قسراً به محیط عالم عنصر که مقعر فلک قمر است وصل شود، به این صورت که محدب آب مماس شود با مقعر فلک قمر وجای نار بگیرد، در این صورت نار هم می آید جای کره ای هوا را پُر می کند و کره ای هوا می آید جای کره ای آب را می گیرد، در نتیجه اول زمین است بعد هوا بعد نار و در قسمت بالا آب، که بخاطر ثقل اضافی اش بالطبع حرکت می کند به سوی زمین کره ای نار را طی می کند بعد کره ای هوا را عبور می کند تا برسد به موضع طبیعی خودش و نار و هوا هم منتقل شوند بجای طبیعی شان. پس آب با این بیان دو کره ای نار و هوا را طی می کند تا برسد به موضع طبیعی خودش، روشن است که ضخامت دو کره بیشتر از ضخامت کره ای زمین به تنهای است.

جواب دوم لاهیجی: مراد از کثرت که در تعریف ثقیل اضافی آمده است کثرت عددی است نه کثرت مسافتی، وقت که آب بالقسر در مقعر فلک قمر قرار گیرد بالطبع به سوی موضع طبیعی اش حرکت می کند کره ای نار و هوا را عبور می کند تا برسد به موضع طبیعی خودش. روشن است که دو تا کره بیشتر از یک کره است بلحاظ عدد.

قوشجی بر میرسید شریف اشکال نموده است اما لاهیجی می گوید طبق بیان ما در دوجواب اشکال قوشجی وارد نمی شود.

بیان مطلب: محقق شریف گفت که اگر را در مقعر فلک قمر قرار دهیم بنحوی که مقعر آب در مقعر فلک قمر واقع شود وجای نار را نگیرد در این صورت وقت که آب حرکت نماید به سمت پایین سه تا کره را طی می کند تا برسد به موضع طبیعی خودش، اما اگر آب را در مرکز زمین قرار دهیم به این صورت که محدب آب در مرکز قرار گیرد و مقعر آب هم در مرکز واقع شود، وقت که آب حرکت نماید به سوی موضع طبیعی خودش دو تا کره را طی می کند. و سه کره بیشتر از دو کره است.

قوشجی : از کجا معلوم که مجموع ضخامت سه کره از مجموع ضخامت دو کره بشتتر باشد، شاید مساوی باشد.

لاهیجی : طبق دو جواب که به اشکال مستشکل داده شد این اشکال قوشجی لازم نمی آید؛ چرا که در جواب اول گفتیم بنابر مشهور ضخامت کرات مساوی است و در جواب دوم گفتیم که مراد از اکثر در تفسیر ثقل اضافی کثرت عددی است نه کثرت مسافتی.

متن : بل الحق فی الجواب ان یقال لا- نسلم لزوم کون ثخنی النار و الهواء اعظم من ثخنی الماء و الارض معا بل من ثخن الارض فقط.

و المراد من الثخن (ضخامت) مقدار ما بین المحذب و المقعر فی الکره المجوفه و ما بین المحيط و المركز فی الکره المصمته كما فی الارض.

بیان ذلک (مدعا : لانسلم...) ان کره الماء اذا فرضت فی مکان کره النار فالمکان الاصلی للماء لم یبق خالیاً امتناعه (خالی بودن) بل یشغله کره الهواء و یشغل مکان الهواء کره النار فاذا تحرکت کره الماء بطبعها من حیث النار الی ان یصل الی سطح الارض فقد قطعت مسافه تحنی النار و الهواء الواقعی فی غیر حیثیهما (نار و هوا) لضروره الخلاء (تعلیل برای الواقعی) و هذه المسافه (مسافت که آب طی کرده) اکثر من مسافه ثخن الارض _ اعنی نصف فطرها (در کره ای توپُر مثل زمین ثخن نصف قطر است، اِیّا در کره توخالی مثل بقیه ای کرات ثخن بین محذب و مقعر است) _ (تعلیل برای اکثر) لانه قد تسابق الی الاذهان و تقرر فی الاوهام تساوی اثخان کرات العناصر بعضها مع بعض، و ان لم یرهن علیه (تعریض بر قوشجی که بر محقق شریف اشکال نموده) و هذا القدر (بیان مبتنی بر شهرت) کاف فی التعریفات الرسمیه.

و يمكن أيضا ان يقال انّ المراد من الـكثرة هاهنا (در تعريف ثقل اضافي) هو العددي لا المقداري اي مسافه اكثر العناصر فليتدبر. و حيثئذ (يعنى بافرض تساوى كرات عناصر/ بافرض اينكه مرا از اكثر اكثر عددي باشد) يندفع أيضا (همان طور كه اعتراض معترض دفع شد) ما آورده الشارح القوشجى على المحقق الشريف من انه كما لم يبرهن على كون ثخن عنصرين اعظم من ثخن عنصرين كذلك لم يبرهن على كون ثخن ثلاثة عناصر اعظم من ثخن عنصرين هذا (خذا)

تعريف دوم خفت و ثقل اضافي / اشكال و پاسخ آن ۹۲/۰۸/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعريف دوم خفت و ثقل اضافي / اشكال و پاسخ آن

بحث در تبين ثقل و خفت اضافي داشتيم كه براي هر کدام دو تا تعريف آورديم، تعريف اول مورد اعتراض واقع شد و پاسخ داديم، تعريف دوم هم مورد اعتراض واقع شده و پاسخ داده شده است.

ثقل اضافي به اعتبار دوم: ثقل اضافي جسمي است داراي كيفيت كه بخاطر آن كيفيت به سمت مركز حركت نمايد ولي چنانچه با زمين قياس شود زمين زود تر از آن به مركز مي رسد؛ بعبارت ديگر ثقل اضافي جسمي است كه اگر با زمين مقايسه شود زمين زود تر از آن به مركز مي رسد.

خفت اضافي به اعتبار دوم: خفت اضافي كيفيتي است در جسم كه بخاطر آن كيفيت جسم به سمت بالا حركت نمايد ولي چنانچه با نار مقايسه شود نار زود تر به محيط مي رسد.

توجه داريم كه در تعريف هاي بالا- ثقل اضافي و خفيف اضافي با مقايسه اي دو عنصر معرفي شده است، ثقل اضافي با مقايسه اي آب و زمين و خفيف اضافي با مقايسه اي هوا و نار، معترض هم دو عنصر را مقايسه مي كند اما مقايسه اي هوا و زمين در باب ثقل اضافي و مقايسه اي آب و نار در باب خفيف اضافي.

ص: ۱۲۵

اشكال: الف) اگر هوا و زمين را در محيط قرار دهيم وقت كه به سمت پايين حركت نمايند زمين زود تر از هوا به مركز مي رسد و با توجه به تعريف ثقل اضافي بايد هوا ثقل اضافي باشد درحاليكه چنين نيست. پس تعريف شما مانع اغيار نيست، شامل هوا مي شود كه ثقل اضافي نيست.

ب) اگر نار و آب را ببريم و در مركز زمين قرار دهيم و رها كنيم هر دو به سمت بالا حركت مي كند ولي نار زود تر به محيط مي رسد. پس با توجه به تعريف خفيف اضافي بايد آب خفيف اضافي باشد، درحاليكه چنين نيست. بنا بر اين تعريف شما مانع اغيار نيست.

جواب: اشكال دو بخش داشت جواب هم دو بخش دارد بخش اول پاسخ بخش اول اشكال است و بخش دوم پاسخ بخش

الف) شما هوا وزمین را بردید در محیط قرار دادید ورها نمودید، و گفت زمین وهوا هر دو می آید پایین ولی زمین زود تر به مرکز می رسد، درحالیکه در مورد هوا دو حالت وجود دارد دریک حالت اصلاً پایین نمی آید ودر حالت دیگر پایین می آید ولی قسراً؛ در صورت که هوا بالا باشد و نار مزاحمت نکند هوا اصلاً پایین نمی آید چرا که هوا سبک است وجای سبک بالا است، اما در صورت که هوا بالا- قرار گیرد ونار مزاحمت نماید در این صورت هوا قسراً پایین می آید چرا که هوا هرچند سبک است ولی نار سبک تر از آن است به همین خاطر از بودن هوا در محیط ممانعت می کند. پس هوا داخل درتعریف ثقیل اضافی نیست؛ چرا که یا اصلاً به سمت پایین حرکت نمی کند ویا به سمت پایین حرکت می کند ولی قسراً درحالیکه در تعریف ثقیل اضافی گفتیم اولاً ثقیل اضافی حرکت می کند به سمت پایین وثانیاً حرکتش طبیعی است نه قسری. پس هوا در فرض که حرکت نمی کند قید اول را دارا نیست و درفرض دوم قید دوم را فاقد است.

ب) وقت که نار و آب در مرکز قرار گیرد، در این فرض نار به سمت بالا حرکت می کند و می رود در محیط واقع می شود اما برای آب دو حالت وجود دارد یکی اینکه آب در مرکز باشد و زمین ممانعت نکند در این صورت اصلاً آب به سمت بالا حرکت نمی کند و دیگر آنکه زمین ممانعت کند از وجود آب در مرکز در این حالت آب به سمت بالا می آید قسراً. پس تعریف خفیف اضافی شامل آب نمی شود؛ چرا که در تعریف خفیف اضافی گفتیم اولاً- خفیف اضافی به سمت بالا حرکت می کند و ثانیاً حرکتش طبیعی است ولی آب یا اصلاً حرکت نمی کند و قید اول را فاقد است و یا حرکت می کند ولی قسراً و قید دوم را دارا نیست.

ان قلت : طبق این پاسخ باید جایگاه هوا محیط باشد و نار قسراً هوا را خارج نماید و یا جایگاه آب مرکز زمین باشد و خاک قسراً آب را خارج نماید، و این قسر دائم است که محال است.

قلت : جایگاه هوا وقت محیط است که نار نباشد ولی وقت که نار باشد که خفیف تر است جایگاه هوا پایین تر از نار است پس قسر دائم لازم نمی آید.

بحث در باره ای میل

مقدمه : قبلاً بیان شد که خفت و ثقل از اوائل ملموسات نیست و اینکه خواهی در بحث اوائل ملموسات از خفت و ثقل بحث نموده است بخاطر آن است که خفت و ثقل جنس به اسم میل دارد، و بحث از خفت و ثقل مقدمه است برای بحث از میل که بحث مهمی است.

ص: ۱۲۷

تعریف میل : میل عبارت است از مدافعه ای محسوس جسم هنگام حرکت؛ مثلاً وقت که سنگ را از بالا رها نماییم اگر دست را زیر آن قرار دهیم دفع می کند و یا اگر مشک را پُر باد نماییم وزیر آب مشک دست را دفع می کند که بیاید به بالا، به این مدافعه محسوسه میل گفته می شود.

معنای دیگر میل : اینکه چرا سنگ هنگام حرکت دست را دفع می کند و یا مشک به دست فشار می آورد قدا گفته اند بخاطر نیروی است که در سنگ و مشک وجود دارد به این نیرو هم میل گفته می شود.

وجود میل : وجود میل مشهود و مفروغ عنه است و نیاز به اثبات ندارد؛ چرا که باحس به راحتی درک می شود.

مغایرت میل با حرکت : مغایرت میل با حرکت هم نیاز به اثبات ندارد؛ چرا که با حس درک می شود، گاهی میل حس می شود ولی حرکت حس نمی شود وقت که حرکت بالفعل نباشد و میل بالفعل باشد چنانکه در مشک پُر باد شده و در آب قرار گرفته چنین است.

متن : و اعترض علی ما (تعریف رسمی) ذکر فی الاضافیین (خفت و ثقل اضافی) بالاعتبار الثانی ایضا (قید اعترض؛ یعنی همان طور که خفت و ثقل به اعتبار اول مورد اعتراض واقع شد) : بان الارض و الهواء اذا فرضنا عند المحيط و خلیا و طبعهما تحرّکا نحو المركز و كانت الارض سابقه فیلزم ان یكون الهواء ثقیلا مضافا. و کذا النار و الماء اذا فرضنا عند المركز (مركز زمین) و تحرّکا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقه فیلزم ان یكون الماء حقیفا مضافا.

و الجواب ان الهواء على هذا الاعتبار (در این فرض) لا يتحرك بالطبع عن المحيط لكونه (محيط) مطلوباً له (هوا) بالطبع .
نعم لو صادفته النار هناك (عند المركز) لدفعته (هوا) بالقسر نحو المركز . و كذا الماء لا يتحرك بالطبع على هذا الاعتبار (اعتبار ثانی) عن المركز لكونه (مركز) مطلوباً له (آب) بالطبع فاذا صادفته (آب) الارض هناك (عند المركز) دفعته (آب)
(بالقسر نحو) (به سمت) المحيط ، فلا يلزم (در این دو فرض که معترض نمود) ما ذكر (یعنی مانع اغیار نبودن تعریف دوم خفیف و ثقیل اضافی) .

و لما فرغ عن ذكر الخفه و الثقل اراد ان يذكر جنسها و هو (جنس) الميل و هو (ميل) المدافعه المحسوسه من الجسم (از ناحیه جسم) عند حرکت (ظرف برای محسوسه یعنی وقت مدافعه محسوس است که جسم حرکت نماید و وقت که جسم ساکن باشد ممکن است مدافعه باشد ولی محسوس نباشد / قید مدافعه چرا که وقت حرکت نباشد یعنی جسم در مکان طبیعی اش باشد اصلاً مدافعه نیست) و یسمیه (ميل) المتكلمون اعتماداً .

(الف) و لا حاجه الى اثبات وجوده (ميل) لكونه محسوساً لزمن (فمن / فلذا من ن . خ) و وضع يده تحت الحجر المتحرك بالطبع الى اسفل او فوق الحجر المرمى الى فوق يحس (خبر) به (ميل) لا محاله . (ب) و لا الى اثبات مغايرته للحركه لأنه قد تحس به (ميل) من غير حركة كما سيجده (ميل) الانسان من الرّق (مشك) المنفوخ فيه (که پر باد شده) اذا حبسه (مشك) بيده تحت الماء و كما يجده (ميل) من الحجر اذا اسكنه في الهواء (که در این دو صورت حرکت بالفعل نیست ولی ميل بالفعل است)

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مشهود بودن میل بمعنای اوّل / میل بمعنای دوّم

بحث ما در میل بود که به اصطلاح متکلمین اعتماد نامیده می شود، گفته شد که میل اوّلاً احتیاج به اثبات ندارد؛ چرا که وجود آن مشهود و محسوس است و ثانیاً احتیاج به بیان مغایرت میل با حرکت نیست، بخاطر اینکه با حس درک می شود.

شاهد از کلام ابن سینا برای هر دو مطلب:

ابن سینا می گوید میل چیزی است که با حس احساس می شود ولو جسم ساکن باشد، و بادوتا مثال این گفته اش را تبیین می کند

مثال اوّل: وقت که متحرک طبیعی را بالقسر ساکن نماییم متحرک به دست ما فشار وارد می کند بگونه ای که ما فشار را حس می کنیم و شک در وجودش نداریم.

مثال دوّم: جسم که حرکت قسری دارد اگر قاسر دیگری بخواهد آنرا ساکن کند برقاسر فشار وارد می شود، فشار و مدافعه ای که شک در وجود آن نداریم

توجه داریم که صدر این کلام ابن سینا موئید مطلب اوّل است و ذیل کلام ایشان موئید مطلب دوّم.

معنای دوّم میل: گاهی میل به مبداء مدافعه ای محسوسه اطلاق می شود، و جسم متحرک با آن مبداء دفع می کند چیزی را که مانع حرکتش باشد.

این معنای دوّم میل که مبداء المدافعه باشد محسوس نیست و برای اثباتش نیاز به دلیل داریم.

دلیل اوّل: دوتا سنگ که بلحاظ حجم باهم اختلاف دارند اگر اولاً در یک فضا و مسافت رها شود که مقاومت و ممانعت خارجی یکسان باشد مثلاً هر دو در آب رها شود و یا در یک مسافت یکسان دیگر و ثانیاً نیروی رها کننده هم واحد باشد، در این فرض می بینیم که یکی از سنگ ها تندتر حرکت می کند و دیگری کند تر و یا یکی زود تر می ایستد و دیگری دیرتر می ایستد، در هر صورت اختلاف حرکت دارد، این اختلاف باید بخاطر چیزی باشد که در خود سنگ وجود دارد و آن چیز همان مبداء میل است.

ص: ۱۳۰

خلاصه باتوجه به اینکه نیروی محرکه مساوی است و مقاوم های خارجی هم یکسان باید مقاوم داخلی باشد که موجب اختلاف حرکت شده است و آن مقاوم مدافعه نیست چرا که سنگ ها به سمت بالا می رود، اگر مدافعه بالفعل بود حرکت

نبود. پس باید مبداء مدافعه باشد که موجب اختلاف حرکت شده است.

دلیل دوّم: فرض می‌کنیم که دو تا انسان مقابل هم ایستاده اند یکی یک طرف حلقه را گرفته است و دیگری طرف دیگر حلقه را و هر کدام به سمت خود می‌کشد، در این صورت حلقه در هوا می‌ماند که به یکی از سه جهت ممکن است باشد؛ یا بخاطر مدافعه است، یا بخاطر نیروی دو تا انسان است و یا بجهت مبداء مدافعه است.

مدافعه ای طبیعی نمی‌تواند سبب وجود حلقه در هوا باشد چرا که حلقه ایستاده است، مدافعه ای قسری هم نیست؛ چرا که حلقه در وسط ایستاده است، نیروی انسانی هم نمی‌تواند باشد؛ چرا که نیروی انسانی در بازوی خود انسان است در حلقه نیامده است، بلکه اثری از نیرو در حلقه آمده است. چیزی که در حلقه است دو تا کار انجام می‌دهد یکی جذب می‌کند و دیگری دفع می‌کند جذب دیگری را پس در حلقه نیروی است که هم جذب می‌کند مثلاً به سمت مشرق و هم دفع می‌کند آن جذب را و این نیرو هما مبداء مدافعه است. و چون مبداء مدافعه مساوی است حلقه در وسط می‌ایستد.

ان قلت: این مبداء مدافعه همان طبیعت است چیزی دیگری غیر از طبیعت نیست.

ص: ۱۳۱

قلت: اگر طبیعت مبداء مدافعه باشد یا به سمت علو است و یا به سمت سفلی، در حالیکه مدافعه در فرض ما به سمت مشرق و مغرب است.

متن: قال الشيخ في الشفا الميل هو ما يحسّ بالحسّ اذا حوّل (قصد شود) ان يسكن الطبيعي (حرکت طبیعی / متحرکت طبیعی) بالقسر او القسری (حرکت قسر / متحرکت قسری) بالمقسر الاخر فيحسّ هناك (آنجای که قصد شده حرکت طبیعی یا حرکت قسری ساکن شود) من (بیان مابعد یعنی مای ما لایشک) القوه على المدافعه _ التي (صفت قوه / صفت مدافعه) يقبل شده و نقصانا فمره يكون اشد و مره يكون انقص _ ما لا يشك في وجوده (متعلق لایشک) في الجسم (متعلق وجود) و ان كان الجسم ساكنا انتهى. (در این بیان ابن سینا قوه ای برمدافعه میل دانسته شده است یعنی معنای دوم میل مراد است)

(b) معنای دوم میل: و قد يطلق الميل على مبدأ هذه المدافعه المحسوسه و يفسر بانه كيفيه ما به (کیفیت) يكون الجسم مدافعا لما يمانعه على ما ذكره الشيخ في الحدود. (کتاب حدود که برخی از اصطلاحات را معنا نموده است) و هذا المعنى ليس من الكيفيات المحسوسه بل لا بدّ لاثبات وجوده من دليل.

و قد استدللّ عليه (معنای دوم میل مبداء مدافعه است) : بانه (مقدم :) لولا (خبر لولا موجود محذوف است) الامر الذي يوجب المدافعه (تالی :) لم يختلف الحجران المرميان (۱) بقوه واحده (نیروی واحد) (۲) في مسافه واحده (که مقاوم های خارجی مساوی است) اذا اختلفا في الصغر (بیان ملازمه :) اذ ليس فيهما (حجران مرمیان) مدافعه بالفعل (مدافعه ای بالقوه است ؛ چون حرکت مخالف طبیعت سنگ است) الى خلاف (یعنی به سمت پایین) جهه الحركة (که به سمت بالا است) فلو لا (جواب لولا موجود محذوف است) مبدؤها (مدافعه) أيضا (همان طور که خود مدافعه نیست) لزم ما ذكرنا (یعنی عدم اختلاف دو سنگ پرتاب شده).

واورد عليه الامام : ان الطبيعه معاوقه للحركه القسريّه فلا حاجه الى اثبات امر مغاير لها (طبيعت) ليكون مبدأ للمدافعه.

و قد يحتج (برأى معنای دوم ميل كه مبدا مدافعه باشد) : بانّ الحلقه (اسم ان) التي يجذبها جاذبانمتساويان في القوه (الى طرفين مختلفين، مفاد) حتى يقف (حلقه) في الوسط (خبر ان) قد فعل فيها (حلقه) كل واحد منهما (جاذبان) فعلا (يعنى اثر) معاوقا لما يقتضيه جذب الاخر (ككشش ديگرى را) و ليس ذلك (اثر، فعل) نفس المدافعه فانها (خود مدافعه) غير موجوده في تلك الحاله (حالت وقوف در وسط) فيها (حلقه) و لا- قوه الجاذب (چرا كه قوه اى شخص جاذب در بدن خودش است) (تعليل برأى ولاقوه الجاذب :) اذ لا معنى لكون مجرد قوته (جاذب) عائقه للمجذوب (حلقه) ما لم يفعل فيه (مجذوب) فعلا. فاذن (حالا كه معلوم شد فعل واثر نفس مدافعه ليست ونيروى جاذب هم ليست) قد فعل فيه (مجذوب) كل منهما (جاذبان) فعلا (اثر) غير المدافعه و هو (اثر غير مدافعه) بحيث لو خلى عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقه الى جهه هذا الجاذب (مثلاً- جاذب به سمت مشرق نشسته) و مدافعتها لما يمنعها عن الحركه الى تلك الجهه فثبت وجود امر يقتضى المدافعه الى جهه مخصوصه و ليس (امر) نفس الطبيعه لكونها (طبيعت) محرکه الى جهتي العلو و السفل دون هذا الامر (كه مى تواند محرک به سمت علو و سفل باشد و مى تواند هم محرک به جهات ديگر باشد) و هو (اثبات اين امر كه غير از طبيعت است) المطلوب هذا (اى خدا)

ص: ۱۳۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع : اقسام واحكام ميل

بعد از اينكه خفت و ثقل ذكر شد خواستيم به جنس آنها بپردازيم كه عبارت است از ميل به همين خاطر به بحث ميل پرداختيم، و دو معنا براي آن بيان نموديم و در بحث هاي آينده به دو بحث ديگر در باب ميل مي پردازيم يكي بحث از اقسام ميل و ديگري بحث از احكام ميل.

تقسيمات ميل : براي ميل دو تا تقسيم بيان شده

تقسيم اول : ميل به اين لحاظ كه مربوط به خود موصوف ميل باشد يا نباشد تقسيم مي شود به ذاتي و عرضي؛ ميل ذاتي يا بالذات ميلي است كه مال خود موصوف باشد و ميل عرضي يا ميل بالعرض ميلي است كه مال خود موصوف ميل نيست بلكه مال مجاور موصوف است.

مثال : سنگ كه مثلاً رنگ زرد دارد وقت كه به طرف پايين مي آيد ميل به پايين آمدن در آن است اين ميل براي خود جسم است بالذات و حقيقتاً و براي رنگ جسم است بالعرض يا عرضي و مجازاً، عبارت ديگر اگر ميل به پايين آمدن را به خود جسم نسبت مي دهيم اين نسبت حقيقي است و اگر به رنگ جسم نسبت مي دهيم اين نسبت مجازي است، بخاطر مجاروت با جسم است.

فرق ميل بالعرض و ميل قسري : در مثال بالا اگر پري هم به سنگ چسبيده باشد وقت كه سنگ به سمت پايين مي آيد پره هم به تبع سنگ به سمت پايين مي آيد در اين جا هم سنگ ميل به پايين آمدن دارد حقيقتاً هم پرميل به پايين آمدن دارد حقيقتاً منتها ميل سنگ به پايين آمدن اصلي است و ميل پري به پايين آمدن قسري و بالتبع است. پس در اينكه ميل را به پري نسبت دهيم اين نسبت مجازي نيست چنانكه براي سنگ ميل مجازي نيست، اما نسبت دادن ميل پايين آمدن به رنگ مجازي است؛ يعني رنگ در واقع ميل ندارد اگر ميل را به آن نسبت مي دهيم بخاطر مجاور آن است.

ص: ۱۳۴

تقسيم دوم : ميل كه ذاتي است بلحاظ و مناط داخل بودن در موصوف و غير داخل بودن تقسيم مي شود به طبيعي، نفساني و قسري.

ميل طبيعي : ميلي است كه از شئ درون جسم متولد مي شود، آنچه كه درون جسم است صورت نوعيه است و ميل از آن متولد مي شود.

ميل نفساني : ميل نفساني ميلي است كه از شئ مرتبط با جسم متولد مي شود و شئ مرتبط عبارت است از نفس.

این دو قسم در اینکه مولّد میل امر داخل در موصوف است هر دو مشترک اند ولی در قسم اوّل مولّد میل امر غیرشاعر است و در قسم دوّم مولّد میل امر ذی شعور است. بنابراین میل در نباتات برای بروز واشکار شدن و میل برای تزاید و حرکت در کم میل طبیعی است؛ چرا که مولّد آن اوّلاً داخل در نبات است و ثانیاً غیرشاعر است.

میل قسری : میل قسری میلی است که مولّد آن امر خارج از موصوف به میل باشد مثلاً سنگ که پرتاب شده به سمت بالا موصوف به میل سنگ است ولی مولّد میل قاسر است که خارج از سنگ است.

باتوجه به بیان فوق مولّد میل :

الف) امر داخلی است : ۱. غیرذی شعور: میل طبیعی؛ ۲. ذی شعور: میل نفسانی؛

ب) امر خارجی است : میل قسری.

در تقسیم بالا مولّد داخلی بلحاظ شعور و عدم شعور تقسیم شد، اما می توانیم بلحاظ و مناط دیگر هم تقسیم نماییم :

مولّد داخلی یا میل داخلی :

الف) بر نهج واحد است و بدون شعور : میل طبیعی

ب) بر نهج واحد وبدون شعور نیست که سه مصداق می تواند داشته باشد؛ چرا که وقت دوتا قید داریم نفی شان یا به این است که قید اول نباشد، یا به این است که قید دوم نباشد و یا به این است که هر دو قید نباشد. بنابراین :

۱. کار مولد داخلی متفنن و متعدد است ولی وبدون شعور مثل نباتات که هم تغذیه دارند، هم تنمیه وهم تولید: میل طبیعی.

۲. کار مولد داخلی واحد است ولی باشعور مثل حرکت فلک که دورانی است و باشعور انجام می شود : میل نفسانی.

۳. هم کار متفنن و متعدد است وهم باشعور انجام می شود مثل کارهای حیوانات : میل نفسانی.

باتوجه به این تقسیم که مناط طبیعی بودن تفنن وشعور باهم باشد میل نباتات میل نفسانی است؛ چرا که هر چند در نباتات شعور نیست ولی تفنن وتعدد کار است.

متن : ثم ما (مبتدا) يتعلّق بالمیل من (بیان ما) الاحوال المقصوده بالذکر (۱) تقسیم (خبر) (۲) و احکام. اما التقسیم فائنان : الاول تقسیم المیل مطلقا (خالی از قید طبیعی، قسری ونفسانی / میل چه بمعنای مدافعه باشد چه بمعنای مبدالمدافعه باشد) الی الذاتی و العرضی، لانه (میل) ان قام حقیقه بما (موصوف) وصف (موصوف) به (میل) فهو الذاتی و ان لم یقم به (موصوف) بل بما یجاوره (موصوف) فهو (میل) العرضی علی قیاس ما عرفت فی الحركه الذاتیه و العرضیه (که حرکت برای کشتی ذاتی وبرا ساکن در کشتی عرضی است) و هذا التقسیم (تقسیم اول) لم یذکره المصنف.

الثانی تقسیم الميل الذاتی الی اقسامه الثلاثه و هو الذی اشار (مصنف) إلیه بقوله طبعی و قسری و نفسانی لأن حدوثة (میل) اما ان یكون عن امر (یعنی محدث) داخل فی ذی الميل (موصوف میل) أو لا. و الداخل اما مقارن للشعور أو لا. فما یحدث عن غیر الداخل (داخل در موصوف) هو (میل) القسری و عن الداخل (داخل در موصوف) الشاعر هو (میل) النفسانی و عن الداخل (داخل در موصوف) الغیر الشاعر هو الطبعی. و علی هذا یكون میل النبات الی (۱) التبرّز (اشکار شدن) (۲) والتزید (زیاد شدن) داخلا فی الطبعی.

و قد یقال: الداخل (میل داخل در موصوف) (الف) اما ان یكون علی نهج واحد (مثلاً فقط میل به سمت پایین دارد) بلا شعور و هو (میل) الطبعی (ب) أو لا یكون كذلك (علی نهج واحد وبلاشعور) سواء كان متفتّناً بلا شعور كما فی النبات أو مع شعور كما فی الحيوان أو كان غیر متفنن بل علی نهج واحد لكن مع شعور كما فی الفلک و هو (میل) النفسانی

احکام میل ۹۲/۰۹/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: احکام میل

بحث در احوال میل داشتیم گفتیم که دو بحث آن در این جا ذکر می شود یکی اقسام میل و دیگری احکام میل، بحث اقسام میل گذشت حال می پردازیم به بحث احکام میل.

حکم اول میل: میل علت قریب حرکت است

ص: ۱۳۷

بیان مطلب: هر جسم متحرک بواسطه ای طبیعت خود حرکت می کند ولی خود طبیعت چون ثابت است نمی تواند بدون واسطه محرک جسم باشد، بلکه باید چیزی باشد که دوجنبه ثابت و متغیر داشته باشد تا واسطه شود بین جسم و طبیعت، و آن میل است که بلحاظ ثباتش با طبیعت مرتبط است و بلحاظ تغیرش با جسم ارتباط دارد.

به بیان دیگر هر حرکتی نیاز به محرک دارد، امّا حرکت یاطبعی است و یا شوقی و عشقی. حرکت چنانچه طبعی باشد در صورت حرکت بوجود می آید که محرک خودش حرکت نماید و حرکت های طبعی محرکش طبیعت است که ثابت است پس باید امری باشد که دو جهت ثابت و متغیر داشته باشد تا واسطه شود بین جسم متحرک و طبیعت ثابت و آن امر میل است. پس میل علت قریب حرکت است. بله در حرکت های عشقی و شوقی نیاز نیست محرک حرکت نماید تا متحرک را حرکت دهد بلکه در چنین حرکات محرک می تواند ثابت باشد و متحرک به سمت آن حرکت نماید، چنانکه حرکت فلک شوقی است برای تشبه به عقول که ثابت اند.

کلام خواجه در شرح اشارات:

خواجه در شرح اشارات بیان می کند که چگونه میل واسطه است بین طبیعت و جسم متحرک، به این نحو که حرکت لازم دارد تحت عنوان سرعت و بط، که قابل اشتداد و تضعف است؛ بعبارت دیگر اولاً حرکت لازم دارد به اسم سرعت و بط، ثانیاً سرعت و بط قابل اشتداد و تضعف است و ثالثاً سرعت و بط نسبی است؛ یعنی یک چیز است که به یک لحاظ سرعت دارد و بلحاظ دیگر بطی است؛ به بیان سوم هر حرکتی که از جسم صادر می شود حرکت خاص است که با حرکت های دیگر فرق دارد.

طبیعت امر ثابت است و نسبت آن به تمام حرکات ممکن برای جسم مساوی است؛ مثلاً فلان حرکت خاص این جسم که دارای سرعت خاص است و حرکت خاص دیگری این جسم که سرعت خاص خودش را دارد و حرکت های خاص ممکن دیگر برای این جسم خاص همه نسبت به طبیعت حاله در جسم رابطه ای مساوی دارد و لذا اگر فلان حرکت خاص این جسم بخواهد از طبیعت آن صادر شود باید چیزی واسطه شود تا حرکت خاص از طبیعت صادر شود و آن واسطه میل است.

تنظیر مسأله : نسبت طبیعت به حرکت های خاص مثل نسبت عقل است به ابدان مختلف، که باهمه ای ابدان رابطه ای مساوی دارد و لذا برای افاضه ای نفس به بدن خاص باید بدن قابلیت پیدا نماید و اقتضای نفس خاص از عقل نماید تا عقل به آن نفس افاضه نماید. در مانحن فیه هم میل سبب می شود که حرکت خاص از طبیعت صادر شود، در حقیقت رابطه ای میل با جسم زمینه می شود که حرکت خاص از جسم صادر شود.

خلاصه : نسبت طبیعت باهمه ای حرکات مساوی است چه حرکات که در گذشته بوده و چه حرکات که در آینده بوجود می آید و یا حرکات که در یک زمان می تواند باشد ولی کم و یا زیاد می شود، و اینکه طبیعت از میان تمام حرکات ممکن یک حرکت خاص را صادر می کند بخاطر واسطه ای است که دارد و آن واسطه میل است که زمینه ای حرکت خاص را فراهم می کند و در حقیقت علت مباشر حرکت است.

متن : و (عطف بر اَمّا التقسیم) اما الاحکام فأمور : (۱) منها ان الحركة لا بد لها منه بمعنى ان يكون هو الواسطه بين الطبيعه و بين الحركة و هذا معنى قوله : وهو (ميل) العله القريبه للحركه. و أَلّا _ اعنى و ان لم يكن صدور الحركة مما (متحرك : طبيعت بلحاظ اینکه در جسم است متحرك اطلاق شده) تصدر (حرکت) عنه (ما: متحرك) بتوسط الميل (خبر لم يكن) _ امتنع صدورها (حرکت) عنه (ما : متحرك) لامتناع صدور المتغير (حرکت) عن الثابت (متحرك يعنى طبيعت) من دون واسطه (متعلق امتناع) تناسبهما (متغير و ثابت) و هذا معنى قوله : و باعتباره (ميل) يصدر عن الثابت متغير.

قال المصنف فى شرح الاشارات ان الحركة لا تخلو عن حدّ ما من السّرع و البطء (يعنى اصل سرعت و بطء) لان كلّ حركة انما يقع (۱) فى شىء ما (صفت شىء ما :) يتحرك المتحرك فيه مسافه (۱) مسافت بمعناى خاص يعنى أين که متحرك در آن حرکت می کند) کان او غيرها (مثل کم یا کیف که متحرك در آن حرکت می کند) (۲) و فى زمان ما. و قد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافه بزمان اقل من ذلك الزمان (۲) فيكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه (زمان) فيكون ابطاء منها (حرکت) فاذن الحركة لا ينفك عن حدّ ما من السّرع و البطء و المراد من السرعه و البطء هو شىء واحد بالذات و هو كيفيه قابله للشده و لضعف و اّما يختلفان (سرعت و بط) بالإضافه العارضه لها (كيفيت؛ يعنى كيفيت را اگر مقايسه نماييم سرعت و بط درست می شود) فما هو سرعه بالقياس الى شىء هو بعينه بطء بالقياس الى اخر

ص: ۱۴۰

۱- (۱) مسافت دو اطلاق دارد : ۱. هرچیزی که متحرك در آن حرکت کند ۲. اين و مکان که در آن متحرك حرکت می کند.

۲- (۲) می شود زمان را ثابت نگهداريم و مسافت را زياد و کم کنیم باز هم سرعت و بط حاصل می شود.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان وساطت میل برای حرکت

بحث در این داشتیم که طبیعت امری است ثابت و حرکت امری است متغیر و متغیر نمی تواند از ثابت صادر شود، مگر اینکه واسطه داشته باشد و آن واسطه میل است.

بیان مصنف در شرح اشارات:

مصنف در شرح اشارات برای اینکه میل واسطه باشد بیان ذیل را دارد:

الف) حرکت لازم لاینفک دارد به اسم سرعت و ببط، که قابل اشتداد و تضعف است و لذا بخش از یک حرکت می تواند سریع تر از بخش دیگری باشد. پس هر جسم حرکات مختلف می تواند داشته باشد که هر یک دارای شدت و ضعف خاص است.

بیان اختلاف حرکات: حرکات گاهی بلحاظ مقاوم های خارجی متفاوت است مثلاً یک متحرک در آب حرکت می کند، متحرک دیگر در هوا و متحرک سوم در زمین، و از آنجای که مسافت ها بلحاظ مقاوم متفاوت است حرکات مختلف است.

گاهی اختلاف حرکات بخاطر کوچکی و بزرگی اجسام است مثلاً دوتا سنگ که یکی بزرگ و دیگری کوچک است هرگاه رها شود سنگ بزرگ سریع تر حرکت می کند.

گاهی اختلاف حرکات بخاطر اختلاف کیفیت دو جسم است، در صورت که دو جسم متحرک اندازه های شان یکسان باشد چنانچه یکی متخلخل و دیگری متکاثف باشد حرکات شان متفاوت است مثلاً دوتا پنبه که اندازه ای شان مساوی است اگر یکی متخلخل و دیگری متکاثف باشد حرکات شان مختلف است.

گاهی اختلاف حرکات بخاطر اختلاف وضع اجزای اجسام است، اجسام که جنس شان یکسان است مثلاً هر دو سنگ اند، اندازه ای شان برابر و کیف شان هم یکسان است چنانکه وضع اجزای شان اختلاف داشته باشد حرکات شان اختلاف دارد.

ص: ۱۴۱

خلاصه: اختلاف حرکات بخاطر اختلاف سرعت و ببط شان است و اختلاف سرعت و ببط یا بجهت موانع خارجی است و یا بخاطر اختلاف داخلی اجسام در جنس، کمیت، کیفیت و وضع اجزای شان است، در هر صورت اجسام مختلف حرکات مختلف دارند علاوه بر این یک جسم می تواند حرکات مختلف داشته باشد.

ب) طبیعت نسبتش به تمام حرکت های ممکن برای یک جسم مساوی است؛ چرا که طبیعت ثابت است یعنی تدریجاً آنآ فائاً

ندارد به همین جهت با هیچ یک از حرکات ممکن یک جسم نسبت ندارد و لذا اگر بخواهد یک حرکت خاص را صادر نماید ترجیح بدون مرجح است. و برای اینکه ترجیح بدون مرجح لازم نیاید باید مرجح باشد.

ج) میل دو جهت دارد یکی جهت ثابت به این معنا که تدریجاً آنرا فائاً ندارد پس از این جهت با طبیعت مناسبت دارد، و دیگری جهت متغیر بخاطر اینکه قابل اشتداد و تضعف است مثل حرکت پس با حرکت تناسب دارد.

باتوجه به این مقدمات حرکات مختلف است و برای هر جسم هم حرکات مختلف امکان دارد از طرف طبیعت ثابت است و نسبتش به همه ای حرکات مساوی است و برای اینکه حرکت خاص ازش صادر شود باید مرجحی باشد و آن مرجح میل است که بجهت ثباتش با طبیعت مناسب است و بخاطر تغییرش با حرکت. پس میل واسطه است برای صدور حرکات، بعبارت دیگر میل علت قریب صدور حرکت است.

ان قلت: اختلاف حرکات بخاطر اختلاف در کم، کیف وضع و موانع خارجی است، دیگر نیاز به چیزی به اسم میل نداریم تا اختلاف حرکات توجیه شود؛ یعنی طبیعت حرکت کلی را صادر می کند و اینکه حرکات خاص از یک جسم پدید می آید بخاطر موانع خارجی و یا شرایط داخلی خود جسم است.

قلت : کم، کیف، وضع و... مجرای حرکت اند، نه عامل حرکت اختلاف حرکات باید به عامل حرکت نسبت داده شود؛ عبارت دیگر باید واسطه باشد تا طبیعت حرکت را صادر نماید و آن واسطه میل است که بدلائل موانع خارجی یا اختلاف در کم و... حرکات مختلف را صادر می کند.

اشکال میرسید شریف برخواجه :

شما سه مطلب را بیان نمودید؛ یکی اینکه حرکت دارای سرعت و بط است، دوّم اینکه سرعت و بط قابل اشتداد و تضعف است و سوّم اینکه سرعت و بط کیفیتی است که با نسبت متفاوت می شود، اما نیاز به بیان این سه مطلب نیست همان گونه که شما هم استفاده نکردید، عبارت دیگر شما سه مطلب را بیان نمودید ولی از آن استفاده نکردید و این لغو است.

لاهیجی : تمام هم خواجه در این استدلال این است که حرکات را مختلف نماید و حرکت با سرعت و بط مختلف می شود و سرعت و بط وقتی است که مقایسه صورت گیرد پس این سه مطلب نقش اساسی در استدلال دارد؛ چرا که تا حرکات مختلف نباشد با بیان که گذشت نیاز به میل روشن نمی شود.

تنظیر مساله : همیشه بین امر ثابت و امر متغیر در صورت که رابطه داشته باشند باید یک واسطه داشته باشیم که دو حیث ثابت و متغیر داشته باشد که با حیث ثابت به امر ثابت و با حیث متغیر به امر متغیر نسبت داشته باشد؛ چنانکه نفس و بدن این گونه است نفس مجرد است و بدن مادی است و برای اینکه نفس به بدن مرتبط شود روح بخاری وجود دارد و واسطه می شود بین نفس و بدن. در مانحن فیه هم طبیعت ثابت است و حرکت متغیر پس باید چیزی داشته باشیم که دو جهت داشته که با جهت ثباتش با طبیعت مرتبط باشد و با جهت تغیرش با حرکت ارتباط داشته باشد و آن چیز میل است. چرا که هم جهت ثبات را دارد و هم جهت تغیر را.

ص: ۱۴۳

متن : و لما (شرط اوّل :) كانت الحرکه ممتنعہ الانفکاک عن هذه کیفیہ (سرعت و بط) و (شرط دوّم :) كانت الطبیعہ التي هی مبدأ الحرکه لا تقبل الشده و الضعف (جواب لما) كانت نسبه جميع الحركات المختلفه بالشده و الضعف إليها (طبیعت / متعلق نسبت) واحده (خبر كانت) و كان صدور حرکه معینہ منها (طبیعت) دون ما عداها (حرکت) ممتنعاً لعدم الاولویة (اولویت بین حركات نسبت به طبیعت) فاقترضت (طبیعت) أوّلاً امراً یشتد و یضعف (۱) بحسب اختلاف الجسم ذی الطبیعہ (متعلق اختلاف :) فی الكم اعنی الکبر و الصّغر او کیف اعنی التکاثف و التخلخل او الوضع اعنی اندماج (درهم فرورفتگی) الأجزاء و انتفاشها (پخش و پراکنده گی اجزا) او غیر ذلك (۲) و بحسب ما یرج عنه (جسم) کحال ما فیہ الحرکه (یعنی مسافت) من رقه القوام و غلظه (بیان حال) و ذلك الامر هو الميل ثم (عطف بر اقتضت یعنی ثانیاً) اقتضت بحسبه (امر که شدت و ضعف پیدا می کند) الحرکه انتهى.

و تلخیصہ (بیان خواجه) علی ما قاله المحقق الشریف: ان الحرکه لها (حرکت) مراتب متفاوتة فی الشده و الضعف و نسبه الطبیعہ الی تلك المراتب علی السویة فیمتنع ان یرصد عنها (طبیعت) شیء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذی مراتب متفاوتة أيضاً (همان طور که حرکت دارای مراتب متفاوت است) لیتعین بكلّ واحده من هذه المراتب صدور مرتبه معینہ من الحرکه. (یعنی طبیعت بامرتبه ای معین از میل مرتبه ای معین از حرکت را انتخاب کند و با مرتبه ای دیگری از میل مرتبه ای دیگری از حرکت را انتخاب نماید)

و اما ما زعمه (محقق شریف) من ان قوله « والمراد من السّرعه و البطء » الى قوله « وهو بعينه بطء بالقياس الى اخر » مستدرک فی البيان (جواب اما) فمما لا وجه له اذ بذلك (بيان) يتحقق كون الحركة ذات مراتب متفاوتة فی الشده و الضعف فليتدبر.

و بالجمله فالمراد من التغير هنا هو قبول الشده و الضعف فالميل (مبتدا) (١) بجهه كونه قابلا للشده و الضعف كالحركة (خبر :) يناسب الحركة (٢) و بجهه كونه (ميل) امرا ثابتا غير متجدد آنا فآنا كالطبيعه (اينكه طبيعت ثابت است يعنى تجدد آنا فآنا ندارد) يناسب الطبيعه فهو (ميل) بهاتين الجهتين واسطه فى صدور الحركة عن الطبيعه بمعنى انه (ميل) من جهه الثبات صادر عن الطبيعه من جهه التغير اعنى قبوله للشده و الضعف تعين لها (طبيعت) صدور مرتبه معينه من الحركة و ذلك بخلاف الحركة اذ ليس لها (حركت) جهه ثبات تصحح صدورها عن الطبيعه من غير واسطه.

بيان مراتب ميل / حكم دوّم ميلبيان مراتب ميل / حكم دوّم ميل ٩٢/٠٩/٠٥

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : بيان مراتب ميل / حكم دوّم ميل

بحث در اين داشتيم كه طبيعت ميل را ايجاد مى كند و ميل مباشر حركت جسم مى شود، و چون حركت مراتب مختلف دارد بايد ميل هم مراتب مختلف داشته باشد كه طبيعت با مرتبه اى از ميل مرتبه اى از حركت را تعيين كند.

سوال : مراتب حركت را بعهده اى مراتب ميل گذاشتيد، ميل مراتبش از كجا درست مى شود؟

ص: ١٤٥

جواب : مراتب ميل از ناحيه اى صغرو كبر جسم، خفت و ثقل جسم و ... است. پس اختلاف ميل هم عامل دارد نه اينكه بدون عامل باشد و يا اينكه از ناحيه اى طبيعت باشد.

لاهيجى چون كلام خواجه را توضيح مى دهد نكات مربوط به كلام خواجه را بيان مى كند، در كلام خواجه مراتب ميل اشاره شده است و لاهيجى آنرا بصورت واضح بيان مى كند.

سوال : مابراى حركت تغيير از ناحيه اى سرعت و بط قائل شديم ولد گفتيم كه بايد ميل داشته باشيم تا واسطه باشد بين طبيعت و حركت؛ چرا كه اين تغيير از ناحيه اى طبيعت نيست، امّا تغيير ديگرى غير از سرعت و بط هم براى حركت است، تغييرى كه در ذات حركت است، اينكه گاهى به مقصد نزديك است و گاهى دور است، عامل اين تغيير چيست، آيا طبيعت است يا عامل ديگر؟

جواب : عامل اين تغيير خود طبيعت است؛ چرا كه طبيعت حالت ملائم و مناسب را طلب مى كند؛ مثلا- سنگ وقت كه بالا است قرب به مطلوب را طلب مى كند وقت هم كه كمى پايين آمد باز هم طلب مى كند قرب به مطلوب را تا اينكه پايين بيابد و به مطلوب برسد. پس قرب و بعد به مطلوب را خود طبيعت طلب مى كند.

خلاصه: طبیعت وقت که از حالت ملائمت بیرون آمد حالت ملائم را طلب می کند و لذا برای رسیدن به آن حالت حرکت می کند، حدود را طی می کند که نسبت به مطلوب قرب و بعد دارد، تا اینکه به مطلوب برسد.

ان قلت: باین بیان وقوع در حد و حالت خاص متوقف بر حرکت است از طرف خود حرکت متوقف است بر وقوع در حد و حالت خاص و این دور است؛ چرا که وقوع در حدود متوقف است بر حرکت و حرکت هم متوقف است وقوع در حدود.

ص: ۱۴۶

قلت: دور لازم نمی آید چرا که آنچه وقوع در حدود خاص متوقف است بر آن حرکت سابقه است ولی حرکت لاحق متوقف است بر وقوع در حدود خاص؛ مثلاً سنگ که در فاصله ای ده متری از زمین قرار دارد وقت که حرکت می کند وقوع در شش متری زمین متوقف است بر همان حرکت یعنی حرکت که از ده متری شروع شده است و حرکت لاحق متوقف است بر وقوع در شش متری زمین. پس دور لازم نمی آید.

حکم دوم میل: دو میل ذاتی هر گاه به جهت مختلف باشند تضاد دارند، اما اگر یک میل ذاتی و دیگری عرضی باشد چه حرکات شان همسو باشند و یا در جهت مخالف هم حرکت نمایند ممکن است، هم چنین در صورت که دو میل ذاتی باشند ولی در یک جهت حرکت نمایند. پس چهار صورت داریم که در یک صورت میلان متضادان اند و جمع شان در یک جسم ممکن نیست

بیان تفصیلی:

۱. اگر دو تا میل ذاتی باشند و در جهت مخالف هم حرکت نمایند، این دو تا میل متضاد اند و حکم متضادان را دارند؛ یعنی قابل جمع در جسم واحد نیستند؛ مثل اینکه سنگ طبعاً به سمت پایین حرکت نماید و ما قسراً آنرا به سمت بالا پرت کنیم، در این جا دو تا میل داریم که هر دو ذاتی است یکی طبیعی و دیگری قسری و در جهت مخالف هم حرکت می کنند، که ممکن نیست؛ یعنی نمی شود جسم در یک حالت هم به سمت پایین حرکت ذاتی نماید و هم به سمت بالا حرکت ذاتی نماید.

۲. اگر دو تا میل ذاتی باشند و در جهت موافق هم حرکت نمایند؛ مثل اینکه سنگ را از بالا به سمت پایین پرت نماییم، در این جا یک حرکت طبیعی داریم و یک حرکت قسری که هر دو ذاتی است و چون به یک سمت است اشکال ندارد.

ص: ۱۴۷

۳. اگر یکی از میل‌ها ذاتی باشد و دیگری عرضی و در جهت مخالف هم حرکت نمایند؛ مثل اینکه کشتی به سمت مشرق حرکت نماید و انسان در کشتی به سمت مغرب، در این جا حرکت انسان به سمت مغرب ذاتی است و حرکت انسان به سمت مشرق عرضی است، که چون یکی از میل‌ها و حرکت‌ها ذاتی است و دیگری عرضی است اشکال ندارد به دو جهت مخالف باشند.

۴. اگر یک میل ذاتی و دیگری عرضی باشد و در جهت موافق هم حرکت نمایند؛ مثل اینکه کشتی به سمت مشرق حرکت نماید و انسان داخل کشتی هم به سمت مشرق قدم بردارد، در این جا حرکت و قدم زدن انسان به سمت مشرق ذاتی است ولی حرکت کشتی به سمت مشرق که بالعرض به انسان نسبت داده می‌شود عرضی است و بدون اشکال.

پس از میان صورت چهار گانه صورت اول تضاد دارد و حکم متضادان جاری است.

حکم عقلی که گفتیم این بود که دو میل ذاتی که در جهت مختلف باشند یعنی در جهات مختلف حرکت نمایند در یک جسم جمع نمی‌شود، این حکم نه اختصاص به حرکت اینی و وضعی دارد و نه ظهور، بلکه در حرکات کمی و کیفی هم جاری است و هم ظاهر است، بلکه در حرکت اینی و وضعی چون میل محسوس است این حکم اظهر است.

متن : و اما تعیین مرتبه من المراتب المتفاوته للمیل (متعلق مراتب متفاوته) دون (عطف بر مرتبه) مرتبه اخرى للصدور (متعلق تعیین) عن الطبیعه فانما هو (تعیین) من (نشئیة) حال الجسم ذی الطبیعه بحسب الكم او کیف او الوضع (یعنی جسم حالات مختلف دارد و لذا مراتب میل مختلف می‌شود) كما اشار إليه فی شرح الاشارات بقوله « فافتضت أُولا امرأ یشتد و یضعف بحسب اختلاف الجسم فی الطبیعه فی الكم الخ » هکذا ینبغی ان یفهم هذا المقام.

و اعلم أنّ للحركه نحو اخر من التغير (يعنى تغيير غير از سرعت و بط) و هو كونها (حركت) غير قارّه الذات و هذا (تغيير نحو آخر) أيضا (مثل تغيير مذکور) ممّا ينافى صدورها عن الطبيعه القارّه الذات الّا (يعنى ولى) أنّ الطبيعه ليست بذاتها (خودش به تنهایی) مبدأ لصدورها بل باعتبار كون الطبيعه طالبه لحاله ملائمه (يعنى قرار گرفتن در جایگاه خودش) قد زالت (حالت) عنها (طبيعت) فباعتبار حصولها (حالت) فى كل حد من حدود القرب من تلك الحاله تقتضى الحركه الى حدّ اخر من حدود المسافه.

و الوقوع فى كل حد من حدود القرب و ان كان متوقفا على الحركه لكن على حركه سابقه عليه (حد) و ما (حد) يتوقف (حركت) عليه (حد) انما هو الحركه اللاحقه فلا يلزم الدور المستحيل.

(ب) ومنها ما اشار إليه بقوله « ومختلفه (مختلفه . كشف المراد) متضاد » يعنى ان الميلين الذاتيتين الى جهتين مختلفتين متضادان (خبر ان) لا يمكن اجتماعهما فى جسم واحد لان المدافعه الذاتيه الى جهه لا يجمع المدافعه الذاتيه الى خلاف تلك الجهه بالضروره (متعلق لا يجمع) سواء ذلك فى الحركه الأينيه و غيرها. و كون الميل محسوسا فى الأينيه و الوضعيه دون غيرهما (در حركت كمى و كيفى محسوس نيس) لا- يقتضى كون ذلك الحكم العقلى ظاهرا فيهما (اينيه و وضعيه) دون غيرهما كما زعمه المحقق الشريف و ان اقتضى (محسوس بودن) الاطهريه

Your browser does not support the audio tag

موضوع : حکم چهارم میل

حکم چهارم : میل جنس است برای انواع خودش که متعدد اند بحسب تعدد جهات.

این حکم چهارم را که بنظر متکلمین برای میل ثابت است اگر تفکیک شود حاوی چهار مطلب است؛ الف) یکی اینکه میل جنس است برای انواع خودش، و قبلاً هم گفتیم که میل جنس است برای خفت و ثقل

ب) جهات شش تا است؛ چرا که جهات اگر مطلق باشد دو تا است یکی علو و دیگری سفلی، اما جهات نسبی چهار تا است؛ یمین، یسار، قدام و خلف. پس مجموع جهات شش تا است.

ج) انواع میل متعدد است بحسب تعدد جهات. پس میل هم شش تا است؛ چرا که میل اگر طبیعی باشد یا به سمت علو است و یا به سمت سفلی، اما اگر میل قسری باشد هم می تواند به سمت قدام و خلف باشد چنانکه می تواند به سمت یمین و یسار باشد.

د) دو تا جسم چنانچه به یک سمت حرکت نمایند مثلاً- هر دو به سوی بالا- حرکت نمایند میل های شان متماثل اند و اگر دو جهت مخالف حرکت نمایند مثلاً یکی به سمت بالا دیگری به سوی پایین و یا یکی سمت قدام و دیگری به سمت خلف و... میل های متخالف دارند.

سوال : آیا ثقل از جنس و سنخ میل است یا خیر، بعبارت دیگر میل چه جنس باشد یا نباشد آیا مصداق به نام میل دارد؟

جواب : برخی از متکلمین مثل ابوهاشم جبائی و پیروانش معتقد اند که ثقل از جنس و سنخ میل است و از تراکم و کثرت اجزاء جسم حاصل می شود، ولی برخی دیگر از متکلمین مثل ابوعلی جبائی و پیروانش عقیده دارند که ثقل از جنس می نیست، بلکه ثقل عبارت است از کثرت الاجزاء.

ص: ۱۵۰

قبلاً که گفتیم که میل جنس خفت و ثقل است و خفت یک نوع میل است و ثقل هم یک نوع میل است. پس ثقل میل است که از کثرت و تراکم اجزاء حاصل شده است، نه اینکه ثقل همان کثرت الاجزاء و تراکم اجزاء باشد.

تقسیم میل به لازم و مفارق : متکلمین میل را به دو قسم تقسیم نموده اند؛ یکی میل لازم و دیگری میل مفارق، و از گفته ای شان چنین بر می آید که میل وقت که طبیعی باشد میل لازم است و زمان که میل قسری باشد میل مفارق است؛ چرا که القسری لایدوم.

سوال : آیا میل می تواند در دومحل واقع شود؟

جواب : میل عرض است و یک عرض نمی تواند در دوموضع واقع شود پس میل نمی تواند در دومحل واقع شود.

سوال : آیا میل در اختیار ماست و ما بر ایجاد آن قدرت داریم یا اینکه میل امر تکوینی است و از اختیار و قدرت ما خارج است.

جواب : میل قسری مقدور و در اختیار ایجاد کننده اش است اگر ایجاد کننده اش ما باشیم در اختیار ما است و اگر ایجاد کننده اش قاسری دیگری باشد مقدور همان قاسر است، اما میل طبیعی اگر مدافعه باشد در مقدور و در اختیار ما است مثلاً سنگ را که در زمین می گذاریم مدافعه ای بالفعل درست شده و در اختیار ما است ولی اگر میل مبدالمدافعه باشد در اختیار ما نیست. اما گروهی از متکلمین بطور مطلق گفته میل مقدور ما است و ما می توانیم میل را ایجاد کنیم.

متن : (ج) و منها (از احکام که برای میل است) ما اعتقده (ما) المتکلمون فیه (میل / متعلق اعتقده) علی ما قال : وعند آخرین (غیر از حکما) یعنی المتکلمین هو ای الاعتماد (میل) جنس متعدد (وصف بحال متعلق موصوف یعنی انواعش متعدد است) بحسب تعدد الجهات ، (تعلیل برای متعدد بودن بحسب تعدد جهات) : فان للجسم بحسب کل جهه اعتماداً. و تماثل الاعتمادات (میل ها) و تختلف (اعتمادات) باعتبارها ای باعتبار الجهات فان اتحدت الجهات تماثلت الاعتمادات و ان تعددت اختلفت (اعتمادات).

ص: ۱۵۱

و منه؛ ای من الاعتماد (یعنی از جنس اعتماد است) الثقل ای عند طائفه منهم (متکلمین) کأبی هاشم و متابعه فان عند آخرین (گروه دیگری از متکلمین) کأبی علی و متابعه لیس الثقل من جنس الاعتماد بل مغایر له علی ما قال : و آخرون جعلوه (ثقل) مغایرا للاعتماد و قالوا انّ الثقل عبارة عن كثره الاجزاء فكل ما (یعنی هر جسم که) كان اجزاؤه (جسم) اكثر كان اثقل.

ثم ان المتكلمين قسموا الاعتماد الى لازم و مفارق علی ما قال : و منه (میل) لازم كاعتماد الثقل و الخفيف الى جهتي السفلى و العلو و مفارق كاعتماد (میل) الثقل الى العلو و الخفيف الى السفلى .

و يفترق؛ ای الاعتماد الى محلّ واحد لا غير لانه (میل) عرض و يمتنع حلول عرض واحد في محلّين كما مر.

قالوا اعني المعتزله منهم و هو ای الاعتماد مقدور لنا حيث يحدث بحسب دواعينا و ينتفي بحسب صوارفنا (موانع که از طرف ما درست می شود) فكان صادرا بقدرتنا

حکم سوم میل ۹۲/۰۹/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم سوم میل

بحث در احکام میل بود دوتا از احکام میل بیان شد حکم سوم میل این است که هر متحرک قسری باید دارای میل طبیعی باشد تا قسری را که قاصر وارد می کند روبه ضعف ببرد و وقتی که قسر تمام شد جسم به سوی مکان طبیعی خود حرکت کند.

اگر جسم هیچ میل طبیعی نداشته باشد، وقتی قسری بر آن وارد شود بخاطر قسری که وارد می شود با نبود مانع خارجی دائما حرکت خواهد کرد.

ص: ۱۵۲

قبلا- بیان کردیم که هر حرکت طبیعی با مانع خارجی مواجه است و حال می خواهیم بیان کنیم که هر حرکت قسری باید مانع داخلی داشته باشد. با توجه به این دو مطلب می توانیم بگوییم که ممتنع است تحقق حرکت بدون مانع خارجی یا داخلی.

به بیان دیگر این مدعا که تحقق حرکت ممتنع است بدون مانع، تحلیل می شود به دو مدعا؛ یکی اینکه تحقق حرکت طبیعی بدون مانع خارجی ممتنع است، و دیگر اینکه تحقق حرکت قسری بدون مانع داخلی ممتنع است.

دلیل مدعای اول در باب امتناع خلاء گذشت، دلیل مدعای دوم شبیه همان دلیل است که در ذیل به بیان آن می پردازیم.

دلیل مدعای دوم: اگر حرکت قسری بدون مانع داخلی یعنی میل طبیعی ممکن باشد، چنانچه جسم بدون میل طبیعی با نیروی قاسری مسافت مثلا یک کیلومتر را در یک ساعت طی کند، جسم دوم که دارای میل طبیعی قوی یعنی معاوق داخلی است با

همان نیروی قاسر همان مسافت یک کیلومتر را (که معاوق خارجی یکسان دارد) مثلاً در دو ساعت طی خواهد کرد. حال جسم سوم را در نظر می‌گیریم که نصف معاوق جسم دوم را دارد اگر با همان نیروی قسری در همان مسافت حرکت کند در دو ساعت مسافت دوبرابر مسافت جسم عدیم‌المیل و جسم دارای میل قوی را طی می‌کند؛ چرا که اگر نیروی قاسر مساوی باشد مسافت هم یکسان باشد ولی معاوق جسم سوم نصف معاوق جسم دوم باشد باید جسم سوم دوبرابر مسافت جسم دوم را طی کند چون معاوق جسم سوم نصف معاوق جسم دوم است. پس سه تا جسم داریم یکی جسم عدیم‌المیل، دوم جسم دارای میل قوی و سوم جسم دارای میل ضعیف، و این سه تا جسم با نیروی قاسر واحد در مسافت یکسان حرکت می‌کند؛ جسم اول مسافت یک کیلومتر را در یک ساعت طی می‌کند، جسم دوم مسافت یک کیلومتر را در دو ساعت طی می‌کند و جسم سوم مسافت دو کیلومتر را در دو ساعت طی می‌کند. حال اگر همین جسم سوم با همان نیروی قسری در همان مسافت یک ساعت حرکت کند مسافت یک کیلومتر را طی می‌کند، چرا که اگر نیروی قسری واحد و مسافت یکسان باشد ولی زمان نصف شود مسافت هم نصف می‌شود. پس جسم دارای میل ضعیف مسافت یک کیلومتر را در یک ساعت طی می‌کند، درحالی‌که جسم عدیم‌المیل هم همان مسافت یک کیلومتر را در یک ساعت طی کرد. یعنی باید جسم عدیم‌المیل مساوی باشد با جسم دارای میل طبیعی، درحالی‌که جسم عدیم‌المیل با جسم دارای میل مساوی نیست بالوجدان. پس باید جسم مقسور به حرکت دارای میل طبیعی باشد والا لازم می‌آید که جسم عدیم‌المیل با جسم دارای میل طبیعی مساوی باشد، که باطل است.

متن: و منها (از احکام میل) انه لا بد فی کل قابل (جسم قابل) للحركة القیریه من مبدأ میل طبیعی فیہ (جسم) لیكون (میل) معاوقا داخلیا، كما لا بد فی الحركة الطبیعه من قوام ما فی المسافه لیكون معاوقا خارجیا، اذ الحركة یمتنع تحققها بدون معاوق (چرا که حرکت یا طبیعی است و یا قسری، در حرکت طبیعی معاوق خارجی لازم است چنانکه گذشت و حرکت قسری بدون معاوق داخلی ممتنع است چنانکه خواهد آمد، و حرکت ارادی به حرکت طبیعی بر می گردد. پس حرکت بدون مانع ممتنع است): اما داخلی او خارجی كما مر فی مبحث امتناع الخلاء مفصّلا.

و تقریر البرهان علیه (امتناع تحقق حرکت بدون معاوق) بحسب المعاوق الخارجی قد مر و بحسب المعاوق الداخلی ان یقال: لو امکن ان یتحرك بالقسر ما لا- میل فیہ طبیعیا فلیتحرک مسافه فی زمان (مثلا مسافت یک کیلومتر را در یک ساعت) ولیتحرک فی تلك المسافه (مسافت یک کیلومتر) جسم اخر فیہ مبدأ میل و (عطف تفسیر برای مبدا میل) معاوقه ما. و ظاهر آنه (صاحب میل) یقطعها (مسافت یک کیلومتر) فی زمان اطول (مثلا در دو ساعت) و لیکن (تامه: فرض کن که جسم سوم باشد) جسم ثالث فیہ مبدأ میل و معاوقه اقل (از صاحب میل قوی) علی نسبه یقتضی ان یقطع فی ذلك الزمان (دو ساعت) عن ذلك المتحرک مسافه اطول (مثلا- دو کیلومتر) من المسافه الاولی (مسافت عديم المیل و صاحب میل قوی: یک کیلومتر) علی نسبه زمانی ذی المیل الاول (صاحب میل قوی) و عديم المیل، (تعلیل برای یقتضی ان...): لآنّ مع وحده الزمان بكون نسبه المسافه القصیره الی الطویلہ کنسبه المیل القوی الی الضعیف، فیکون فی مثل زمان عديم المیل یتحرک (جسم سوم) مثل مسافته (عديم المیل)، لان مع وحده المتحرک (جسم سوم) یکون نسبه الزمان (زمان حرکت دوم: یک ساعت) الی الزمان (زمان حرکت اول: دو ساعت) کنسبه المسافه (مسافت حرکت دوم: یک کیلومتر) الی المسافه (مسافت حرکت اول: دو کیلومتر).

و الی هذا اشار بقوله و لو لا- ثبوت ای ثبوت الميل مطلقاً(خالیا عن القید طبیعی والقسری والنفسانی)، لزم عدم ثبوت الميل الطبيعي و لو لا ثبوت الميل الطبيعي لتساوی ذو العائق الطبيعي لو فرض و عادمه فی الحركة القسریه كما ینا.

حکم چهارم میل / میل باعث تولید اشیاء می شود ۹۲/۰۹/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : حکم چهارم میل / میل باعث تولید اشیاء می شود

بحث در احکام میل داشتیم، آخرین حکم که ذکر نمودیم حکمی بود که بعضی از متکلمین برای میل معتقد بودند، و در ذیل آن حکم احکام متعدد دیگری را بیان نمودند.

آخرین حکم این است که از میل اشیاء تولید می شود، تولید این اشیاء به یکی از سه صورت است، گاهی با واسطه است و گاهی بدون واسطه وقت که بدون واسطه است یا با شرط است و یا بدون شرط.

(۱) وقت که میل مؤلّد چیزی باشد با واسطه دو مثال برایش آمده است، یکی ألم و دیگری تألیف.

مثال اول : دو جزء که بهم متصل اند مثلاً انگشت دست که دو جزء فرضی دارد، وقت که حادثه ای اتفاق بیافتد آن حادثه میل به تفریق را در این دو جزء پدید می آورد و سپس تفرقه حاصل می شود این تفرقه درد آور است، در این جا میل موجب ألم شده است با واسطه ای تفرقه.

مثال دوم : دو جزء که از هم جداست مثلاً یکی طرف راست و دیگری طرف چپ است میل پیدا می کنند که در وسط بیایند و مجاور هم قرار گیرد وقت که مجاور شدند تألیف حاصل می شود، در این جا میل باعث تألیف شده اما با واسطه ای مجاورت.

ص: ۱۵۵

(۲) وقت که میل باعث چیزی شود بدون واسطه ولی با شرط مثل جای که دو تا جسم داریم و در این دو جسم میل است ولی این میل باعث صوت نمی شود مگر اینکه مصاگّه حاصل شود، در این جا مصاگّه شرط تولید صوت است.

فرق واسطه و شرط : فرق واسطه و شرط این است که واسطه خودش فاعل است اما فعل ذی الواسطه را ایجاد می کند، در حالیکه شرط فاعل نیست بلکه فقط متمم فاعلیت فاعل است، بعبارت دیگر فاعلیت فاعل را تمام می کند.

(۳) وقت که میل باعث چیزی شود بدن واسطه و بدون شرط مثل اکوان یعنی حرکت، سکون، افتراق و اجتماع که از میل پدید می آیند بدون واسطه و بدون شرط.

وقت که جسم از محل طبیعی خود خارج شود میل به مکان طبیعی خود دارد این میل باعث حرکت می شود. پس خروج از مکان طبیعی باعث وجود میل می شود و میل که پدید آمد حرکت از میل بوجود می آید بدون هیچ شرط و واسطه ای.

وقت که جسم در محل طبیعی خود ساکن است میل به سکون دارد، این میل باعث سکون شده بدون هیچ شرط و واسطه ای. افتراق و اجتماع از میل بوجود می آید بی واسطه و بدون هیچ شرطی، البته ممکن است که حرکت برای اجتماع و افتراق نیاز به شرط داشته باشد ولی خود اجتماع و افتراق نیاز به هیچ واسطه و شرط ندارند؛ مثل دو آهن ربا که به هم جذب می شود و یا دو قطب مخالف آهن ربا که دفع شان نیاز به واسطه و شرط ندارد.

ص: ۱۵۶

همان گونه که ملموسات به دو قسم اوائل ملموسات و ملموسات ثانوی تقسیم شد، مبصرات هم تقسیم می شود به اوائل المبصرات یا مبصر بالذات و مبصرات ثانوی و یا مبصر بالواسطه، که مبصر بالذات آن است که خودش دیده می شود بدون واسطه مثل رنگ ها و مبصر بالعرض آن است که دیده می شود، اما باواسطه چیز دیگر مثل شکل که بواسطه ای رنگ مبصر است.

وجه ذکر قسم اول : مصنف از میان این دو قسم فقط قسم اول از مبصرات را ذکر می کند، بخاطر اینکه بحث در محسوسات است و از میان این دو قسم فقط قسم اول است که از کیفیات محسوس است به حساب می آید، نه قسم دوم که دامنه ای وسیعی دارد.

مبصرات باواسطه : ۱. کیفیات مختص به کمیات؛ مثل استقامت و انحنا و تحذب و تقعر و سایر اشکال؛ ۲. مقادیر؛ مثل کوتاهی و بلندی و کوچکی و بزرگی؛ ۳. اوضاع؛ مثل تفرق و اتصال. ۴. برخی عوارض دیگر؛ مثل حرکت و سکون، ضحک و بکاء و حسن و قبح و...

رطوبت و یبوست مبصر باواسطه هم نیستند، بلکه آنچه مبصر باواسطه است از رطوبت و یبوست سیلان و تماسک است که ما بواسطه ای رنگ سیلان و تماسک را می بینیم و از سیلان و تماسک استدلال بر رطوبت و یبوست می کنیم.

در سیلان دو چیز مطرح است یکی حرکت و دیگری هم سطح بودن اجزاء که مرتبط به وضع است، همین طور در تماسک دو چیز وجود دارد یکی سکون و دیگری اختلاف اجزاء آن که از مقوله ای وضع است.

متن : و أنه يتولد منه ای من الاعتماد اشياء (۱) بعضها لذاته (بدون واسطه) من غير شرط (بدون شرط) كالاكوان و هي الحركة و السكون و الاجتماع و الافتراق فانها (اكوان) يتولد من الاعتماد بلا واسطه و لا شرط (۲) وبعضها (اشيا) أيضا بذاته (بدون واسطه) لكن بشرط كالاصوات فانها يتولد من الاعتماد من غير واسطه لكن بشرط هو المصاكه (۳) وبعضها (اشيا) لا بذاته بل بتوسط ما يتولد (ما) منه (میل) بذاته كالالم فانه يتولد من الاعتماد بواسطه التفريق و كالتالیف فانه يتولد عنه (میل) بواسطه المجاوره

و قد عرفت ان فيها (مبصرات) ما هو مبصر بالذات و ما هو مبصر بواسطه فالكيفيات المبصره بالذات تسمى اوائل المبصرات على ما قال : ومنها اى من الكيفيات المحسوسه اوائل المبصرات، خصّ بها (اوائل المبصرات) بالذکر لانها (اوائل المبصرات) هى المعدوده من الكيفيات المحسوسه دون ما يبصر بتوسّطها (اوائل المبصرات) (١) من الكيفيات المختصه بالكميات (٢) و من المقادير (٣) والاوزاع و غير ذلك (مثال كيفيات ... :) كالاستقامه و الانحناء و التحدب و الثقعر (دو قسم نحا) و ساير الاشكال (مثال مقادير :) و كالتطول و القصر و الصّغر و الكبر و القرب و البعد (مثال اوضاع :) و التفرق و الاتصال (مثال غير ذلك :) و الحركه و السّكون و الضحك و البكاء و الحسن و القبح و غير ذلك لا مثل الرطوبه و اليبوسه على ما توهم بل المبصر منهما السّيلان و التماسك الراجعان الى الحركه و السكون (لف و نشر مرتب؛ يعنى حركت مربوط است به سيلان و سكون مربوط است به سكون) و استواء الأجزاء و اختلافها (اجزاء) (لف و نشر مرتب : مربوط به سيلان و تماسك / لف و نشر مشوش : مربوط به حركت و سكون) الراجعان (استواء اجزاء و اختلاف آن) الى الوضع

تعريف ضوء ولون ممكن نیست / هریک از لون وضوء دوطرف دارند ٩٢/٠٩/١٠

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : تعريف ضوء ولون ممكن نیست / هریک از لون وضوء دوطرف دارند

بحث در مبصرات داشتیم که به دو قسم تقسیم می شوند، یکی مبصرات اولیه یا مبصر بالذات مثل رنگ که خودش دیده می شود و دیگری مبصرات ثانویه و یا مبصر بالواسطه مثل بزرگی و کوچکی جسم که بواسطه ای رنگ دیده می شود، عبارت دیگر بزرگی و کوچکی را بواسطه ای رنگ درک می کنیم.

ص: ١٥٨

مصنّف چون مبصرات اولیه را مطرح نموده است فقط همان ها را توضیح می دهد و می گوید مبصر اولیه عبارت است از لون وضوء و چیزهای دیگر دیده نمی شود.

در لون اختلاف نیست که دیده می شود ولی در ضو اختلاف است که دیده می شود یا فقط شرط دیدن لون است، اما خودش دیده نمی شود. حق این است که ضو هر چند شرط دیدن لون است خودش هم دیده می شود.

در باب لون اختلاف است که آیا در تاریکی لون است و شرط ابصار آن ضوء است و یا اصلاً در تاریکی لون نیست بلکه لون باضوء پدید می آید. شیخ در شفا قول اول را می پذیرد.

عدم امکان تعريف لون وضوء : لون وضوء چون اشکار اند قابل تعريف نستند، ولذا تعاريف که نموده اند تعريف به اخفى است، در حالیکه معرّف باید اجلی از امعرّف باشد، هر چند معرّف و معرّف بلحاظ مصداق مساوی اند، بعبارت دیگر شرط تعريف این است که معرّف باید بلحاظ مصداق مساوی با معرّف باشد ولی بلحاظ مفهوم معرّف باید اجلی از معرّف باشد،

واین شرط در باب لون وضوء وجود ندارد پس قابل تعریف نیستند.

در تعریف ضوء گفته اند که « ضوء کمال اوّل است برای شفاف من حیث هو شفاف » در این تعریف هم قید اوّل آمده است و هم قید شفاف من حیث هو شفاف.

سوال : مراد از کمال اوّل در تعریف ضوء چیست؟

جواب : در تعریف حرکت وقت گفته می شود کمال اوّل است برای متحرک و یا در تعریف نفس هر گاه گفته می شود کمال اوّل است، کمال اوّل در مقابل کمال ثانی است، که کمال ثانی از کمال اوّل به وجود می آید، اما در مانحن فیه نمی تواند این معنا از کمال اوّل مراد باشد، بلکه کمال اوّل در این جا بمعنای کمال بالذات است.

ص: ۱۵۹

ابن سینا در بیان ضوء گفته « شفاف بالذات » ولی این گوینده بالذات یا ذاتی در کلام شیخ را تبدیل می کند به کمال اول، که صحیح نیست؛ چرا که استعمال اوّل به معنای بالذات و ذاتی روشن نیست، بلکه کمال اوّل در مقابل کمال ثانی روشن است. (۱).

سوال : مراد از من حیث هو شفاف در تعریف ضوء چیست؟

جواب : روشن است که قید « من حیث شفاف » کمال جسم نیست، همین طور این قید کمال وزن جسم نیست، بلکه کمال شفاف بودن آن است؛ یعنی خود شفّ افیت جسم را کامل کنید که ضوء درست شود، نه جسمیت جسم را و نه وزن جسم را. (۲).

ابن سینا در علم النفس شفا بیان نموده است که بین ضوء و نور فرق است، ضوء عبارت است از روشنی ذاتی ولی نور روشنی کسبی است؛ مثلاً خورشید روشنی اش ذاتی، اما قمر روشنی اش کسبی است.

سوال : آیا در خارج لون داریم یا اینکه لون فقط ساخته ای تخیل ماست؟

جواب : گروهی معتقد اند که لون در خارج وجود ندارد، بلکه رنگ از مخالطه ای هوا با اجسام شفاف تخیل می شود؛ مثلاً رنگ سفید که یکی از رنگ های اصلی است از مخالطه ای هوا با جسم شفاف و نفوذ ضوء در خیال بیننده ساخته می شود.

مثال اوّل : برف که سفید است بخاطر مخالطه ای هوا و نفوذ ضوء با اجزای ریز یخ زده شفاف است که

ص: ۱۶۰

۱- (۱) ر. ک: شرح مواقف، ج ۵، ص ۲۳۳ (حاشیه ای سیال کوتی).

۲- (۲) ر. ک: همان.

مثال دوّم: کف آب که سفید به نظر می رسد بخاطر این است که ضوء در اجزای شفاف آب نفوذ نموده و هوا هم مخالطه دارد.

مثال سوّم: ذرات بلور که سفید است بجهت نفوذ ضوء در اجزای خرد شده ای بلور و مخالطه ای هوا با آن اجزا است.

مثال چهارم: شیشه که صاف و هموار است سفید به نظر می رسد بخاطر اینکه اولاً ضوء نفوذ نموده و ثانیاً بخاطر منافذ که در شیشه است هوا مخالطه نموده با اجزای شفاف آن.

مثال پنجم: بلور که ترک خورده در قسمت ترک خوردگی هوا خالطه نموده با اجزای ریز بلور و ضوء هم نفوذ دارد لذا قسمت ترک خورده سفید دیده می شود.

سیاهی که یکی دیگر از رنگ های اصلی است در تخیل ما ساخته می شود، به این صورت که ضوء نمی تواند در جسم نفوذ کند بخاطر کدر بودن و فشرده بود اجزای آن، ولذا انسان بیننده خیال می کند که آن جسم رنگ سیاه دارد.

افرادی دیگری از همین گروه که وجود رنگ را در خارج قبول ندارند، رنگ سیاه را به این صورت توجیه نموده اند که وقت آب در جسم نفوذ نماید هوا خارج می شود و چون آب به اندازه ای هوا شفاف نیست ضوء هم نمی تواند در لایه های جسم نفوذ نماید لذا جسم سیاه به نظر می رسد.

متن: وهی (اوائل المبصرات) اللون و الضوء لا- یمکن تعریفهما (لون و ضوء) لظهورهما کما مرّ فی الحراره (در حرارت گفتیم که چون بدیهی است تعریف نمی شود). وما قیل (مبتدا) : من أنّ الضوء کمال أوّل للشفاف من حیث هو شفاف او کیفیتّه لا یتوقف ابصارها علی ابصار شیء اخر و اللون بعکسه فانه کیفیتّه یتوقف ابصارها علی ابصار شیء اخر هو الضوء (ضوء خودش دیده می شود بدون هیچ شرط، لون هم خودش دیده می شود به شرط وجود ضوء. پس هر دو مبصر بالذات اند، اما شکل و... باوجود ضوء و لون هم خود شان دیده نمی شوند و مبصر بالعرض اند). فتعریف (خبر) بالاخفی کما لا یخفی و لعلّ المراد به هو التنبیه (یعنی لون و ضوء در نزد اذهان شناخته شده است اما اینکه کدام معنا در مقابل ضوء و کدام معنا در مقابل لون نیاز به تنبیه دارد) علی خواصّهما و احکامهما لیزداد امتیازهما کما مرّ أيضا (یعنی همان طور که عدم امکان تعریف گذشت اینکه مراد از این تعاریف تنبیه باشد هم گذشت)

و لکلّ منهما (لون وضوء) طرفان ، اما طرفا اللون فسیأتی و اما طرفا الضوء فالضوء الشدیدسد فی الغایه و الضوء الضعیف فی الغایه.

وللاول ای اللون حقیقه ردّ علی من زعم کما حکى عنه الشیخ فی الشفا ما حاصله (مبتدا) : (خبر، مفعول من زعم) : انه لا حقیقه للون اصلا (یعنی نه بالذات ونه بالعرض / یعنی در خارج وجود ندارد نه بعنوان مستقل ونه عرض متکی) و ان البیاض اّما یتخیل (تخیل می شود) من مخالطه الهواء الاجسام الشفافه المتصغره جدّا (قید متصغره) کما فی الثلج فانه لا یثبت هناك سوی (۱) مخالطه الهواء (۲) ونفوذ الضوء (۳) فی اجزاء صغار جمدیّه (یخ زده) (۴) شفافه. و کذا فی زبد الماء (کف روی آب، که اجزای ریز آب است با مخالطه ای هوا ونفوذ ضوء) و المسحوق (ریز شده، کوبیده شده) من البلور و الزجاج الصّافی (شیشه ای که صاف باشد) و الشفاف الکبیر الحجم اذا عرض فیہ شق (ترک) و ان السواد یتخیل من عدم غور الضوء فی الجسم لکثافته و اندماج اجزائه فباقی الالوان یتخیل بحسب اختلاف الشفیف و تفاوت مخالطه الهواء (یعنی اگر شفّافیت ومخالطه ای هوا زیاد باشد جسم سفید دیده می شود ولی هرکدام شفّافیت ومخالطه اگر کمتر شود رنگ های میانی بوجود می آید یعنی جسم زرد، سبز و... به نظر می رسد)

ومنهم (از همین گروه) : من جعل الماء سببا للسواد (سبب تخیل سیاهی). قال و لذلك اذا بلّت (تر شود) هذه الاشیاء مالت الی السواد لان الماء یخرج الهواء و لا یشف اشفافه (آب به اندازه ای هوا شفّاف نیست ولذا نمی تواند رنگی را که هوا تولید می کند تولید کند) و لا ینفذ فیہ (جسم که هوا ازش خارج شده) الضوء الی السطوح (لایه ها) فتبقى مظلمه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : احوال در لون

بحث در لون داشتیم، خواهی فرمود که لون حقیقت دارد؛ یعنی در خارج وجود دارد خیالی صرف نیست، در عوض کسانی معتقد اند که لون در خارج وجود ندارد، فقط در خیال وجود دارد وعده ای دیگر معتقد اند که ضوء در خارج وجود ندارد بلکه فقط لون در خارج وجود دارد.

لاهیجی به تأیید خواهی کلام از ابن سینا در شفا نقل می کند که به سه قول اشاره می کند :

قول اول : لون در خارج وجود ندارد، بلکه اجسام ملون اجسام شفاف اند که هوا مخالطه و ضوء هم در آن نفوذ نموده است.

اینقول که رنگ ها را خیالی می داند سه گروه اند؛ دو گروه شان معتقد اند که اصل رنگ سواد و بیاض است و هر دو خیالی است، اما گروه سوم می گوید که اصل رنگ ها سواد است و حقیقی است نه خیالی ولی بیاض خیالی است چرا که جسم شفاف هر گاه تراکم نماید سفید دیده می شد ولذا بقیه ای الوان یعنی زرد، سبز و... که از یک خیالی و یک حقیقی تشکیل می شوند خیالی اند.

قومی معتقد اند که تمام عناصر اربعه شفاف اند، این قول را در غیر زمین همه قبول دارند، ولی این گروه زمین را هم شفاف می دانند، شاید مراد شان از زمین مرکز زمین باشد که زمین خالص است قدما هم قائل اند که مرکز زمین خالص است و شفاف.

این گروه که همه ای عناصر اربعه را شفاف می دانند می گویند هر گاه عناصر ترکیب شوند سفید دیده می شوند، البته در صورتی که سطوح که روی هم قرار گرفته اند در مقابل چشم ما باشد تا نور چشم ما در آن نفوذ نماید، اما اگر زاویه عناصر مرکب در مقابل چشم ما باشد نور که از چشم ما خارج می شود لیز می خورد و نمی تواند نفوذ نماید در سطوح شفاف عناصر ولذا سیاه دیده می شوند. خلاصه با توجه به شفاف بودن عناصر رنگ ها به دو چیز بستگی دارد؛ اولاً بستگی به نحوه ای قرار گرفتن عناصر و ثانیاً به نحوه ای قرار گرفتن مرکب در مقابل چشم ما.

ص: ۱۶۳

قول دوم : جسم شفاف اصلاً در خارج وجود ندارد، بلکه همه ای اجسام ملون اند.

ان قلت : بسیاری از اجسام در خارج شفاف دیده می شوند، چگونه می گوید شفاف در خارج وجود ندارد.

قلت : اجسام که شفاف دیده می شوند، بخاطر منافذ ریزی و زیادی است که در اجسام وجود دارد، به همین جهت ضوء که از خورشید و از چشم ما به اجسام می رسد از آن عبور می کند و پشت آن اجسام دیده می شود به همین جهت شفاف دیده می

شوند؛ چرا که شفاف یعنی « مایری وراثه » .

قول سوم : محققین معتقد اند که هر چند رنگ های خیالی داریم ولی حقیقت این است که رنگ ها در خارج وجود دارند، و اینکه بخاطر عللی برخی از اجسام سفید و یا به رنگ های دیگر دیده می شوند منافات ندارد که رنگ در خارج هم وجود داشته باشند.

ابن سینا : ما قبول داریم که مخالطت هوا و نفوذ ضوء در جسم شفاف سفیدی را به تخیل می آورد، ولی این مانع از این نیست که به علل دیگر در خارج هم رنگ وجود داشته باشد مثلاً کج واقعاً سفید است در حالیکه از قرار گرفتن سنگ در آتش بوجود آمده، از ریز شدن و مخالطت هوا.

متن : و منهم) از کسانی که برای لون حقیقن قائل نیستند) : من جعل السواد لونا بالحقیقه (یعنی در خارج وجود دارد) و اصل الالوان، قال و لذلك (چون حقیقت دارد) لا ینسلخ، واما البیاض فعارض للمشف (جسم که شفاف است) بتراکمه (مشف) و لذلك (چون عارض است و حقیقت ندارد) یمکن ان یصبغ. (رنگ های سفید، زرد و... هر گاه خالص باشد یعنی همراه جسم نباشد اگر بر روی سیاهی کشیده شود سیاهی را نمی پوشاند چرا که سیاهی رنگ حقیقی است، بله هر گاه سفید و... باجسم همراه باشد وقت بر روی سیاهی بکشیم سیاهی را می پوشاند؛ چرا که جسم لایه ای روی سیاهی می کشد، اما سیاهی خالص هم چنانچه بر روی سفید کشیده شود رنگ سفید را می پوشاند چرا که سفیدی حقیقت ندارد)

ص: ۱۶۴

وقال قوم : انّ الاسطقسات كلها مشفّه فاذا تركبت حدث منها اليباض على الصفه المذكوره، (متعلق حدث :) بان يكون ما يلي البصر سطوحا (لايه هاى) مسطحه من المشف (جسم شفاف / متعلق يلى) فينفذ فيها (سطوح) البصر (نور بصر) و السواد يعرض اذا كان ما يلي البصر من الجسم زوايا تمنع الاشفاف (يعنى زوايا نمى كذارد اطراف _ دوتا خط / دوتا سطح _ شفّاف ديدنه شود) للاطراف التى (صفت اطراف) تقع (زوايا) فيها (اطراف) فهى (اطراف) و ان اضاءت فيما (فا وقت كه بعد از ان وصليه باشد بمعناى لكن است) لا ينفذ فيها (اطراف) الضوء نفوذا جيّدا (بلكه ليز مى خورد) تظلم.

ثم قال : وبإزاء هؤلاء يعنى مجموع المذكورين (كه چهار گروه بودند) قوم آخرون لا- يقولون بالاشفاف البته و يرون ان الاجسام كلها ملوّنه و انه لا يجوز ان توجد جسم إلا و له (جسم) لون ولكن الثقب (سوراخ ها) و المنافذ الخاليه اذا كثرت فى الاجسام نفذ فيها الشعاع الخارج عن المضىء (مثلا خورشيد) الى الجبهه الاخرى (طرف ديگر جسم، ماوراء و پشت جسم) و نفذ أيضا شعاع البصر فرئى ما وراءها (اجسام) انتهى.

و المحققون كما اشار إليه المصنف على ان الالوان كيفيات متحققه فى الخارج لا- متخيله و انّ ظهورها (الوان) فى الصور المذكوره (برف، زبد، بلور و...) بالاسباب المذكوره (مخالطت هوا و نفوذ ضو) لا ينافى تحققها (الوان) و لا (يعنى ولا ينافى) حدوثها (الوان) باسباب اخر.

قال الشيخ ما حاصله : أنه لا شك في أنّ اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور البياض و لكننا ندعى ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه (مخالطت هوا با جسم مشف) كما في الجصّ (كج) فانه يبيض بالطبخ في النار و لا يبيض بالسحق (ريز ريز كردن) و الدقّ (كويیدن) مع ان تفرّق الأجزاء و مداخلة الهواء فيه (سحق و دق) اكثر

وجود خارجی داشتن لون / وجود سفیدی در خارج ۹۲/۰۹/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : وجود خارجی داشتن لون / وجود سفیدی در خارج

بحث در الوان داشتیم که آیا در خارج وجود دارد یا امر تخیلی است، گروهی معتقد اند که رنگ ها تخیلی است، بیان شان این است که بياض امر تخیلی است؛ از مخالطت هوا و نفوذ ضوء در جسم شفاف سفیدی به خیال می آید.

ابن سینا : ما سفیدی را در جای داریم که نه مخالطت هوا است و نفوذ ضوء، بلکه در جای که مخالطت هوا است سفیدی کم است و وقت سفیدی بشتتر می شود که هوا را از بین ببریم. پس عامل سفیدی مخالطت هوا و نفوذ ضوء نیست.

توجه داریم که ابن سینا برای بیان واقعیت داشتن لون آنچه را که مستدل عامل خیالی بودن لون دانست از بین می برد؛ چرا که وجود رنگ امر مشهود است، و چنانچه این وجود خیالی نباشد واقعی خواهد بود به همین جهت آنچه را که مستدل عامل خیالی بودن رنگ می دانست باطل می کند.

مثال دوم : تخم مرغ در حالت اولیه شفاف کدر است وقت که آب پز شود کاملاً سفید می شود، آنچه که در این فرایند رخ می دهد خارج شدن هوا و فشرده شدن سفیده ای تخم مرغ است. پس مخالطت هوا نقش در سفیدی ندارد.

ص: ۱۶۶

علاوه بر این برفرض قبول کنیم که در تخم مرغ آب پز شده صورت هوائیه وجود دارد، در این صورت باید تخم مرغ غلیظ شود نه اینکه سفت شود، در حالیکه تخم مرغ سفید می شود.

مثال سوم : دواء را که شمیدان ها بخاطر سفیدی زیا لن عذرا می گویند به این صورت ساخته می شود که اولاً مراد سنگ یا مردا سنگ که در عربی مراسنج گفته می شود در سرکه قرار می دهند و می جوشانند تا کاملاً حل شود سپس مایع بدست آمده را صاف می کنند تا سرکه کاملاً زلال و شفاف شود، ثانیاً قلی و یا قلیا را که تیز است و در صابون سازی به کار می رود در آب می جوشانند و آنگاه کاملاً آب را صاف می کنند و ثالثاً این دو مایع به دست آمده را بهم مخلوط می کنند، بر اثر این مخلوط شدن سرکه ای که شفاف و صاف شده بود کاملاً سفید می شود، چه وقت که مثل لبن رائب یعنی ماست است و چه وقت که خشک می شود.

سوال : عامل سفیدی این دواء چیست ؟

جواب : عامل سفیدی یکی از سه چیز می تواند باشد :

۱. مخالطت هوا؛

۲. بهم نزدیک شدن اجزاء وانعکاس ضوء از بعض اجزاء به بعض دیگر؛

۳. استحاله یعنی تبدیل کیفیتی به کیفیت دیگر.

مخالطت هوا نمی تواند عامل سفیدی باشد؛ چرا که مخالطت هوا وقت که مردا سنگ در سر که کاملاً حل شده است ولی مخلوط با مایع قلیاب نشده بستر است ولی سفید کم است، و وقت که دوتا مایع مخلوط شد سفید بستر می شود. پس مخالطت هوا نمی تواند عامل سفیدی باشد. نزدیک شدن اجزاء هم نمی تواند عامل سفیدی باشد چرا که قلی تیز است و موجب تفرق می شود نه موجب نزدیکی اجزاء. پس باید استحاله عامل سفیدی باشد، که کیفیتی تبدیل به کیفیت جدیدی شده است و سفیدی پدید آمده است.

ص: ۱۶۷

متن : (ب) وکما فی البیض المسلوق (تخم مرغ آب پز شده) فانه یصیر اشدّ بیاضاً مع أنّ النار لم تحدث فی (بیض) تخلّلاً و هوائیه (صورت هوائی) بل اخرجت الهوائیه عنه (بیض) و لو فرض ان هوائیه داخلت رطوبته فیضّه ته (سفیده ای تخم مرغ) لکان(۱) خثوره (موجب غلظت می شد) لا انعقاداً (بستگی و سفتی) (ج) وکما فی الدواء الّذی یتخذہ (دواء) اهل الحیلہ (شمیدانها) و یسمونه (دواء) لبن العذراء (شیرکه در اولین لحظات بعد از زایمان دو شیده می شود خیل غلیظ و سفید است) فانه یکون من خل (سرکه) طبخ فیہ (سرکه) المرادرسنج حتی انحلّ (مراد سنج) فیہ (خل) ثم صفیّ حتی بقی الخلّ فی غایه الاشفاف و البیاض (صافی و زلال) و خلط بماء طبخ فیہ القلیا (که حاصل این دو تا می شود قلیاب) و صفیّ غایه التصفیہ و یبالغ فیها (تصفیہ) ثم یخلط الماء ان (دوتا مایع) فینعقد المنحل الشفاف من المرادرسنج و یصیر فی غایه البیاض کاللبن الرايب (ماست) ثم یجف و (۱) ما ذلک (پیدایش چنین سفیدی) لحدوث تفرّق فی شفاف و نفوذ هواء فیہ فانه کان (مردار سنج) متفرّقا منحلّاً فی الخل (۲) و لا لتقارب اجزاء متفرقه و انعکاس ضوء البعض الی البعض لانّ حده ماء القلیا بالتفریق اولی ((۳) بل ذلک علی سبیل الاستحاله. مباحث مشرقیه ، ص ۲۹۵)

ص: ۱۶۸

۱- (۱) لکان خثوره ... ، اگر « کان » تامه باشد در این صورت باید « خثوره لا- انعقاد » می بود ولی نسخ « خثوره و انعقاداً » است، اگر « کان » ناقصه باشد که ضمیر « کان » به بیض بر گردد در این صورت باید لازم می آید حمل ذات که جایز نیست. پس عبارت به این صورت صحیح نیست، اما در مباحث مشرقیه عبارت به این صورت است « لکان یجب خثوره لا انعقاداً » که صحیح است..

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال فخر بر بیان ابن سینا و جواب آن

بحث در این داشتیم که لون در خارج موجود است و یا امری است خیالی که فقط در ذهن موجود می شود.

ما معتقد ایم که لون در خارج موجود است و بیانات را از ابن سینا آوردیم که مدعای ما را تبیین می کند این بیانات اگر استدلال باشند باید تمام شرایط استدلال را داشته باشند و الا اشکال بر آن وارد می شود و مخدوش اند. فخررازی فکر نموده که بیانات ابن سینا استدلال است و لذا برایشان اشکالات وارد نموده است، در حالیکه بیانات ابن سینا تنبیه است نه استدلال و در تنبیه نیاز نیست شرایط استدلال وجود داشته باشند، بلکه در تنبیه کافی است بیانات که می آوریم از میان مفاهیم موجود در ذهن آنچه را که مربوط به مطلب مورد نظر است نشان دهد و انسان را متوجه آن نماید تا از غفلت خارج شود و یا اگر توهمی وجود دارد آنرا دفع نماید.

وجود رنگ در خارج مشهود است و از ضروریات و چنانچه کسی توهم نماید که در خارج وجود ندارد با بیانات که از ابن سینا آمد از توهم بیرون می آید.

اشکالات فخررازی: در تخم مرغ آب پز و یا لبن عذرا بیان شما اثبات می کند که در تخم مرغ آب پز مخالطت هوا نیست که عامل تخیل سفیدی شود و در لبن عذرا نفوذ ضوء وجود ندارد که سبب تخیل سفیدی شود، اما عامل تخیل سفیدی منحصر به این دو تا نیست، شاید عامل دیگر سبب تخیل سفیدی شده باشد، و بیان شما این عوامل را نفی نمی کند.

ص: ۱۶۹

ان قلت: ما بیاض را در خارج می بینم چرا می گوئید که ما بیاض را تخیل می کنیم ولی عامل تخیل را نمی دانیم.

قلت: حس قابل اعتماد نیست، به همین جهت ما می گوئیم که سفیدی را تخیل می کنیم ولی عامل تخیل را نمی دانیم.

جواب اشکال فخر: حس در جای قابل اعتماد نیست که عقل به ما بگوید به حس اعتماد نکنید ولی در جای که عقل حکم به اشتباه حس نمی کند و می گوید حس قابل اعتماد است می شود به حس اعتماد نماییم. و چنانچه به حس اعتماد نکنیم وجود آن لغو می شود؛ چرا که وجود حس برای رشد و حفظ سلامت بدن است؛ مثلاً یکی از فواید حس لامسه این است که ما درد را حس نماییم و چنانچه ما به حس اعتماد نکنیم درد شدت می یابد و بدن را از بین می برد. (سیال کوتی / چلبی، حاشیه ای شرح مواقف)

یکی از احتمالات که در الوان داده شد این بود که لون و از جمله بیاض خیالی است، احتمال دیگر این است که بیاض همان ضوء است. شیخ این بیان را هم رد می کند.

بیاض همان ضوء است : برای اینکه بیاض همان ضوء است خصم این گونه بیان نمود که با توجه به شفاف بودن عناصر چنانچه سطح اجسام به سمت ما باشد ضو خورشید و نور چشم ما نفوذ می کند و ما جسم را سفید می بینیم ولی اگر زوایای جسم به سمت ما باشد چون نور نفوذ نمی کند ما جسم را سیاه می بینیم. پس سفیدی همان ضوء و سیاهی ظلمت و عدم نور است.

ص: ۱۷۰

ابن سینا: اگر بیاض همان ضوء باشد وقت که از سفیدی به سمت سیاهی می رویم باید یکی از سه راه معیناً وجود داشته باشد، درحالیکه چنین نیست زمان که از سفیدی به سمت سیاهی می رویم یکی از سه راه علی البدل می تواند وجود داشته باشد.

راه اول: وقت از بیاض به سمت سواد حرکت می کند، بیاض با سواد ترکیب می شود و بیاض کدر می شود وقت که بیاض کدر شده باز هم با سواد ترکیب می کند قهوه ای می شود و هکذا تا اینکه سیاهی حاصل شود.

در راه اول فقط سواد و بیاض ترکیب می شود و لذا این راه سازج است ولی در راه های بعدی علاوه بر بیاض و سواد هوا و چیز های دیگر هم مخلوط می شود تا سواد بوجو بیاید پس راه های بعدی سازج نیستند.

راه دوم: وقت که بیاض به سمت سیاهی می رود اول بیاض و سواد نور ترکیب می شود و حمره بوجود می آید و در ترکیب بعدی خاکی مایل به سرخی و هکذا تا اینکه برسد به سیاهی.

راه سوم: وقت که بیاض به سمت سواد می رود اولین ترکیب سبزی و بعد نیلی بوجود می آید تا اینکه برسد به سیاهی.

متن: و اعلم ان کون الالوان ذوات حقایق فی الخارج امر ضروری (چرا که ما می بینیم ومشهود ما است) و لیس الفرض من هذه الوجوه (وجوه ثلاثه) الا-التنبيه عليه (کون الالوان...) و ازاله و هم من توهم غيره (کون الالوان...). فلا- یرد علیها (دووجه، استخدام) ما آورده الامام فی المباحث المشرفیه (بیان ما:) من ان لقائل ان يقول علی هذه الوجوه (یعنی اشکالا علی هذه الوجوه): (مقول قول:) جاز ان يكون لتخيل البياض سبب اخر لا نعلمه اذ المفروض انه لا اعتماد علی الحسن (دلیل بر اینکه حس قابل اعتماد نیست:) و الا- (مقدم: اگر اعتماد به حس داشته باشیم) (تالی:) لوجب الحكم يكون الثلج ابيض حقیقه(1) هذا (ای خدا).

ص: ۱۷۱

۱- (۱) لكن التالی باطل فالمقدم مثله. (بیان بطلان تالی: ثلج وقت که در کنار هم باشند وضوء نفوذ نماید سفید بنظر می آید ولی وقت که قطعه ای از برف را برداریم می بینیم که شفاف است. پس برف حقیقتاً سیاه نیست.)

ثم استدل فی الشفا علی وجوب کون البیاض ذا حقیقه غیر حقیقه الضوء (متعلق استدل:) بان قال: (مقدم:) لو لم یکن البیاض ألما ضوء و السواد ألما ما قیل (یعنی عدم وجود نور، ظلمت) (تالی:) لم یکن ترکیب البیاض و السواد الا اخذا مسلکا واحدا.

بیان هذا: ان البیاض یتجه الی السواد قلیلا-قلیلا- (وقت که بیاض به سمت سواد می رود هی بیاض با سواد ترکیب می شود و رنگ های مختلف درست می شود) من طرق ثلاثه: احدها طریق الغبره (کدر شدن) و هو الطریق الساذج فأنه اذا کان السیلوک ساذجا یتوجه (بیاض) الی الغبره (کدری) ثم منها (غبره) الی العودیة (قهوه ای) ثم كذلك حتی یسود فیکون سالکا طریقا لا یزال (علی الدوام) یشتد فی السواد وحده (قید یشتد) یسیرا یسیرا (یعنی همان تیرگی هی بیشتر می شود تا سیاهی حاصل شود) حتی یمحض (که بیاض محو شود).

الثانی الی الحمرة ثم الی القُتمه (سرخ کدر شده، خاکی مایل به سرخ) ثم الی السواد.

الثالث الی الحضرة ثم الی النیلیه ثم الی السواد.

اثبات الوان در خارج / اثبات اینکه لون غیر از ضوء است ۹۲/۰۹/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اثبات الوان در خارج / اثبات اینکه لون غیر از ضوء است

بحث در الوان داشتیم و تایید این مطلب که الوان در خارج موجود است، و صرف تخیل نیست چنانکه خصم می گوید.

ص: ۱۷۲

خصم می گوید که الوان در خارج وجود ندارد، بیاض همان ضوء است و سواد نفی ضوء و ظلمت است، اما مصنف می گوید بیاض و سواد در خارج وجود دارد و غیر از ضوء و ظلمت است، طبق این عقیده سفیدی و سیاهی ترکیب می شوند و در حین ترکیب ضوء هم خالت دارد و الوان متوسط مختلف _ سبز، زرد، سرخ و... _ در خارج بوجود می آیند، اما به نظر خصم که بیاض همان ضوء است و سواد نفی ضوء و ظلمت است یک لون متوسط بیشتر نخواهیم داشت؛ چرا که یا ضوء است و یا ضوء نیست و یا بین این دو تا است که شدت و ضعف دارد؛ یعنی خاکستری، خاکستری کمرنگ و خاکستری پُررنگ.

ابن سینا غرض اصلی اش از این بیان این است که ثابت نماید غیر از ضوء لون هم در خارج وجود دارد، ولی خصم معتقد است که ضوء همان لون است.

بیان مطلب: الوان مختلفه، الوان متوسط و یا الوان مرکبه در خارج داریم، حال اگر ضوء را همان بیاض و عدم ضوء را همان سود بدانیم الوان مختلف در خارج وجود نخواهد داشت، بلکه یک رنگ متوسط داریم که شدت و ضعف پیدا می کند.

از رفتن سفید به ساهی سه راه یا سه مسلک وجود دارد:

راه اوّل : از سفیدی به ساهی برویم از سمت غبار و کدری که سفیدی شود و باز هم کدر شود و هکذا تا اینکه برسیم به سیاهی.

راه دوّم : از سفیدی به سمت سیاهی برویم از سمت سرخی که سفید با سیاهی وضوء ترکیب شود و رنگ سرخ بوجود بیاید و

ص: ۱۷۳

راه سوّم: از سفید به سمت سیاهی برویم از سمت سبزی و بعد نیلی تا برسیم به سیاهی.

اگر ضوء را عین بیاض بدانیم فقط راه اوّل وجود خواهد داشت، و چنانچه بیاض را غیر ضوء بدانیم راه دوّم و سوّم را هم خواهیم داشت امّا در خارج سرخی، سبزی و... داریم پس باید راه دوّم و سوّم را هم داشته باشیم و در نتیجه ضوء غیر از لون است.

متن: و هذه الطرق (طرق ثلاثه) انما يجوز اختلافها (طرق) لجواز اختلاف ما ترکیب (ما ترکیب به نظر ابن سینا سواد، بیاض و ضوء است ولی به عقیده ای خصم فقط ضوء است) عنه الالوان المتوسّطه. (مقدم:) فان لم یکن الابيض و سواد و لم یکن اصل البیاض الا الضوء و قد استحال (تحول از سفیدی به سیاهی) ببعض هذه الوجوه (طرق ثلاثه). (تالی/جواب ان:) لم یکن فی ترکیب البیاض و السواد الا- الاخذ فی طریق واحد (یعنی فقط یک راه برای ترکیب خواهد بود) لا یقع الاختلاف (اختلاف رنگ) فیهِ (طریق واحد) إلا- وقوعا بحسب التنقص و الاشتداد فقط، و (عطف بر تالی:) لم یکن (تحقیق) طرق مختلفه فاذا كانت (طرق) مختلفه (یعنی تالی باطل است) فیجب ان یکون شوب من غیر البیاض و السواد علی ان (به این صورت که) یکون شوبا من مرئی (یعنی مقدم هم باطل است / شوب که غیز از بیاض و سواد باشد و مرئی آن شوب ضوء است).

وليس في الاشياء شىء يظن (۱) انه مرئي و (حالیه) ليس سوادا و لا بياضا و لا مرکبا منهما الا الضوء عند من جعل الضوء شيئا غيرهما (سواد و بياض / یعنی آنچه که گمان می شود که مرئی است و غیر از سواد و بياض آنچهی ضوء است).

کلام ابن سینا در مغایرت لون با ضوء ۹۲/۰۹/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : کلام ابن سینا در مغایرت لون با ضوء

کلام ابن سینا را نقل می کردیم که می خواست مغایرت ضوء با بياض را بیان کند، برخی گفته بودند که ضوء همان بياض است و عدم ضوء هما سواد و رنگ تخیلی است یعنی ما از ضوء بياض را تخیل می کنیم و از عدم ضوء سواد را، و اصل رنگ همین دو تا است و بقیه رنگ ها از این دو تا درست می شود.

تذکر : هم قدما و هم علمای جدیدی قبول دارند که همه ای رنگ ها اصلی نیست و همه ای رنگ ها هم ترکیبی نیست، بلکه برخی اصلی است و برخی ترکیبی، اما اینکه کدام اصلی است و کدام ترکیبی اخلاف است، چنانکه در عناصر اصلی و ترکیبی هم اختلاف است قدیمی چهار تا می دانست و جدید ها صد و خرده می داند.

همت اصلی ابن سینا این است که بیان کند ضوء غیر از بياض است، برای اثبات این مطلب گفت از سفیدی به سیاهی سه راه است، یعنی وقت که رنگ های بین سواد و بياض را به وجود بیاوریم سه مسیر برای ترکیب سیاهی و سفیدی وجود دارد :

ص: ۱۷۵

۱- (۱) اینکه گفته گمان می شود بخاطر این است که در وسط راه است هنوز اثبات نشده و الا وجود ضوء یقینی است .

۱. وقت که از بياض به سیاهی می رویم اول رنگ خاکستری پیدا می شود و همان خاکستری شدید تری می شود تا اینکه برسد به سیاهی که پس در این مسیر رنگ های مختلف نداریم بلکه همان رنگ خاکستری است که شدت و ضعف دارد.

۲. وقت که از بياض به سواد برویم اول سرخی پیدا می شود بعد خاکی مایل به سرخ تا برسد به سیاهی.

۳. وقت که از بياض به سیاهی می ریم ابتدا سبز سپس نیلی پیدا می شود تا برسد سیاهی.

از میان این سه مسیر در مسیر اول انواع مختلف از رنگ پدید نمی آید بلکه آنچه که از ترکیب سیاهی و سفید بوجود می آید فقط اختلاف شان در شدت و ضعف است؛ خاکستری، خاکستری کم رنگ و خاکستری پررنگ. اما در مسیر دوم و سوم رنگ های متوسط پدید می آید که اختلاف شان نوعی است و چون رنگ های مختلف در خارج وجود دارد باید مسیر دوم و سوم را هم داشته باشیم، و وقت مسیر دوم سوم را داریم که بياض غیر از ضوء باشد.

به بیان دیگر در مسیر اول شوب از بياض و سواد را داریم که فقط رنگ های خاکستری را می سازد و چون در خارج رنگ های

مختلف را داریم باید مسیر دوّم سوّم هم وجود داشته باشد، و مسیر دوّم و سوّم وقت خواهد بود که اوّل چیزی غیر از سواد و بیاض دخالت داشته باشد و ثانیاً آن چیزی باید مرئی باشد و چیزی که مرئی است و غیر از بیاض و سواد ضوء است.

به بیان سوّم در خارج رنگ های متوسط داریم، که از ترکیب دو رنگ های اصلی بوجود می آید و مسیری که از آن رنگ های متوسط پدید می آید مسیر دوّم سوّم است نه مسیر اوّل؛ چرا که در مسیر اول فقط شوب سیاهی سفیدی را داریم و حاصل آن رنگ های خاکستری است که اختلاف در شدت و ضعف دارند، اما مسیر دوم و سوّم که باید وجود داشته باشد وقت وجود خواهد داشت که شوب غیر از سیاهی و سفیدی وجود داشته باشد و آن شوب ضوء است نه چیز دیگر؛ چرا که اگر غیر از ضوء هر چیزی دیگری در ترکیب باشد باز همان مسیر اوّل خواهد بود؛ چرا که چیزهای دیگر مشهود نیست و لذا اگر با سیاهی و سفیدی ترکیب شود آنچه که ظاهر می شود خاکستری است. پس باید ضوء باشد که با سیاهی و سفیدی ترکیب شود و رنگ های متوسط بوجود بیاید.

رنگ های متوسط :

چگونگی بوجود آمدن رنگ های ترکیبی از بیان لاهیجی :

رنگ سرخ : از ترکیب رنگ سیاه وضوء، در صورت که سیاهی غلبه داشته باشد رنگ سرخ بوجود می آید.

رنگ زرد : چنانچه رنگ سیاه باضوء ترکیب شود وضوء غلبه داشته باشد نسبت به سیاهی رنگ زرد پدید می آید.

رنگ سبز : اگر رنگ زرد با سیاهی مخلوط شود بگونه ای که سیاهی در باطن وضوء در ظاهر باشد در این صورت رنگ سبز بوجود می آید.

رنگ خاکی مایل به سرخی (قتمه) : اگر رنگ سبز با سیاهی مخلوط شود بنحوی که سیاهی غلبه پیدا نماید رنگ خاکی مایل به سرخی بوجود می آید.

رنگ کرائی : رنگ سرخ چنانچه با سیاهی مخلوط شود بنحوی که سیاهی غلبه داشته باشد، رنگ کرائی پدید می آید.

زنجاری (رنگ بین سبز و آبی) : اگر کرائی با بیاض ترکیب شود رنگ بین سبز و آبی بوجود می آید.

رنگ نیلی : کرائی وقت که باسواد و کمی سرخی ترکیب شود رنگ نیلی بوجود می آید.

رنگ ارغوانی : رنگ سرخ و نیلی چنانچه ترکیب شود رنگ ارغوانی بوجود می آید.

متن : فان بطل مذهبه (کسی که می گوید لون غیر از ضوء است) امتنع استحاله (متحول شدن) الالوان فی طرق شتی (بلکه فقط به یک طریق متحول خواهد شد) و ان صحّ (مذهب که لون را غیر از ضوء می داند) فمن هاهنا یمکن ان یتربک الالوان (الوان متوسطه). (اشاره به طریق اول :) فیکون البیاض و السواد اذ اختلطا وحدهما کانت الطریقه (برای پیدایش الوان متوسطه) هی طریقه الاغبرار (که بیاض توسط سواد کدر می شود) لا غیر.

فان خالط السواد ضوءً، فكان مثل الغمامه (ابرى) التى يشرق عليها الشمس و مثل الدخان الاسود يخالطه النار، (جواب ان :) فكان (سواد) حمرة ان كان السواد غالباً او صفرة ان كان السواد مغلوباً و كان هناك غلبه بياض مشرق ثم ان كان هناك صفرة (صفت صفرة :) خلطت بسواد (صفت سواد :) ليس له فى اجزائه اشراق (جواب ان :) حدثت الحضرة و بالجمله اذا كان الاسود ابطن (سواد بشت در باطن) و المضى ء اظهر (ضوء بشت در ظاهر) و الحمرة بالعكس ثم اذا كان السواد غالباً فى الاول (خضرة) كانت (تحققت) قتمه و ان كان السواد غالباً فى الثانى (حمرة) كانت (تحققت) كرائيه تلك الشديده التى لا اسم لها و ان خلط ذلك (كرائيه) ببياض كان (تحقق) كهويه (تيره اى مايل به سياهى) زنجاريه (سرخى خاص كه كان با سياهى در هم پيچيده است) و ان خلط بالكرايه سواد و قليل حمرة كانت نيله و ان خلط بالحمرة نيله كانت (تحققت) ارجوانيه فهذا (به اين ترتيب يعنى داشتن سياهى و سفيدى و نفوذ دادن ضوء) يمكن تاليف الالوان (بدست آوردن الون متوسطه) هذا كلام الشفا مع ادنى تلخيص «

دليل بر وجود الوان ۹۲/۰۹/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : دليل بر وجود الوان

ابن سينا وقت كه مى خواست بيان كند ضوء و بياض متفاوت است، گفت اگر ضوء همان بياض باشد و انتفاء ضوء همان سواد باشد در اين صورت غير از سفيدى و سياهى فقط رنگ خاكسترى را خواهيم داشت؛ چرا كه اگر سفيدى را به سياهى تركيب كنيم سفيدى كدر مى شود؛ يعنى خاكسترى مى شود و اگر با هم تركيب شود خاكسترى تيره تر مى شود و هكذا تا اينكه كاملاً كدر شود و سياه. اما رنگ هاى ديگر متوسط بوجود نمى آيد. درحاليكه رنگ هاى مختلف در خارج داريم پس بايد غير از سفيد و سياهى ضوء هم وجود داشته باشد تا طريق مختلف براى تركيب بوجود بيايد و رنگ هاى مختلف بوجود بيايد.

ص: ۱۷۸

ان قلت : اگر ما فقط دو تا كيفيت را ممزوج كنيم حرف شما درست است، از تركيب سياهى و سفيدى رنگ ديگرى غير از خاكسترى بوجود نمى آيد، اما چنانچه جسم هاى سياه و سفيد تركيب شود در اين صورت رنگ هاى ديگر هم بوجود مى آيد؛ چرا كه هر تركيب انعكاس خاص دارد و لذا با تركيب هاى متفاوت رنگ هاى مختلف ظاهر مى شود.

تذکر : توجه داريم كه گوینده رنگ ها را خيالى مى داند؛ سفيدى و سفيدى را خيالى مى داند و تركيب اين دو تا هم خيالى است، و چون تركيب دو جسم سياه و سفيد به صورت هاى متفاوت ممكن است رنگ هاى مختلف به خيال مى آيد.

ابن سينا اشكال را مطرح نمى كند فقط به جواب به بعنوان دفع دخل مقدر مى پردازد. و لذا لاهيجى مى گويد « ثم استشعر اعتراضا... » يعنى اعتراضى به ذهنش رسیده و جواب گفته است.

قلت : وقت كه دو تا جسم را تركيب مى كنيم يكي از دو حالت پيش مى آيد :

۱. یا کیفیت‌ها باهم فعل و انفعال می‌کنند و رنگ ظاهر می‌شود، در این صورت جسم در ظهور رنگ‌ها دخالت ندارد فقط اجسام دو تا کیفیت را بهم نزدیک نموده است، روشن است که در این حالت حرف ابن سینا که گفت « یک طریق برای ترکیب الوان بستر نخواهیم داشت » صحیح است و مستشکل هم قبول دارد.

۲. و یا اینکه اجسام هم در ترکیب و ظهور رنگ‌ها دخالت داشته باشد، آیا در این صورت ترکیب‌های مختلف انعکاس‌های مختلف را بوجود می‌آورد که حرف مستشکل صحیح باشد؟

ص: ۱۷۹

اگر به جسم سفید نور بتا بانیم انعکاسش سفیدی است و اگر به جسم خاکی نور بتا بانیم انعکاسش خاکی است، هم چنین اجسام که به رنگ های سبز، زرد و... باشد چنانچه نور به آن بتا بانیم رنگ که منعکس می شود رنگ سفید یا خاکی است، ولی اگر به جسم سیاه نور بتا بانیم سیاهی را منعکس نمی کند همین طور اگر به جسم مرکب از سیاهی و سفیدی نور بتا بانیم فقط رنگ سفید منعکس می شود و قسمت سیاه رنگی را منعکس نمی کند.

خلاصه: هر جوری که دو جسم را ترکیب نماییم انعکاس جز سفیدی و خاکی نخواهیم داشت و رنگی دیگر منعکس نمی شود.

ابن سینا مطلب فوق را به صورت ذیل بیان نموده است:

انعکاس فقط مال سفیدی است پس وقت که دو جسم ترکیب شود فقط رنگ سفید منعکس می شود، رنگ های دیگر منعکس نمی شود.

ان قلت: ما رنگ های دیگر را می بینیم پس باید از ترکیب اجسام منعکس شود.

قلت: علت دیدن رنگ های مختلف انعکاس نیست بلکه امتزاج کیفیات است، روشن است که باید امتزاج به طرق مختلف باشد تا رنگ های مختلف بوجود بیاید.

شارح مواقف دو بیان ابن سینا را که یکی به صورت دلیل و دیگری بعنوان دفع دخل مقدر بیان شد، به صورت دوتا دلیل بیان نموده است:

دلیل اول: اگر بیاض همان ضوء و یا مخالطه هوا باشد و سواد عدم ضوء و یا عدم مخالطه ای هوا باشد در این صورت فقط یک راه برای ترکیب رنگ ها خواهیم داشت، و رنگ های مختلف نخواهیم نداشت در حالیکه رنگ های مختلف داریم پس باید غیر از سیاهی و سفیدی چیزی دیگری هم در ترکیب ها دخالت داشته باشد و طرق مختلف برای ترکیب رنگ باشد تا رنگ های مختلف متوسط داشته باشیم.

دلیل دوم: اگر سرخی، زردی، سبزی و... بواسطه ای انعکاس درست شود باید فقط سفیدی را داشته باشیم؛ چرا که آنچه انعکاس دارد اجزای بیاض است، اجزای سواد اصلاً انعکاس ندارد. پس رنگ های مختلف انعکاس اجسام نیست، بلکه باید از ترکیب کیفیت های مختلف باشد.

متن: ثم استشعر اعتراضاً و هو أنّ ما ذكرت من دلالة اختلاف طرق تالیف الالوان علی كون البیاض غیر الضوء أنّما یتّم لو انحصرت تالیف الالوان فی ان یکون بامتزاج کیفیات ای السواد و البیاض و لیس یلازم (انحصار تالیف ...) لجواز كون التالیف بامتزاج الاجسام ذوات کیفیات ای الاسود و الابيض و لا اقل من ان یکون للاجسام مدخل فی ذلك (امتزاج) فلا یلزم امتناع اختلاف الطرق (بلکه اختلاف طرق جایز می شود)

فاجاب عن هذا الاعتراض بان قال و لو كانت هذه (اسم كانت) لا یکون (خبر كانت) الا باختلاط الاجسام و قد علم یعنی بالتجربة أنّ الاسود لا یُصبغ (نمی تواند رنگ کند) منه الضوء (فاعل یصبغ) بالعکس (یعنی به سبب انعکاس) جسماً اسود (مفعول لا یصبغ) البته (جواب لو) : لکان یجب ان یکون الالوان الخضر و الحمر انما ینعکس منها البیاض و لا ینعکس من الاجزاء السوداء شیء و خصوصاً و هی (اجزاء) ضعیفه منکسره. (یعنی وقت که اجزاء سواد خالص است انعکاس ندارد، چگونه وقت که ترکیب شده و منکسر انعکاس داشته باشد)

فان قيل : فقد نراها (الوان متوسط را) ينعكس عن المخلوط.

فالجواب : ان ذلك (ديدن رنگ هاى مختلف) لادن الخلط يوجب الفعل و الانفعال و يجب بسبب ذلك (فعل وانفعال) امتزاج الكيفيه.

ثم قال : فقد بان من هذا ان البياض بالحقيقه فى الاشياء ليس بضوء (خبر ان) هذا.

و قال شارح المواقف : « و مما استدللّ (خبرمقدم) به فى الشفا على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالمشفّ امران (مبتدأى موخر) :

احدهما : اختلاف طرق الاتجاه (رو آوردن) من البياض الى السواد حيث يكن (اتجاه) من البياض (١) تاره الى الغبره ثم العوديه ثم السواد (٢) و تاره الى الحمرة ثم القتمه (رنگ خاكي مايل به سرخى) ثم السواد (٣) و تاره الى الخضره ثم النيليه ثم السواد فانه يدل (اختلاف طرق) على اختلاف ما تركب عنه الالوان (اختلاف الوان مشهود است ، ما يتركب عنه الوان هم مختلف است) اذ (مقدم :) لو لم يكن (يتحقق) الا-السواد و البياض و لم يكن البياض الا بمخالطه الهواء للاجزاء الشفافه (تالى :) لم يكن فى تركيب السواد و البياض الا الاخذ فى طريق (كه همان طريق اول است) و ان وقع فيه اختلاف فبالشده و الضعف.

و ثانيهما (مبتدا) : (خبر :) انعكاس الحمرة و الخضره و نحو ذلك من الالوان فانه (مقدم :) لو كان اختلاف الالوان لاختلاط الشفاف (كه همان بياض است) بغيره (يعنى سواد) (تالى :) لوجب ان لا ينعكس من الاحمر و الاخضر الا البياض لان السواد لا ينعكس بحكم التجربه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اعتراض بر دلایل ابن سینا بوجود لون

کلام ابن سینا را در باب الوان نقل نمودیم، قسمت از کلامش این بود که «بیاض همان ضوء نیست»، برای این مدعا بیانی داشت که شارح موافق به صورت دو دلیل مجزا ارائه نمود است.

دلیل اول: برای پیدایش الوان سبز، زرد، سرخ و... فقط رنگ های سیاه و سفید را در اختیار داریم و اگر سفیدی همان ضوء باشد از ترکیب سیاه و سفید فقط رنگ خاکستری بوجود می آید که شدت و ضعف دارد، درحالیکه در خارج رنگ های سبز، زرد، سرخ و... وجود دارد و مشهود است. پس باید ضوء غیر از سفیدی باشد تا با سیاهی و سفیدی مخلوط شود و رنگ های سبز، زرد، سرخ و... بوجود بیاید.

دلیل دوم: وقت نور را بر جسم بتابانیم گاهی انعکاس زرد، گاهی انعکاس سبز، گاهی انعکاسی سرخ و... دارد، درحالیکه اگر سفید همان ضوء باشد فقط انعکاس سفیدی را خواهیم داشت؛ چرا که سیاهی انعکاس ندارد. و چون انعکاس زردی، سبزی و... داریم باید ضوء غیر از بیاض باشد.

میرسید شریف بر این دو دلیل که به صورت استثنایی است سه تا اشکال دارد؛ اشکال اول کار به مقدمات و یا ملازمه ای دو دلیل ندارد، بلکه بر مفاد دو دلیل اشکال دارد. و اشکال دوم و سوم بر ملازمه ای دو دلیل است.

اشکال اول: شما می خواهید اثبات کنید که ضوء غیر از بیاض است ولی دلیل شما اثبات می کند که سبب اختلاف الوان فقط ترکیب سواد و بیاض نیست، بلکه علاوه بر ترکیب سواد و بیاض چیزی دیگری هم دخالت دارد؛ به بیان دیگر مدعای شما مخالفت ضوء با بیاض است ولی دلیل ظهورش در این است که سبب اختلاف الوان فقط ترکیب سواد و بیاض نیست.

ص: ۱۸۳

توجه داریم که این اشکال مفاد این دو دلیل را تمام نمی داند

جواب: ما می توانیم این دو دلیل را طوری تقریر کنیم که این اشکال وارد نباشد؛ چرا که می شود بیانات این سینا هر دو تقریر را تحمل دارد، هم تقریری که میرسید شریف نمود و اشکال وارد کرد و هم تقریری که اشکال نداشته باشد.

تقریر بیان ابن سینا: ما می دانیم که لون مرکب داریم و می دانیم که در وجود الوان مرکب ترکیب سواد و بیاض دخالت دارد، حال اگر ضوء همان بیاض باشد ترکیب سواد و بیاض فقط به یک طریق خواهد و در نتیجه الوان مرکب وجود نخواهد داشت، امّا الوان مختلف وجودش مشهود و بدیهی است. پس باید بیاض غیر از ضوء باشد تا به طرق مختلف با سواد و بیاض ترکیب شود و الوان مختلف بوجود بیاید.

تذکر: همان گونه که ترکیب سواد و بیاض متفق علیه است، اینکه ضوء در وجود رنگ دخالت دارد هم متفق علیه است، منتها مستشکل ضوء را همان بیاض می داند، درحالیکه ضوء غیر از بیاض است.

اشکال دوّم: ابن سینا گفت اگر غیر از سواد و بیاض نداشته باشیم و بیاض همان ضوء باشد باید طریق ترکیب واحد باشد، لکن التالی باطل فالمقدم مثله. اشکال این بیان این است که ملازمه بین مقدم و تالی وجود ندارد؛ چرا که می شود مایترکب هما سواد و بیاض باشد و بیاض هم همان ضوء باشد ولی نحوه های ترکیب مختلف باشد؛ یعنی طرق ترکیب مختلف باشد و حاصل ترکیب هم مختلف باشد.

جواب: ما قبول داریم که می شود سواد و بیاض را به انحا مختلف ترکیب نماییم یعنی طرق ترکیب مختلف باشد و حاصل ترکیب هم مختلف باشد ولی اختلاف در نحوه ای ترکیب حاصلش فقط اختلاف در شدت و ضعف است، نه اختلاف در نوع، درحالیکه انواع مختلف از رنگ داریم پس باید چیزی دیگری هم دخالت داشته باشد تا انواع مختلف از رنگ بوجود بیاید، و آن چیز ضوء است.

خلاصه: اگر بیاض همان ضوء باشد، ترکیب سواد و بیاض رنگ های مختلف را نمی سازد پس باید چیزی دیگری هم در ترکیب دخالت داشته باشد تا رنگ های مختلف ساخته شود، و چون دخالت بیاض و سواد متفق علیه است آن چیز دیگر باید ضوء باشد؛ چرا که دخالت ضوء را هم همه قبول دارد ولی برخی ضوء را همان بیاض می داند که صحیح نیست.

اشکال سوّم: ملازمه بین مقدم و تالی استدلال شما تمام نیست؛ چرا که شما گفتید:

اگر فقط سیاهی و سفیدی باهم ترکیب شود (مقدم) باید فقط سفیدی از اجسام منعکس می شود (تالی)، در حلیکه رنگ های دیگر هم منعکس می شود، یعنی تالی باطل است. پس باید غیر از سیاهی و سفیدی چیزی دیگری هم در ترکیب دخالت داشته باشد یعنی مقدم هم باطل است.

بیان ملازمه: سیاهی در انعکاس دخالت ندارد و لذا اگر فقط سیاهی و سفیدی ترکیب شود فقط سفیدی از اجسام منعکس خواهد شد.

اگر دقت نماییم می بینیم که این ملازمه تمام نیست؛ چرا که هر چند سیاهی به تنهایی انعکاس ندارد، ولی چنانچه با سفید ترکیب شود شفاف می شود و انعکاس پیدا می کند، اگر مقدار کمی از سیاهی با سفیدی ترکیب شود شفافیت سیاهی زیاد می شود و رنگ زرد منعکس می شود، اگر مقدار بیشتری از سیاهی با سفیدی ترکیب شود شفافیت سیاهی خیل زیاد نخواهد بود و رنگ مثلاً سرخ از اجسام منعکس می شود و هکذا. پس ملازمه استدلال شما تمام نیست.

جواب: شیء که خودش به تنهایی منعکس می شود هر چه قوی تر باشد انعکاس آن هم قوی تر است و چنانچه ضعیف شود انعکاس آن هم ضعیف تر خواهد شد. سیاهی به تنهایی اصلاً انعکاس ندارد، چگونه وقت که با ضدی خودش ترکیب می شود وضعیف تر می گردد انعکاس داشته باشد.

بعبارت دیگر وقت چیزی اصلاً قابلیت انعکاس ندارد چگونه وقت که با ترکیب ضعیف تر می شود انعکاس داشته باشد؟

متن : ثم قال: الف _ (مبتدا :) ودلاله هذین الوجهین (که ابن سینا اقامه نمود) علی (متعلق دلاله) انّ (اسم ان :) سبب اختلاف الالوان (خبران :) لا- يجب ان يكون هو التركيب من السواد و البياض (خبر :) اظهر من دالتهما (وجهین) علی انّ سبب البياض لا يجب ان يكون مخالطه الهواء للأجزاء الشفاهه ب _ مع انّ فی الملازمین نظر الجواز (۱) ان يقع تركب السواد و البياض علی انحاء مختلفه (۲) و ان ینعکس السواد عند الاختلاط و الامتزاج و ان لم ینعکس عند الانفراد. انتهى «

و الجواب عن الاول : ان تقرير الوجهين بحيث لا يدلّ الا علی المطلوب، هو (تقرير) ان تركب الالوان من السواد و البياض امر ظاهر و متفق علیه فلو لم يكن البياض الا- الضوء لا- امرا غيره لم يكن اختلاف طرق التركيب. (و چون اختلاف طرق ترکیب وجود دارد، به دلیل وجود رنگ های مختلف، پس باید ضوء غیر از ضوء باشد)

و عن الثانی : انه لا- شك فی امکان اختلاف انحاء التركيب من السواد و البياض لكن فی الشدّه و الضعف و اختلاف الالوان ليس فی الشده و الضعف فقط. (بلکه اختلاف در نوع هم است و اختلاف در نوع از نحوه ای ترکیب درست نمی شود، بلکه از اختلاف مایترکب درست می شود)

و عن الثالث : انه لا معنى لعدم انعكاس السواد من الاسود عند الانفراد مع كونه اقوى جدا و (عطف برعدم انعكاسه) انعكاسه (سواد) منه (اسود) عند الاختلاط مع الغير لا سيما مع الضدّ (يعنى بياض) . و هذا معنى قول الشيخ « وخصوصا هي (اجزاء سواد) ضعيفه منكسره » . (يعنى باغير مخلوط شده وضعيف)

اشكال فخر بر دو دليل ابن سينا درباره ای مغایرت ضوء ولون ۹۲/۰۹/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : اشكال فخر بر دو دليل ابن سينا درباره ای مغایرت ضوء ولون

ابن سينا دو دليل بر مغایرت ضوء ولون اقامه نمود؛ یکی اینکه اگر ضوء غير از بياض نباشد از سه راه که برای ترکیب سواد و بياض است فقط یک راه خواهد بود و جز رنگ خاکستری رنگ دیگر پدید نخواهد آمد، درحالیکه رنگ های متوسط دیگری هم داریم پس باید راه دوّم سوّم هم وجود داشته باشد و این در صورتی است که لون غير از ضوء باشد، و دیگری اینکه اگر ضوء غير از بياض نباشد فقط سیاه و سفیدی ترکیب شوند فقط رنگ سفید منعکس می شود، و چون رنگ های دیگری هم از اجسام منعکس می شوند پس باید چیزی دیگری هم دخالت داشته باشد و آن چیز ضوء است.

اشكال فخر رازی : شما در هر دو دليل سعی نمودید که مغایرت ضوء و بياض را اثبات نمایید و بگوئید که ضوء هم در ترکیب بياض و سواد دخالت دارد تا رنگ های مختلف بوجود بیاید، عبارت دیگر شما برای اینکه رنگ های مختلف بوجود بیاید مایترکب را مختلف نمودید، درحالیکه می شود برای وجود رنگ های مختلف امور مختلف دخالت داشته باشد اما اینکه این امور مختلف چیست ما نمی دانیم؛ مثلاً انسان که چشمش بیمار است رنگ سفید را به صورت های مختلف می بیند، یعنی چشم بیمار یک رنگ را به صورت های مختلف می بیند. پس می شود رنگ های مختلف در خارج نباشد ولی اموری وجود داشته باشد که کیفیات موجود را به صورت های مختلف به نظر آورد؛ چنانکه در چشم بیمار چنین است.

ص: ۱۸۷

خلاصه : هیچ اشكال ندارد که امور مختلف که ما نمی دانیم چیست کیفیات را به صورت های مختلف به نظر آورد.

جواب : ابن سينا می خواهد قول کسانی را باطل کند که می گویند ضوء همان بياض است، اما اینکه رنگ های مختلف در خارج وجود دارد و یا در تخیل مطلوب ابن سينا نیست، عبارت دیگر ابن سينا می خواهد ثابت کند که رنگ های مختلف سبب شان سواد و بياض و امر دیگری است که ضوء باشد، اما اینکه این رنگ های مختلف در خارج وجود دارد یا در خیال ما مطلوب ابن سينا نیست.

عدم تبدل رنگ سیاه به رنگ های دیگر : قائل که خصم بود می گویند سواد رنگ اصلی است؛ چرا که نمی شود رنگ سیاه را تبدیل نمود به رنگ های دیگر.

ابن سينا : اینکه می گویند رنگ سیاه را نمی شود مبدل نمود به رنگ دیگر مراد تان چیست؟ آیا از طریق استحاله نمی شود

مبدل نمود و یا از طریق صیغ و رنگ نمودن؟

اگر مراد تا این است که از طریق استحاله تبدیل سواد به رنگ های دیگر ممکن نیست، این حرف شما ادعای بی اساسی است؛ چرا که ما مشاهده می کنیم که انسان در جوانی رنگ مویش سیاه است و وقت که پیر می شود مویش سفید می شود؛ یعنی موی سیاه استحاله پیدا می کند به سفید.

اگر مراد شما این است که از طریق صیغ نمی شود رنگ سیاه را مبدل نمود به رنگ های دیگر، اولاً این بخاطر عدم قابلیت رنگ سیاه نیست، بلکه به این جهت است که رنگ سفید توانایی غلبه ندارد، و اگر رنگ سفید توانایی غلبه داشته باشد رنگ سیاه قابل صیغ است. ثانیاً باید بینیم که سفیدی و سیاهی چگونه بر جسم وارد می شود، سیاهی وقت که بر جسم وارد می شود در آن نفوذ می کند، می چسپد و از آن جدا نمی شود، ولی سفید وقت که وارد جسم می شود در آن نفوذ نمی کند و نمی چسپد و لذا رنگ سفید نمی تواند رنگ سیاه را بپوشاند. وثالثاً ما قبول نداریم که صیغ اسود ممکن نیست، چرا که کاسه گران و نقاشان با سفید آب یعنی سرب سوخته و حیلہ های دیگر که نفوذ کننده در سواد است سواد را رنگ سفید می کنند.

ص: ۱۸۸

متن: واما اعتراض الامام على هذين الوجهين (دو دليل ابن سينا) : بانه يجوز ان يوجد هناك (درباب اختلاف اللون) امور مختلفه لاجلها (امور مختلفه) يحسّ بالكيفيات المختلفه (يعنى ولو سفيدى وسياهى تركيب شده ولى امور مختلفه كيفيات مختلفه را به ذهن مى آورد) و ان لم يكن لها (كيفيات مختلفه) وجود فى الحقيقه كما جاز ذلك فى اللون الواحد. (كه چشم بيمار دريك رنگ كيفيات متعدد مى بيند، يعنى كيفيت واحد را كيفيات متعدد مى بيند)

فالجواب عنه : ان الغرض (غرض ابن سينا) ازاله و هم من توهم هذا الرأى (كه بياض حقيقت غير از ضوء ندارد) على تسليم الالوان المختلفه متركبه من السواد و البياض سواء كانت متحققه او متخيله. ثم قال الشيخ : واما قولهم ان الاسود غير قابل للون اخر فاما ان يعنوه (قصد مى کنند) (a) على سبيل الاستحاله (b) او على سبيل الصبغ.

فان عنوا على سبيل الاستحاله فقد كذبوا و مما (يكي از چیزهای كه آنها را تكذيب مى كند) يكذبهم الشباب و الشيب (كه شاب موى سياه دارد و وقت كه شيب و پير مى شود مويش سفيد مى گردد)

و ان عنوا على سبيل الصبغ (۱) فذلك (سفيد نشدنش) حال مجاوره (يعنى سفيد ضعيف است) لا حال كيفيته (سواد) (۲) و لا يبعد ان يكون الشىء المسود (شىء سياه) لا يكون مسودا الا و فيه (سواد) قوّه (نیروى) نافذه (نفوذ كنده) متعلقه (چسپنده) قباضه (قبض كنده اى چشم) فيخالطه (شىء) و ينفذ (نفوذ مى كند) و يلزم (رها نمى كند) و ان يكون ما هو موجود فى الاشياء البيض بخلاف ذلك (نفوذ و لزوم ندارد) فى طبعه فلا يمكنه ان يغشى (بپوشاند) الاسود و يداخله و يلزمه (۳) على ان ذلك (تبديل سواد به بياض يعنى صبغ اسود) أيضا ليس مما لا يمكن فانه اذا احتيل بمثل الاسفيداج (سفيد آب : سرب سوخته، سفيدى كه كاسه گران، نقاشان و مرهم سازان درست مى كنند) و غيره حيله ما حتى يغوص (فرو رود) و يتخلل السواد (در خلل سواد فرو رود) صبغه (سواد) ابيض

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی قول دوم در باب لون

ابن سینا دو قول عمده از مخالفین نقل کرد (ص ۹۹-۱۰۰)؛ یکی اینکه بیاض و سواد و رنگ های دیگر وجود خارجی ندارد، بلکه بیاض از مخالطه ای هوا با اجسام شفافه به تخیل می آید و هکذا رنگ های دیگر از مخالطه ای هوا با اجسام شفافه به خیال می آید، و دیگر اینکه همه ای اجسام ملون اند و ما جسم شفاف نداریم.

قول اول مورد بررسی قرار گرفت، در این جا به بررسی قول دوم می پردازد و می فرماید که بنابر قول این ها باید خلاء وجود داشته باشد و چون خلاء محال است قول این ها باطل است.

بیان مطلب: طبق این قول همه ای اجسام ملون اند و ما جسم شفاف نداریم، بلکه اجسام دارای روزه اند که ما از وراء این روزه ها اجسام را شفاف می بینیم.

سوال: آیا این روزه ها خالی از جسم اند و یا خالی از جسم نیستند، اگر خالی از جسم باشد لازم می آید خلاء که باطل است، و اگر خالی از جسم نباشد این اجسام یا شفاف اند، که خلاف مدعای این قائل است، و یا شفاف نیستند که لامحاله یا باید به شفاف منتهی شود که خلاف قول قائل است و یا باید به خلاء منتهی شود که باطل است.

باتوجه به بطلان این دو مذهب می ماند قول محققین که می گویند الوان در خارج وجود دارد و حقیقی است.

سیاهی و سفیدی اطراف الوان اند: الوان در خارج وجود دارد و دارای دو طرف است که سیاهی و سفیدی باشند؛ چرا که بین سواد و بیاض غایت خلاف است و باید در طرف باشند ولی سایر الوان چون بین شان غایت خلاف نیستند در وسط اند.

ص: ۱۹۰

اصل در الوان: همان گونه که در جود الوان اختلاف است، چنانکه گذشت، در اینکه اصل در الوان کدام اند هم اختلاف وجود دارد.

محققین: اصل در الوان سواد اند و بقیه ای الوان از ترکیب این دو رنگ بوجود می آید.

برخی دیگر: اصل در الوان پنج تا است؛ سیاهی، سفیدی، سرخی، زردی و سبزی و بقیه ای رنگ ها از ترکیب این پنج تا بوجود می آید؛ چرا که اگر اجسام که این پنج رنگ را دارد اگر ساییده و پودر شود و باهم مخلوط شوند رنگ های دیگری بوجود می آید؛ مثلاً- اگر جسم که دارای رنگ زرد است پودر شود و با جسم که رنگ سبز دارد مخلوط شود رنگ آبی بوجود می آید.

مواقف: اینکه از ترکیب این پنج رنگ رنگ های دیگری بوجود می آید حرف درستی است ولی اینکه فقط از ترکیب همین پنج تا رنگ های دیگر بوجود بیاید و عامل دیگری ندارد قابل اثبات نیست، چه بسا که از طرق دیگر هم رنگ های بوجود باید. پس اینکه این پنج رنگ را رنگ اصلی بدانیم صحیح نیست. بلکه اگر بقیه ای رنگ ها فقط از ترکیب همین پنج رنگ درست می شد حرف این گروه قابل پذیرش بود، ولی تجربه خلاف این را می گوید.

تضاد سواد و بیاض: بین سواد و بیاض تضاد حقیقی وجود دارد؛ چرا که هر دو شرط تضاد حقیقی جمع است هم بین سواد و بیاض غایت خلاف است و هم در محل واحد جمع نمی شوند. بله اگر تنها قابل جمع در محل واحد نبودند بین شان تضاد مشهوری بود.

ص: ۱۹۱

ان قلت : از کجا می گویند سواد و بیاض در یک جا جمع نمی شود؛ مثلاً رنگ خاکستری مایل به سرخی هم سیاه است و هم سفید. پس سیاهی و سفیدی در موضوع واحد جمع می شوند.

قلت : اولاً در خاکستری مایل به سرخی سیاهی و سفیدی جمع نشده است، بلکه سیاهی و سفیدی استحاله شده و تبدیل شده است به خاکستری مایل به سرخی، ثانیاً بر فرض قبول کنیم که سیاهی و سفیدی استحاله نشده باشند، در رنگ خاکستری مایل به سرخی دو تا جسم سیاه و سفید مخلوط شده اند و رنگ خاکستری مایل به سرخی پدید آمده است. پس رنگ خاکستری مایل به سرخی از اختلاط دو جسم سیاه و سفید بوجود آمده است. و ثالثاً بر فرض بپذیریم که علاوه بر اختلاط اجسام الوان هم مختلط شده و رنگ قتمه پدید آمده است، ولی سیاهی و سفیدی در یک موضوع جمع نشده است بلکه هر کدام از سیاهی و سفیدی در جای خود اند ولی در کنار هم قرار گرفته اند و خاکستری مایل به سرخی دیده می شود، بعبارت دیگر سیاهی و سفیدی هر دو در یک ذره اند ولی هر کدام در یک قسمت آن ذره پس اجتماع در موضوع واحد نیست.

متن : ثم قال : واما المذهب الثاني _ یعنی مذهب القوم الذين لا يقولون بالاشفاف اصلا _ فان ذلك المذهب لا يستقيم القول به (مذهب) الا اذا فرض الخلاء موجودا و ذلك (مستلزم خلا- بودن) لا-ن المسام (روزنه های که در جسم اند) التي يذكرونها (a) اما ان تكون مملوه من جسم (b) او تكون خاليه فان كانت مملوه من جسم فاما ان يكون ذلك الجسم يشف من غير مسام او يكون له أيضا مسام ينتهي لا محاله اما الى مشف لا مسام له و هذا خلاف قولهم و اما الى خلاء فيكون مذهبهم يقتضى وجود الخلاء.

و طرفاه _ ای طرفا اللون _ السواد و البياض و هما الاصل فی الالوان و ترکب البواقی منهما (سواد و بياض) كما سیأتی. و قال قوم الاصل (اصل در الون) خمسه : السواد و البياض و الحمرة و الصفرة و الخضرة و يحصل البواقی (باقی رنگ های مثل ارغوانی، قتمه و...) بالترکیب من هذه الخمسه بدلیل أن الاجسام الملوّنه بالالوان الخمسه اذا اسحقت (ساییده شود) سحقا ناعما (خیلی ریز، نرم) ثم خلط بعضها ببعض (مثلا ذرات جسم زرد با ذرات جسم سبز) فانه يظهر منها الوان مختلفه بحسب مقادیر المختلطات (مثلا- اگر ذرات جسم زرد کم باشد و ذرات جسم سبز زیاد آبی پُر رنگ پدید می آید) كما یشهد به الحسّ.

قال فی المواقف : « و الحق ان ذلك _ ای ترکیب هذه الخمسه علی انحاء شتی _ یحدث کیفیات فی الحسّ هی الوان المختلفه. و أمّا أن کلّ کیفیه لوئیته فهی من هذا القبیل (از اختلاط پنج تا) فشیء لا سبیل الی الجزم به »

المتضادان تضادًا حقیقیا (تعلیل برای حقیقی بودن) لکونهما فی غایه الخلاف (متفرع بر تضاد) فلا یجوز اجتماعهما فی موضوع واحد. (تضاد حقیقی دو شرط دارد : ۱. بین متضادین غایت خلاف باشد ۲. قابل جمع در موضوع واحد نباشد، امّا تضاد مشهوری فقط به شرط دوّم نیاز دارد)

(جواب اشکال مقدر :) ولا یلزم (خبرمقدم) من ترکب الالوان کالقتمه (متعلق ترکب :) منهما (مبتدای موخر :) اجتماعهما (سواد و بياض) (۱) لانّ ذلك (ترکب) انّما یكون بالاستحاله (۲) او باختلاط الملونین لا باختلاط اللونین (۳) علی أنّه لو فرض کونه باختلاط اللونین أيضا (علاوه بر اختلاط ملون ها) لا یلزم اجتماع جزء صغیر من احد اللونین مع جزء صغیر من الاخر فی المحلّ بل محلّ کل منهما جزء اخر من محل القتمه مثلا فتدبر.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: رابطه ای لون وضوء

مسأله سوم بحث در احوال مبصرات است گفته شد که اوائل مبصرات دو تا است؛ یکی لون و دیگری ضوء ولذا مصنف گفته « ویتوقف ای اللو علی الثانی ».

سوال: آیا نور مُظهِر لون است ویا مُوجِد آن، بعبارت دیگر آیا جسم ملون لون دارد ووقت که نور تابید آشکار می شود ویا اینکه جسم ملون قوه ای لون را دارد که با تابیدن نور لون ایجاد می شود؟

خواجه: لون در جسم وجود دارد ووقت که نور می تابد لون ظاهر می شود، بعبارت دیگر ضؤ شرط ظهور لون است.

ابن سینا: جسم ملون قوه ای لون را دارد ووقت که نور تابید لون فعلیت پیدا می کند، بعبارت دیگر ضوء شرط وجود لون است.

متاخرین از حکما حرف ابن سینا را نپذیرفته و آنرا دور از واقعیت دانسته اند، امّا لاهیجی می فرماید کلام ابن سینا درو از واقعیت نیست، و بیان شیخ را از شفا نقل می کند.

بیان مطلب: اگر هوای رشن را شرط ظهور لون بدانیم معنایش این است که هوای تاریک ساتر لون است یعنی لون وجود دارد ولی هوای تاریک آنرا می پوشاند، امّا ابن سینا می گوید هوا نه روشن است و نه تاریک، هوا شفاف است و اگر لون را نمی بینیم بخاطر این است که لون وجود ندارد نه اینکه هوا ساتر باشد. پس ابن سینا ساتر بودن ظلمت را قبول نمی کند، بلکه اصلاً هوای تاریک را قبول نمی کند، چه رسد به ساتر بودن آن.

ص: ۱۹۴

بیان شیخ در شفا: جسم به دو قسم تقسیم می شود:

الف) جسم که حاجب تاثیر ضوء نیست بلکه می گذارد که ضوء مُضی به مقابل آن برسد؛ مثل آب و هوا که نور را عبور می دهند، به چنین اجسام می گویند شفاف.

ب) جسم که حاجب تاثیر ضوء است و نمی گذارد ضوء مُضی به مقابل آن برسد؛ مثل دیوار که نمی گذارد ضوء مُضی به مقابل آن برسد، چنین جسمی خود به دو قسم تقسیم می شود:

۱. جسم حاجب که خودش دیده می شود؛ یعنی نیاز به مُضی نیست، بلکه چنانچه واسطه ای شفاف وجود داشته باشد این جسم دیده می شود مثل شمس و نار، به این اجسام مُضی اطلاق می شود.

۲. جسم حاجب که خودش دیده نمی شود، بلکه برا دیده شدن اولاً باید مُضی وجود داشته باشد و ثانیاً واسطه ای شفاف؛ مثل دیوار و... به این اجسام گفته می شود ملون.

بیان چند نکته :

نکته ای اوّل : قابل نور جسمی است که نور را منعکس می کند، نه جسم که نور را عبور می دهد.

نکته ای دوّم : در رویت شرط است که بین مُضی و قابل نور واسطه ای شفاف وجود داشته، در غیر این صورت رویت صورت نمی گیرد مثلاً در خلاء دیدن ممکن نیست.

نکته ای سوّم : قداما معتقد اند که شعاع از خورشید ساطع نمی شود، بلکه وقت که متوسط شفاف بین خورشید و جسم قابل باشد شعاع پدید می آید.

نکته ای چهارم : نار اصلی وخالص شفاف است، می گذارد ورائش دیده شود ولی نار این جا شفاف نیست.

ص: ۱۹۵

باتوجه به اقسام اجسام و نکات که بیان شد به بیان ضوء و لون می پردازیم :

ضوء : کیفیت جسمی است که اولاً حاجب باشد، ثانیاً براری رؤیت محتاج باشد به واسطه ای شفاف.

لون : کیفیت جسمی است که اولاً حاجب باشد و ثانیاً برای رویت محتاج باشد به مُضیء و ثالثاً برای رویت محتاج باشد به واسطه ای شفاف.

مدعای ابن سینا : لون در خارج بواسطه ای نورحادث می شود.

بیان مطلب : نور وقت که به جسم قابل برسد سواد، بیاض و... در آن حادث می شود، اما اگر نور نباشد فقط تاریکی وجود دارد، و جسم که نور به آن نرسد بالقوه ملون است. و لون بالفعل که سواد، بیاض و... باشد وقت پدید می آید که نور بتابد.

متن : ویتوقف ای اللون علی الثانی ای الضوء فی الادراک (متعلق یتوقف) لا- فی الوجود خلافاً للشیخ و غیره من الحكماء (حکمای قدیم) فانهم (حکما) ذهبوا الی اشتراط اللون بالضوء فی الوجود فلا لون عندهم حیث لا ضوء فاذا وجد الضوء وجد اللون.

و المتأخرون استبعدوا ذلك (حرف شیخ) فجعلوا الضوء شرطاً لرؤیه الالوان لا لوجودها بل هو (قول متأخرین که ضوء شرط رؤیت لون است) المشهور عند الجمهور (توده ای مردم، متکلمین، جمهور فلاسفه ای متأخر) علی ما فی المواقف.

و عندی ان الاستبعاد مرتفع و المطلوب (دخالت ضوء در وجود لون) واضح بما قال الشیخ فی الشفا : إن الاجسام علی قسمین (الف) جسم لیس من شأنه ان یحجب تاثیر المُضیء فی (قابل نور جسمی است که نور را منعکس می کند) قابل النور (مثال برا جسم) : كالهواء و الماء و هو (جسم) الشفاف (ب) و جسم من شأنه هذا الحجب (حجاب تأثیر مُضیء در قابل لون) كالجبیل و الجدار و الشیء الذی من شأنه هذا الحجب (۱) فمنه (بعض از اشیاء که حاجب اند) ما من شأنه ان یری من غیر حاجه الی حضور شیء اخر بعد وجود المتوسط (واسطه ای بین مُضیء و قابل نور) الشفاف و هذا هو المضیء كالشمس و النار، (مبتدا : (مثله (شیء یعنی مُضیء) غیر شفاف (خبر) بل هو (شیء) حاجب عن ادراک ما وراءه (۲) و منه (بعض از اشیاء که حاجب اند) ما یحتاج الی حضور شیء اخر (یعنی نور) یجعله (ضمیر فاعلی : شیء اخر، ضمیر مفعولی : ما) بصفه (صفت مرئی) و هذا هو الملون. فالضوء کیفیه القسم الاول (قسم اول از دو قسم که برای حاجب ذکر کردیم؛ یعنی مُضیء) من حیث هو كذلك (یعنی من شأنه ان یری من غیر حاجه ...، بعبارت دیگر حاجب است اولاً، محتاج به متوسط شفاف است ثانیاً و محتاج به مُضیء نیست ثالثاً) و اللون کیفیه القسم الثانی (قسم ثانی از دو قسم حاجب یعنی ملون) من حیث هو كذلك (یعنی یحتاج الی حضور شیء اخر ...، بعبارت دیگر حاجب است اولاً، محتاج به مُضیء است ثانیاً و محتاج به متوسط شفاف است ثالثاً) فان (تعلیل من حیث هو كذلك) الجدار لا یمکن المضیء (یعنی اجازه نمی دهد) ان ینیر شیئا خلفه (جدار) و لا هو (جدار) بنفسه ممیز فهو الجسم الملون بالقوه.

(بیان اینکه لون در خارج بواسطه ای نورحادث می شود ؛ و اللون بالفعل (قید لون) انما يحدث بسبب النور فان النور اذا وقع على جرم ما حدث فيه بياض بالفعل او سواد او خضره او غير ذلك. فان لم يكن (تامه / نور) كان مظلماً فقط (یعنی ظلمت است نه اینکه سیاهی وجود داشته باشد) لکنه (جسم که نور بر آن وارد نشده) بالقوه ملون (قید بالقوه ملون ؛ ان عینا باللون بالفعل هذا الذي هو بياض و سواد و حمرة و صفرة و ما اشبه ذلك (یعنی اگر مراد لون سواد، بياض و... باشد، اما اگر مراد از لون استعداد وقوه باشد دیگر بالقوه ملون نیست بلکه بالفعل ملون است)

اثبات عدم وجود رنگ در خارج ۹۲/۰۹/۲۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع : اثبات عدم وجود رنگ در خارج

بحث در این داشتیم که آیا رنگ بالفعل موجود اند و نور آن را ظاهر می کند و یا اینکه موجود بالقوه است و نور آن را حادث می کند. خواجه معتقد است که رنگ موجود بالفعل است و نور فقط آن را ظاهر می کند ولی ابن سینا می گوید رنگ موجود بالقوه است و نور آن را موجود می کند، لاهیجی پیرو ابن سینا است و لذا تفصیلات ایشان را می آورد.

ابن سینا برای اینکه بیان کند لون وجود ندارد ابتدا اجسام را به سه قسم شفاف، مضمی و ملون تقسیم می کند، آنگاه هر یک از ضوء و لون را تعریف می کند و بعد مدعای خودش را بیان می کند و به اثبات آن می پردازد.

ص: ۱۹۷

مدعای ابن سینا : لون در خارج وجود ندارد بلکه بواسطه ای نورحادث می شود.

ابن سینا در ابتدا لون را سواد، بياض و... می داند و بعد می گوید شاید بعضی اطلاق کند سواد، بياض و... را به استعداد سواد و استعداد بياض و شاید سواد بياض و... به اشتراک لفظی اطلاق شود به سواد و بياض بالفعل و استعداد سواد و بياض.

استدلال : اگر سواد سواد بالفعل باشد و بياض بياض بالفعل باشد باید بنحوی باشد که دیده شود چرا که رنگ عبارت است از کیفیت که دیده می شود. و سواد و بياض در تائیدی دیده نمی شود پس در تائیدی سواد و بياض بالفعل نیست. اما در روشنی سواد بالفعل و بياض بالفعل است دیده می شود بنابراین نور در وجود سواد و بياض دخالت دارد چرا که تفاوت تاریکی و روشنی در وجود و عدم وجود نور است . خلاصه اگر رنگ وجود داشته باشد باید دیده شود، و در تائیدی رنگ دیده نمی شود پس وجود ندارد.

ان قلت : در تاریکی هم رنگ در خارج وجود دارد و اینکه دیده نمی شود بخاطر مانع است یعنی هوای مظلم ساتر است.

قلت : هوا نمی تواند مانع باشد به دو دلیل یکی دلیل منطقی و دیگری دلیل تجربی.

دلیل اول : بین ظلمت و نور عدم و ملکه است یعنی ظلمت به جای اطلاق می شود که قابلیت نور باشد ولی نور وجود نداشته

باشد و هوا مستیر نیست بخاطر اینکه نور را منعکس نمی کند بلکه انرا عبور می دهد و مستیر ان است که نور منعکس کند بس
هوا مستیر نیست و در نتیجه مظلم هم نیست چرا که مظلم ان است که بتواند مستتر باشد یعنی قابلیت نور را داشته باشد ولی
نور رانداشته باشد و هوا مستیر نیست.

ص: ۱۹۸

دلیل دوم: انسان که در درون غار است چنانچه غار روزنه ای داشته باشد و در بیرون غار شخصی باشد می تواند از روزنه شخص بیرون را ببیند در حالیکه بین این دو شخص دو قطعه هوا فاصله است یکی هوای هوای که در درون غار است و در ظاهر تاریک است و دیگری هوای که بیرون غار است و در ظاهر روشن است. بس هوا نمی تواند مانع دیدن شود. نمی تواند وجود داشته باشد.

متن: و لا- يكون البياضُ بياضاً (بياض بالفعل) و الحمرةُ حمرة (حمرة ای بالفعل) الا ان يكون على الجهة التي نراها (یعنی مگر اینکه به حیث باشد که دیده شود) و لا تكون على هذه الصفة (جهه التي نراها) الا ان يكون مستنير (صاحب نور).

فلا- تظن ان البياض على الجهة التي نراها و الحمرة و غير ذلك (بحث که می بینیم شان) يكون موجودا بالفعل في الاجسام لكن الهواء المظلم يعوق عن ابصاره (تعلیل برای لایظن:) فان الهواء نفسه لا يكون مظلماً انما المظلم هو العذی هو المستنير (یعنی مظلم آن است که مستنیر باشد و هوا مستنیر نیست. پس هوا مظلم نیست، بعبارت دیگر چیزی که مستنیر است می تواند مظلم باشد وقت که نور به آن نرسد؛ چراکه رابطه ای مظلم و مستنیر را بطه عدم و ملکه است)

(بیان رابطه ای عدم و ملکه:) و بالجمله فان الظلمه عدم الضوء (نور) في ما من شانه ان يستنير و هو (مستنیر) الشیء الذی قد یری (گاهی دیده می شود یعنی بانور)، فالنور یری و ما يكون فيه النور (یعنی ملون) یری و الشفاف لا ترى البتة (پس نمی تواند مظلم باشد)، فالظلمه هی في محل الاستتاره (یعنی وقت که نور را برداریم ظلمت است).

و ما یظنّ (مبتدا) انّ هناک ألوانا لکنها مستوره (خبر:) لیس بشی ء، (تعلیل برای لیس بشی :) فان الهواء لا یستر (یعنی ساتر نیست) و ان کان (هوا) علی الصّفه (صفت عدم حضور نور) الّتی تری مظلماً (نه اینکه مظلم باشد) اذا کانت الالوان بالفعل تامل

بیان ابن سینا بر عدم وجود لون ۹۲/۰۹/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان ابن سینا بر عدم وجود لون

بحث در این داشتیم که رنگ در خارج موجود است و با تابش نور فقط ظاهر می شود و یا اینکه رنگ در خارج وجود ندارد و با تابش نور حادث می شود، خواهی قول اول را می پذیرد و ابن سینا معتقد به قول اول است، لاهیجی هم پیرو ابن سینا است و برای اینکه مدعای شان ثابت شود کلام ابن سینا را می آورد.

ابن سینا اجسام را به شفاف، مضمی و ملون تقسیم می کند و می گوید جسم در صورت دارای لون است که نور بر آن بتابد، عبارت بهتر رنگ وقت پدید می آید که نور بر جسم بتابد.

دلیل: اگر جسم ملون باشد باید در تاریکی هم دیده شود، چرا که لون عبارت است از سواد، بیاض و... و سواد عبارت است از لون قابض بصر. پس در تعریف سواد مبصر بودن اخذ شده است چنانکه بقیه ای الوان هم چنین اند. بنابراین اگر جسم لون داشته باشد و در تاریکی دیده نشود باید بخاطر مانعی باشد که بنظر خصم آن مانع هوای مظلم است. اما هوا نمی تواند مانع باشد چرا که هوای نمی تواند مظلم باشد. پس مانع وجود ندارد و اگر جسم در تاریکی دیده نمی شود بخاطر این است که رنگ وجود ندارد و با تابش نور لون پدید می آید.

ص: ۲۰۰

در این استدلال آنچه که مهم است اثبات مظلم نبودن هوا است، که به دو بیان به اثبات آن می پردازد.

بیان اول: ظلمت در جای است که قابلیت استناره باشد ولی نور نباشد؛ چرا که بین ظلمت و نور عدم و ملکه است و لذا اگر در جای استناره صدق نکند ظلمت هم صدق نمی کند. و بر هوا مستنیر صدق نمی کند؛ چرا که هوا شفاف است نور را عبور می دهد و مستنیر آن است که نور را منعکس نماید. پس هوا نمی تواند مظلم باشد، و در نتیجه در تاریکی جسم که تاریک است بخاطر ظلمت آن است نه بجهت لون سیاهش.

بیان دوم: اگر شخصی در درون غار باشد و در غار روزنه ای وجود داشته باشد آن شخص شخص دیگر را که در بیرون غار است می بیند، در حالیکه بین این دو شخص دو قطعه هوا فاصله است یکی هوای که در درون غار است و بنظر مظلم می رسد و دیگری هوای که خارج از غار است و بنظر مستنیر می رسد ولی هیچ کدام مانع رؤیت شخص بیرون غار نیست، نه هوای که در درون غار است و نه هوای که در بیرون غار است، و بلکه هوا از آنجای که شفاف است در حالت در رؤیت دارد؛ چرا که

شرط رؤیت واسطه شدن شفاف بین باصر و مبصر است.

بیا اینکه ظلمت نمی توان مانع دیدن لون باشد :

ظلمت حالتی است که در آن حالت ما شیء را که قابل استناره است نمی بینیم، بعبارت یگر شیء که قابل استناره است ولی مستتیر نشد برای آن ظلمت حاصل است. پس ظلمت عبارت است عدم استناره در جای که قابلیت استناره است. به بیان سوّم ظلمت نبود نور است نه اینکه ظلمت در خارج وجود داشته باشد؛ مثلاً وقت که ما چشم خود را می بندیم فکر می کنیم که در چشم ما تاریکی پخش شده است در حالیکه تاریکی در چشم ما وجود ندارد، ظلمت تخیل ما است، همین طور در خارج ظلمت وجود ندارد. پس ظلمت نمی تواند ساتر و مانع باشد چرا که ساتر چیزی است که وجود داشته باشد. بنابراین اگر ما در تایکی لون را نمی بینیم لون بالفعل وجود ندارد، بله اگر استعداد لون را لون بنامیم لون در خارج است یعنی استعداد لون در خارج است، البته در این صورت اطلاق لون بر لون بالفعل و استعداد لون به اشتراك لفظی خواهد بود.

ص: ۲۰۱

متن: تامل (فرض کن) کونک (بودن خودت را) فی غار و فیہ (غار) هواء کله علی الصغه التي (توگمان می کنی که هوا تاریک است:) تظنه انت مظلمًا فاذا وقع النور فی جسم خارج موضوع (قرار داده شده) فی الهواء الّذی تحسبه (توگمان می کنی) نیرا فانک تراه و لا یضرك الهواء المظلم الواقف بینہ (جسم) و بینک بل الهواء عندک فی الحالین (درحال که همراه ظلمت است نه مظلم و درحال که همراه مستنیر است نه مستنیر) کأنه (هوا) لیس بشیء و اما الظلمه فهی حال ان لا ترى شیئا (حالت عدم رویت چیزی است) و هو (حال ظلمت) ان لا یكون کیفیات التي، اذا كانت موجوده (در نسخه ای شفا وجود ندارد که ترجیح دارد/باتوجه به این نسخه باید صارت غیرمستنیره را در تقدیر بگیریم)، فی الاجرام التي لا یشف (یعنی در اجرا غیر شفاف) (مربوط به لاتکون:) صارت مستنیره، فهی (اجرام) مظلمه فلا تراها (اجرام) و لا ترى الهواء (چون شفاف است) فیتخیل لک (به خیال تومی رسد) ما یتخیل لک لو غمضت العینین و سترتھما (غمض یعنی پوشاندن و ستر یعنی کاملاً بپوشاند بنحوی که هیچ راه و روزنه ای به خارج نباشد) (فای تفسیریه: تفسیر تخیل لک لو...: فیتخیل لک) (به خیال تومی رسد) ظلمه مبثوثة (پخش شده، پراکنده است) تراها (و تو آن ظلمت را می بینی).

فالجسم العذی هو من شانه ان یری لونه (یعنی ملون است) اذا كان غیر مستتیر كان مظلما و لم یکن فیہ بالحقیقه لون بالفعل (یعنی تاریکی که ما می بینیم در حقیقت لون نیست، استعداد لون است ولی لون بالفعل نیست). لکنه ان سَمی انسان (فاعل سَمی) الاستعدادات المختلفه (مفعول اول سَمی) التي یكون فی الاجسام التي اذا استتارت صارت واحد منها (استعدادات) الشیء الذی یراه (ها مفعول اول) بیاضا (مفعول دوم یرا) و(عطف بر ها یعنی ضمیر منفصل) الاخر (مفعول اول) حمرة (مفعول دوم ترا) ألوانا (مفعول دوم سَمی) فله (جواب ان) ذلك (حق دارد) الا أنه (این اطلاق) یكون باشتراك الاسم. هذا خلاصه ما فی الشفاء».

و قد یحصل منه (بدست می آید از کلام ابن سینا) : انا لا نرى اللون فی الظلمه فذلك (ندیدن) (۱) اما لعدمه (لون) فی نفسه (۲) واما لوجود عائق عن رؤيته و لا عائق هناک (درظلمت) بالفرض سوی الهواء المظلم و هو (هوا) لا یصلح عائقا فان الجالس فی غارٍ مظلم یری من فی الخارج مع کون الهواء العذی بینهما مظلما، فهو (عدم رویت لون) لعدمه فی نفسه (یعنی وجود نداشتن خود لون است) و هو المطلوب

اعتراض متاخرین بر ابن سینا ۹۲/۰۹/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : اعتراض متاخرین بر ابن سینا

ص: ۲۰۳

بحث که مطرح شد این بود که در تاریکی لون موجود است و دیده نمی شود و با آمدن نور ظاهر می شود، و یا اینکه در تاریکی لون موجود نیست و با آمدن نور حادث می شود، بعبارت دیگر نور شرط ظهور لون است و یا شرط وجود لون است. ابن سینا معتقد است که در تاریکی لون وجود ندارد و نور شرط وجود لون است ولی خواهی و متاخرین می گویند که در تاریکی لون وجود دارد و نور شرط ظهور آن است.

اعتراض متاخرین بر ابن سینا : اینکه در تاریکی لون دیده نمی شود یا به این جهت است که لون وجود ندارد و یا بخاطر این است که شرط رویت آن وجود ندارد، پس برای دیده نشدن لون در تاریکی دو احتمال است بنابراین از عدم رویت لون نمی توانیم نتیجه بگیریم که لون در تاریکی وجود ندارد، بلکه بخاطر این است که شرط رویت لون در تاریکی وجود ندارد یا حد اقل احتمال می دهیم که دیده نشدن لون در تاریکی بخاطر این است که شرط رویت آن وجود ندارد.

جواب لاهیجی : معنای اینکه نور تاثیر بر لون دارد این است که تابش نور باعث وجود لون است، نه اینکه باعث ظهور آن بشود، بعبارت دیگر نور شرط وجود لون است نه شرط ظهور آن. (تکرار مدعا)

بیان مطلب : اینکه معترض مدعی است عدم رویت لون بخاطر فقدان شرط رویت است و آن شرط عبارت است از تابش نور که باعث ظهور وانکشاف لون می شود، وجهی ندارد؛ چرا که ظهور لون برای حس به یکی از دو معنا است :

۱. ظهور لون برای حس بمعنای رفع ساترو حایل باشد، یعنی تابش نور باعث شود که مانع وساتر رفع شود ودر نتیجه چشم لون را ببیند. این معنا صحیح نیست چرا که در تاریکی اگر مانعی وجود داشته باشد ظلمت است وقبلاً بیان نمودیم که ظلمت وجود ندارد؛ چرا که در تاریکی واسطه بین چشم وجسم ملون فقط هوا است وبیان نمودیم که هوا نمی تواند مظلم باشد؛ چرا که هوا شفاف است وشفاف نور را عبور می دهد نه اینکه منعکس نماید ومظلم چیزی است که بتواند نور را منعکس نماید.

تذکر: دراین فرض لاهیجی شرط را به عدم المانع بر می گرداند وجواب می دهد، بخاطر اینکه قبلاً عدم المانع را ثابت نموده است وارجاع شرط به عدم المانع صحیح است چنانکه عدم شرط به مانع بر می گردد .

۲. ظهور لون برای حس بمعنای مدرک شدن لون برای حس باشد، که تابش نور باعث شود چشم ما مدرک شود؛ چرا که چشم ما برای دیدن نیاز به نور دارد ووقت که نور بتابد چشم ما توانایی دیدن را پیدا می کند.

این معنا هم برای ظهور لون صحیح نیست؛ چرا که هرچند چشم ما برای دیدن نیاز به نور دارد، ولی نور که در چشم ما است کافی است برای دیدن و نور دیگر برای باصر شدن چشم ما نیاز نیست.

ان قلت: قبول نمی کنیم که نور چشم کافی باشد برای ظاهر شدن لون؛ چرا که برای ظاهر شدن احاطه لازم است.

قلت: احاطه نور برای رویت لازم نیست، بلکه همین که نور به مرئی برسد کافی است و چشم این قدر نور دارد.

خلاصه: در صورت که اولاً مرئی وجود بالفعل داشته باشد، ثانیاً چشم هم سالم باشد و ثالثاً حائل هم وجود نداشته چشم می بیند و دیگر نیاز به ضوء نیست و اگر چشم در تاریکی نمی بیند باید ببینیم که کدام یک از شرائط وجود ندارد. قبلاً ثابت نمودیم که حائل وجود ندارد و چشم هم بنا بر فرض سالم است. پس باید نور بالفعل وجود ندارد و وقت که نور می تابد رنگ بالفعل می شود.

لاهیجی: این مقام سخت است چرا که ما چیزی را باطل می کنیم که اتفاق بر صحت آن وجود دارد بلکه ادعای بداهت بر صحتش شده است و چیزی را اثبات می کنیم که اتفاق بر بطلان آن است و بلکه ادعای بداهت بطلانش شده است.

متن: و اعترض المتأخرون (متعلق اعترض: علیه) (شیخ): بان عدم الرؤیه (لون در تاریکی) لعله لفقدان شرطها (رؤیت) و هو (شرط) احاطه الضوء بالمرئی فلا يدلّ (عدم رؤیت) علی المطلوب (وجود نداشتن لون).

(بیان اینکه ظلمت ساطر نیست): وانت اذا اجدت التأمل (نیکو تأمل کنی) و جردته (برهنه کنی تأمل خود را) عن اغشیته التوهم و التخیل امکنک ان تعرف أن ظنّ کون اللون الموجود (متعلق موجود): بالفعل (متعلق موجود): فی الظلمه (خبر کون): غیر مرئی لکونه مستورا بالظلمه (متعلق ظنّ): له (خبر أن): وجه تخیلی (یعنی اگر ظلمت را موجود تخیل نکنیم نمی توانیم بگوییم ساطر است).

(بيان انيكه نور شرط رؤيت لون نيست بلکه شرط وجود لون است :) و اما ظن كونه (لون) غير مرئي مع وجوده (لون) بالفعل و (عطف بر وجود) سلامه الحاسه و عدم الحائل (تعليل برآى غير مرئى بودن :) لكونه محتاجا الى احاطه الضوئيه (جواب اما :) فلا- معنى له (ظن). و ائى دخل يمكن ان يكون لاحاطه الضوء باللون فى كونه مرئيا سوى جعله (ضمير فاعلى : ضوء . ضمير مفعولى : لون) موجودا بالفعل و ما يتبادر الى الاوهام من ان الضوء يجعل اللون الموجود ظاهرا للحس و منكشفا عنده فلا- وجه له اذ الظهور و الانكشاف لا معنى لهما (ظهور و انكشاف) الا ارتفاع الحائل فبناء هذا التبادر انما هو على توهم كون الظلمه امرا وجوديا عائقا عن الرؤيه و قد عرفت بطلانه .

ولو اريد بظهورها (لون) للحس كونه (لون) مدركا له (حس) فالشعاع البصرى مستقل فى سببته ذلك (ادراك) و لا يحتاج الى انضمام الضوء إليه (شعاع بصرى) .

و لو فرض احتياجه (شعاع بصرى) الى ذلك (انضمام ضوء) لم يكن لاشتراط احاطته بالمرئى وجه البته .

فهذا ما عندى فى هذا المقام العويص (سخت) الذى قد اطبق المتأخرون على بطلانه حتى ألحقه بعضهم بالضروريات . وظننى انك بعد الاطلاع على ما تبهناك عليه لست فى ارتياب ممّا ذهب إليه مثل الشيخ و غيره من اجله الحكماء (حكماى متقدم)

Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال ابن هیثم بر حدوث لون بواسطه ای ضوء

بحث در این داشتیم که آیا ضوء مظهر لون است و یا اینکه ضوء موجد لون است، بعبارت دیگر آیا در تاریکی لون موجود است و ضوء مظهر آن است و یا اینکه در تاریکی لون موجود نیست و ضوء موجد آن است.

ابن سینا معتقد است که لون موجود نیست و ضوء موجد آن است ابن هیثم با ابن سینا هم عقیده است و برای اثبات این مطلب استدلالی دارد که مورد قبول بسیاری از علما است.

استدلال ابن هیثم: بین شدت و ضعف ضوء با شدت و ضعف لون رابطه ای مستقیم وجود دارد؛ یعنی هرگاه ضوء شدید شود لون هم ضعیف می شود و هرگاه ضوء ضعیف گردد لون هم ضعیف هم می شود، و هر طبقه و درجه ای ضوء شرط مرتبه و درجه ای از لون است و هرگاه مراتب ضوء منتفی شود مراتب و طبقات لون منتفی شود، از این جا حدس می زنیم که هرگاه طبقات و مراتب ضوء منتفی شود لون بطور کلی منتفی می شود.

محقق شریف دو مطلب راجع به بیان ابن هیثم دارد؛ یکی توجیه ابن گفته ای ابن هیثم که ما از انتفاء مراتب ضوء حدس می زنیم که بطور کلی لون وجود نداشته باشد، نه اینکه علم پیدا کنیم، و دیگری اشکال بر استدلال ابن هیثم.

محقق شریف: اینکه ابن هیثم گفته از انتفاء مراتب ضوء حدس می زنیم که بطور کلی لون منتفی شود، نه اینکه علم داشته باشیم، شاید به جهات ذیل باشد.

ص: ۲۰۸

احتمال اول: اگر مرتبه ای از ضوء منتفی شود مرتبه ای از لون هم منتفی می شود، ولی انتفاء لون شاید بخاطر این باشد که انتفاء ضوء همراه بوده با چیز دیگر و لذا با انتفاء آن همراه مرتبه از لون منتفی شده است به همین خاطر نمی توانیم بصورت یقینی نمی توانیم بگوییم با انتفاء همه ای مراتب ضوء لون بطور کلی منتفی می شود.

احتمال دوم: احتمال دارد که الوان درجات و طبقات داشته باشد و برخی از درجات و طبقات آن وجودش به ضوء احتیاج داشته باشد، امّا درجات و مراتب دیگر از لون وجودش احتیاج به ضوء نداشته باشد، در عالم طبیعت شاهد زیادی برای این مطلب است مثلاً مزاج که در مرکب پدید می آید یا مزاج معدن است، یا مزاج نباتات، یا مزاج حیوان و یا مزاج انسان، مزاج اگر در یک حد از لطافت باشد نفس حیوانی به مرکب تعلق می گیرد، اگر لطافت مزاج کمتر از آن حد باشد نباتات و یا معدن بوجود می آید و اگر لطافت مزاج زیاد تر از آن حد معین باشد نفس انسان به مرکب داده می شود، توجه داریم که معدن یا مزاج معدنی که عرض عریض دارد به نفس نیاز ندارد، ولی مزاج نباتی، حیوانی و انسانی بیاز به نفس نباتی، حیوانی و انسانی دارد. پس می شود مراتب از یک شی به چیزی که سایر مراتب آن نیاز دارد نیاز نداشته باشد.

اشکال محقق شریف بر ابن هیثم : این استدلال شما نشان می دهد که مراتب رؤیت لون وابسته به ضوء است، به این نحو که اگر ضوء شدید شود رؤیت لون شدید دیده می شود، نه خود لون و اگر ضوء خفیف شود رؤیت لون ضعیف می شود، نه خود لون. پس رابطه ای مستقیم بین ضوء و لون نیست، بلکه رابطه ای مستقیم بین ضوء و رؤیت لون است، بعبارت بهتر رابطه ای مستقیم بین شدت و ضعف ضوء با خفا و جلای رؤیت است.

ص: ۲۰۹

لاهیجی : محقق شریف دوتا توجیه که برای حدس مطرح در کلام ابن هیثم بیان نمود توجیحات خوبی است، اما اعتراض محقق شریف بر ابن هیثم وارد نیست؛ چرا که در اعتراض می گوید جلا و خفای رؤیت بستگی به شدت و ضعف ضوء دارد، و جلای رؤیت در صورتی است که پرده ای ضعیف از ظلمت روی لون باشد و خفای رؤیت در حالی است که پرده ای شدید از ظلمت روی لون باشد. پس محقق شریف در اعتراضش ظلمت را در رؤیت دخالت می دهد در حالی که ما گفتیم ظلمت وجود ندارد.

نقش ظلمت در رؤیت :

قبلاً- قول کسانی را مطرح نمودیم که ظلمت را ساطر می دانستند ولی حالا قول کسانی را مطرح می کنیم که ظلمت را شرط رؤیت بعضی اشیاء می دانند، مثلاً کرم شب تاب روز دیده نمی شود، یا آتش که در دور روشن است و همین طور کواکب در روز دیده نمی شود بلکه باید ظلمت شب باشد تا دیده شود. پس رؤیت این چنین اشیاء بستگی به ظلمت دارد، بعبارت دیگر ظلمت شرط رؤیت است منتها شرط رؤیت بعضی اشیاء.

لاهیجی : دیده شدن اشیاء مذکور در تاریکی و دیده نشدن شان در روز وابسته و مشروط به ظلمت نیست، بلکه به توانایی و عدم توانایی چشم بستگی دارد؛ چرا که در روز نورخشید که قوی است به چشم انسان می رسد و چشم از نور قوی منفعل می شود و لذا دیگر از نور ضعیف منفعل نمی شود، ولی در شب چون چشم از نور قوی منفعل نشده است می تواند از نور ضعیف منفعل شود. پس ظلمت شرط رؤیت نیست بلکه شرط رؤیت توانایی چشم است.

ص: ۲۱۰

مثال: ذرات ریز که در هوا پخش است و به آن هبا گفته می شود وقت که نور خورشید مستقیم می تابد چشم از نور قوی منفعل می شود و لذا هبا را نمی بیند ولی وقت که نور خورشید از روزنه بتابد چشم از نور قوی منفعل نشده است و لذا هبا را می بیند.

توجه داریم که در این مثال ظلمت حالت در رؤیت ندارد، در هر دو حالت ظلمت وجود ندارد، آنچه که در این دو حالت تغییر نموده تابش نور است که در حالت اول مستقیم می تابد و در حالت دوم غیر مستقیم و در نتیجه در حالت اول چشم از نور قوی منفعل می شود و چشم هنگام که از نور قوی منفعل شد نمی تواند از نور ضعیف منفعل شود، اما در حالت دوم نور غیر مستقیم می تابد و در نتیجه چشم از نور قوی منفعل نمی شود و چشم می تواند ببیند.

سوال: آیا ضوء همان لون است و یا اینکه لون مغایر با ضوء است، و اگر مغایر است آیا این مغایرت عقلی است یعنی عقل می یابد و یا حسی است یعنی حس می یابد؟

جواب: لون و ضوء مغایر است و این تغایر حسی است.

ابن سینا در شفا ابتدا قول کسانی را که لون و ضوء را یکی می داند نقل می کند و بعد به جواب آن می پردازد.

بعضی می گویند لون همان ضوء است ولی بانور فرق می کند؛ چرا که نور با ضوء فرق دارد، ضوء عبارت است از روشنی ذاتی ولی نور روشنی کسبی است؛ مثلاً خورشید روشنی اش ذاتی، اما قمر روشنی اش کسبی است.

ص: ۲۱۱

بعض دیگر می گوید ظهور لون همان ضوء است، وقت که لون کاملاً ظاهر شود می شود نور، بعبارت دیگر لون بشرط ظهور می شود نور، نه اینکه لون نور باشد.

متن : و استدلال ابن الهیثم علی اشتراط اللون بالضوء فی الوجود : (رابطه ای مستقیم بین ضوء و لون برقرار است :) بآن نری الالوان تضعف و تشتت بحسب تضعف الضوء و اشتداده و كلما كان الضوء اقوی كان اللون اشد و كلما كان اضعف كان اضعف و كل طبقه (مرتبه) من الضوء شرط لطبقه (مرتبه) من اللون فاذا انتفی طبقات الأضواء (یعنی تمام طبقات اضاء) انتفی طبقات الالوان باسرها و يتحدثس منه (از اینکه با انتفاء طبقات اضاء طبقات الوان منتفی می شود) انتفاء اللون مطلقاً.

وهذا الاستدلال مما ارتضاه كثيرون.

و قال المحقق الشريف : انما قال « يتحدثس » و لم يقل نعلم (۱) لاحتمال ان يقال إن (اسم ان :) انتفاء اللون المحسوس (مربوط به محسوس :) مع مرتبه من الضوء (مربوط به انتفاء :) عند انتفائها (مرتبه) (خبر ان :) ليس لانتفائها (مرتبه ضوء) بل الامر اخر مجهول لنا (۲) و أيضا يجوز ان يكون للون طبقه غير مشروطه بشیء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمه فيوجد اللون في ضمنها. (یعنی اینکه ابن هیثم گفته نفی مطلق لون نیاز به حدس دارد، بخاطر این است که شاید با انتفا ضوء طبقه ای پایین از لون مثلاً منتفی نشود)

ص: ۲۱۲

مع أنّ لقائل ان يقول : المختلف (اى الذى يختلف) بحسب مراتب الأضواء هو (ال يعنى الذى) الرؤيه المشروطه بها (مراتب أضواء) لا اللون فى نفسه فيكون للرؤيه مراتب جلاء و خفاء بحسب شده الأضواء و ضعفها مع كون المرئى الذى هو اللون باقيا على حاله واحده انتهى.

اقول : (مبتدا :) توجيه الاعتراف بالحدس (متعلق توجيه :) بما ذكره (ضمير فاعلى : محقق شريف . ضمير مفعولى : ما) أولا و ثانيا (خبر :) ليس ببعيد . واما الاعتراض (اعتراض محقق شريف) فمبنى على التوهم المذكور آنفا (تعليل براى مبنى على التوهم) فانّ الجلاء و الخفاء هما الظهور و الاستتار .

ثم ان منهم ، من جعل الظلمه شرطا لرؤيه بعض الاشياء كالتى تلمع (مى درخشد) و ترى بالليل من الكواكب و الشعل البعيده (و كرم شب تاب) حيث لا ترى بالنهار لفقدان شرطها (يعنى شرط رؤيت كه ظلمت است) .

و ردّ : بانّ ذلك (ديدن بعض اشياء در شب و نديدن شان در روز) ليس لتوقف الرؤيه على الظلمه بل لان الحسّ غير منفعل بالليل عن الضوء القوى كما فى النهار (چنانكه در نهار منفعل مى شود) فينفع عن الضوء الضعيف و يدركه كالهباء (ذرات ريز در هوا) الذى ترى فى البيت اذا وقع عليه (هباء) الضوء من الكوه (روزنه) و لا يرى فى الشمس .

و هما اى الضوء و اللون متغايران ردّ على من زعم ان الضوء ليس امراً مغايراً للون و انما هو (ضوء) نفس ظهور اللون .

قال الشيخ في الشفا من الناس من ظن ان هذا النور (نور مشهود) لا معنى له البتة و انما هو ظهور من الملوّن بمعنى أنّه (نور) نفس اللون اذا ظهر ظهوراً بيّناً.

بنظر برخی نور همان ظهور لون است ۹۲/۱۰/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع :

بحث این بود که ضوء ولون یکی است و یا متغایر اند. بعضی می گوید لون وضوء یکی است

متن : والّمدی یفسّر (می تواند تفسیر کند، بیان کند) فی هذا الباب ما يتخيل (نشئه : من اللون (بیان ما :) من بريق يلزم الملوّنات (برق که لازم ملونات است). و ليس ذلك البريق شيئاً في المرئى نفسه بل امر يعرض للبصر بالمقاييسه بين ما هو اقل ضوء و ما هو اشد ضوءاً و شده ظهور اللون لشدّه تاثير الشىء المضىء .

قالوا: فليرنا (نشان دهد برای ما) مَرى (نشان دهنده) مَنْ (کسی که) مثبتى شىء سوى اللون انّ على الحائط الابيض شيئاً غير البياض و غير ظهور يسمّى ذلك الشىء شعاعاً.

فإنّ قايِس مقايِس ذلك بالظل على الحائط فذلك الظل بسبب ظلمه ما يخفى لها من (بيان برای ماى بعدى) البياض ما كان يجب ان يظهر و كأنّه خلط من الظلمه التى لا معنى لها الاخفاء او زياده خفاء. كما ان التور لا معنى له الا ظهوراً او زياده ظهوراً.

ومن هؤلاء قوم (۱) يرون ان الشمس ليس ضوءها الا شده ظهور لونها (۲) ويرون ان اللون اذا بهر (غلب) البصر (يعنى بر بصر غلبه کند) لشدّه ظهوره رؤى بريق و شعاع يخفى اللون لعجز البصر لا- لخفائه (لون) فى نفسه و كأنه يفتر البصر عن ادراك الجلى فاذا انكسر ذلك (ظهور، جلا) رؤى لون (مثل زما اول طلوع خورشيد و زمان غروب آن که خورشيد را سرخ مى بينيم).

ص: ۲۱۴

قالوا: و الحيوانات التى تلمع فى الليل اذا لمعت لم يحسّ لونها (حيوانات) البتة و اذا كان نهاراً كان لها (حيوانات) لون ظاهر و لم يكن فيها (حيوانات) لمعان. فذلك اللمعان هو بسبب شده ظهور ألوانها (حيوانات) لا غير حتى يرى (لمعان) فى الظلمه و يكون (لمعان) فى غايه القوه فتبهر البصر (غلبه مى کند لمعان بر بصر) اذ كانت الظلمه اضعفته (وقت که ظلمت بصر را ضعيف نموده باشد) فاذا شرق الشمس غلب ظهورها (شمس) ظهور ذلك (الوان) فعاد لونها و البصر لم يتبهر له (مغلوب ظهور لمعان نيست) لانّ البصر قد اعتاد لقاء الظاهرات و اشتدّ بطلوع الشمس.

و منهم من قال: ليس الامر على هذه الصفه (که ضوء عبارت از ظهور لون باشد و يا ضوء عبارت از لون ظاهر باشد) بل الضوء شىء و اللون شىء لکنه من شان الضوء اذا غلب على البصر ان يستر (ضوء) لون ما فيه (لون چیزی را که در ضوء واقع شده /

لون ار که در ضوء واقع شده است)

و الشمس أيضا لها لون و مع اللون ضوء فلستر الضوء اللون باللمعان كما للقمر (که باتوجه به زمان خسوف شاید بشود بگوئیم رنگ ماه سیاه پررنگ است و وقت که نور آمد می پوشاند) و كما للسَّيْبِجِ السُّوداء الصَّقِيلِ اِذَا لَمَعَتْ رَثِيَتْ مَضِيئُهُ و لم ير سوادها.

قالوا: (١) و هذا (ضوء) غير النور فان النور هو ظهور اللون و الضوء ليس هو ظهور اللون بل شىء اخر و قد يخفى اللون. (٢) وان هذه اللوامع بالليل يظهر نورها (نه ضوء شان) فى الظلمه فيخفى (نور) لونها (لوامع) و اذا ظهرت الشمس غلب نورها (شمس) و خفى (نور) و ظهر لونها (لوامع) هذا محصل ما فى الشفا فى تقرير مذهبهم (گروه)

ص: ٢١٥

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نقد کلام کسانی که نور را همان ظهور لون می دانند.

بحث در این داشتیم که لون وضوء واحد اند و یا مغایر، خواجه معتقد است که ضوء مغایر لون است ولی گروهی معتقد اند که ضوء همان لون است. لاهیجی برای ردّ حرف این گروه کلام ابن سینا در شفا را نقل نمود.

ابن سینا کلام عده ای را نقل نمود که نور را ظهور لون می دانست و بر این کلام شان اموری را متفرع می نمود. در ذیل ابتدا به نقد آن قسمت کلام شان می پردازد که گفت «نور همان ظهور لون» است و می گوید مراد تان از «ظهور لون» در این جا که نور را همان ظهور لون می دانید باید یکی از معانی ذیل باشد (هرچند در جای دیگر که نور با ظهور لون معادل نشود شاید ظهور لون معانی دیگر هم داشته باشد):

۱. مراد از ظهور لون «صیورت الون بالفعل» باشد؛

۲. مراد از ظهور لون «ظهور لون للبصره» باشد؛

بررسی معنای دوم: اگر مراد از ظهور لون معنای دوم؛ یعنی «ظهور لون للعین» باشد، چه ظهور للعین بمعنای حادث شدن برای چشم باشد و چه بمعنای موجود شدن برای چشم باشد، در هر صورت معنای ظهور لون معنای نسبی است یعنی ظهور لون است برای چشم نه فی نفسه، و در نتیجه نور که ظهور لون است نسبی خواهد بود. پس نور طبق این معنا عبارت خواهد بود از نسبت و یا حدوث نسبت. در حالیکه ما بالوجدان می یابیم که نور امر نفسی است.

ص: ۲۱۶

توضیح مطلب: لون امر فی نفسه است، هم بلحاظ ماهیت قوام فی نفسه دارد یعنی جوهر است و یا از اعراض نسبی نیست و هم بلحاظ وجود فی نفسه است و وجودش متکی به چیزی دیگری نیست. امّا ظهور لون برای چشم امر نفسی نیست بلکه امر نسبی است وجود و یا حدوث لون است برای چشم. ولذا نور هم، که طبق این معنا ظهور لون برای چشم است، امر نسبی است در حالیکه نور بالوجدان امر نفسی است. بنابراین نور نمی تواند ظهور لون به این معنا باشد.

اگر نور عبارت باشد از ظهور لون الی البصر، به این معنا که نور چیزی است که اگر بصری باشد لون را ببیند، که نور در لون تحول ایجاد نماید و لون دیده شود. طبق این معنا نور دیگر نسبی نیست، بلکه موثر است و تأثیرش این است که در لون تحول ایجاد نماید که اگر بصری باشد آنرا ببیند. ولی اشکال دیگری وارد است و آن اینکه کار نور طبق این معنا برطرف نمودن پرده است تا اینکه بصر لون را ببیند و در نتیجه لون مستور است. پس نور رافع ستر است و لون مستور است و رافع ستر با مستور فرق دارد؛ عبارت دیگر نور با لون فرق می کند، و این خلاف قول شما است.

تذکر: این معنا همان طور که می بینیم با مدعای کسی که نور همان ظهور لون می داند، خیلی سازگاری ندارد، ولی برای اینکه تمام احتمالات مطرح شده باشد این معنا هم به صورت یک احتمال طرح شده است.

ص: ۲۱۷

بررسی معنای اول : در معنای اول صیورت مطرح است، که از حالتی به حالتی در آمدن است، شدن است، این سینا هم توجه به صیورت نموده و دو معنا را برای صیورت لون مطرح می کند :

۱. صیورت لون بمعنای حدوث لون و تجدد لون باشد؛ یعنی لون حادث شود و یا متجدد شود و با تجددش بالفعل موجود شود.

۲. صیورت بمعنای بالفعل شدن باشد، که تا حالا موجود بود ولی لون نبود حالا لون شده است، یا لون متجدد شده است، بگفته ای صدرا، و یا لون ظاهر شده است. خلاصه آنچه که لون نبود لون شود و یا آنچه لون ظاهر نبود لون ظاهر شده است.

اگر صیورت بمعنای اول مراد باشد باید نور بمعنای صیورت باشد؛ چرا که نور ظهور لون است و ظهور لون بمعنای صیورت است و صیورت بمعنای حدوث و حدوث یعنی وجود بالعدم یعنی خروج از قوه به سوی فعل. پس نور عبارت است از حدوث و خروج از قوه به فعل، امّا بعد از خروج و حدوث دیگر نور نیست، بعبارت دیگر طبق این معنا نور فقط در لحظه ای خروج است و بعد از آن لحظه دیگر نور نیست، و این خلاف وجدان است.

اگر مراد از ظهور صیورت بمعنای ظاهر شدن باشد، که لون ظاهر بشود نور و بالعکس نور بشود لون ظاهر در این صورت اولاً کلمه ای ظهور بی مورد؛ چرا که خود لون بر لون ظاهر اطلاق می شود، و ثانیاً باید می گفت استتاره لون است، نه نور چرا که استتاره لون ظاهر است نه نور؛ یعنی استتاره ظهور را می رساند نه نور. امّا اگر مراد از ظهور صیورت بمعنای بالفعل شدن باشد که نور لون بالفعل باشد، در این صورت اشکالات ذیل بر این معنا وارد است :

اشکال اول: اگر لون بالفعل نور باشد سوال این است که آیا مطلق لون بالفعل نور است و یا بیاض بالفعل نور است. اگر بیاض بالفعل نور باشد در این صورت باید سواد که مقابل بیاض است حکمش مقابل حکم بیاض باشد، حکم بیاض نور است حکم سواد باید ظلمت باشد، همه ای سوادها باید ظلمت باشد و هیچ سوادى روشن نباشد، در حالیکه ما می بینیم همه ای سوادها ظلمت نیست.

و اگر مطلق لون بالفعل نور باشد، از آنجای که سواد و بیاض که دو تا مصداق مطلق لون است تضاد دارند باید دو مصداق نور هم تضاد داشته باشند، در حالیکه نور شدت و ضعف دارد، تضاد ندارد.

اشکال دوم: ما می گوئیم که جسم سیاه روشن شد، اگر ذات سواد و بیاض روشن بود نمی گفتیم که روشن شد و اگر می گوئیم روشن شد معنایش این است که روشنی عارض بر سواد و بیاض می شود پس نور ذاتی سواد و بیاض نیست، در حالیکه مطلق ذاتی سواد و بیاض است. بنابراین مطلق لون با سواد و بیاض و... فرق دارد.

بیان ابن سینا: آن معنای که اسود و ابیض و... با آن مضمیء و روشن می شود غیر از سواد و بیاض و... است و عارض بر سواد و بیاض و...؛ چرا که مثلاً در شب اسود مضمیء نیست، دیده نمی شود و حال آنکه سواد را دارد پس آنچه که روشن کننده است یعنی نور غیر از سواد و بیاض است اما لون مطلق عارض بر سواد و بیاض نیست بلکه ذاتی است. پس مطلق لون غیر از نور است.

اشکال سوم: اگر مطلق لون نور باشد باید در هر جای که نور است لون هم باشد در حالیکه شفاف مستنیر می شود ولی ملون نمی شود چرا که شفاف قسیم و مقابل ملون است؛ مثلاً آب و هوا نور را از خود عبور می دهد یعنی نور را می گیرد و از خود عبور می دهد، بعبارت دیگر مستنیر می شود، اما لون را نمی گیرد و ملون نمی شود.

متن : ثم اراد (شيخ) ابطاله (قول) و قال فنقول : إن ظهور اللون يفهم منه في هذا الموضع معينان احدهما صيروره اللون بالفعل و الاخر ظهور لون موجود بنفسه (قيد موجود، يعنى بدون اينكه نور آنرا موجود كند موجود است) بالفعل (قيد موجود، در مقابل بالقوه، يعنى لون موجود بالفعل است نه اينكه اجسام اسعداد لون را داشته باشد و با تابش نور استعداد شان به فعليت برسد) للعين (متعلق ظهور).

و المعنى الاوّل : يدلّ على حدوث اللون او وجوده لونا (بان ان يكون قبل الحدوث موجودا ولكن ليس بلون وبعده الحدوث لونا)

و المعنى الثانى : يدلّ على حدوث نسبه اللون او وجود تلك النسبه الى البصر. (باتوجه به اين معنا ظهور لون نسبي است و نور هم كه ظهور لون است بايد نسبي باشد و اين خلاف وجدان است)

وهذا (معنای دوم) ظاهر الفساد فانه يوجب ان يكون النور نسبه او حدوث نسبه و لا قوام ولا وجود له فى نفسه (متعلق قوام ووجود؛ يعنى بلحاظ ماهيت خوش قوام ندارد. پس جوهر نيست و بلحاظ وجود فى نفسه وجود ندارد).

و ان عنى انه مصير اللون (متحول كمنده لون است) بحيث لو كان بصر لرآه بمعنى انه (لون) امر يحدث اذا زال معنى من خارج (خارج از لون) كزوال ستر او غيره فيكون الضوء غير اللون (چون نور رافع ستر است و لون مستور است).

و امّا المعنى الاوّل : فلا يخلو أيضا (١) إما ان يعنى بالظهور خروج من القوه الى الفعل فلا يكون الشىء (شىء داراى لون) مستتيرا بعد ذلك (خروج) الآن الواحد (٢) وإما ان يعنى به (ظهور) نفس اللون (كه مراد از ظهور ظهور لون باشد كه لون ظاهر بشود نور و نور هم بشود لون ظاهر) فيكون (اسم يكون :) قوله « الظهور » (مقول قول) (خبريكون :) لا معنى له (يعنى كلمه ظهور بى مورد است؛ چرا كه خود لون بر لون ظاهر اطلاق مى شود) بل يجب ان يقال إنّ الاستتاره (لانور) هى اللون. (چرا كه ظهور استتاره است، نه نور پس بايد بايد استتاره لون باشد)

فان قررنا (پذیرفتیم، تبیین کردیم) الامر على ان الضوء هو اللونُ نفسهُ اذا كان بالفعل (یعنی معنای دوّم را به این صورت تقریر کریم که لون بالفعل نور باشد، که ظهور بمعنای بالفعل و صیرورت معنای بالفعل شدن باشد) ، فذلک باطل من وجوه :

أما أولاً- : فلانه لا يخلو اما (١) ان يكون الضوء مقولاً- على كل لون بالفعل (٢) (مقدم :) او يكون البياض وحده لونا فيكون السواد ظلّمه (تالی :) فيستحيل ان يكون الجسم الاسود مشرقاً (رشن شود) بالضوء لكن هذا (كون جسم الاسود مشرقاً) ليس بمستحيل (تالی باطل است) فانّ الاسود يشرق و ينور غيره (یعنی مقدم قضیه ای اول هم باطل است :) فليس الضوء هو البياض وحده و ان لم يكن الضوء هو البياض وحده بل كل لون (بالفعل) كان بعض ما هو ضوء يضاد بعض ما هو ضوء و لكن الضوء لا- يقابله الا الظلمه هذا خلف. (چرا که فرض کردیم نور لون باشد و لون مقابل غير از ظلمت دارد. پس باید نور هم مقابل غير از ظلمت داشته باشد)

و أما ثانياً : فلانّ المعنى الذي به الاسود مضى ء غير سواده (یعنی عارض سوادش است) لا محاله ای بشهاده الحسّ و كذلك هو (معنی الذي به الابيض مضى ء) غير البياض و (حالیه) اللون اعنى _ طبيعه جنسه _ (صفت لون) الذي في السواد هو نفس السواد و اللون الذي في البياض هو نفس البياض لا عارض له فليس اللون المطلق الجنسي هو الضوء.

و اما ثالثاً: فلانّ الضوء قد يستنير به الشفاف (مثال برای شفاف): كالماء و البلور، اذا كان (شفاف) في ظلمه فوقه عليه الضوء وحده (نه ضوء همراه لون) دل (ضوء) عليه (شفاف) و اشف (اشف بالفعل)، هذا (ای خدا) (درشفا بعد از عبارت مذکور داریم : « فهدا ضوء و ليس بلون » که باید باشد)

نقد قول که نور وضوء را ظهور لون می داند ۹۲/۱۰/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: نقد قول که نور وضوء را ظهور لون می داند

ابن سینا قول گروهی را نقل کرد که می گفتند: « نور ظهور لون است » و گاهی هم گفتند: « ضوء ظهور لون است » و بر این مطلب مطالب دیگر را متفرع نمودند. و بعد از نقل شروع نمود به نقد این قول؛ ابتدا اصل مطلب را نقد نمود و گفت که نور نمی تواند ظهور لون باشد و حال می پردازد به نقد فروع و سه فرع از فروع را نقد می کند.

فرع اول: یکی از فروع این بود که آنها لمعان را عبارت از ظهور لون می گرفتند، در حالیکه لمعان عبارت است از درخشش مثلاً گاهی بعضی از رنگ ها ظهور دارد ولی این ظهور نور است و گاهی بعضی از اشیا سیاه درخشش دارد. این می شود لمعان.

فرع دوم: فرع دیگر این است که لمعان بعضی از اشیا در شب این را می گفت لون آنها است که درخشش دارد، در شب لون را نمی بینیم ولی لمعان را می بینیم و این بخاطر این است که در شب چشم ما ضعیف می شود و لذا لمعان بر چشم ما غلبه می کند و ما نمی توانیم لون حیوان را ببینیم ولی روز که می شود چشم ما قوی است و خورشید هم می تابد و لون حیوان درخشش ندارد. پس ما می توانیم لون حیوان را ببینیم خلاصه هم چشم ما در روز قوی است و هم لون حیوان درخشش ندارد و لذا ما می توانیم لون حیوان را ببینیم.

ص: ۲۲۲

نقد ابن سینا: برای نقد فرع دوم باید دو مطلب ثابت شود؛ یکی اینکه نور چراغ قوی تر از لمعان است و دیگر آنکه اگر لمعان توانست لون کرم شب تاب را مخفی کند نور چراغ به طریق اولی می تواند آنرا مخفی کند.

اثبات مدعای اول: شب اگر چراغ را روشن کنیم غالباً لون حیوان (کرم شب تاب) را می بینیم و لمعان مانع دید نمی شود و گاهی هم قمر این نقش را دارد؛ وقت که قمر تابیده باشد ما می توانیم لون حیوان را ببینیم. پس در شب چراغ لون را ظاهر می کند همان طور که در روز خورشید لون را ظاهر می کند و در شب قمر لون حیوان (کرم شب تاب) را ظاهر می کند همان گونه که در روز نور خورشید لون کرم شب تاب را ظاهر می کند. پس نور چراغ قوی تر از لون حیوان (لمعان) است همان طور که نور خورشید قوی تر از لمعان است و بر آن غلبه می کند. بنابراین نور چراغ اشد از ظهور لون (لمعان) است.

بعبارت دیگر سه چیز داریم؛ برق لون حیوان _ لمعان _ که مانع دیدن از لون حیوان است، چراغ که باعث دیده شدن لون

حيوان است و نور خورشيد كه باعث ديده شدن لون حيوان است بخاطر غلبه اى كه بر لمعان دارد. پس بايد نور چراغ هم قوى تر از لمعان باشد چرا كه مثل خورشيد باعث ديده شدن لون حيوان است.

اثبات مدعاى دوم :

ص: ۲۲۳

طبق بیان شما دو عامل برای دیده نشدن رنگ کرم شب تاب وجود دارد؛ یکی ضعف چشم که ظلمت چشم را ضعیف می کند و دیگری غلبه لمعان، و هر دو عامل زمان که چراغ را روشن می کنیم وجود دارد، هم ظلمت شب و هم نور چراغ که قوی تر از لمعان است. بنابر این باید وقت که چراغ را روشن می کنیم باید لون حیوان _ کرم شب تاب _ را ببینیم در حالی که می بینیم. پس آن دو عامل که شما بیان نمودید صحیح نیست. بلکه عامل دیده نشدن لون حیوان چیز دیگر است.

فرع سوم: شما گفتید که خورشید و کواکب دارای لون است ولی شدت نورشان نمی گذارد که لون آن دیده شود.

نقد ابن سینا: اینکه خورشید لون دارد یا ندارد نمی دانیم اما اشیا کلاً سه دسته اند:

الف) اشیا که هم ضوء دارد و هم لون و ضوء شان لون شان را می پوشاند.

ب) اشیا که فقط ضوء دارد ولی لون ندارد.

شاید خورشید در این دو دسته از اشیا باشد.

ج) اشیا که هم لون دارد و هم ضوء، و ضوء لون شان را نمی پوشاند، بلکه هم لون شان دیده می شود و هم ضوء شان؛ مثل شیشه ای که رنگ دارد و نور بر آن تابیده هم لون آن دیده می شود و هم نورش؛ یعنی ملون و تیر دیده می شود.

ملون و تیر دیده شدن یک شی دو جور است: ۱. گاهی شیء که ملون و تیر دیده می شود دارای اجزاء است، اجزایی که لون دارد و اجزای دیگر که تیر است؛ مثل نار غیر خالص، که دارای اجزای منور است وقتی اجزای غیر شفاف با آن مخلوط شود منور و ملون دیده می شود.

۲. گاهی شیء ای که ملون و تیر دیده می شود اجزاء ندارد بلکه کیفیت دارد که وقتی نور بر آن بتابد ملون و تیر دیده می شود؛ مثل مریخ که بسیط است اجزا ندارد، ولی بخاطر کیفیت که دارد وقت با نور ترکیب شود ملون و سرخ دیده می شود. و یا زحل که بسیط است جزء ندارد ولی دارای کیفیت آبی است و وقت که با نور مخلوط شود آبی روشن دیده می شود.

پس اشیا سه دسته است و اینکه خورشید جزء کدام دست است ما نمی دانیم، شما که می گوید خورشید لون دارد باید ثابت کنید.

تذکر: در باره ای زحل امروز گفته می شود اجزای ریزی بنام حلقات زح اطراف آن را گرفته است که وقتی نور بر آن بتابد آبی و زیبا دیده می شود. در باره ای مریخ هم امروزی ها گفته اند « خاک مریخ سرخ است » پس این طور نیست که زحل و مریخ بسیط باشد. پس طبق قول امروزی ها جوهر مریخ و زحل فرق دارد نه اینکه تنها کیفیت شان فرق داشته باشد، چنانکه قدما می گفتند.

متن: و اما قول القائل: ان الضوء و اللمعان أيضا (مثل نور) ليس الا ظهور اللون (یعنی برق و درخشش نداریم، بلکه لمعان همان ظهور شدید لون است)، ثم قوله في الاشياء اللامعه بالليل ما قاله، فيبطل بانّ السراج و القمر كثيرا ما يبطلان لمعان تلك (اشياء) و يظهران ألوانها (اشياء) (۱) فيجب ان يكون نور السراج اشدّ ظهور لون (یعنی همان طور که خورشید لون را ظاهر می کند و ما نتیجه می گیریم که نور خورشید از لمعان است پس باید نور چراغ هم اشد از لمعان باشد) (۲) و يجب ان يكون أيضا ما يصير بالسراج ظاهر اللون لا يرى في الظلمه له لون (وقت که از چراغ فاصله گرفته ایم؛ چرا که ظلمت است و نور چراغ هم قوی تر از لمعان است) و ليس الامر كذلك (در حالیکه لون دیده می شود) فان اللامعات يرى أيضا لونها بالليل (ای یری بالنور سراج. «حاشیه») كما يرى یريقها (یعنی همان طور که لمعانش دیده می شود) فليس ما قالوه بحق.

و اما القائل: بان للشمس و الكواكب ألوانا و (عطف بر ان للشمس ...) ان الضوء يخفى لونها، فيشبه ان يكون الحق (الف) ان بعض الاشياء يكون له في ذاته لون (خودش لون دارد، و اگر نور مخفی نکند دیده می شود) فاذا اضاء اشتدت اضاءه حتى يبهر (غلبه کند) البصر فلم يميز اللون (ب) و منه (بعض اجسام) ما يكون له مكان اللون الضوء (اسم يكون) و هو الشئ الذي يكون الضوء له طبيعياً (مثل خورشید که نورش مال خودش است، برخلاف ماه که نورش مستفاد است نه طبیعی) لازما غير مستفاد (عبارت اخراى طبيعى) (ج) و بعض الاشياء مختلط الجوهر من ذلك الامر (يعنى نور)؛ (۱) إما اختلاط تركب اجزاء مضيئه و اجزاء ذوات الوان كالنار (وما كل جسم را هم ملون می بینیم وهم منور)، (۲) و اما اختلاط امتزاج الكيفيات كما للمريخ و لزحل (زحل که رنگ آبی دارد و مریخ که رنگ سرخ دارد) .

(و ليس يمكننى ان احکم فى امر الشمس الآن بشئ) (يعنى قول شما که گفتید خورشید لون دارد رجما بالغیب است، باید اثبات کنید که از دسته ای اول است) . هذا كلام الشفا على نحو من التلخيص و التحصيل (حاصل گیری کردیم) .

دلیل خواجه و فخر بر مغایرت لون وضو ۹۲/۱۰/۱۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع : دلیل خواجه و فخر بر مغایرت لون وضو

بحث در مغایرت لون و ضوء داشتیم و این مطلب را اثبات کردیم و برای اثبات این مطلب به عقل مراجعه نمودیم که عقل اتفاقات را در نظر گرفت، و در هر یک از این اتفاقات ملاحظه کرد که لون غیر از ضوء است.

ص: ۲۲۶

ابن سینا این مطلب را که « ضوء هما لون بالفعل است » با سه دلیل باطل نمود، این دلایل در حقیقت مغایرت ضوء و لون را هم ثابت می کند. حال باید بینیم که دلیل را که خواجه و فخر رازی برای مغایرت ضوء و لون اقامه نموده اند ناظر به کدام یک از دلایل شیخ است.

دلیل خواجه : شئ ملون وقت در جایی قرار گیرد که ضوء وجود دارد، دو چیز به حس ما می آید یکی ضوء و دیگری لون، البته ضوء بدون واسطه و لون بواسطه ای ضو به حس می آید. مثلا چشم وقت به جسم سیاه نگاه می کند دو چیز می بیند یکی ضوء و دیگری سواد، همین طور وقت که به جسم ابیض نگاه می کند دو چیز می بیند یکی بیاض و دیگری ضوء را.

در این دو مورد مشاهده یک طبیعت ضوء داریم که مشترک است بین دو شخص ضوء و یک طبیعت لون داریم که مشترک است بین دو شخص لون، و طبیعت ضوء مغایر است با طبیعت لون، و الا هنگام مشاهده یک چیز به حس می آمد.

این بیان خواجه ناظر به بیان دوم شیخ (ص ۱۲۰-۱۲۱) است، که گفت آن معنای که اسود و ابیض با آن مضمی و روشن می شود غیر از سواد و بیاض است، به شاهدت حس، خواجه هم در این بیان بر مغایرت ضوء و لون حکم می کند با شهادت حس.

دلیل فخر رازی : وقت بیننده به جسم اسود و ابیض نگاه می کند در هر دو جسم هم لون را می بیند و هم ضوء را می بیند. ضوء مابه الاشتراک است و سواد و بیاض ما به الافتراق. پس ضوء با سواد و بیاض فرق دارد؛ چرا که مابه الاشتراک غیر از مابه الاتفاق است.

ص: ۲۲۷

این بیان فخر رازی تطبیق می کند بر بیان اول شیخ که گفت ضوء یا بر هر لون بالفعل حمل می شود و یا بر بیاض بالفعل حمل می شود، روشن است که بر بیاض بالفعل نمی تواند حمل شود پس باید بر کل لون بالفعل حمل شود، چون سواد و بیاض تضاد دارند باید دو مصداق ضوء و دو نوع از ضوء هم تضاد داشته باشند در حالیکه در ضوء تضاد وجود ندارد. پس ضوء غیر از مطلق لون بالفعل است.

فخر می گوید اگر ضوء همان سواد و بیاض باشد چون سواد همان لون است بیاض هم همان لون و سواد و بیاض تضاد دارد باید مابه الاشتراک که ضوء است هم تضاد داشته باشد، در حالیکه در ضوء تضاد نیست. توجه داریم که این بیان همان دلیل اول ابن سینا است.

کلام فخر می تواند هم ناظر به بیان دوم ابن سینا باشد؛ چرا که فخر می گوید عارض با ماهیت فرق دارد.

اشکال بر فخر: چه اشکال دارد که دو امر ماهیت های مختلف داشته باشند ولی وقت برای حس ظاهر می شود به یک صورت ظاهر شود. مثلاً سواد فی نفسه و بیاض فی نفسه مختلف اند، ولی وقت برای حس ظاهر شود یکسان ظاهر شوند؛ یعنی نسبت شان به حس یکسان باشد، هر دو ضوء باشند.

لاهیجی: چرا شما بحث را اینگونه مطرح نمودید که نسبت سواد و بیاض به باصره یکسان است، خصم سواد و بیاض را ضوء می گرفت، نه ظهور سواد و بیاض را برای باصره. طبق بیان خصم تضاد که در لون است به ضوء سرایت می کند ولی اگر نسبت سواد و بیاض به باصره یکی باشد در این صورت تضاد لون به ضوء را پیدا نمی کند.

خلاصه شما نسبت سواد و بیاض را به حس بیان نمودید، ولی خصم خود سواد و بیاض را ضوء می دانست. حکم شیء به نسبت آن سرایت نمی کند ولی به خود شیء سرایت می کند.

شدت و ضعف در لون و ضوء :

لون و ضوء قابل شدت و ضعف اند؛ یعنی هم ضوء قابل شدت و ضعف است و هم لون، اینکه ضوء قابل شدت و ضعف است روشن است؛ چرا که ما می بینیم یک ضوء از ضوء دیگر ضعیف تر است. هم چنین شدت و ضعف لون امر روشن است مثلاً بیاض برف شدید تر از بیاض دندان فیل است.

مشاء عقیده دارند که شدید و ضعیف دو نوع متباین است، این مدعا نیاز به اثبات دارد و با دلایلی اثبات می شود.

متن : و المصنف اسند بیان مغایرتهما (ضوء و لون) الى الحسّ، و اشار بقوله : حسّياً، فإنّ الجسم الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس شهد الحسّ بوجود شئین علی سطحه : احدهما هو الظاهر بنفسه للحسّ (متعلق ظاهر) هو الضوء. و الاخر ظاهر له (حس) بسببه (ضوء) هو السواد. و كذلك الجسم الابيض.

فطبيعہ الضوء المشتركه بين هذين الضّوئين (دو شخص ضوء که در جسم اسود و ابيض محسوس است) مغایره لطبيعہ اللون المشتركه بين هذين اللونين (دو شخص لون که در جسم اسود و ابيض محسوس است).

فهذا هو الثاني من الوجوه المذكوره في كلام الشيخ علی ما اشرنا إليه هناك.

واما ما استدل به الامام : من أن البياض و السواد يتشاركان في الضوء (عارض که عبارت از ضوء است) و يتخالفان في ماهيتهما (بياض و سواد) و ما به الاشتراك (یعنی ضوء) غير ما به الاختلاف (ماهيت سواد و ماهيت بياض).

فیجوز حملہ (کلام فخر) علی الاوّل من تلک الوجوه (کہ شیخ بیان نمود) اعنی قوله : و ان لم یکن الضوء هو البیاض وحده بل کل لون الخ.

فلا- یرد علیہ (فخر) : انه یجوز اشتراک متخالفی الماهیة فی ظهورهما عند الحسّ (یعنی می شود دو ماهیت مختلف نسبت مشترک به حس داشته باشد). و ذلک (اینکہ لایرد) لان الکلام انما هو علی تقدیر ان الضوء هو اللون نفسه لا علی ان یکون نسبة اللون الی الحسّ (بلہ اگر ضوضیة لون بود تضاد کہ در لون به ضوء سرایت نمی کرد) فلیتدبر.

قابلان للشده و الضعف ؛ و هو ظاهر محسوس فانّ بیاض الثلج اشد من بیاض العاج (دندان فیل) و (عطف بر بیاض ...) ضوء الشمس من ضوء السراج، فیکون (تامه) فی کلّ منهما (ضوء و لون) الاشدّ و الاضعف المتباینان نوعا، هذا هو تقریر الکلام.

و اما کون الاشد (اسم کون) من کلّ قابل للشده و الضعف (خبر کون) : نوعا مابینا للاضعف منه فمن مقرراتهم (از چیزهای است کہ پذیرفته است در نزد مشاء).

بیان شدت وضعف در لون و در ضوء ۹۲/۱۰/۱۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع : بیان شدت وضعف در لون و در ضوء

بحث در این بود کہ ہم ضوء و ہم لون قابل شدت وضعف اند، در باره ای ضوء بحث نمی کنیم چرا کہ روشن است ضوء هم فرد شدید و هم فرد ضعیف دارد گذشته از این وقت درباره ای لون بحث می کنیم شدت وضعف ضوء هم روشن می شود.

ص: ۲۳۰

درباره ای شدت وضعف لون دو تا بحث است یکی اینکہ لون شدت وضعف دارد؛ مثلاً بیاض برف شدید تر از بیاض عاج است، و دیگر آنکہ مثلاً بیاض شدید و بیاض ضعیف اختلاف نوعی دارد.

کسانیکہ شدت وضعف در لون را قبول دارند دو گروه اند :

مشاء : کہ معتقداند لون دارای شدت وضعف است و اختلاف شدید وضعف نوعی است؛ مثلاً بیاض شدید با بیاض ضعیف دونوع از بیاض اند.

اشراق و حکمت متعالیه : شیخ اشراق و صدرا هر دو معتقد اند کہ لون دارای شدت وضعف است و هر چیزی کہ دارای شدت وضعف باشد تشکیک دارد؛ مثلاً بیاض شدید مرتبه ای از بیاض است و بیاض ضعیف مرتبه ای دیگری از بیاض، اختلاف شان در به جات بیاض است، نه به فصل های مختلف.

شدت وضعف لون چون روشن است مورد بحث واقع نمی شود، ولی اختلاف نوعی شدید وضعف روشن نیست به همین

جهت باید هم تبیین شود وهم اثبات.

اختلاف نوعی شدید و ضعیف :

قاعده : اگر دو چیز حقیقت مختلف داشته باشند اختلاف نوعی دارند.

قاعده فوق روشن است نیاز به اثبات ندارد، ولذا می توانیم در قیاس برهانی کبرا قرار دهیم. آنچه که باید ثابت کنیم این است که مثلا بیاض شدید و بیاض ضعیف دو حقیقت مختلف است تا مصداق این قاعده باشد و صغرای کبرای کلی باشد.

بیاض شدید دارای شدت است اگر این شدت داخل در حقیقت بیاض باشد و همین طور ضعف بیاض ضعیف داخل در حقیقت بیاض باشد مطلوب ما ثابت می شود.

اگر شدت بیاض داخل در حقیقت بیاض و ضعف بیاض داخل در حقیقت بیاض نباشد، باید در جای دیگر باشد، در حالیکه می دانیم شدت بیاض و ضعف بیاض در جای دیگر نیست، همین طور شدت بیاض داخل در حقیقت بیاض ضعیف نیست والا بیاض شدید می شد همان بیاض ضعیف در حالیکه بیاض شدید بای بیاض ضعیف فرق دارد. پس شدت بیاض داخل در حقیقت بیاض و ضعف بیاض داخل در حقیقت بیاض است. (۱)

ص: ۲۳۱

۱- (۱) رک : تعلیقات ، ص ۴۰ (چاپ مصر).

قیاس: بیاض شدید و بیاض ضعیف حقیقت شان فرق دارد و هر دو چیزی که در حقیقت اختلاف داشته باشد تباین نوعی دارند.
پس بیاض شدید و بیاض ضعیف تباین نوعی دارند.

صدرا و اشراق: شدت داخل در حقیقت شدید و ضعف هم داخل در حقیقت ضعیف است، اما شدت و ضعف مقوم مرتبه است نه مقوم حقیقت.

لاهیجی: چون بحث از تشکیک مناسب این جا بود به این بحث می پردازیم استطراداً.

سوال: طبق بیان شما باید تشکیک در ذاتیات باشد؛ چرا که با بیان شما مثلاً بیاض شدید و بیاض ضعیف در حقیقت شان اختلاف دارند، و وقت که اختلاف دوشی در ذات شان باشد و علاوه بر آن در مرتبه ای شان هم اختلاف داشته باشند تشکیک در ذات بوجود می آید؛ چرا که اختلاف در مرتبه تشکیک را درست می کند و وقت که دو مرتبه در ذات شان هم اختلاف داشته باشند تشکیک در ذات بوجود می آید، در حالیکه هم مشاء و هم صدرا تشکیک در ذاتیات را قبول ندارند، فقط شیخ اشراق تشکیک در ذاتیات را قبول دارد.

جواب: بیاض شدید و بیاض ضعیف حقیقت شان هما اصل بیاض است، ولی در بیاض شدید همان اصل مثلاً سه بار تکرار می شود، بعبارت دیگر ما یک حقیقت متنوع داریم که در بیاض ضعیف یک بار است و در بیاض شدید چند بار، بعبارت آنچه که در شدید است با آنچه که در ضعیف است یک حقیقت مشترک است، منتها وقت که شدید و ضعیف باهم مقایسه شوند آنچه که در ضعیف است فردی قرار می دهیم و همان در شدید چند قرار می دهیم. پس اختلاف در مرتبه نیست که تشکیک بسازد، اختلاف در فرد متنوع است.

متن : و الدلیل علیہ (تباین نوعی) : أنّ ما به الشده فی البیاض الشدید مثلاً (مقدم :) لو لم یکن داخلاً فی حقیقہ (تالی :) لم یکن الشده فی البیاض، بل فی امر اخر (که اجنی است)، (لکن التالی باطل بالوضوح) فهو (ما به الشده) داخل فیها (بیاض شدید) لا- محاله، و خارج عن حقیقہ البیاض الضعیف و الا (اگر ما به الشده داخل درحقیقت بیاض ضعیف باشد) لتساویا، فیجب کون البیاض الشدید من حیث هو شدید لا- من حیث هو بیاض نوعاً مابینا للبیاض الضعیف من حیث هو كذلك (ضعیف است) (دلیل برمباینیت نوعی :) حیث أُعتبر فی حقیقته (بیاض شدید) من حیث هو شدید شیء (نائب فاعلف اعتبر) لم یعتبر (شیء) فی حقیقہ الضعیف من حیث هو ضعیف. (یعنی چون درحقیقت بیاض شدید شیء وجود دارد که درحقیقت بیاض ضعیف آن شیء وجود ندارد پس حقیقت شان تفاوت دارد.)

و لا یلزم من ذلك (بیان بالا) التشکیک (فاعل لا یلزم) فی الذاتی، فانّ ما هو ذاتی لهما (شدید و ضعیف) معا (هر دو) انما هو مطلق البیاض لا من حیث هو شدید او ضعیف (یعنی قید من حیث هو درحقیقت دخالت ندارد)، فالشده راجعه الی کون البیاض المطلق الذاتی (که ذاتی هم است) متحققاً فی الشدید (همان طور که درضعیف متحقق است) فی ضمن امثال (چند) (ما) (بیاض یعنی افراد منتزعه) هو (مطلق بیاض) متحقق فی ضمنه (ما) فی الضعیف (بیان ما :) من الافراد المنتزعه (یعنی این طور نیست که چند فرد که درضعیف است درشدید باشد بلکه چند ماهیت که درضعیف است درشدید است)

Your browser does not support the audio tag

موضوع : تباین نوعی شدید وضعیف

گفتیم که لون وضوء هر دو قابل شدت وضعیف اند؛ یعنی لون هم فرد شدید دارد وهم فرد وضعیف همین طور ضوء دارای فرد شدید وضعیف است، واین فرد شدید وضعیف دو فرد از یک نوع نیستند که فقط اختلاف درجه داشته باشند بلکه دو نوع مختلف اند، دو نوع از یک جنس اند.

قوچگی در شرح خود هم درباره ای ضوء بحث کرده است وهم در باره ای لون، اما این جا درباره ای ضوء بحث نمی کنیم فقط در باره ای لون بحث می کنیم و آنچه که درباره ای لون می گوئیم در مورد ضوء هم اجرا می شود.

دومدعا در باره ای لون داریم :

مدعای اول : لون دارای شدت وضعیف است، این مدعا چون روشن است مورد بحث قرار نمی گیرد.

مدعای دوم : لون شدید ولون وضعیف دو نوع مختلف اند، نه دوفرد از یک نوع، این مدعا نیاز به بحث واثبات دارد.

دلیل اول بر تباین نوعی شدید وضعیف :

بین لون شدید ولون وضعیف تفاوت است واین تفاوت همان چیزی است که شدید را شدید کرده است؛ یعنی مابه التفاوت داخل در ذات شدید است ولی داخل در ذات وضعیف نیست. پس مابه التفاوت داخل در ذات یکی است وداخل در ذات دیگر نیست ودر نتیجه اختلاف شدید وضعیف نوعی است.

اشکال : این بیان شما نشان می دهد که تشکیک در ذاتیات راه دارد، شما دو مرتبه درست کردید، یک مرتبه ای بالا ویک مرتبه ای پایین واین دو مرتبه ذات شان یکی است پس تشکیک در ذاتیات است.

ص: ۲۳۴

توضیح مطلب :

اینکه شدت وضعیف موجود است جای شک نیست، حال این شدت وضعیف به تباین است ویا به تشکیک جای بحث است.

بیان لاهیجی طوری است که اولاً تشکیک را به توهم می آورد وثاین تشکیک در ذاتیات را؛ چرا که هم می گوید اختلاف شدید وضعیف در ذات شان است و هم می گوید مثلاً صدق بیاض هم بر بیاض شدید وهم بر بیاض وضعیف به اختلاف است نه به تواطی. پس باید تشکیک در ذاتیات باشد.

یک وقت که می گوئیم صدق ایض بر ثلج و عاج به تشکیک است و زمان می گوئیم صدق بیاض بر بیاض ثلج و بیاض عاج به تشکیک است، بین این دو گفته تفاوت است؛ چرا که وقت می گوئیم ایض بر ثلج و عاج به تشکیک صدق می کند تشکیک در بیرون ذات است و وقت که می گوئیم بیاض بر بیاض ثلج و بیاض عاج به تشکیک صدق می کند، درحقیقت تشکیک را در ذاتیات می بریم نه درعارض. آنچه که اشکال دارد تشکیک در ذاتیات است نه تشکیک در عارض.

تفاوت این دو گفته روشن است، وقت که می گوئیم ایض بر ثلج و عاج صدق می کند، ثلج و عاج دو تا جوهر اند که بیاض بیرون از ذات شان است و وقت که می گوئیم بیاض بر بیاض ثلج و بیاض عاج صدق می کند، بیاض بر بیاض ثلج و بیاض عاج صدق می کند، نه بر خود ثلج و عاج، و بیاض بیرون از بیاض ثلج و بیاض عاج نیست.

لاهیجی صدق بیاض بر بیاض ثلج و بیاض عاج را مطرح کرد و از آنجای که صدق بیاض بر بیاض ثلج و بیاض عاج به تشکیک است. پس تشکیک در ذاتیات است، که به نظر مشاء و حکمت متعالیه باطل است، هرچند اشراق تشکیک در ذاتیات و ماهیت را هم می پذیرد.

تذکر: مشاء تشکیک در خاج و مصداق را قبول ندارد، بلکه تشکیک را در مفهوم می داند در صدق مفهوم بر خارج، اما حکمت متعالیه تشکیک را در خاج و مصادیق می داند.

جواب: آنچه را که ما گفتیم اصلاً تشکیک را افاده نمی کند، چه رسد به تشکیک در ذاتیات؛ چرا که ما گفتیم مطلق البیاض بر بیاض شدید و بیاض ضعیف صدق می کند، و مطلق البیاض ذاتی است هم ذاتی بیاض شدید و هم ذاتی بیاض ضعیف؛ چرا که مصداق هم مطلق البیاض است بیاض شدید و بیاض ضعیف. و صدق مطلق البیاض بر بیاض شدید و بیاض ضعیف به توطی است نه به تشکیک.

ان قلت: شما در استدلال گفتید ذات شدید و ذات ضعیف با هم فرق دارند، حرف از مطلق البیاض نگفتید.

قلت: آنچه که در بیاض شدید و بیاض ضعیف است مطلق البیاض است، فرد از مطلق البیاض است، در بیاض شدید مثلاً سه فرد مطلق البیاض است و در بیاض ضعیف یک فرد. پس در شدید قید شدید و در ضعیف هم قید ضعیف وجود ندارد، در بیاض شدید فرد بیشتر است و در بیاض ضعیف فرد کم تر است، و صدق مطلق البیاض بر افراد به توطی و یکسان است نه به تشکیک، این طور نیست که صدق مطلق البیاض بر بیاض شدید اولی باشد از صدق مطلق البیاض بر بیاض ضعیف، چنانکه صدق انسان بر سه فرد انسان و یک فرد انسان به توطی است. پس تشکیک در ذاتیات راه ندارد.

خلاصه: در بیاض شدید و بیاض ضعیف ذات شان مختلف است و صدق مطلق البیاض بر دو ذات مختلف به توطی است، بعبارت دیگر تفاوت بیاض شدید با بیاض ضعیف در مطلق البیاض است که در بیاض شدید دو فرد است و در بیاض ضعیف یک فرد.

به بیا سوم تفاوت بیاض شدید با بیاض ضعیف در فرد منتزع است، نه فرد واقعی؛ چرا که در بیاض شدید و بیاض ضعیف هر دو مطلق البیاض را داریم، یک فرد دوفرد نداریم، ولی چون بیاض شدید و ضعیف داریم، برای بیان این تفاوت فردی را ساختیم که در شدید مثلاً سه تا از این فرد وجود دارد و در بیاض ضعیف یک فرد. و مطلق البیاض در ضمن این افراد است، چنانکه مطلق الانسان در ضمن افراد انسان است.

در این جواب بیان شد که تشکیک نداریم، بیاض شدید تحلیل شد به چند فرد، در عبارت بعدی که می‌توند متم این جواب باشد و می‌شود هم جواب دوم باشد بیان می‌شود که بیاض شدید و ضعیف تباین دارد.

جواب دوم (یا تتمه ای جواب اول) :

ما در استدلال بیان کردیم که مثلاً بیاض شدید و ضعیف دو نوع اند و تباین دارند و دو نوع مختلف نمی‌تواند تشکیکی باشد، تشکیک در جای است که اختلاف در مرتبه باشد.

متن : و لا یلزم من ذلك (بیان بالا) التشکیک (فاعل لایلزم) فی الذاتی، فانّ ما هو ذاتی لهما (شدید و ضعیف) معا (هر دو) انما هو مطلق البیاض لا من حیث هو شدید او ضعیف (یعنی قید من حیث هو در حقیقت دخالت ندارد)، فالشده راجعه الی کون البیاض المطلق الذاتی (که ذاتی هم است) متحققاً فی الشدید (همان طور که در ضعیف متحقق است) فی ضمن امثال (چند) ما (بیاض یعنی افراد منتزعه) هو (مطلق بیاض) متحقق فی ضمنه (ما) فی الضعیف (بیان ما :) من الافراد المنتزعه (یعنی این طور نیست که چند فرد که در ضعیف است در شدید باشد بلکه چند فرد منتزع که در ضعیف است در شدید است)

و هذا المذی ذکرنا _ اعنی وجوب کون الاشد و الاضعف نوعین متباینین _ هو (ما ذکرنا) الدلیل علی امتناع التشکیک فی الذاتی (چون دو شیء متباین تشکیک ندارد) فان الشدید و الضعیف اذا وجب کونهما نوعین متباینین لم یتحقق اشتراک الضعیف مع الشدید فی الحقیقه (متعلق اشتراک)، لانتفاء بعض ما هو معتبر فی الشدید فی (ضعیف / متعلق انتفاء) لا محاله. (یعنی تشکیک جای است که اختلاف در بیرون ذات باشد، وقت که اختلاف در ذات است تشکیک را پیدا نمی کند.)

اشکال بر دلیل اول ۹۲/۱۰/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : اشکال بر دلیل اول

گفته شد که الوان قابل شدت و ضعف اند و این شدت و ضعف به تشکیک نیست بلکه به تباین است، یعنی در خارج مثلا بیاض شدید یک نوع است و بیاض ضعیف نوع دیگر، هر چند صدق مفهوم بر بیاض شدید و بیاض ضعیف به تشکیک است.

برای اثبات این مطلب هم لاهیجی و هم قوشجی اند :

بیان لاهیجی : بیاض شدید و بیاض ضعیف باهم تفاوت دارند، این مابه التفاوت همان اضافه ای است که بیاض شدید دارد، و دارای دو حکم است؛ یکی اینکه داخل در ذات شدید است و دیگر اینکه خارج از ذات ضعیف است. پس تفاوت بیاض شدید و بیاض ضعیف در ذات شان است، دو نوع متباین اند، نه اینکه یک نوع باشد با دو عارض متفاوت .

بیان قوشجی : مابه التفاوت بیاض شدید و ضعیف که همان زیاده است یا در مفهوم بیاض دخالت دارد و یا دخالت ندارد، اگر زیاده در مفهوم بیاض دخالت داشته باشد لازم می آید که مفهوم بیاض بر بیاض ضعیف صدق نکند، درحالیکه مفهوم بیاض هم بر بیاض شدید صدق می کند و هم بر بیاض ضعیف. بنابراین زیاده در مفهوم بیاض دخالت ندارد، بلکه در خود بیاض خارجی دخالت دارد، و این دخالت یا به این صورت است که زیاده داخل در ذات بیاض شدید است ولی در ذات بیاض ضعیف داخل نیست و یا این گونه است که زیاده عارض بر بیاض شدید است ولی عارض بر بیاض ضعیف نیست.

ص: ۲۳۸

اگر زیاده داخل در ذات بیاض شدید باشد ولی داخل در ذات بیاض ضعیف نباشد، تفاوت بیاض شدید و بیاض ضعیف در ذات شان است، اما اگر زیاده عارض بر بیاض شدید باشد ولی عارض بر بیاض ضعیف نباشد، تفاوت بیاض شدید و بیاض ضعیف در عارض شان است، نه در ذات شان. از آنجای که مفهوم بیاض بر بیاض شدید و بیاض ضعیف به توطی صدق می کند باید ذات بیاض شدید با ذات بیاض ضعیف تفاوت داشته باشند. پس تفاوت بیاض شدید و بیاض ضعیف در ذات شان است.

ان قلت : شما تشکیک را در ذاتیات نفی کردید و تشکیک را در عرضیات قبول دارید، در حالیکه اگر دلیل شما در ذاتیات تمام باشد در عرضیات هم جاری می شود و در عرضیات هم تشکیک نخواهد بود.

توضیح مطلب : شما بیاض شدید و بیاض ضعیف را ملاحظه کردید و گفتید اصل البیاض که ذاتی بیاض شدید و بیاض ضعیف است تشکیک ندارد، بلکه اصل البیاض که ذاتی بیاض شدید و بیاض ضعیف است به توطی حمل می شود بر بیاض شدید و بیاض ضعیف، خلاصه اصل البیاض که ذاتی است به توطی صدق می کند بر هر دو بیاض.

با بیان بالا اصل البیاض بر تلج و عاج هم به توطی حمل می شود نه به تشکیک؛ چرا که اگر تلج و عاج را ملاحظه کنیم، بیاض که در تلج است زیاده دارد بر بیاض عاج، حال اگر این زیاده داخل در ذات شدید یعنی بیاض تلج باشد و داخل در ذات ضعیف یعنی بیاض عاج نباشد صدق بیاض بر بیاض شدید و بیاض ضعیف به توطی خواهد بود. و روشن است که تفاوت بیاض تلج و بیاض عاج (نه خود تلج و بیاض) در ذات شان است.

ص: ۲۳۹

قلت : تفاوت ثلج و عاچ در مفهوم بیاض نیست، بلکه تفاوت ثلج و عاچ در امر خارج از آنها است، تفاوت شان در بیاض است که امر خارج از آنها است.

بعبارت دیگر بیاض ثلج و بیاض عاچ تفاوت شان در مفهوم بیاض نیست، بلکه تفاوت شان در این است که ثلج به سه فرد بیاض نسبت دارد و عاچ به یک فرد بیاض نسبت دارد، بعبارت سوم وقت که ایض را حمل بر ثلج و عاچ می کنیم نسبت ثلج و عاچ را به بیاض بیان می کنیم، و صدق ایض بر ثلج قوی تر است از صدق ایض بر عاچ؛ یعنی نسبت ثلج به بیاض قوی تر است و نسبت عاچ به بیاض ضعیف تر است، مثلاً ثلج با سه فرد بیاض نسبت دارد و عاچ با یک فرد بیاض نسبت دارد.

وقت که دوتا بیاض را لحاظ می کنیم نمی خواهیم نسبت را بیان کنیم، بلکه می خواهیم ذات دوتا بیاض را بیان می کنیم و لذا صدق اصل بیاض بر بیاض شدید و بیاض ضعیف به توطی است، اما وقت که تفاوت ثلج و عاچ را بیان می کنیم درحقیقت نسبت ثلج و عاچ را به بیاض بیان می کنیم که ثلج با سه فرد بیاض نسبت دارد و عاچ با یک فرد بیاض نسبت دارد. و لذا صدق ایض بر ثلج اولی است و از صدق ایض بر عاچ. سه

خلاصه شما باید نقض را در ایض جاری کنید که جاری نمی شود ولی شما نقض را در بیاض بیان کردید که نقض محسوب نمی شود؛ چرا که ما مدعی هستیم که ذات بیاض شدید و بیاض ضعیف تفاوت دارد.

فان قلت : هذا (دليل شما / آنچه را که در باب تشکیک ذاتی گفتید؛ یعنی تتمه ای دلیل) منقوض بالعارض فان ما (تفاوت)
اشتمل علیه بیاض الثلج (بیاض مسند به ثلج) دون العاج (نه بیاض مسند به عاج) من التفاوت (بیان ما)، اذا لم یکن معتبرا فی
مفهوم البیاض لم یتحقق التفاوت بین الثلج و العاج فی ما هو بیاض بل فی امر خارج عنه. (درحالیکه تفاوت بیاض ثلج و بیاض
عاج در مفهوم بیاض است، نه در امر بیرون از بیاض)

قلت : ذلك التفاوت ليس معتبرا فی مفهوم البیاض لکنه فی فرد من البیاض و المقول بالتشکیک ليس هو البیاض بل الابيض و
مفهوم الابيض انما هو النسبه الی البیاض، اعنی (بیان ایض) : ذا البیاض (یعنی چیزی که نسبت به بیاض دارد). و لا شک ان
النسبه الی عده افراد البیاض اشد فی کونها (نسبت) نسبه الی البیاض (مربوط به اشد) من النسبه الی فرد واحد من البیاض،
فحصل التفاوت فی مفهوم الابيض لکن مفهوم الابيض ليس ذاتيا لا للبیاض و لا لمعروضه (یعنی ثلج و عاج) لیلزم التشکیک
فی الذاتی بل هو (مفهوم ایض) عرضی لمعروضه (یعنی عرضی ثلج و عاج است)

فرق جوهر و عرض بلحاظ قبول شدت وضعف ۹۲/۱۰/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : فرق جوهر و عرض بلحاظ قبول شدت وضعف

بحث در این بود که لون قابل شدت وضعف است و فرد شدید وضعیف از دونوع متباین اند، نه اینکه یک نوع باشد، بر این
مطلب دلیل اقامه نمودیم، بعد پرداختیم به این مطلب که تباین نوعی داشتن شدید وضعیف مستلزم تشکیک در ذاتیات نیست،
به همین مناسبت پرداختیم به بحث در تشکیک و اینکه در ذاتیات تشکیک نیست.

ص: ۲۴۱

مستشکل گفت اگر دلیل شما بر تباین نوعی شدید وضعیف تمام باشد و نفی تشکیک در ذاتیات کند در عرضیات هم جاری
می شود و تشکیک در عرضیات هم نفی می شود، بعبارت دیگر دلیل شما نقض می شود؛ یعنی در عرضیات جاری می شود
درحالیکه نتیجه ای را که شما گرفتید به دنبال ندارد.

اشکال نقضی : وقت که به بیاض ثلج و بیاض عاج نگاه می کنیم بیاض شان تفاوت دارد، بیاض ثلج اضافه دارد بر بیاض عاج،
و این اضافه داخل در ذات بیاض ثلج است و در ذات بیاض عاج وجود ندارد. پس بیاض ثلج و بیاض عاج دونوع متباین است و
مفهوم بیاض بر بیاض ثلج و بیاض عاج باید به توطی صدق کند نه به تشکیک. بنابراین اگر بیان شما صحیح باشد در عرضیات
هم تشکیک نفی می شود، درحالیکه شما تشکیک در عرضیات را قبول دارید.

لاهیجی : آنچه را که بیان شما ثابت می کند این است که مفهوم بیاض بر بیاض ثلج و بیاض عاج باید به توطی صدق کند،
که حرف درستی است، ولی این بمعنای نفی تشکیک در عرضیات نیست؛ چرا که بیاض اصلا بر ثلج و عاج صدق نمی کند،
آنچه که بر ثلج و عاج صدق می کند ایض است که به تشکیک هم صدق می کند. پس در بیاض اختلاف است ولی تشکیک

نیست و در ایض هم اختلاف است وهم تشکیک.

فرق جوهر و عرض بلحاظ قبول شدت و ضعف :

در افراد بیاض هم تفاوت در شدت و ضعف است وهم تشکیک یعنی مفهوم ایض بر افراد ایض به تشکیک صدق می کند. شیه همین وضع در جوهر هم است؛ در جوهر شدت و ضعف است ولی تشکیک نیست.

ص: ۲۴۲

سوال : چه فرق است بین جوهر و عرض که در هر دو اختلاف به شدت و ضعف نیست ولی در عرض تشکیک است اما در جوهر تشکیک نیست؟

جواب : در عرض شدت و ضعف به این صورت است که یک فرد برابر است با چند فرد دیگر، بعبارت دیگر یک فرد بمنزله ای چند فرد است، این شدت و ضعف در جوهر هم است مثلاً یک فرد انسان بمنزله ای چند فرد انسان است، ولی تشکیک در عرض است و در جوهر نیست؛ چرا که در موضوع داریم و عرض که بر آن عارض شده و از این عروض و نسبت عرض به موضوع مفهوم بدست می آید که می تواند به تشکیک بر افراد، ولی در جوهر موضوع نداریم که از تلفیق آن با جوهر مفهوم بدست آوریم که به تشکیک حمل شود. پس در جوهر شدت و ضعف است ولی تشکیک نیست.

بعضی ها تشکیک را در جوهر قبول دارد، شاید مراد شان این باشد که در جوهر شدت و ضعف است و همین شدت و ضعف در جوهر را تشکیک می داند، کار به مفهوم بر جواهر به تشکیک صدق کند ندارد.

اگر تشکیک را بمعنای شدت و ضعف بگیریم در این صورت لازم نیست برای اثبات تشکیک در جوهر خود را به تکلف بیانداریم و مفهوم را درست کنیم که به تشکیک صدق کند.

دلیل دوم بر نفی تشکیک در ذاتی :

ماهیت را که با جزئیات و مصادیق آن بسنجیم، از این مقایسه دو چیز به دست می آید؛ یکی اینکه تحقق خارجی هر یک از جزئیات به تحقق ماهیت است مثلاً اگر زید باشد باید انسان باشد و دیگر اینکه رفع هر یک از جزئیات به رفع ماهیت است مثلاً رفع زید به این است که ماهیت انسان رفع شود، حالت سوم هم نداریم که ماهیت ضعیفا بیاید و ضعیفا برود، بعبارت دیگر یا رفع ماهیت و یا اثبات ماهیت. پس تشکیک در ماهیت و اجزا و ذاتیات ماهیت نداریم؛ یعنی این طور نیست فرد از ماهیت اولی، اقدام و یا اشد باشد از دیگری، بگفته لاهیجی ماهیت و ذاتیات آن نسبت به شی از افراد اولی، اقدام و اشد نیست. بلکه ماهیت و اجزای آن نسبت به افراد آن یکسان است.

ان قلت : ممکن است فرد از ماهیت اولی نباشد نسبت به فرد دیگری ولی اقدم است مثلا پدر نسبت به فرزند اقدم است.

قلت : تقدم پدر بر فرزند به وجود است، پدر قبل از فرزند وجود گرفته است نه اینکه ماهیت پدر مقدم بر ماهیت فرزند باشد.

اشکال نقضی بردلیل دوم : ناقض امر خارج از ماهیت مثلا انسان را در نظر می گیرد و می گوید انسان ماهیتی است که صدق می کند بر این فردش که زید است و آن فردش که عمرو است وبقیه ای افراد خودش، حال اگر فرض کنیم که همه ای افراد انسان سفید باشد صدق انسان بر همه ای افرادش که سفید اند مساوی است، همین طور صدق سفیدی هم بر همه ای این فراد مساوی است. پس نه در انسان تشکیک است و نه در سفید؛ یعنی بر بیاض این فرد گفته می شود بیاض بر بیاض فرد دیگر هم گفته می شود بیاض، و در نتیجه در عرضیات هم تشکیک نیست مثل ذاتیات.

جواب : بیاض ذاتی بیاض زید، عمرو و... است ولذا به تواطی بر همه ای افراد بیاض صدق می کند واگر نسبت بیاض به زید، عمرو و... در نظر بگیریم ایض بدست می آید که عرضی است برای زید و عمرو و به تشکیک هم صدق می کند. پس ماهیت انسان که ذاتی است برای افراد خودش صدقش به تواطی است همین طور بیاض که ذاتی است بر افراد بیاض به تواطی صدق می کند، اما ایض که عرضی است و نسبت بیاض به افراد انسان را بیان می کند صدقش به تشکیک است. در ذاتیات تشکیک نیست ولی در عرضیات تشکیک است.

لاهیجی : بحث ما به تبع خواجه بحث در شدت و ضعف لون است، که افراد لون اختلاف در شدت و لون دارد و این اختلاف نوعی است نه تشکیکی که مفهوم لون بر افرادش به تشکیک صدق نماید، اما از آنجای که بحث تشکیک بحث مهم است و در جای دیگر هم بحث نشده در این جا مناسب بود که از تشکیک بحث شود و ما به همین جهت به این بحث پرداختیم.

متن : و اعلم ان مثل هذا التفاوت العذی بین افراد العرض کالبیاض مثلا _ اعنی (تفسیر تفاوت) کون فرد (فرد اشد) کعدّه افراد (افراد ضعیف) _ یجوز ان یکون (تفاوت) بین افراد الجوهر أيضا (مثل عرض) کالانسان مثلا_ بان یکون فرد من الانسان کعدّه افراد منه، یتحقق الشده و الضعف فیه (جوهر) بهذا المعنی (که یک فرد بمنزله ای افراد باشد) لکن لما لم یکن الجوهر موجودا فی الموضوع کالعرض (مثال برای منفی یعنی عرض موجود در موضوع است) لم یتحقق هناک (در جوهر) بالطبع مفهوم عرضی کالابيض (مثال برای منفی) لیکون (مفهوم عرضی) مقولا بالتشکیک، فالممتنع فی الجواهر انما هو التشکیک لا الشده و الضعف.

و الظاهر انّ من ذهب الی جواز التشکیک فی الجواهر انّما ذهب إلیه (تشکیک) لمثل هذا التفاوت المذكور (تفاوت در مصداق). و اذا جاز فلا حاجة لذلك (بخاطر اینکه چنین تشکیکی وجود دارد) الی المکابره (سرسختی و بدون دلیل حرف گفتن) فی جواز التشکیک فی الجواهر.

دلیل دوم برای نفی تشکیک در ذاتی (: دلیل اخر لنفی التشکیک فی الذاتی، و هو (دلیل) ان نسبه الماهیه و ذاتیاتها الی جمیع الجزئیات (افراد) علی السواء، فانّ جمیعها (افراد) متساویه فی أنّ تحققها ذهنًا و خارجًا لا يتصور الا عند التحقق الماهیه و ذاتیاتها و ترتفع (جزئیات) بارتفاع الماهیه و ذاتیاتها فلا یكون الماهیه و ذاتیاتها بالنسبه الی شیء من الافراد اولی و اقدم أو اشد.

و تقدم بعضها (جزئیات) علی البعض بالوجود لا یقتضی تقدمه (بعض) علیه (بعض دیگر)، بالذاتی فانّ نسبتہ (ذاتی) الی الفرد المتقدم کنسبته (ذاتی) الی الفرد المتأخر.

و النقض بالعارض هاهنا (دلیل دوم) أيضا (مثل دلیل اول) مندفع بما ذکرنا، فانّ الامر الخارج (مثلا بیاض که خارج از انسان است) الّمدی یجب کون الماهیه (ماهیت انسان / ماهیت بیاض) و ذاتیاتها (ذاتیات انسان / ذاتیات بیاض) بالنسبه الی جمیع افراد (انسان / بیاض) علی السواء انما هو مثل البیاض، وهو لیس بمشکک بل المشکک انما هو مثل الابيض (که تلفیق بیاض و موضوع است)، و لا یجب مساواته (ایض) بالنسبه الی افراد البیاض و لا افراد (افراد انسان) موضوعه (بیاض)، اذ لیس هو ذاتیا لشیء منهما (افراد بیاض و افراد موضوع)، هذا (ای خدا).

واعلم : أنا انما وقعنا الی هذا المطلب (بحث نفی تشکیک در ذاتیات) بالعرض (خارج از کلام خواجه)، لکنّه لَمَّا کان من المهمات المستصعبه و لم یکن موضع من الکتاب ألیق بتحقیقه (تشکیک) من هذا الموضع اوردنا الحق فیہ (مطلب) فی هذا المقام، و وفینا بما ربّما وعدناک فی سالف الکلام (که در تشکیک بحث می کنیم)

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بحث در ضوء

خواجه در ابتدای مساله ای دوم (ص ۹۸) گفت که « اوائل المبصرات هی الون والضوء »، در این جا می گوید « ولوکان الثانی... » یعنی آن که دوم ذکر کردم که همان ضوء است.

فرع ششم: ضوء غیر از جسم است.

درباره ای ضوء اختلاف است، برخی می گوید که ضوء جسم است که از مضمی جدا می شود و به مستضی می رسد. گروهی دیگر عقیده دارند که ضوء کیفیتی است که در مستضی بالقوه موجود است و وقت که مستضی در مقابل مضمی قرار بگیرد ضوء بالفعل می شود.

ابن سینا، خواجه، لاهیجی و... ضوء را کیفیت می دانند نه جسم که از مضمی جدا شود و به مستضی برسد.

ابن سینا برای اینکه بیان کند ضوء جسم نیست تمام شقوق را مطرح کرده است، به این صورت که اگر ضوء جسم باشد یا شفاف است و یا غیر شفاف، اگر شفاف باشد یا با تراکم شفافیت آن از بین می رود و یا با تراکم شفافیتش از بین نمی رود، ولی لاهیجی یکی از شقوق را که ضوء جسم غیر شفاف باشد بیان می کند، به همین جهت می شود برخواجه اشکال کرد که ضوء جسم شفاف است که نمی پوشاند.

دلیل ابن سینا برای جسم نبودن ضوء: اگر ضوء اجسام ریزی باشد که از مضمی جدا می شود یا این اجسام شفاف نیستند و یا شفاف اند و اگر شفاف نباشند باید اجسام را بپوشاند و اگر شفاف باشند یا بر اثر تراکم شفافیت را از دست نمی دهند و یا از دست می دهند.

ص: ۲۴۷

اگر اجسام ریزی که از مضمی جدا می شوند شفاف نباشد مثل یک پرده روی اشیاء می شود پوشاند، درحالیکه ضوء اشیا را روشن می کند.

اگر اجسام ریزی که از مضمی جدا می شوند شفاف باشد و بر اثر تراکم شفافیت خود را از دست دهد در این صورت نمی تواند اجسام روشن کند بلکه به صورت پرده ای اشیاء را مخفی می کند و هر چه تراکمش بیشتر شود پوشاندگی اش بیشتر می شود، درحالیکه ضوء هر چه بیشتر شود اشیا را بیشتر روشن می کند.

اگر جسم ریزی که از مضمی جدت می شوند شفاف باشد و با تراکم شفافیت خود را از دست ندهد، در این صورت مضمی نخواهد بود؛ چنانکه قبلا بیان شد. (ص ۹۹ _ ۱۰۱)

دلیل دوم ابن سینا برای جسم نبودن ضوء : هر جسمی فقط به یک سمت حرکت طبیعی می کند؛ جسم سنگین فقط به سمت پایین حرکت طبیعی می کند و جسم سبک فقط به سمت بالا حرکت طبیعی می کند.

خلاصه : قانون جسم این است که حرکت طبیعی یا به سمت پایین دارد و یا به سمت بالا.

جهت یمین و یسار و قدام و خلف جهات طبیعی نیستند. به همین دلیل دو جهت در بیان بالا مطرح گردید.

اگر ضوء جسم باشد باید قانون جسم درباره اش صادق باشد در حالیکه ضوء چنین نیست؛ چرا که ضوء به جهات مختلف حرکت می کند. پس ضوء جسم نیست.

دلیل سوم ابن سینا برای جسم نبودن ضوء : پنجره ای را باز کنیم نور از پنجره می تابد وقتی که پنجره را ببندیم نور می شود بخاطر اینکه مقابله قطع می شود آنهایی که می گویند ضوء جسم است چگونه قطع شدن نور را توجیه می کند، آیا وقتی که پنجره را می بندیم نور که طبق فرض جسم است بیرون می رود یا معدوم می شود و یا اینکه استحاله می شود.

اینکه ضوء که طبق فرض جسم قبل از بسته شدن در یا پنجره بیرون رود، حرف بدون دلیل است.

اگر بگویند با بستن در یا پنجره ضوء که طبق فرض جسم است معدوم می شود، صحیح نیست چرا که شان حایل این نیست که یکی از طرفین را باطل کند.

اگر بگویند ضوء که طبق فرض جسم است استحاله می شود، این مدعای ما را ثابت می کند؛ چرا که معنایش است که ضوء کیفیت است و استحاله می شود. به این جهت که استحاله دلیل بر کیفیت بودن ضوء و نور است.

متن : و لو كان الثانی ای الضوء (که من دوم ذکرش کردم) جسماً لحصل ضدّ المحسوس (آنچه که شهودش می کنیم) اشاره الی ما حکمی فی الشفا : « إنّ من الناس من ظن ان الثور الذی یشرق من المضى ء علی الاجسام لیس کیفیه تحدث فیها بل اجسام صغار ینفصل من المضى ء و تقع علی الاجسام (اجسام مستضی) فیستضی ء (اجسام مستضی) بها (اجسام) .

ثم رد ذلك : بان تلك الاجسام الصغار (الف) ان لم یکن شفافة فتستر ما تحتها (ب) وان كانت شفافة فلا یخلو (۱) اما ان یزول شفیفها بتراکمها كما یكون الاجزاء الصغار من البلور شفافة و تكون المتراکم منها غیر شفاف (۲) و اما ان لا یزول شفیفها .

فان كانت (اجسام صغار) شفافة لا یزول شفیفها لم تکن (اجسام صغار) مضيئه، اذ قد فرغنا من الفرق بین الشفاف و بین المضى ء .

(مقدم :) و ان كانت (اجسام صغار) تعود (اى تصوير) بالارتكام (متراكم شدن) غير شفافه (تالى :) كان ارتكامها يستر ما تحتها و (عطف بر ارتكامها) كلما ازدادت ارتكاما ازدادت سترا و (حالیه/ بیان بطلان تالی :) الضوء كلما ازداد ارتكاما ازداد اظهار اللون (بطلان مقدم :) فبين ان الشعاع المظهر للألوان ليس بجسم هذا محصل ما فى الشفا».

و هو معنى كلام المصنف. (كه گفته لون كان الثانى جسما لحصل ضد المحسوس)

ثم ازداد الشيخ فى الرد فقال : ثم لا- يجوز ان يكون (ضوء) جسما و (عطف بر يكون) يتحرك بالطبع الى جهات مختلفه. (يعنى جايز نيست كه جسم باشد و حرکت هاى مختلف بالطبع داشته باشد)

ثم ان كان (ضو) اجساما ينفصل من المضىء و يلقى المستنير فاذا غُمَّت (پوشيده شود) الكوه (پنجره) لم يخل : اما ان يتفق لها ان تعدم او يستحيل (تبديل حالت پيدا مى كند) او يسبق الغام (پوشاننده).

و القول لسبق العام اعتساف (حرف بدون دليل است) فان ذلك (پوشيده شدن روزنه) امر يكون (تامه) دفعه.

و العدم (اجسام صغار كه نور است معدوم شود) أيضا بالستر من ذلك الجنس (از جنس قول بسق الغام است) فانه (استفهام انكارى :) كيف يحكم ان جسما (جسم كه ساتر است؛ يعنى پنجره، درب و...) اذا تخلل بين جسمين عدم احدهما.

و اما الاستحاله فيوجب ما قلناه و هو أنها يستنير بمقابله النير فاذا غم (نير پوشيده شود) استحالت (اجسام که درمقابل شان

دلایل قائلین به ضوء بودن جسم ۹۲/۱۰/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : دلایل قائلین به ضوء بودن جسم

خواجه گفت ضوء یا شعاع جسم نیست، ابن سینا همین عقیده را دارد و برای اثبات آن سه دلایل اقامه کرد. اما گروهی دیگر معتقد اند که ضوء شعاع است و سه دلیل بر مدعای شان آورده اند.

دلایل کسانی که ضوء را جسم می دانند:

دلیل اول : ما می بینیم که شعاع از خورشید فرو می ریزد، بعبارت دیگر تابش خورشید برای ما این گونه جلوه می کند که شعاع از خورشید می ریزد. و یا وقت که آتش را روشن می کنیم می بینیم که شعاع به اطراف پخش می شود.

خلاصه : شعاع خورشید منحدر می شود بعبارت دیگر فرو می ریزد و شعاع آتش به اطراف پخش می شود. وانحدار و توجه نوعی حرکت است پس شعاع خورشید و شعاع آتش حرکت می کند.

شعاع حرکت می کند و هیچ چیزی بجز جسم حرکت نمی کند. پس شعاع جسم است.

صغرای قیاس بالا از قیاس قبل بدست آمد و نیاز به بیان ندارد. کافی است کبرای قیاس را اثبات کنیم. بیان کبرا: آنچه حرکت بالذات است سایر شیا بواسطه ای جسم حرکت دارند؛ مثلا عدد به تبع معدود حرکت، رنگ بواسطه ای جسم حرکت می کند، اما جسم حرکتش بالذات است.

بیان بالا قیاس مرکب از دو قیاس ذیل است :

ص: ۲۵۱

قیاس اول: ضوء یا شعاع منحدر می شودی و انحدار نوعی حرکت است پس ضوء یا شعاع حرکت می کند.

قیاس دوم: شعاع حرکت می کند و هیچ چیزی بجز جسم حرکت نمی کند. پس شعاع جسم است.

دلیل دوم : شعاع منتقل می شود، خورشید وقت که در مشرق است شعاعش را به سمت مغرب می فرستد وقت که درمغرب است شعاعش را به سمت مشرق می فرستد و انتقال حرکت است. پس شعاع حرکت می کند.

قیاس دوم : شعاع حرکت می کند، و حرکت مال جسم است. پس شعاع جسم است.

دلیل سوم: شعاع وقت که به آینه برخورد کند منعکس می شود، وانعکاس نوعی حرکت است. پس شعاع نوعی حرکت دارد.

قیاس دوم: شعاع نوعی حرکت دارد و حرکت مال جسم است. پس شعاع جسم است و یا جسمانی. جسمانی یا جسم است و یا حال در جسم و شعاع حال در جسم نیست، پس جسم است.

جسمانی یعنی منسوب به جسم و لذا لزوم ندارد که شعاع حلول در جسم داشته باشد

شعاع حرکتش جسمانی است ولی خودش جسمانی نیست، جسم است.

جواب ابن سینا:

اولاً لفظ های انحدار، توجه و... مجازی است وقتی که می گوییم نور منحدر می شود و یا نور عبور می کند از شفاف و یا منعکس می شود از آینه، همه ای بیانات مجازی است، چشم ما این گونه بیند. بعبارت دیگر ضوء و یا شعاع حادث می شود ولی چون از خورشید که عالی است در اشیا که پایین است حادث می شود، به وهم ما اینگونه می رسد که منحدر می شود، درحالیکه ضوء در مستضی حادث می شود.

ص: ۲۵۲

ثانیا، اگر بگوییم شعاع کیفیت است که وقت مستضی در مقابل مضمی قرار می گیرد در مستضی حادث می شود اولی است از اینکه بگوییم شعاع ویا ضو جسم است؛ چرا که اولاً بین خورشید و اشیا مقابل آن فاصله ای وجود دارد که شعاع آنرا پرنکرده است بلکه بین خورشید و اشیا مقابل آن هوای شفاف است. و ثانیاً اگر شعاع جسم باشد که از خورشید به اشیا مقابل آن منحدر شود باید بین طلوع خورشید و رسیدن آن به اشیا مقابل خورشید مدت زمانی فاصله داشته باشد، درحالیکه بین طلوع خورشید و روشن شدن اشیا مقابل مدت زمانی طول نمی کشد.

خلاصه: باتوجه به دوجه بالا اینکه شعاع یا ضوء کیفیت باشد که با قرار گرفتن مستضی در مقابل مضمی در مستضی حادث شود اولی است.

علمای جدید می گویند که از طلوع خورشید باید زمانی طول بکشد تا به زمین برسد. پس حرف ابن سینا امروزه پذیرفته نیست.

قائلین به جسم بودن شعاع اگر با برهان قائل باشند که چنین برهانی نداریم و حس هم خلاف آن را می گوید؛ چرا که حس نمی تواند زمان حرکت و انحدر را حس کند و نمی تواند مسافت بین خورشید و اشیا مقابل آنرا حس کند. پس شعاع یا ضو جسم نیست.

متن: ثم قال: و اما الحجة التي تتعلق بها اصحاب الشعاع (آنهاى که شعاع را جسم می داند) فمن ذلك قولهم إن الشعاع لا محاله ينحدر (فرو می ریزد) من عند الشمس و يتجه (به سمت اطراف) من عند النار و هذه (انحدر و توجه) حركة و لا حركة ای بالذات الا للجسم.

و أيضا فان الشعاع ينتقل بانتقال المضيء و الانتقال للجسم.

و أيضا فانّ الشعاع يلقى شيئا (آينه) فينعكس عنه (آينه) الى غيره و الانعكاس حركة جسمانيه لا محاله.

ثم قال: و هذه القياسات (قياس های سه گانه) كلها فاسده و مقدماتها (که از کلمه ينحد، يتجه وينعكس استفاده نموده) غير صحيحه، فان قولنا الشعاع ينحدر او يخرج او يدخل الفاظ مجازيه ليس (تامه يعنى تحقق ندارد) من ذلك (مذکورات) شىء (يعنى انحدار تحقق ندارد، خروج تحقق ندارد)، بل الشعاع يحدث فى المقابل (مقابل مضي) دفعه (يعنى اين طور نيست که از مضي حرکت کند و به مستضى برسد، بلکه دفعتا در مستضى تگون پيدا مى کند) و لما كان يحدث عن شىء عال يوهم كأنه ينزل.

و (مبتدا): ان يكون (شعاع) على سبيل الحدوث فى ظاهر الحال (خبر: اولى (1) من النزول، اذ (1) لا يرى (شعاع) البته فى الطريق (فاصله اى بين مضي و مستضى) (2) و لا- يحتاج الى زمان محسوس فلا يخلو: اما ان يكون البرهان دل على انحداره و انى لهم بذلك (چگونه مى توانند چنين برهاني داشته باشند) و اما ان يكون الحسّ هو الدال عليه و عليه (حس) معولهم و كيف يدل الحسّ على حركة متحرك لا يحس زمانه و لا يحس فى وسط المسافه؟

ص: ۲۵۴

۱- (۱) ابن سينا معتقد به حدوث است و نزول را قبول ندارد، اما اينکه گفته حدوث اولى از نزول است، بخاطر اين است که در ظاهر حال حدوث اولى است، و در واقع حدوث متعين است، نه اينکه حدوث اولى از نزول باشد.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بطلان دلایل کسانی که ضوء را جسم می داند

بحث در این داشتیم که ضوء جسم است یا غیر جسم، ابن سینا، خواجه و... گفت کیفیت است در مضمی و مستضی، ولی برخی دیگر گفتند ضوء جسم است، نه کیفیت، و سه دلیل برای مدعای شان بیان کردند. ابن سینا دلیل اول این گروه را باطل نمود، حال می پردازد به ردّ دلیل دوم.

جواب نقضی از دلیل دوم: ظلّ یعنی سایه منتقل می شود پس باید ظل هم جسم باشد، در حالی که همه قبول داریم که ظلّ جسم نیست، پس کبرای کل «کل ما ینقل جسم» باطل است.

ابن سینا بعد از بطلان دلایل اشاره می کند به عقیده خودش که ضوء منتقل نمی شود بلکه متکون می شود؛ از جای زایل و در جای دیگر متکون می شود، حتی اگر انتقال هم باشد با توجه جواب نقضی نمی توانیم بگوییم ضوء جسم است.

با توجه به بیان فوق می توانیم بگوییم ابن سینا در باب انتقال دو تا جواب گفته است؛ یکی وجواب نقضی و دیگری جواب حلی که انتقال نداریم بلکه هم شعاع و هم ظل متکون و حادث می شود.

سایه را وجداناً می دانیم که از بین می رود و حادث می شود؛ در جای که ما می ایستیم مانع رسید نور می شویم و سایه به وجود می آید، وقت که ما حرکت کنیم مانع زایل می شود و نور خورشید می رسد و ظل از بین می رود همین طور که حرکت می کنیم ظل از بین می رود و ظل دیگر بوجود می آید. پس اینکه ظل زایل و حادث می شود وجدانی است، شعاع یا ضوء هم مثل ظل است.

ص: ۲۵۵

علمای امروزی شعاع را جسم می دانند، می گویند چیزی از خورشید جدا می شود، گاز که جسم است از خورشید جدا می شود و پخش می شود، طبق قول ابن سینا چیزی از خورشید جدا نمی شود بلکه با مقابله مضمی و مستضی شعاع حادث می شود.

دلیل سوم شان انعکاس بود که ضوء وقت که به آینه می رسد منعکس می شود، و انعکاس کار جسم است پس باید ضوء جسم باشد تا انعکاس داشته باشد.

این دلیل را یا ابن سینا جواب نگفته است و یا لاهیجی نیاورده است ولی جوابش این است که خود انعکاس درش اختلاف است که آیا انعکاس حرکت جسمانی است که شما می گویید و یا تکون کیفیت است که ما می گوییم پس دلیل شما مصادره به مطلوب است.

بیان خواهی در باب ضوء : ضوء کیفیتی است که قائم است به محل خودش و در مستضی هم پدید می آید، در مضی موجود است و در مستضی بوجود می آید. پس شعاع جسم نیست، بلکه کیفیتی است که قائم به دو چیز است هم قائم به مضی که محل خودش است و هم قائم است به مستضی یعنی در مستضی بوجود می آید بعبارت دیگر یک عرض قائم به مضی است و یک عرض در مستضی بوجود می آید. عرض که در مضی است بالذات است و کیفیت که در مستضی بوجود می آید بالعرض است، بعبارت دیگر ضوء برای مضی ذاتی است و برای مستضی عرض و کسبی است. اصطلا به روشنی ذاتی گفته می شود ضوء و به روشنی کسبی گفته می شود نور.

ص: ۲۵۶

تقسیم شعاع: شعاع گاهی ذاتی است و گاهی عرضی است؛ شعاع که در خوشید است ذاتی است و شعاع که در جسم مقابل پدید می آید عرض است. اصطلاحاً به روشنی ذاتی گفته می شود ضوء و روشنی عرضی و کسبی گفته می شود نور. این اصطلاح گرفته شد از آیه شریفه است که حق تعالی فرموده است: « هوالذی جعل الشمس ضیاءً والقمر نوراً »؛ یعنی شیمس داری ضوء و قمر دارای نور است.

قاعده در باب علیت: هیچ نوعی از جنس علت برای نوع از همان جنس نمی شود و هیچ فردی از نوعی علت برای فرد دیگر از همان نوع نمی شود و الا لازم می آید که چیزی خودش را ایجاد کند و بنابراین کیفیتی که در مضمی است و معد است برای کیفیتی که در مستضی است، نه علت آن.

متن: (جواب نقضی از دلیل دوم:) و اما حدیث (داستان) انتقال الشعاع فلیس باکثر من انتقال الظل فیجب ان یکون الظل أيضاً جسماً ینتقل.

(جواب حلی:) و لیس و لا- (تاکید لیس) واحد منهما (ظل و شعاع) بانتقال بل بطلان و تجدد فأنه اذا تجددت الموازاه (مضمی با مستضی / ظل با ذی ظل) تجدد ذلک (شعاع و ظل). (وقت که مضمی موازی شود با مستضی در مستضی احداث ضوء یا شعاع می شود، وقت که موازات از بین برود شعاع هم از بین می رود و در جای دیگر که موازات بوجود می آید شعاع یا ضوء بوجود می آید.)

بل هو (ضوء) عرض قائم بالمحل، (مثال برای محل: كجرم الشمس و جرم النار، و معد (نه علت) لحصول مثله في الجسم المقابل (متعلق مقابل: لمحله) مثال برای جسم مقابل: كوجه الارض و الجدار.

و هو (ضوء) ذاتی كما للمضی ء بذاته (قید مضی، نه قید لام یعنی ثابت مقدر) كالشمس و النار و یسمى ضیاء و قد یختص (ضوء ذاتی) باسم الضوء (اختصاص عكس استعمال شده یعنی اسم ضوء اختصاص دارد به ضوء ذاتی). و (عطف بر ذاتی) عرضی كما للمستضی ء من غیره (مثال برای مستضی: كوجه الارض و الجدار و یسمى (ضوء عرضی) نورا كما قال تعالی: «هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَ الْقَمَرَ نُورًا» ای ذات ضیاء و ذا نور

بیان چند اصطلاح ۹۲/۱۰/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان چند اصطلاح

گفتیم که شعاع یا ضوء عرضی است قائم به محل وقائم به مقابل المحل و این عرض را تقسیم کردیم به ذاتی و عرضی که ذاتی را می گوئیم ضوء و عرضی را می گوئیم نور.

شیخ لفظ ضوء، نور، شعاع را معنا نموده است و گفته که در لغت بین ضوء، شعاع، نور فرق نیست ولی در اصطلاح بین این الفاظ فرق است.

ضوء: کیفیت در مضی وجود دارد که آن کیفیت را نمی شود گفت سودا، بیاض، سرخ و رنگ های دیگر. پس این کیفیت را با لون نمی شود یکی گرفت و این کیفیت ضوء است.

ص: ۲۵۸

نور: دومین امر کیفیتی است که از مضی حاصل می شود در جسم مقابل مضی؛ مثل روشنی که در قمر حاصل می شود وقت که در مقابل خورشید باشد، به این کیفیت نور گفته می شود.

شعاع و برق: ما روی اجسام چیزهای را تخیل می کنیم که بنظر می رسد می درخشد؛ یکی درخششی است که در جسم مقابل مضی وجود دارد این درخشش برق است و دیگری درخششی است که در خود مضی وجود دارد این درخشش شعاع است.

شاید هم بشود بگوئیم روی اجسام درخششی را تخیل می کنیم (نه اینکه چیزی را تخیل کنیم که بدرخشد) این درخشش اگر در جسم مقابل مضی باشد برق است و اگر در خود مضی باشد شعاع است.

پس شعاع و برق هر دو عبارت اند از درخشش که اگر کسبی باشد برق یا بریق است و اگر کسبی نباشد شعاع است.

روشنی ذاتی و روشنی عرضی: روشنی که مستفاد از چیز دیگر نباشد ذاتی است؛ مثل روشنی خورشید که از خود خورشید

است، نه اینکه از چیز دیگر کسب کرده باشد، اما روشنی که مستفاد از چیز دیگر باشد روشنی عرضی است؛ مثل روشنی ماه که از مستفاد از روشنی خورشید است.

اقسام عرضی : عرض بر دو قسم تقسیم می شود؛ چرا که عرضی یعنی روشنی کسبی و مستفاد و روشنی کسبی و مستفاد یا مستفاد از ماضی است مثل روشنی ماه که از خورشید کسب نموده است به این گفته می شود عرضی اول، و یا مستفاد از مستضی است مثل روشنی زمین که در شب مستفاد از ماه است و قبل از طلوع و یا اول غروب خورشید مستفاد از هوای مستضی است، به این گفته می شود عرضی ثانی.

ص: ۲۵۹

بعبارت دیگر روشنی کسبی دو قسم است یا کسبی اول است مثل نور ماه که از خورشید کسب می کند و یا کسبی دوم است مثل نور زمین که مستفاد از ماه است در شب، و مستفاد از هوای مستضی است در روز قبل از طلوع و یا اول غروب خورشید.

ان قلت: هوا شفاف است و قبلاً می گفتیم که شفاف روشن نمی شود پس چگونه می گوئید هوا روشن می شود و زمین را روشن می کند.

قلت: هوای خالص روشن نمی شود ولی هوای که نزدیک زمین است دارای اجزا و ذرات ریز زمین است و این ذرات روشن می شود و روشنی آن بر زمین می افتد.

دو اطلاق برای ظل :

۱. معنای اول ظل: دو مثال برای عرضی و کسبی ثانی آوردیم؛ یکی نور که از قمر به زمین می رسد در شب، و دیگری نور که از هوا به زمین می رسد در ابتدای غروب و طلوع خورشید به این قسم از عرض دوم ظل هم گفته می شود.

تذکر: در هیئت وقت که گفته می شود مراد همین نور عرضی کسبی ثانی است.

۲. معنای دوم ظل: گاهی ظل به مطلق روشنی کسبی ثانی گفته می شود چه کسب شده باشد از ماه و چه کسب شده باشد از هوای مستضی.

طبق اطلاق اول ظل اخص از عرض دوم است و اطلاق دوم ظل مرادف با عرضی ثانی است.

متن: قال الشيخ ما حاصله: « انّ لفظ الضوء و النور و الشعاع يشبه ان لا يكون بينها كثير تفاوت في وضع اللغه، لكننا نحتاج الى ان تفرق بينها (سه لفظ) في استعمالنا اياها (سه لفظ) لانّ هاهنا (در این بحث که ما داریم یعنی بحث کیفیت مبصر که از سنخ ضوء است) ثلاثه معان متقاربه:

ص: ۲۶۰

احدها (ضوء) : الكيفيه التي يدركها البصر في الشمس و النار من غير ان يقال انه (مدرك بصر) سواد او بياض او حمرة او شىء من هذه الألوان.

والثاني (نور) : الامر الذى يسطع من هذا الشىء (از اين شىء اول يعنى ضوء) فيتخيل أنه يقع (ساطع) على الاجسام (يعنى به خيال مى رسد که بر اجسام وارد مى شود، درحاليکه حادث مى شود) فيظهر بياض و سواد و حمرة.

والثالث (برق وشعاع) : الذى يتخيل على الاجسام كأنه يتفرق (بنظر مى رسد که مى درخشد)، و كانه (بنظر مى رسد) يستر لونها، و كانه شىء يفيض منهما، (١) فان كان (الذى يتخيل) فى جسم قد استفاد ذلك (الذى يتخيل) من جسم اخر سمى بريقا كما يحس فى المرآه (که احساس مى شود جسم مراه از جسم ديگرى گرفته است)، (٢) وان كان (الذى يتخيل) فى الجسم الذى له بذاته سمى شعاعا.

والقسمان الاولان سمى احدهما (مفعول اول سمى) و هو الذى للشىء من ذاته ضواً (مفعول دوم سمى) كما للشمس و النار و (عطف بر احدهما) الاخر (مفعول اول سمى) و هو الذى يستفاد من غيره (از غير خود جسم حاصل مى شود) نورا (مفعول دوم سمى).

أول و ثان (که در ذيل مى آيد) هذان قسمان للعرضى (الذى يستفاد من غيره) :

فالاول (عرضی اول) : ما كان حصوله من مقابله المضى ء لذاته (مربوط به مضی ء)، كما للقمر و وجه الارض من مقابله الشمس (مربوط به قمر و وجه ارض؛ یعنی مقابله قمر باشمس و مقابله زمین باشمس).

و الثاني (عرضی ثانی) : ما كان (تامه ای تحقق) من مقابله المستضى ء من غيره (مربوط به مستضی ء)، كما لوجه الارض من مقابله القمر كماله (ای و كما له) قبل طلوع الشمس و بعد غروبها من مقابله الهواء المقابل للشمس.

و هذا الاخير (مبتدا) _ اعنى الضوء الحاصل فى الجسم من مقابله الهواء المستضى ء من غيره _ (خبر:) يسمى ظلا، فيكون الظل اخص من الضوء الثاني (ضوء كه عرض ثانی است).

و قد يفسر (ظل) بما يساوق الضوء الثاني فيقال : هو (ظل) الضوء الحاصل فى الجسم (زمین) من مقابله المستضى ء بغيره (چه مستضی بغيره قمر باشد چه مستضی بغيره هوا باشد)، على ما فى المواقف، فيصدق (ظل) على الضوء الحاصل (برای زمین) من مقابله جرم القمر مع انه (ضوء) ليس بظل (طبق اطلاق قبل) وفاقا (یعنی اجماعا / مربوط به قبل) على ما فى شرح المقاصد (مربوط به وفاقا)

روشن شدن هوا و ظلمت ۹۲/۱۰/۲۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع : روشن شدن هوا و ظلمت

از بحث مبصرات دو مطلب باقی مانده است، یکی روشن شدن هوا توسط نور و دیگری بحث ظلمت.

اینکه هوای مشهود روشن می شود یک امر اتفاقی است، اما اینکه حقیقتا چه چیزی روشن می شود اختلافی است. گروهی می گویند خود هوا روشن می شود و گروهی دیگر عقیده دارند که اجزای دخانی و بخاری که در هوا پراکنده و با هوا مخلوط است روشن می شوند نه خود هوا.

ص: ۲۶۲

گروه اول معتقداند که خود هوا روشن می شود، در حالی که ما قبلاً گفتیم هوا شفاف است و شفاف روشن نمی شود. پس باید قول دوم صحیح باشد که هوای نزدیک زمین با اجزای ریز دخان و بخار مخلوط شده است و درحقیقت این اجزا است که روشن می شود.

به بیان دیگر چنانکه قبلا- بیان شد اجسام به سه قسم تقسیم می شود : ۱. اجسام شفاف، ۲. اجسام مستنیر ۳. اجسام ملون. و همان گونه در منطوق بیان شده است باقسام یک شی قسم هم اند و متقابل و امور متقابل قابل جمع نیستند. پس هوا نمی تواند روشن و مستنیر باشد.

ظلمت عدم ملکه است؛ چرا که ظلمت عبارت است از عدم الضوء من شأنه ان يكون مضيء پس تعريف عدم ملکه بر ظلمت

صادق است.

دلیل بر عدمی بودن ظلمت: قبلاً بیان شد که شخص که درون غار است بیرون را می بیند و اگر ظلمت وجودی بود باید مانع می شد.

اگر شی بخواهد دیده شود باید محاط ضو قرار گیرد یعنی ضو او را احاطه کند، و الا دیده نمی شود هر چند رای را ضو احاطه کند پس شرط رؤیت مرئی این است که در ضو واقع شد.

صاحب مواقف: صاحب مواقف سه مطلب را بیان می کند؛ یکی اینکه اگر چیزی بخواهد دیده نشود باید در ظلمت باشد. این حرف درست است و دیگر اینکه اگر ظلمت رایی را احاطه کرده باشد ولی مرئی را احاطه نکرده باشد در این صورت ظلمت مانع نیست چنانکه در مثال غار بیان شد این هم حرف درست است. و سوم اینکه ظلمت محیط به مرئی عائق است و اگر عائق و مانع است وجودی است و این حرف درست نیست؛ چرا که اگر در ظلمت مرئی دیده نمی شود به این جهت است که شرط رویت که وجود ضو است وجود ندارد نه اینکه ظلمت عائق باشد، و الا وقت که رایی را احاطه می کرد هم باید مانع از رؤیت بود چون که اگر چیزی مانع باشد باید در هر صورت مانع باشد چه احاطه کند رایی را چرا احاطه کند مرئی را و چه احاطه کند هر دو را.

ص: ۲۶۳

گروهی: ظلمت وجودی است چرا که در قران کریم آمده « و جعل الظلمات » و آنچه که جعل می شود وجودی است.

جواب: اینکه مجعول فقط وجودی باشد ما قبول نداریم بلکه عدم مضاف هم می تواند مجعول باشد و ظلمت عدم مضاف است عدم ملکه است، بعبارت مجعول دو قسم است؛ یکی مجعول بالذات وبدون واسطه و دیگری مجعول بالتبع وباواسطه، و آنچه که مجعول بالذات وبدون واسطه است وجود است اما مجعول بالتبع وباواسطه عدم مضاف است، بله عدم مطلق نمی تواند مجعول باشد نه مجعول بالذات و نه مجعول بالتبع.

مساله سوم: کیفیات مسوعه

بعد از اینکه از بحث کیفیات ملموسه و مبصره فارغ شدیم رسیدیم به کیفیت مسموعه

سوال: چه چیزی مسموع است؟

جواب: صوت

تعریف صوت: صوت عبارت است از کیفیتی که از توج هوا حاصل می شود.

بیان اقوال: درصوت سه قول است؛ یکی اینکه صوت سبب تموج هوا یعنی کوبیدن و کندن است، دیگر اینکه خود تموج هوا صوت است و سوم اینکه حاصل تموج هوا صوت است.

حق قول سوم است؛ چرا که کندن و کوبیدن درصورت که شدید باشند یعنی مقروع مقاومت کنند در مقابل قرع و مقلوع مقاومت کند در مقابل قرع سبب تموج هوا می شود و هوای متموج وقت که بگوش برسد کیفیتی بوجود می آید که صوت است.

متن: و اعلم انه لا- خلايف بين المحققين من الحكماء في اضاءه الهواء و انما الخلاف في ان محل الضوء هو نفس الهواء أو ما يخالطه من الاجزاء البخارية او الدخانية او نحو ذلك كذا في شرح المقاصد.

ص: ۲۶۴

و الحق هو الاخير (كه ماخالط الهوا منور باشد) كما مر فى كلام الشيخ من ان الهواء غير قابل للاستناره لكونه (هوا) شفافا غير مرئى .

و الظلمه عدم ملكه كما مر من انها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا. (پس تعريف عدم ملكه بر آن صادق است)

و الدليل على كون الظلمه عدميه ما مر من رؤيه الجالس (فاعل رؤيه) فى الغار المظلم (تايك) الخارج (مفعول رؤيه) عنه (غار) الواقع عليه (خارج از غار) الضوء. واما ما فى المواقف من أنه : لو قيل كما ان شرط الرؤيه ضوء يخيظ بالمرئى فقد يكون العائق من الرؤيه ظلمه يحيط به (مرئى)، لا- المحيطه بالرائى و لا مطلقا (محيط به هردو) لم يكن بعيدا (جواب لو) فباطل (جواب اما) للقطع بعدم الفرق فى الحائل بين ان يكون محيطا بالرائى او المرئى.

و ذهب بعضهم، الى أنها كيفيه وجوديه و تمسك بقوله تعالى « وَ جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَ النُّورِ » فان المجمعول لا يكون الا موجودا.

و اجيب بالمنع : فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى و انما المنافى للمجمعوليه هو العدم الصرف. (عبارت ديگر هر چند جعل بالذات فقط به وجود تعلق مى گيرد اما جعل بالتبع به عدم مضاف هم تعلق مى گيرد)

المسأله الثالثه فى احوال المسموعات

على ما قال و منها: اى الكيفيات المحسوسه المسموعات و هى الاصوات . والصوت قيل : هو نفس التموج و قيل : هو القرع (كوبيدن) و القلع (كندن) اللذان هما سببا التموج.

ص: ٢٦٥

و الصَّيْحِجِ اِنَّه الكيفيه الحاصله من التموج لا- نفسه (تموج) المعلول (صفت كيفيت / صفت تموج) للقرع اى الامساس (كوييدن) و القلع اى التفريق (كندن) بشرط المقاومه اى ليس السَّبب البعيد للصوت هو الفرع او القلع مطلقا (چه مقاومت باشد يا نباشد) بل بشرط مقاومه المقروع للقرع و المقلوع للقالع فيكون السَّبب (سبب بعيد) هو الامساس الشديد و التفريق الشديد.

بیان صوت در شفا ۹۲/۱۰/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : بیان صوت در شفا

بحث در کیفیت مسموعه داشتیم و گفتیم که کیفیت مسموعه منحصر است در صوت.

تعریف صوت : صوت عبارت از حاصل تموج، نه منشأ تموج و نه خود تموج، عبارت دیگر از قرع و قلع که منشأ تموج است کیفیتی حاصل می شود به اسم صوت.

بیان صوت در کلام شیخ: صوت اولاً- امر جوهری نیست بلکه عرض است و ثانیاً امر حادث و گذرا است نه امر ثابت بنابر این مراد از حادث در عبارت، حادث در مقابل قدیم نیست، بلکه حادث در مقابل ثابت است. عبارت دیگر صوت و بیاض هر دو عرض اند ولی صوت مثل بیاض نیست که ثابت باشد بلکه امر تدریجی است که از قرع و قلع حاصل می شود.

قرع : وقت شی را به شی دیگر بزینم به فعل قرع یا کوییدن می گویند.

قلع : دو تا جزء مشقوق و جفت شده از درخت را اگر بخواهیم با تبر از هم جدا کنیم، به آن قلع و یا کندن می گویند .

از هر قرعی صوت حاصل نمی شود مثلاً- اگر پشم را که جسم بدون مقاومت است دیگر بکوبیم صوت حاصل نمی شود هم چنین اگر دو جسم سخت را به نرمی به هم بزینم صوت حاصل نمی شود بنابر این از قرع صوت حاصل می شود که اولاً مقروع و مقروع به صلابت و مقاومت داشته باشند و ثانیاً قرع با شدت انجام شود.

ص: ۲۶۶

از هر قلعی هم صوت حاصل نمی شود مثلاً اگر دو چیز بهم چسپیده را آهسته آهسته از هم جدا نماییم صوت حاصل نمی شود و یا اگر دو چیزی که از هم جدا می شوند مقاومت و صلابت نداشته باشند هر چند با شدت از هم جدا شوند صوت حاصل نمی شود، پس از قلعی صوت حاصل می شود که اولاً مقلوع و مقلوع به مقاوت داشته باشند و ثانیاً به شدت از هم جدا شوند.

آنچه که بیان شد چند مطلب بدست آمد :

۱. باتوجه به اینکه صوت به قرع و قلع بستگی دارد قائم به ذات و جوهر نیست، بلکه عرض است.

۲. صوت عرض مثل سیاهی و سفیدی نیست که ثابت باشد بلکه امر گذرا است.

۳. صوت به قرع و قلع ارتباط دارد، حال یا ارتباط به این صورت که عین قرع و قلع است و یا ارتباط به این نحو که حاصل قرع و قلع است.

۴. قرع بماهو قرع و قلع بماهو قلع فرق ندارند، عبارت دیگر افراد قرع و افراد قلع در ذات شان باهم فرق ندارند، و اگر تفاوت و اختلاف بین افراد قرع و افراد قلع است بحاطر امر بیرونی است، هرچه مقروع و مقروع به و مقلوع و مقلوع به مقاومت داشته باشند افراد قرع و افراد قلع اختلاف دارند، هم چنین هر چه سرعت و نیروی قرع و قلع بشرت باشد قرع و قلع شدید تر است.

قال الشيخ في الشفا: « إِنَّ الصَّوتَ لَيْسَ (خبر:) امراً قائماً بالذات (يعني جوهر نیست) (خبر بعد از خبر:) موجوداً ثابت الوجود (يعني ثابت نیست، گذرا است) يجوز فيه (صوت) ما يجوز في البياض و السواد او الشكل من احكام الثبات، بل الصوت بيّن واضح من امره (وضعش) (۱) أنه امر يحدث (ذره ذره حادث می شود) (۲) وانه ليس يحدث الا عن قرع او قلع.

ص: ۲۶۷

أما القرع : فمثل ما تفرع صخره (سنگ) او خشبه (یعنی بکوبی سنگ یا چوب را بر سنگ یا چوب دیگر).

و أما القلع : فمثل ما يقلع (کنده شود) احد شقی مشقوق (یکی ازدو جزء مشقوق) عن الآخر كخشبه تنحى عليها (بیان تنحی علیها :) بأن تبين (توجدا کنی) أحد شقیها عن الآخر طولاً . (مثلاً با تبر محکم در طول چوب بکوبیم در این صورت با صدا از هم جدا می شود)

و لا- نجد كل قرع أيضا صوتا (همان طور که با هر قلع صوت نیست) ، فان قرعت جسمًا كالصوف (پشم) بقرع لين جدًا (کوبیدن خیلی نرم) لم تحس صوتا (حس نمی کنی صوتی را) بل يجب (۱) ان يكون للجسم الذي تفرعه مقاومه ما (۲) وان يكون للحركة التي للمقروع به (تبر ، چکش) الى المقروع عنف (درشتی ، سختی ، شدت) صادم (برخورد کننده) ، فهناك يحس (صوت احساس می شود) .

و (هم چنین است قلع) كذلك أيضا (مربوط به بعد) اذا شقت (بشکافی) شيئًا يسيرا يسيرا او كان الشيء لا صلابه له لم يكن للقلع صوت البته .

و القرع بما هو قرع لا يختلف (بلحاظ ذات بین افراد قرع تفاوت نیست همین طور قلع) و القلع أيضا بما هو قلع لا يختلف . لان احدهما (قرع) اساس (کوبیدن) و الاخر (قلع) تفریق لكن الامساس يخالف الامساس بالقوه و السرعه (هرچه قدر نیرو و سرعت زیاد باشد کوبیدن و قرع شدید تر است) و التفریق أيضا يفارق التفریق بمثل ذلك .

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان صوت در شفا

بحث در این داشتیم که صوت قرع و قلع نیست، تموج حاصل از قرع و قلع هم نیست بلکه کیفیتی است که از تموج هوا حاصل می شود.

برای اثبات مدعای فوق بیان ابن سینا در شفا را آوریم که به تفصیل بیان کرده است صوت چیست و چگونه بوجود می آید، این شان می گوید صوت عرض است نه جوهر، عرض ثابت نیست بلکه گذرا است، این عرض وابسته به قرع و قلع است، اما نه هر قرع و قلعی بلکه قرع و قلع که با مقاومت همراه باشند؛ چرا که قرع بماهو قرع و قلع بماهو قلع در ذات شان فرق ندارند بلکه تفاوت شان در امر بیرونی است، در اینکه مقروع و مقروع به و مقلوع و مقلوع به چقدر مقاومت دارند و اینکه نیرو و سرعت بوجود آورنده ای قرع و قلع چه اندازه باشند.

اگر قرع و قلع در خلا باشد صدای بوجود نمی آید. بنابر این برای وجود صوت نیاز به شی دیگری است که در فضای قرع و قلع وجود داشته باشد.

بیان مطلب: وقت که قرعی می خواهد حاصل شود شیء به سمت شیء دیگر می رود تا با آن مماس شود مثلاً چکش به سمت میخ می رود تا با آن مماس شود در حالی که قبلاً با هوا مماس بود وقت که حرکت می کند باید شکافی را در هوای مجاورش بوجود بیاورد یعنی هوای مجاور را دور کند تا با میخ برسد پس باید بین چکش و میخ هوایی فاصله باشد و وقت که چکش این فاصله را با شتاب طی می کند در هوا تموج بوجود می آید.

ص: ۲۶۹

در قلع که جسمی از جسم جدا می شود برخی چوب از قسمت دیگری چوب جدا می شود وقت که چوب جدا می شود هوا جای خالی شده را پر می کند و جای خود را به چوب می دهد و به این صورت تموج حاصل می شود پس باید بین قارع و مقروع جسم رطب باشد، و همین طور بین قالع و مقلوع باید جسم رطب باشد که تموج پیدا کند.

خلاصه: در جای که قرع و قلع بوجود می آید سه چیز داریم یکی قرع و قلع، دیگری حرکت که سریع و شدید چکش و چوب و سومی تموج که حاصل حرکت است.

سوال: کدام یک از امور سه گانه ای فوق صوت است؟ آیا قرع و قلع صوت است، یا حرکت صوت است، یا تموج هوا صوت است؟

جواب: هیچ یک از امور سه گانه ای مذکور صوت نیست، بلکه صوت کیفیتی است که از تموج هوا حاصل می شود.

اثبات اینکه قرع قلع صوت نیستند: قرع و قلع صوت نیستند چرا که ما قرع و قلع را می بینیم بخاطر رنگ که چکش و میخ دارد، اما صوت دیده نمی شود پس قرع و قلع صوت نیست.

قیاس: قرع و قلع دیده می شوند و صوت دیده نمی شود پس قرع و قلع صوت نیستند.

اثبات صوت نبودن حرکت: حرکت مطلق یا جنس حرکت صوت نیست چرا که جنس حرکت را می توانیم با سه تا حاسه حس کنیم؛ گاهی با چشم جابجایی اشیا را حس کنیم بواسطه رنگ که دارند، گاهی با لمس حرکت حیوانی را درک می کنیم مثل اینکه حیوان زیر دست ما حرکت کند، و حتی با شامه و ذائقه می توانیم حرکت را حس می کنند اما با دو واسطه. پس باصره، لامسه و... صوت را درک می کنند، لامسه بواسطه زبری و باصره بواسطه لون و شامه و ذائقه با دو واسطه، اما صوت با هیچ یک از حواس مذکور حس نمی پس حرکت مطلق صوت نیست.

ص: ۲۷۰

قیاس : حرکت مطلق با لامسه و باصره حس می شود و صوت با لامسه و باصره حس نمی شود پس حرکت مطلق صوت نیست.

متن : و لاین (تعلیل برای مابعد؛ یعنی فیکون مع کل قرع...) کل صائر (منتقل مثل چکش) الی مما سّه شیء (مثل میخ) فیجب ان یفرغ لنفسه مکان جسم اخر (مثل هوا) (صفت جسم اخر: کان (صائر) مما سّا له (جسم اخر) لیتنقل إلیه (شیء / متعلق یجب) و کل مقلوع (این بخش از چوب) عن شیء (از بخش دیگر چوب) فقد یفرغ (مقلوع) مکانه حتی یصار (ای ینتقل / جسم دیگر مثل هوا) إلیه (مکان). و هذا الشیء الذی فیه هذه الحركات شیء رطب (یعنی سهولت قبول دارد) سیّالاً - محاله : إما ماء و إما هواء، فیکون مع کل قرع و قلع، (متعلق مابعد یعنی تموج :) للهواء او ما یجری مجراه تموج و انجذاب (کشیده شدن) بقوه (بانیروی زیاد).

فقد وجب هاهنا (آنجای که می خواهد صوت تولید شود، قرع و قلع بوجود بیاید) شیء لا بد ان یكون موجودا عند حدوث الصوت و هو حرکه قویّه من الهواء او ما یجری مجراه فیجب ان یتعرّف هل الصوت (۱) هو نفس القرع او القلع (۲) او هو حرکه تعرض للهواء من ذلك (۳) او شیء ثالث یتولد (تولد یک نوع تاخر را می رساند) من ذلك (قرع یا قلع و یا حرکت) او یقارنه (مقارن با قرع یا قلع و یا حرکت) ؟

أما القرع و القلع (خبر در تقدیر است یعنی القرع و القلع ليس بصوت) : فأنهما يحسان للبصر بتوسط اللون و لا- شیء من الاصوات يحس بتوسط اللون فليس القرع و القلع بصوت.

و اما الحركة فقد يشكك من امرها (گاهی درباره اش شك می شود)، فليظن أن الصوت نفس تموج الهواء، و (حالیه) ليس كذلك (یعنی صوت نفس تموج هوا نیست) أيضا (همان طور که قلع و قرع صوت نیست) فان جنس الحركة يحس بساير الحواس و ان كان بتوسط محسوسات اخرى

بیان صوت در کلام ابن سینا ۹۲/۱۱/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان صوت در کلام ابن سینا

بحث در صوت داشتیم که از کلام ابن سینا به تبیین آن پرداختیم، از تفصیلات که در شفا آمده است بدست که وقت صوت بوجود می آید سه چیز داریم؛ یکی قرع یا قلع، دیگری حرکت که با قرع و قلع همراه است و سومی تموج هوا و یا آب.

سوال: کدام از امور سه گانه صوت است، قرع یا قلع، مطلق حرکت و یا تموج که نوع از حرکت است؟

جواب: ابن سینا می گوید هیچ کدام از امور سه گانه صوت نیست، اینکه قرع و قلع صوت نیست بیان شد هم چنین اینکه جنس حرکت صوت نیست بیان شد، اما اینکه تموج هوا که نوع از حرکت است صوت نیست باید اثبات شود.

اثبات مطلب: تموج هوا و آب صوت نیست چرا که تموج را گاهی با چشم حس می کنیم مثل تموج که در آب پیدا می شود و گاهی با لامسه درک می کنیم مثل تموج هوا، اما صوت با چشم و لامسه حس نمی شود پس صوت تموج هوا و یا آب نیست.

ص: ۲۷۲

قیاس: تموج با لامسه و باصره حس می شود و صوت با لامسه و باصره حس نمی شود پس تموج صوت نیست.

در قیاس فوق کبرا روشن است آنچه که نیاز به اثبات دارد صغرای قیاس است و لذا به تبیین و اثبات آن پرداخته است.

اثبات صغرا: صوت رعد و برق گاهی کوهی را از هم می شکافد و گاهی حیوان را از بین می برد و گاهی گوش را کر می کند و عامل صدا موج است پس موج است را حس می کنیم.

برق که از ابر بوجود می آید میوه ها را فاسد می کند. صوت بر اثر موج بوجود می آید و این تموج بر لامسه اثر دارد گاهی دیوار بلند شهر را با صدا منهدم می کند، در قدیم لشکر دیوارهای بلندی را که دور شهر کشیده می شد با ایجاد صوت منهدم می کردند، همین صوت گاهی لامسه را آسیب می زند. پس صوت اثر گذار است.

حالا اگر همین صوت بر بدن وارد شود اثر می گذارد مسلماً آنچه را که در بدن اثر می گذارد تموج است پس بدن تموج را لمس می کند.

با توجه به بیان فوق صوت قرع و قلع نیست، تموج هم نیست بلکه همراه تموج است بلحاظ زمان و تابع تموج است بلحاظ تحقق، تموج که در بیرون حاصل می شود یا تموج که در گوش بوجود می آید.

چگونگی شنیدن: موج در بیرون بر اثر قرع و قلع حاصل می شود و این تموج به گوش ما می رسد و هوای موجود در گوش ما را متموج می کند، این موج به پرده ی گوش ما می رسد و تارهای عصبی را که در آن است مرتعش می کند، این تارها هوای تموج را به صورت صوت به مغز ما می رساند و ما می شنویم.

ص: ۲۷۳

متن : (صغرا :) والتموج الفاعل للّصوت قد يحسّ (بالمس مثلا) حتى يولم (كبرا : وصوت لايحس بالمس . تيجه : والتموج ليس بصوت) ، فان صوت الرّعد يعرض منه ان يدك (فرو می پاشد) الجبال و ربما ضرب حيوانا فأفسده و كثيرا ما يستظهر (كمك گرفته می شود) على هدم الحصون العاليه (دژهای بلند) بأصوات البوقات ، بل حسّ اللّمس كما اشرنا إليه قبل أيضا قد ينفعل من تلك الحركه (حركت آب و حركت هوا كه اسم شان را موج گذاشتيم) من حيث هي حركه و لا يحسّ الصّوت .

فالصّوت اذن عارض يعرض من هذه الحركه الموصوفه يتبعها (بلحاظ تحقق تابع حركت است) ، و يكون معها (بلحاظ زمان همرا حركت است) ، فاذا انتهى التموج من الهواء و الماء الى الصماخ (استخوان شپوری شكل) _ و هنالك (درصماخ) تجویف (شیار ، گودی) فيه هواء راكد يتموج بتموج ما ينتهي إليه (هوای راكد) و وراءه (پشت هوای راكد) كالجدار مفروش عليه العصب الحاسّ للصّوت (عصب موج را می گیرد و بصورت صوت به مغز می رساند) _ (جواب اذا :) احسّ بالصّوت .» انتهى كلام الشفا ملخصا

دو مطلب در باب صوت ۹۲/۱۱/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : دو مطلب در باب صوت

لاهیجی بعد از اینکه صوت را توضیح داد و گفت که صوت باقرع و قلع مغایر است و همین طور با تموج هوا مغایر است ، به بیان دو مطلب یا دو مقام می پردازد :

ص : ۲۷۴

۱. مقام اوّل : آیا صوت در خارج از حس موجود است یا خیر با قرع و قلع و تموج هوا در سامعه و حس ما صوت تولید می شود بعبارت دیگر حس ما صوت را می سازد ، چنانکه در باره ای لون برخی عقیده داشتند که با تابش نور بر اجسام ، لون در باصره ای ما می آید .

۲. مقام دوم : چنانچه برفرض صوت در خارج تولید شود ، آیا در خارج از گوش ما تولید می شود و یا در خارج از حاسه ای ما و در داخل گوش ما ؟

صوت چه در گوش ما تولید شود و چه در خارج از گوش ما از تموج هوا حاصل می شود ، و وقت که به حاسه ای ما برسد ما صوت را احساس می کنیم .

سوال : اگر تموج هوا صوت نیست ، چگونه از آن در خارج از گوش ما و یا در در خارج از حاسه ای ما صوت تولید می شود ؟

جواب : لازم نیست موثر از سنخ خود اثر باشد ، مثلا نور خورشید سیاه نیست ولی چنانچه مستمر به اجسام برسد آنرا سیاه می کند .

بیان مقام اول: اینکه صوت در خارج از حاسه ای وجود دارد و یا از رسیدن تموج هوا به حاسه ای ما فقط در حاسه بوجود می آید اختلافی است. و برای ما (احتمال اول) یا سخت است حکم به اینکه کدام یک از دو شق حق است. (احتمال دوم) و یا سخت است حکم به اینکه که صوت در خارج وجود ندارد، فقط در حس ما بوجود می آید؛ چرا که هرچند در باب لون گفتیم در خارج وجود ندارد، بلکه اشیا بالقوه ملون اند و وقت که نور به آن برسد چشم ما ملون می بیند، نه اینکه در خارج وجود داشته باشد، ولی در این جا نمی توانیم چنین حکم کنیم که در خارج صوت وجود ندارد بلکه فقط در حاسه ای ما بوجود می آید؛ زیرا که در باب لون کیفیتی در خارج نداریم که بگوییم لون است ولی در باب صوت تموج هوا در خارج وجود دارد و تموج صوت را می سازد. پس در این جا بالمره نمی توانیم حکم کنیم که در خارج وجود ندارد، ما نحن فیه مثل عسل است که کیفیتی در آن وجود دارد و این کیفیت وقت که به حاسه ای ما برسد ما شیرینی را احساس می کنیم. پس هم در صوت وهم در عسل در خارج کیفیتی است که وقت به سامعه ای ما و به ذائقه ای ما می رسد صوت و شیرینی احساس می شود.

ص: ۲۷۵

سوال: آیا می‌توانیم بگوییم وقت که شیرینی در حاسه‌ای ما بوجود می‌آید چیزی در خارج وجود ندارد؟

جواب: روشن است که نمی‌توانیم چنین بگوییم چرا که در خارج کیفیت است که وقت به حاسه‌ای ما می‌رسد ما شیرینی را احساس می‌کنیم در باب صوت هم همین گونه است در خارج تموج داریم که در خارج ویا در حاسه‌ای ما صوت را تولید می‌کند.

تفاوت که بین عسل و صوت وجود دارد این است که در باب عسل اثر که ذر ذائقه‌ای ما بوجود می‌آید از سنخ کیفیت بیرونی است ولی در باب صوت تموج با صوت که در خارج از حاسه‌ای ما ویا در حاسه‌ای ما بوجود می‌آید از یک سنخ نیستند.

بنابر بیان فوق صوت را باید با کیفیت که در عسل است مقایسه کنیم نه لون؛ چرا که در لون چیزی در خارج نیست ولی در صوت تموج در خارج است.

متن: ثم انّ هاهنا (درباب صوت) مقامین آخرین (غیر از اینکه صوت مغایر است با قرع و قلع و با تموج هوا):

احدهما: ان الصوت هل هو موجود في الخارج ای الخارج الحسّ (نه خارج از گوش) قائم بالهواء (عطف بر موجود ... با حذف عاطف / خبر بعد از خبر) ، أم لا- بل هو امر يحدث في الحسّ فقط؟ (چنانکه برخی می‌گفتند لون در خارج وجود ندارد)

قال الشيخ: « ومما يشكل من امر الصوت هل هو شئ ء موجودٌ من خارج (خارج از حس) تابعٌ لوجود الحركة (با حرکت هوا وجود می‌گیرد و با حرکت هوا حرکت می‌کند) ، او انما يحدث من حيث هو صوت اذا تاثر السمع به (وجود حرکت، تموج هوا) ؟ (یعنی من حیث تموج هوا و من حیث وجود حرکت به سامعه بستگی ندارد، ولی من حیث هو صوت به سامعه بستگی دارد)

فأنه لمعتقد (١) أن يعتقدان الصوت لا- وجود له من خارج (که اگر در خارج باشد از ناحیه خارج در حس ما می آید) (٢) وأنه يحدث في الحس من ملامسه (ملامسه الحس) الهواء المتموج، فهل ذلك الصوت حادث بتموج الهواء الذي في الصيماخ او نفس المماسه؟ و هذا امر يصعب الحكم فيه و ذلك (اینکه نفی صوت کنیم در خارج بالمره) لأن نافي وجود الصوت من خارج لا يلزمه ما يلزم نافي الكيفيات الاخرى المحسوسه لان هذا (کسی که نفی کیفیت صوت می کند) له (برای این شخص است) ان يثبت للمحسوس الصوتي (مثل چکش که بر میخ می کوبیم) خاصیه معلومه هی تفعل الصوت و تلك الخاصیه هی التموج فيكون نسبه التموج من (به) الصوت نسبه الكيفيه التي في العسل الى ما يتأثر في الحس لكن الامر يختلف هنا (در صوت)، لانه ليس يجب ان يكون كل ما يؤثر اثرًا في نفسه مثل ذلك الاثر (خبریكون)، (حال که نفی صوت با نفی کیفیات دیگر در خارج تفاوت دارد) فيجب ان يتعرف حقيقه الحال في هذا.

بحث در این داشتیم که صوت در خارج حس موجود است یا امری است که در حس ۹۲/۱۱/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع :

بحث در این داشتیم که صوت در خارج حس موجود است یا امری است که در حس ما موجود می شود چنانکه در لون هم اختلاف بود که آیا در خارج موجود است و یا فقط در نزد باصره ی ما وجود می گیرد.

ص: ۲۷۷

بر فرض صوت در خارج باشد و فقط در حس ما نباشد، آیا در هوای گوش ما وجود دارد یا در خارج از گوش ما وجود دارد. پس دو تا بحث داریم :

۱. آیا صوت فقط در حس ما وجود دارد و یا در خارج حس ما هم وجود دارد.

۲. اگر در خارج وجود دارد یا در خارج از گوش ما وجود دارد، یا در گوش ما وجود دارد.

پس در مجموع سه قول داریم یکی اینکه صوت فقط در حس ما وجود دارد و دوم اینکه صورت در خارج از حس و در گوش ما وجود دارد و سوم اینکه صوت در خارج از حس و در خارج از گوش وجود دارد.

و اینکه تموج هوا از سنخ صوت نیست ولی صوت از تموج هوا بدست می آید اشکال ندارد؛ چرا که تموج هوا مقتضی صوت است نه علت آن، چنانکه خورشید بر اشیاء می تابد و آن را سیاه می کند، یا به این صوت که خورشید می تابد و این تابش خورشید مقتضی سیاه شدن جسم است نه علت آن و الا ومعطی شیء فاقد آن خواهد بود، که باطل اسنت.

و یا چنانکه امروزی ها معتقداند غددی در جسم است که وقتی خورشید تابید این غدد فعال می شود و جسم سیاه می شود. پس در هر صورت خورشید در سیاه شدن جسم تاثیر دارد ولی علت سیاه شدن نیست مقتضی آن است. و لازم نیست که

مقتضی از سنخ اثر باشد.

اگر چیزی جزء علت باشد لازم نیست که از سنخ اثر باشد مثلاً حق تعالی علت فاعلی ما است ولی جسم نیست چرا که جسم بودن ما از ناحیه ی قابل آمده است. بنابراین اگر تموج هوا جزء علت برای صوت هم باشد، لازم نیست از سنخ صوت باشد.

ص: ۲۷۸

از آنچه که بیان کردیم بدست آمد که سنخیت بین علت و معلول در جای است که علت تامه باشد نه علت ناقصه.

ابن سینا معتقد است که صوت در خارج از حس وجود دارد، مرحوم جلوه در تعلیقه اش خارج را به خارج از صماخ معنا کرده است ولی چون صماخ به حس تفسیر شده است فرق بین حرف ابن سینا و مرحوم جلوه نیست.

دلیل ابن سینا: بدون شك ما تموج را در خارج داریم. و همه قبول داریم که ما صوت را می شنویم حال سؤال این است که تموج با سامعه حس می شود یا حس نمی شود؟

تموج گاهی باباصره حس می شود وقت که تموج در آب باشد و گاهی بالامسه حس می کنیم، وقت که چیز در زیر دست ما حرکت نماید، پس آنچه که در استدلال مهم است احساس تموج با سامعه است به همین جهت هم در سوال احساس تموج با سامعه طرح شده است.

اگر بگوییم که تموج با سامعه حس نمی شود مطلوب ابن سینا ثابت می شود به همین جهت به این شق نمی پردازد، اما اگر بگوییم که تموج با سامعه حس می شود دو احتمال مطرح است یا تموج بدون واسطه صوت با سامعه حس می شود و یا با واسطه ای صوت با سامعه حس می شود و هر دو شق باطل است.

اگر تموج بدون واسطه ای صوت استماع شود چون ما ثابت کردیم که مسموع بی واسطه صوت است پس باید تموج صوت باشد در حالی که ما قبلاً باطل کردیم تموج صوت باشد.

اگر تموج من حیث هو تموج بواسطه ی صوت استماع شود این هم باطل است

در کیفیت مبصر ابن نظر مقبول همه است خکه مربع و؟؟ بواسطه ای بصر را می بینیم و اینکه مربع را می بینیم بخاطر لون است یعنی وقت لون مربع را می بینیم مربع را می بینیم.

خلاصه: اگر مبصر بلاواسطه واسطه شود برای دیدن چیزی مبصر ما هم صوت را می شنود و هم شن مع الواسطه را می بیند و یعنی برج را هم شنود در حالی که لون شنیدنی نیست. پس سامعه می تواند برج را مع الواسطه هم درک کند والا موج می شد صوت پس مسامعه مطلق نمی تواند موج را بشنود.

متن: فنقول: مما يُعین علی معرفه ان العارض (عارض که شنیده می شود یعنی صوت) المسموع، له وجود من خارج (خارج حس) أيضا (همان گونه که در حس وجود دارد) انه لو كان (عارض) انما يحدث في الصماخ یعنی فی الحس نفسه لم یخل (۱) اما ان یكون التموج الهوائی یحس بالسمع من حیث هو تموج (نه من حیث هو صوت) (۲) او لا یحس.

فان كان (تموج) یحس (یعنی با سامعه حس شود) فاما ان یحس به (سامعه) او لا، او بتوسط الصوت. فلو كان یحس به أولا و المحسوس الاول بالسمع هو الصوت و هذا (محسوس اول بالسمع ...) ما لا شك فيه، (جواب لو:) كان التموج من حیث هو تموج صوتا و قد ابطناه (ص ۱۳۷)، هذا (ای خدا).

(مقدم:) ولو كان يحسّ به بتوسّيط الصوت، (تالی:) لكان كل من سماع الصوت علم أنّ هناك تموجا كما أنّ كلّ من احسّ لون المربع و المربع بتوسّيطه علم أنّ هناك مربعا (لكن التالی باطل:) وليس كذلك. (پس مقدم هم باطل است:) فاذن ليس بواجب ان يحسّ التموج عند سماع الصوت انتهى كلام الشيخ ملخصا

مراد از فی الخارج در کلام مصنف ۹۲/۱۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مراد از فی الخارج در کلام مصنف

گفتیم در دو مقام بحث داریم، یکی اینکه صوت در حس حاصل می شود یا در خارج حس و دیگر اینکه اگر خارج از حس حاصل می شود آیا در داخل صماخ و یا خارج صماخ.

در کلام خواجه « فی الخارج » آمده است. متعلق و مضاف الیه آن حذف شده است، در کلام لاهیجی هم متعلق و هم مضاف الیه آن ذکر می شود؛ حاصله متعلق فی الخارج و حس مضاف الیه فی الخارج است، در حقیقت ال در الخارج بدل از مضاف الیه است.

شارحین دیگر « فی الخارج » در کلام خواجه را تفسیر کرده اند به خارج از صماخ، که کامل نیست.

لاهیجی: خارج الحس می تواند خارج اذن باشد می تواند داخل اذن باشد. پس این تفسیر از کلام خواجه اعم از تفسیر شارحین دیگر است، مفاد کلام آنها را هم بیان می کند، و علاوه بر آن دو امتیاز دارد که در کلام شارحین دیگر نیست؛ یکی اینکه متبادر از خارج وجود عینی و خارجی است و دوم اینکه خارج از حس اشاره به اختلاف و بیان حرف حق هم دارد، در حالیکه خارج اذن نه اشاره به اختلاف و بیان حرف حق دارد و نه متبادر از کلمه خارج است؛ چرا که ممکن است خارج اذن خارج از حس باشد و یا در خود حس باشد.

ص: ۲۸۱

بعبارت دیگر تفسیر ما علاوه بر اینکه مفاد کلام شما را می رساند، خارج را بمعنای متبادر آن گرفته است و اشاره به اختلاف و بیان حرف حق هم دارد یعنی می فهماند که صوت در خارج وجود دارد، ولی حرف شما فقط این حرف را می رساند که صوت خارج از گوش است ولی به اختلاف و بیان حرف حق اشاره ندارد.

مقام دوم: در مقام دوم قبول می کنیم که صوت در خارج از حس است حالا- خارج از حس داخل گوش یا خارج از حس و خارج از گوش، و بحث در این است که آیا صوت متکون در خارج را می شنویم و یا صوت را که در گوش ما است؟

بعبارت دیگر قبول می کنیم که صوت هم در خارج گوش و هم در خارج گوش حاصل می شود، اما اینکه در صوت در گوش متکون شود کسی قائل نیست یعنی اینکه اصل تکون صوت در گوش باشد کسی قابل نیست؛ چرا که کندن و کوبیدن

هم در بیرون گوش است و صوت هم در همان جا متکون می شود. خلاصه اینکه صوت در بیرون متکون می شود جای بحث نیست بحث در مقام دوم در این است که صوت متکون شده در بیرون می شنویم یا صوت واصل در گوش را؟

بعبارت سوم، صدای که از کوبیدن و کندن بوجود می آید این کیفیت است و قائم به هوای بیرون و بعد قائم می شود به هوای داخل گوش، حال بحث این است که کدام صدا شنیده می شود، صدای که در بیرون است واصل به گوش شده و یا فقط صدای که در داخل گوش است.

ص: ۲۸۲

قول حق : همان صوت که متکون می شود شنیده می شود، نه فقط صوت که در گوش ما است، بعبارت دیگر ما صوت متکون را می شنویم البته وقت که به گوش ما برسد نه تنها قطعه ی را که به گوش ما برسد.

متن : و علی هذا المقام (مقام اول) ينبغي ان يحمل قوله : في الخارج اي الحاصله (بيان متعلق في الخارج) في الخارج اي خارج الحسّ (بيان انيکه ال الخارج بدل از مضاف اليه يعني حس است).

(تعليل برای حمل خارج بر خارج حس :) فان المتبادر من الوجود من الخارج انما هو الوجود العيني فيكون (قول مصنف که في الخارج) ردّا علی من زعم ان الصوت انما يحصل في الحسّ فقط.

و اما حمله (في الخارج) علی خارج الصماخ ليكون معناه، ان الصوت موجود في خارج الصماخ أيضا (همان گونه که در صماخ موجود است) لا انه قائم بالهواء الموجود في الصماخ فقط، علی ما حمله الشارحون فليس بشي ء. (یعنی کامل نیست، چرا که اولاً خارج را بمعنای متبادر نمی گیرند و ثانياً اشاره به اختلاف، که آیا فقط در حس است و یا در خارج حس، ندارد)

فانّ علی تقدیر وجود الصّوت في الخارج بالمعنى المتبادر (بمعنای که از خارج تبادر می کند) لا يذهب الوهم الى تخصيص وجوده (صوت) بالهواء الصماخي فليتدبر.

و المقام الثانی : انّ علی تقدیر وجود الصّوت في الخارج (یعنی خارج حس) و قیامه بالهواء مطلقاً (هم هوای خارج گوش و هم هوای خارج حس و داخل گوش) هل المسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل الى الصّماخ فقط او القائم بالهواء الخارج من الصّماخ (منتها صوت قائم به هوای بیرون را وقت می شنویم که به گوش برسد) أيضا (همان طور که صوت قائم به هوای داخل گوش را می شنویم)؟

و الحق هو الاخير (که هم صوت قائم به هوای صماخ شنیده می شود وهم صوت قائم به بیرون)

مسموع بودن صوت بیرون گوش ۹۲/۱۱/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : مسموع بودن صوت بیرون گوش

بعد از اینکه بیان کردیم صوت در خارج حس محقق می شود به این مطلب می پردازیم که آیا صوت بیرون صماخ هم شنیده می شود و یا فقط صوت درون گوش شنیده می شود، بعبارت دیگر اینکه صوت بیرون گوش موجود است چنانکه درون گوش موجود است مفروغ عنه است اختلاف در این است که آیا صوت بیرون گوش هم مسموع است یا مسموع نیست بعبارت سوم اینکه صوت داخل گوش شنیده می شود همه قبول دارند، اختلاف در این است که صوت بیرون گوش و صماخ شنیده می شود یا خیر؟

قول حق : صوت بیرون صماخ هم شنیده می شود همان گونه که صوت داخل گوش شنیده می شود، البته صوت بیرون گوش مسموع بالقوه است وقت مسموع بالفعل می شود که به گوش برسد، ولی آنچه که شنیده می شود صوت بیرون گوش است همان گونه صوت درون گوش شنیده می شود.

دلیل : ما وقت که صوت را می شنویم حدود آنرا هم می فهمیم، اینکه از درو است یا از نزدیک، از طرف چپ است یا از طرف راست و قوی است یا ضعیف است، اگر صوت را که می شنویم فقط صوت در گوش بود نمی توانستیم راست یا چپ بودن و درو یا نزدیک بودن آنرا تشخیص دهیم، چنانکه ملموسات این گونه اند، فقط ملموسات لمس می شوند که در لامسه قرار بگیرند، ملموسات که در بیرون اند لمس نمی شوند ولذا نمی توانیم جهت و دور یا نزدیک بودن آنرا تشخیص دهیم.

ص: ۲۸۴

فرق صوت بیرون گوش با صوت درون گوش در این است که صوت درون گوش هم موجود بالفعل است وهم مسموع بالفعل ولی صوت بیرون گوش موجود بالفعل است ولی مسموع بالفعل نیست بلکه مسموع بالقوه است.

امروزی ها می گویند گوش فقط اصل صوت را می شنود نه راست یا چپ بودن و دور یا نزدیک بودن آنرا، ولاله ای گوش جهت صوت و دور یا نزدیک بودن صوت را تشخیص می دهد.

ان قلت : ما می توانیم درک حدود صوت را به طور دیگر توجیه کنیم، اینکه راست و یا چپ بودن صوت را می شنویم بخاطر جهت موج است؛ اگر موج از طرف راست بیاید می فهمیم که صوت از طرف راست حاصل شده است و اگر موج از طرف چپ باشد می فهمیم که صوت از طرف چپ حاصل شده است. دور و نزدیک بودن صوت را هم از قوت و ضعف صوت می فهمیم، چنانچه صوت قوی باشد می فهمیم که صوت از نزدیک است و اگر صوت ضعیف باشد می فهمیم که صوت از جای دور حاصل شده است. پس اینکه حدود صوت را درک می کنیم دلیل نمی شود که صوت بیرون را می شنویم.

لاهیجی : اینکه موج بتواند جهت صوت را معین کند صحیح نست؛ چرا که اگر گوش راست کسی کر باشد، موج که از طرف راست می آید وارد گوش راست نمی شود بلکه وارد گوش چپ می شود که فرضا مخالف جهت صوت است، اگر موج جهت صوت را تعیین کند باید این شخص صوت را از طرف چپ بشنود، زیرا که موج از طرف چپ وارد گوش او شده است، در حالیکه در فرض مذکور صوت از طرف راست شنیده می شود پس موج نمی تواند جهت صوت را تعیین کند.

ص: ۲۸۵

ان قلت : موج در خط مستقیم حرکت نمی کند بلکه دایره وار پخش می شود و حرکت می کند، به همین جهت است که در فرض بالا موج از طرف چپ وارد گوش می شود ولی ما می توانیم جهت صوت را تشخیص دهیم.

قلت : درست که موج دایره وار پخش می شود و به گوش می رسد، به همین جهت اگر موج جهت صوت را تعیین می کرد ما نمی توانستیم جهت صوت را تشخیص دهیم چرا که موج دایره وار پخش می شود و به گوش می رسد، جهت خاص ندارد که بتواند جهت صوت را معین کند، ولی ما جهت صوت را تشخیص می دهیم پس باید صوت بیرون گوش را بشنویم.

متن : و الحق هو الاخير (که هم صوت قائم به هوای بیرون گوش شنیده می شود وهم صوت قائم به هوای درون گوش شنیده می شود)، بدلیل ادراک جهه الصوت و حدّه من القرب و البعد فانه لو لم يقع الاحساس به الا من حيث انه في الهواء الواصل الى الصماخ دون الخارج (صفت خارج) : العذی هو مبدأ حدوثه او وسطه (مبدأ حدوث صوت همان جای است که متکون می شود منتهای حدوث صوت گوش است و بین مبدا و منتهای وسط حدوث است) لم یکن عند الحسّ فرق بین هذا (صوت که در خارج باشد و شنیده نشود) و بین ما اذا لم یوجد خارج الصماخ اصلا (یعنی اصلا نباشد نه اینکه متکون شود ولی ما نشنویم)، فلم یعرف (حس) جهته (صوت) و لا قربه (صوت) او بعده، كما انّ اللمس لما لم یدرک الملموس الا من حيث انتهى إليه لا- من حيث انه فی أوّل المسافه او وسطها لم یتمیز بین وروده (ملموس) من الیمین او الیسار و من القریب او البعید. (ملموس وقت لمس می شود که روی لامسه قرار گیرد به همین جهت جهت و قرب و بعد را نمی تواند تشخیص دهد.)

و لا يكفى فى ادراك الجهه انّ الهواء المتموج يجرى ء منها (جهت) و فى ادراك القرب و البعد ان اثر القارح القريب اقوى من البعيد.

لانه لو كفى الاوّل (توجيه ادراك جهت يعنى فى ادراك الجهه أن الهواء ...) لما ادركت الجهه التى على خلاف جهه الاذن السامعه (در مثال ما گوش چپ)، و ليس كذلك لان السامع قد يشد اذنه اليمنى و يجرى ء الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى و يعرف (سامع) انه جاء (صوت) من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى فيكون الهواء القارح (كوبنده) و اصلا الى السامع من خلاف جهه الصوت . (يعنى تكون صوت در طرف راست است ووصولش به طرف چپ)

مسموع بودن صوت بيرون گوش ۹۲/۱۱/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : مسموع بودن صوت بيرون گوش

بحث در اين داشتيم كه آيا صوت مسموع صوتى است كه در گوش ما است و يا صوت بيرون گوش هم شنیده می شود؟

وقت كه چيزى به چيزى ديگر كوبيده می شود هوا متموج می شود و هواى متموج به گوش ما می رسد و هواى گوش ما را متموج می كند. وقت كه هوا متموج می شود از ش صوت وجود می آيد، حال سوال اين است كه آيا فقط صوت درون گوش شنیده می شود و يا صوت بيرون گوش هم شنیده می شود؟

قول حق : قول حق اين است كه صوت بيرون گوش هم شنیده می شود، بخاطر اينكه وقت ما صوت را می شنويم راست يا چپ بودن و دور و يا نزديك بودن آنرا هم تشخيص می دهيم، در حاليكه اگر تنها صوت درون گوش را بشنويم تشخيص جهت صوت و دور و يا نزديك بودن آن ممكن نيست. پس بايد صوت بيرون را بشنويم كه بتوانيم جهت صوت و دور و يا نزديك بودن آنرا تشخيص دهيم.

ص: ۲۸۷

گروهى گفتند كه می شود تشخيص راست يا چپ بودن و دور و نزديك بودن صوت را از طريق ديگر توجيه نماييم به اين صورت كه جهت صوت از موج كه بگوش ما می رسد قابل تشخيص است و درو و نزديك بودن هم از قوت و ضعف صوت تشخيص داده می شود. پس تشخيص جهت صوت و دور و نزديك بودن صوت دو راه دارد يكى اينكه صوت از بيرون آمده باشد و ديگر اينكه از متموج هواى كه به گوش می رسد از راست يا چپ بودن صوت را تشخيص دهيم و از قوت و ضعف صوت دور و نزديك بودن صوت را تشخيص دهيم. بنا بر اين تشخيص جهت صوت و دور و يا نزديك بودن صوت دليل نمى شود كه صوت بيرون شنیده می شود.

لاهيجى : متموج هواى كه بگوش می رسد نمى تواند جهت صوت را مشخص كند؛ چرا كه موج هوا به صورت دايره وارد

پخش می شود و گاهی وقت که به گوش می رسد از جهت مخالف آن جهت که صوت تولید شده به گوش می رسد مثل زمان که صوت در طرف راست بوجود آمده است ولی سامع گوش راستش کر است و یا گوش راست خود را بسته، در این صورت موج از طرف چپ وارد گوش چپ می شود ولی در عین حال سامع جهت صوت را تشخیص می دهد. پس تموج هوای واصل نمی تواند جهت صوت را مشخص کند.

قوت وضعف صوت هم نمی تواند دور یا نزدیک بون صوت را مشخص کند؛ مثلا گاهی صوت از نزدیک است ولی ضعیف به گوش می رسد، و طبق ملاک شما باید از دور آمده باشد درحالیکه چنین نیست و یا مثلا صدای رعد قوی به گوش می رسد درحالیکه از دور آمده نه از نزدیک و یا گاهی دوتا صوت در یک جا بوجود می آیند ولی یکی قوی تر و دیگری ضعیف تر است، و طبق ملاک شما باید یکی از دور به گوش رسیده باشد و دیگری از نزدیک در حالیکه چنین نیست.

باتوجه به مثال های که بیان شد تموج هوای واصل نمی تواند جهت صوت را تعیین کند و شدت و ضعف صوت هم نمی تواند ملاک دور و یا نزدیک بودن صوت باشد. پس تشخیص جهت صوت و دور یا نزدیک بودن صوت بخاطر این است که صوت بیرون شنیده می شود.

تذکر: ادراک حدود صوت همان گونه که دلیل است برای شنیده شدن صوت از بیرون دلیل مقام اول هم می تواند باشد؛ چرا که اگر صوت در بیرون وجود نداشته باشد ما نمی توانیم جهت صوت و دور یا نزدیک بودن آنرا تشخیص دهیم، در حالیکه بالوجدان ما می توانیم هم از راست یا چپ بودن صوت را تشخیص دهیم و هم دور یا نزدیک بودن صوت را پس باید صوت در خارج باشد.

ابن سینا: روشن شد که صوت در بیرون موجود است، اما مسموع بالفعل نیست؛ یعنی من حیث هو مسموع بالفعل موجود نیست، بله از آن حیث که مسموع بالقوه است در خارج موجود است چنانکه از حیث کیف است برای تموج در خارج موجود است. پس به دو عنوان در خارج موجود است و به یک عنوان موجود نیست.

بعبارت دیگر تموج که در خارج است دارای هیئات است مثلاً- مدور است، شدید یا ضعیف است و دارای کیفیت صوتی است، همه ای این هیئات بالفعل در خارج است، کیفیت صوتی از آن حیث که مسموع بالقوه است در خارج است ولی از آن حیث که مسموع بالفعل است در خارج نیست.

سوال: وقت که صوت بیرون را می شنویم آیا در همان جا که صوت بوجود آمده است می شنویم و یا وقت که به گوش ما رسید؟

جواب: وقت که در خارج قرع و قلع با شرایط که بیان شد بوجود آمد صوت تولید می شود، اما در همان جای که صوت تولید شده ما نمی شنویم بلکه باید صوت به گوش ما برسد تا ما همان صوت خارجی را بشنویم، به این صورت که وقت صوت به گوش ما رسید همان مسیری را که صوت طی نموده سامعه ما می کند تا صوت را در همان جا که تولید شده بشنود، عبارت دیگر سامعه اول آن قسمت از صوت را که به سامعه رسیده می شنود و سپس قسمت های بعدی صوت را که در خارج است بر عکس مسیر که صوت طی نموده و به گوش ما رسیده طی می کند تا اینکه برسد به همان جای که صوت تولید شده است، البته چنانچه صوت باقی باشد سامعه می شنود، اگر در همه ی مسیر تا مبدا تولید صوت باشد شنیده می شود و اگر در همه ای مسیر باقی نباشد تا همان جای که باقی است شنیده می شود.

خلاصه: برای شنیدن صوت سامعه ای ما عکس مسیر را طی می کند که صوت طی نموده است تا به گوش ما برسد و همان مقدار از صوت را می شنود که در خارج موجود است.

متن: و لو كفى الثانی (توجیه ادراک قرب و بعد یعنی أن أثر القارع ...) لزم ان یشته بالقوه و الضعف بالقرب و البعد (یعنی اگر معیار شما را ملاک قرار دهیم خلط می کنیم بین قوت و ضعف صوت با شدت و ضعف آن) فلم یمیز بین البعد القوی و القرب الضعیف. و ظن فی الصورتین المتساویین فی القرب و البعد المختلفین بالقوه و الضعف أنهما (دو صوت) مختلفان فی القرب و البعد و (حالیه) لیس كذلك. (یعنی مخالفت در قرب و بعد ندارند)

و هذا _ اعنى ادراكك جهه الصوت و قربه و بعده _ دليل على وجود الصوت فى الخارج بالمعنى المتبادر (يعنى خارج حس)
أيضا (همان طور که دلیل است بوجود صوت درخارج گوش دلیل است بوجود صوت درخارج حس / همان طور که دلیل
است بر مقام ثانى دلیل است بر مقام اول) كما لا يخفى.

و الشيخ اشار الى ذلك (دليل بودن تشخیص حدود صوت بر مقام ثانى) حيث قال بعد ما نقلنا من كلامه فى المقام الاوّل : «
فلننظر ما يلزم بعد هذا (ثبوت صوت درخارج حس).

فقول : إن الصوت كما يسمع تسمع (اى يعلم؛ چرا که جهت فهمیده می شود نه شنیده) له جهه.

ثم اورد ما محصّيه ما ذكرنا ثم قال فقد بان أن للصوت وجودا من خارج لا من حيث هو مسموع بالفعل بل من حيث هو
مسموع بالقوه و امر^(۱) كهيهه ما من الهيئات للتموج غير نفس التموج انتهى «.

ثم انه لا يلتزم من كون الصوت القائم بالهواء الموجود خارج الصماخ مسموعا ان يكون مسموعا ابتداء من غير حاجه الى وصول
الهواء المتموج الى الصماخ بل المسموع أولا أنما هو القائم بالهواء الواصل (واصل به گوش) ثم يُحسّ القائم بالهواء الخارج ()
يعنى احساس مى کند صوت را که قائم به هوای خارج است) يتبع (دنبال مى کند حس ما) الاثر الوارد من حيث ورد (از
همان جای که وارد شده) و تتبع (دنبال مى کند) ما بقى منه (صوت) فى الهواء العذى هو فى المسافه التى فيها (مسافت)
ورد (صوت)، فيتادى ادراكنا من العذى وصل إلينا (صوت که به ما رسیده) الى ما (صوت) قبله فما قبله من جهته (از همان
طرف که صوت آمده) و مبدأ وروده (صوت) (۱) فان كان بقى منه (صوت) شىء متأدّ (که بتواند سامعه به سمت آن
برود) ادركناه الى حيث ينقطع و يفنى و حينئذ (که به سمت عقب برگشتیم) ندرک الوارد (صوت که وارد گوش شده) و
مورده (محل ورودش را که از راست است یا از چپ) و ما بقى منه موجودا و جهته و بُعد مورده و قربه و ما بقى من قوه امواجه و
ضعفها (۲) و ان لم يبق (صوت) اثر يتبهننا (صفت اثر) على المبدأ (جواب ان :) لم نعلم من قدر البعد (فاصله مبدا صوت)
الا بقدر ما بقى (صوت)

ص: ۲۹۱

۱- (۱) صوت هیئت است، اما گفته است امر، به یکی از دو جهت : ۱. کاف معنای خاص ندارد، و صوت هیئت است، ۲.
صوت حاصل تموج است، فعل تموج است و فعل گاهی جدا از فاعل است، فاعل محل فعل نمی شود همین جهت هیئت بودن
صوت را ضعیف می کند لذا گفته كهيهه .

Your browser does not support the audio tag

موضوع: صوت بیرونی شنیده می شود که در فضا باقی باشد

گفتیم اختلاف است در صوت مسموع که آیا فقط صوتی است که در گوش است و یا صوت بیرون هم شنیده می شود، عبارت دیگر آیا صوت بیرون هم شنیده می شود یا خیر؟

حق این است که صوت بیرون هم شنیده می شود، هرچند تا در بیرون است مسموع بالقوه است، اما وقت که به گوش رسید آنچه به گوش رسیده مسموع بالفعل است و از همان جا مسموع بالفعل شدن به سمت بیرون ادامه دارد تا اینکه به مبدا صوت برسد، همان جای که قرع و قلع صورت می گیرد و صوت بوجود می آید، البته تا جای که صوت در بیرون باقی باشد، چرا که گاهی صوت در همه ای مسیر بیرون باقی نیست، مثل زمان های که صوت خیل از دور آمده است. در چنین موارد صوت در مبدا تکونش و بلکه در مقدار از مسیر باقی نیست به همین جهت هم است که سامعه صوت را از نزدیک می شنود، و حال آنکه از دور آمده است.

فرق صوت دور و نزدیک: فرق است بین صوت که از دور بیاید و صوت که از نزدیک بیاید صوت که از دور بیاید محو می شود ولی صوت نزدیک محو نمی شود، به همین جهت سامعه بین صوت که از دور آمده با صوت که از نزدیک است تفاوت نمی گذارد اما دو صوت که از نزدیک آمده است سامعه متفاوت می شنود.

ص: ۲۹۲

مثال (۱): صدای رعد که از بسیار دور می آید وقت شنیده می شود که به گوش ما برسد و ما مثلاً تا حدودی صد متر صدای رعد را می شنویم، چرا که صدای رعد فقط در همین فاصله باقی است، به همین جهت فکر می کنیم که صدای رعد در صد متری ما بوجود آمده است. سنگ آسیا هم که در حدود صد متری ما می چرخد وقت به گوش ما رسید شنیده می شود و حاسه ای ما تا موضع تولید صوت آنرا می شنود؛ چرا که صوت در این فاصله باقی است. پس گوش ما نمی تواند بین صدای رعد و صدای سنگ آسیا فرق بگذارد؛ چرا که صدای که از خیل دور می آید صوت در فضا خیل باقی نمی ماند و گوش ما فقط صدای را که در فضا باقی است می شنود به همین جهت بین صدای رعد و صدای سنگ آسیا نمی تواند تفاوت بگذارد.

مثال (۲): دو انسان که در فاصله ده متری و بیست متری ما است و هیچ کدام مشهود نیست، وقت که صحبت می کنند ما هم صدای هر دو را می شنویم و هم تشخیص می دهیم که کدام دور است و کدام نزدیک برای اینکه صدای هر دو در فضا باقی است و گوش ما تا جایگاه تولید صوت آنرا می شنود.

اشکال فخررازی: دلیل شما برای اثبات شنیده شدن صوت خارجی این است که جهت را تشخیص می دهیم به همین جهت باید صوت خارجی شنیده شود، درحالیکه ما نمی توانیم جهت صوت را بشنویم، بله ما صوت را می شنویم ولی صوت را با

این قید که از فلان جهت است نمی شویم چرا که جهت مسموع نیست و صوت مقید به جهت هم مسموع نیست.

ص: ۲۹۳

جواب شارح مواقف : ما نمی گوئیم که جهت را می شنویم، جهت را می فهمیم، منتها این فهم منوط به شنیده شدن صوت است، و آنچه که جهت را می فهمد قوه ای دیگر است. چنانکه در شامه هم چنین است؛ شامه بو را استشمام می کند و قوه ای دیگر می فهمد که بو مال این جسم است.

تتمیم : مطالب در باره ای قارع و مقروع

وقت که قرع و قلع در جای بوجود می آید و صدا به گوش می رسد دوتا حرکت هم بوجود می آید یکی حرکت قبل از قرع و قلع و دیگری حرکت بعد از قرع و قلع، و چنانکه قبلاً گفتیم این درجای است که قارع و مقروع مقاومت محسوس داشته باشند، نه اینکه هر دوتا و یا یکی هیچ گونه مقاومت نداشته باشند، و با حرکت یکی دیگر کنار بکشد، در این صورت اصلاً صوت تولید نمی شود. پس صوت درجای تولید می شود که قارع و مقروع مقاومت داشته باشد و هر کدام مقاومت بیشتری داشته باشد نسبت تولید و فاعلیت صوت به آن اولی از دیگری است.

حرکت قبل از قرع و قلع : وقت که چکش را به سمت میخ حرکت می دهیم این حرکت باعث فشرده شدن و حرکت هوا می شود، این حرکت قبل از قرع است .

ان قلت : عامل صوت تنها قرع و قلع نیست؛ مثلاً صدای رعد نه کوبیدن در آن است و نه کندن بلکه در شرایط خاص که دو ابر کنار هم که قرار گرفتند تخلیه ای الکتریکی می کنند و صدای رعد بوجود می آید. و یا مثل باد که ما صدایش را می شنویم نه کوبیدن در آن است و نه کندن.

قلت : هم در ابر هم در باد کوبیدن است؛ ابری به ابر دیگر کوبیده می شود و تخلیه ای الکتریکی می شود و یا ابری از ابر دیگر کنده می شود و صدا تولید می شود. در باد هم حرف صادق است بادی به باد دیگر کوبیده می شود و صدا تولید می شود.

متن : و لذلك (چون صدای دور محو می شود ولی صدای نزدیک محو نمی شود) لا یفرق فی البعد (فاصله) بین الرعد الواصل إلینا من اعالی الجوّ و بین دوّی الرحا (صدای دویدن سنگ آسیا) التي هی اقرب إلینا و نفرق فیہ (بُعد) بین کلامی رجلین لا تراهما و بعد احدهما منّا ذراع و بعد الاخر ذراعان فانا اذا سمعنا کلامیهما عرفنا قرب احدهما و بعد الاخر کذا فی شرح المواقف نقلا عن المعبر.

اما اعتراض الامام علیه : بأنّ مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانّها (جهة) غير مدركة بالسمع اصلا. و اذا لم تكن الجهة مدركة له (سمع) لم يكن الصوت حاصلًا (حال از صوت) فی تلك الجهة مدركًا (خبر لم يكن) له (سمع).

(اصل حرف فخر تضعیف نمی شود، برداشتش از حرف ما که جهت مسموع است تضعیف می شود) فضغفه شارح المواقف : « بأنّ الصوت اذا ادرك فی جهة علم أنّه فی تلك الجهة و ان لم تكن الجهة و لا کون الصوت حاصلًا فیها (خبر لم تكن) : مما يدرك بالسمع. ألا ترى أن الرائحه اذا ادركت من جسم علم أنّها فیہ و ان لم يكن الجسم و لا کون الرائحه حاصله مما يدرك بالشم هذا (ای خدا) »

تتميم ومما يجب ان يحقق هاهنا الكلام في القارع و المقروع.

قال الشيخ : « لا- بد في القرع (الف) من حركة قبل القرع (ب) وحركة تتبع (به دنبال قرع است) القرع؛ فاما الحركة قبل القرع (١) فقد يكون من احد الجسمين و هو (احد الجسمين) الصائر (آن است که منتقل می شود) الى الثاني (٢) و قد تكون من كليهما (مثل وقت که دو تا ماشین از جلو بهم بخورد) و لا بد من قيام (مقاومت) كل واحد منهما او احدهما في وجه (برابر) الاخر قياما محسوسا (نه مقاومت معقول که جسم غير مقاوم هم دارد)، فأنه (شان) إن اندفع (کنار رود) احدهما كما يحس (در همان لحظه ای اول برخورد) بل في زمان لا يحس (زمان قليل) لم يكن (تامه) صوت.

و القارع و المقروع كلاهما فاعلان للصوت لكن اولاهما به (فاعل صوت بودن) ما كان اصلبهما (قارع و مقروع) و اشد هما مقاومه فان خطه (سهم اصلب) في ذلك (فعل صوت) اشد.

حرکت قبل وبعد از قرع ۹۲/۱۱/۱۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع : حرکت قبل وبعد از قرع

گفتیم در قرع که یکی از منشأ پیدایش صوت است دو تا حرکت واقع می شود یکی حرکت قبل از قرع و دیگری حرکت بعد از قرع، در حرکت قبل از قرع خود قارع و مقروع حرکت می کنند و در حرکت بعد از قرع هوای متوسط فشرده و متموج می شود و این تموج به گوش ما می رسد.

ص: ۲۹۶

حرکت قبل از قرع : در حرکت قبل از قرع وجود حرکت قارع و یا حرکت قارع و مقروع باهم روشن است.

حرکت بعد از قرع : حرکت بعد از قرع وقتی است که قارع با مقروع اصابت می کند، به این نحو که هوای متوسط فشرده شده و وقت که به مقروع می رسد پنخس می شود و حرکت ثانیه بوجود می آید.

در حرکت بعد از قرع سه چیز دخالت دارد، عبارت دیگر معین تولید صوت اند؛ یکی صلابت قارع و مقروع دیگری ملاست قارع و مقروع و سومی کثافت و فشرده گی قارع و مقروع.

قبلا (ص ۱۳۱) گفتیم که در قرع و قلع دو تا شرط داریم برای تولید صوت؛ یکی مقاومت قارع و مقروع و دیگری شدت قرع. و از آنجای که صلابت، ملاست و کثافت قارع و مقروع زمینه می شود برای مقاومت قارع و مقروع، گفتیم که این سه تا در تولید صوت دخالت دارند، زمینه می شوند برای تولید صوت.

اگر قارع و یا مقروع نرم باشد، صلابت نداشته باشد، باقرع صوت تولید نمی شود؛ مثل اینکه دست را بزنیم روی هوا و یا آب، چرا که هوای متوسط بین دست و هوای مقروع در هنگام حرکت دست فشرده می شود ولی چون مقروع کنار می رود هوا

پخش نمی شود تا هوای اطراف را متموج کند و حرکت ثانیه بوجود آید.

اگر دست را روی سنگ ناهموار بکوبیم فشار دست روی پستی و بلند و خلل و فرج آن گم می شود و حرکت ثانیه بوجود نماید تولید، چراکه هوای متوسط بین دست و سنگ ناهموار که هنگام حرکت دست فشرده می شود هنگام اصابت دست به سنگ پخش نمی شود، بلکه در پستی و بلندی سنگ گم می شود، اما اگر دست را روی سنگ هموار بکوبیم هوای فشرده شده پخش می شود و هوا متموج می شود بعبارت دیگر حرکت ثانیه بوجود می آید.

ص: ۲۹۷

چنانچه دست را روی پنبه بزنیم چون متخلخل است حرکت ثانیه تولید نمی شود، چرا که هوای که متوسط است بین دست و پنبه و هنگام حرکت دست فشرده می شود وقت که دست به پنبه می رسد هوا در خلل پنبه فرو می رود، به اطراف پخش نمی شود که تموج هوا یعنی حرکت ثانیه تولید شود.

سوال: آیا می توانیم چیزی در جسم لین پیدا کنیم که جانشین صلابت شود و بتواند در تولید حرکت ثانیه کمک کند.

جواب: در صورتی که قارع با شتاب بیاید در این صورت هوای واسط بین قارع و مقروع به شدت فشرده می شود و می خواهد در مقروع نفوذ کند، و چون سرعت زیاد است مقروع به راحتی وزود نمی تواند باز شود تا هوای فشرده شده را در خود جای دهد، در این صوت کانه مقروع صلب می شود و هوای فشرده شده را پخش می کند و هوا متموج می شود و حرکت ثانیه بوجود می آید.

مثال (۱): وقتی که تازیانه را به آهستگی پایین بیاوریم و روی آب بکوبیم صدایی تولید نمی شود، چرا که تازیانه هوا را پس نمی زند و به آهستگی در آب فرو می رود، ولی وقت که با فشار و سیرعت تازیانه را پایین بیاوریم هوا فشرده می شود، باز نمی شود و زمان که به آب بخورد هوای فشرده شده پخش می و متموج می شود.

مثال (۲): هوای که جزئش قارع و جزء دیگرش مقروع باشد در این صورت گاهی قارع به نرمی حرکت می کند مثل نسیم که می وزد و گاهی قارع با فشار حرکت می کند مثل بادهای تند که وقت حرکت می کند هوای متوسط فشرده می شود به هوای بعدی می خورد و هوایی بعدی فشرده تر می شود و هوای متموج شده پخش می شود و حرکت ثانیه بوجود می آید. در این فرض قارع، مقروع و متوسط هر سه هوا است.

هوای قارِع وقت که به هوای متوسط می خورد هوای متوسط به صوت دایره فشرده می شود و این هوای فشرده شده وقت که به هوای بعدی می خورد دایره وسیع تر می شود تا اینکه خیلی حجیم و بزرگ شود در این صورت است به هوای بعدی که می خورد پخش و منعکس می شود و حرکت ثانیه بوجود می آید.

مثال (۳): وقتی که تازیانه را به فشار حرکت دهیم، هوای متوسط هم فشرده می شود و این هوای فشرده حرکت می کند و به هوای دیگر که مقروع است می خورد و هوای متموج پخش می شود و حرکت ثانیه تولید می شود.

توجه داریم که در هر سه مثال با اینکه مقروع لین است ولی چون قارِع سرعت و شدت زیاد دارد، مقروع باز نمی شود تا هوای متوسط را در خود جای دهد بلکه آنرا پس می زند و پخش می کند و حرکت ثانیه بوجود می آید.

متن: و اما الحركة الثانية فهو انقلاب (منقلب شدن، از حالت عادی خارج شدن) الهواء و انضغاطه (فشرده گی هوا) بینهما (قارِع و مقروع) بعنف (شدت)، و الصلابه (درمقابل لین) تعین علی شده ضغط الهواء و الملامسه (درمقابل خشونت) أيضا (تعین علی شدت ضغط الهواء) لئلا ينتشر الهواء في فُرَج (پستی و بلندی) الخشونه و التكاثف (درقارِع و مقروع) اولی بذلك (فشردن هوا) لئلا ينفذ الهواء في فرج التخلخل.

و ربّما كان الجسم المقروع في غايه الرطوبه (سهولت تشکل) و اللين، و لکنه اذا حمل (حمله شود) علیه (مقروع) بالقوه (نیروی شدید) و کلف الهواء المتوسط ان ينفذ فيه (مقروع) او ينضغط (فشرده شود) في ما بینهما (قارِع و مقروع) لم یکن ذلك الجسم (جسم که لین است) أيضا (مثل جسم صلب و املس) بحيث یُمْكِن (متمکن کند هوا ...) الهواء المتوسط (مفعول یمكن :) ان ينفذ فيه (مقروع لین) و يشقّه في زمان قصیر، بل قاوم (جسم مقروع لین) ذلك (نفوذ هوا) و لم یندفع (کنار نمی رود، پس نمی رود) في وجه (برابر) ذلك (که با فشار می آید)، الهواء المتوسط (فاعل لم یندفع)، بل قاوم (هوا متوسط) أيضا (مثل مقروع) القارِع، لان القارِع کان یسومه (وادار می کند هوای متوسط را) انخراقا (بشکافد) كثيرا في زمان قصیر جدا. و لیس ذلك (شکاف زیاد در زمان کوتا) في قوه (توانایی) القابل (آب در مثال ما) و لا في قوه (توانایی) الفاعل القارِع (تازیانه در مثال ما)، فامتنع (قابل) من الانخراق فقاوم (قابل یعنی آب) في وجه (برابر) القارِع و ضغط معه المتوسط (یعنی هوای متوسط)، فكانت المقاومه فيه (مقروع لین) مکان الصّلابه. (پس مقاومت جسم لین بمنزله ای صلابت آن شده است)

و انت تعلم هذا اذا اعتبرت (آزمایش کنی) امرارک السوط (تازیانه) فی الماء برفق (متعلق امرار / یعنی به نرمی)، فانک
یمکنک ان تشقه (بشکافی آب را) شقا من حیث لا یلزمک فیہ (شق، تشقیق) مئونه، فان استعجلت (بر امرار سوط)
استعصی (ماء) علیک (درمقابل تو) و قاوم (مقاومت می کند در مقابل تازیانه).

الهواء أيضا كذلك (مثل آب است) بل قد يجوز ان يكون الهواء نفسه يصير جزء منه (هوا) مقاوما و جزء بينه (مقروع) و
بين المزاحم القارع منضغطا، بل يجوز ان يصير الهواء اجزاء ثلاثة : جزء منه قارع كالريح و جزء مقاوم و جزء منضغط بينهما (متعلق يصير) على هيئة من التموج

علت تموج مقاومت قارع ومقروع است نه صلابت و... شان ۹۲/۱۱/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : علت تموج مقاومت قارع ومقروع است نه صلابت و... شان

گفتیم در قرع لازم است که قارع ومقروع مقاومت داشته باشند وبعد بیان کردیم که صلابت، تکاثف وملاست معین تولید
صوت اند، معین مقاومت اند، بعبارت بهت در قرع دوتا حرکت داریم وحرکت دوم همان تموج است که در هوا حاصل می
شود، و صلابت، ملاست و تکاثف معین این حرکت اند.

قبلا- بیان کردیم که تموج زمان حاصل می شود که قارع و مقروع مقاومت داشته باشند حال باید ببینیم که علت اولیه برای
تموج و تولید صوت آیا مقاومت است یا صلابت، تکاثف و ملاست است، بعبارت دیگر آیا مقاومت علت است و صلابت،
تکاثف و ملاست معین اند یا برعکس؟

ص: ۳۰۰

علت تولید صوت مقاومت قارع ومقروع است و صلابت معین مقاومت، به همین جهت چنانچه صلابت، تکاثف و ... کامل
مقاومت کامل خواهد بود و تولید صوت واگر صلابت، تکاثف وملاست کامل نباشد مقاومت کامل نیست و تولید صوت
بخوبی انجام نمی شود.

از بیان فوق روشن شد که اگر قارع ومقروع مقاوت داشته باشند صوت را خواهیم داشت، هر چند صلابت، ملاست و کثافت
موجود نباشد، و برعکس چنانچه قارع ومقروع مقاومت نداشته باشند صوت بوجود نخواهد آمد هر چند صلابت، ملاست
و تکاثف موجود باشد. پس اگر صلابت، ملاست و تکاثف نباشد صوت زایل نمی شود، بلکه کامل نخواهد بود؛ چرا که
صوت دایر مدار مقاومت است نه دایر مدار صلابت، ملاست و کثافت.

نتیجه گیری از کل مطلب: در اینکه صوت چگونه و از کجا حادث می شود و در تولید آن چند چیز دخالت دارد بیان کردیم
که هر جای قرع و قلع بوجود بیاید صوت تولید می شود، البته به شرط که قارع ومقروع مقاومت داشته باشند و جسم ربط سیال
هم بین قارع ومقروع فاصله شود، تا با فشرده شدن جسم ربط و برخورد آن با مقروع پخش شود و تموج آن به گوش سامع

برسد. پس آنچه که در تولید صوت نقش دارد، مقاومت قارع و مقروع و فاصله شدن جسم رطب و فشرده شدن آن است تا موج بر دارد. اما اینکه واسطه بین قارع و مقروع هوا باشد، لزومی ندارد، آنچه که مهم است رطب و سیال بودن واسطه است.

بعبارت دیگر وجود صوت منوط به تموج است و تموج در جای است که قارع و مقروع مقاوم باشند و بین شان جسم رطب سیال فاصله شود تا با فشار قارع فشرده شود موج بر دارد و با پنخش شدن موج های پی در پی را بوجود بیاورد تا به گوش سامع برسد.

ص: ۳۰۱

بیان و تأکید مطلب با مثال : آب را که نگاه کنیم رنگ را عبور می دهد، مانع وصول رنگ به باصره نمی شود مثلا ما که این طرف آب هستیم و جسم رنگی آن طرف آب است رنگ آنرا می بینیم در حقیقت آب رنگ را عبور می دهد و به چشم ما می رساند، هوا و فلک هم چنین ویژگی دارند، به خاطر همین ویژگی است که ما به این اجسام شفاف می گوییم.

آب و هوا مشترک اند در محل صوت واقع می شدن، چنانکه آب، هوا و فلک در عبور دادن رنگ مشترک اند و چنانچه این اشتراک باعث شد که این سه تا را شفاف بنامیم اشتراک هوا و آب هم باعث نمی شود که این دو تا را متموج بنامیم.

توجه داریم که این بیان تأکید مطلب قبل است که صوت از تموج هوا و جسم سیال پدید می آید.

تموج صفت آب و هواست، اما نه از آن حیث که آب و هواست، بلکه از آن حیث که فشرده می شوند.

ثم قال... : ما گفتیم موج که بر هوا عارض می شود به گوش ما می رسد و این تموج بر اساس حرکت ثانیه هوا است.

سوال : آیا همان دایره که از حرکت ثانیه حاصل می روی هوا سوار و به گوش ما می رسد یا اینکه این دایره ی دیگری را می سازد و آن دایره، دایره ی بعدی را می سازد و هکذا تا برسد به گوش ما.

جواب : حق این است که دوایر زیادی پی در پی ساخته می شود و آخرین دایره به گوش ما می رسد.

و يستحيل بقائه : برای این عبارت خواجه دو احتمال وجود دارد؛ یکی اینکه بگوییم صوت باقی می ماند یعنی صوت که حادث می شود زایل نمی شود این معنا صحیح نیست؛ چرا که زایل شدن صوت واضح است. و دیگر اینکه بگوییم مراد از « بقا » قرار داشتن است یعنی ثابت ندارد بلکه زایل می شود، به این صوت که قسمت های اولی و قبلی زایل قسمت های بعدی آنرا بوجود می آورد و بعد از مدتی زایل می شود. پس قسمت های قبلی صوت که قسمت های بعدی صوت را بوجود می آورد بعد از مدتی زایل می شود چنانکه قبلاً بیان شد.

خلاصه : صوت امری است که قرار ندارد؛ چرا که تابع حرکت است و حرکت غیرقار و ویژگی غیرقار حدوث و زوال آن است، به این صوت که قبلی زایل و بعدی حادث می شود، مثل کلام که کلام اولی زایل و کلام بعدی حادث می شود، منتها صوت برعکس کلام است اول بعدی حادث می شود و بعد اولی زایل می شود، به همین خاطر است که ما می توانیم صوت بیرون را نشنویم.

متن : و ليست الصَّيْلَابَةُ وَ التَّكَاثُفُ عَلَّهٗ اُولِيهٖ (علت که باوجودش تموج حادث شود) لِاِحْدَاثِ هَذَا التَّمَوُّجِ (تموج ثانیه) ، بَلْ ذَلِكُ (علت بودن) لِهَمَا (صلابت و تکاثف) مِنْ حَيْثُ تَعَيَّنَ عَلَى الْمَقَاوِمِ (یعنی علت اعانه ای نه علت اصلی) وَ الْعِلَّةُ الْاُولِيهٖ هِيَ الْمَقَاوِمَةُ . (متفرع بر کل مطلب قبل :) فَالصَّوْتُ يَحْدُثُ مِنْ تَمَوُّجِ الْجِسْمِ الرُّطْبِ السِّيَالِ مَنْضَغُطًا (درحالیکه فشرده شده) بَيْنَ جَسْمَيْنِ مُتَصَاكِنَيْنِ (که بهم خورده اند) مُتَقَاوِمَيْنِ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَلِكَ (یعنی منضغطاً) .

و كما ان الماء و الهواء و الفلك تشترك في طبيعه (ولودر شخص ادا لون فرق دارند، چیزی که در هوا است رنگش بهتر دیده می شود تارنگ که در آب است) اداء (عبور دادن) اللون و تلك الطبيعه لها اسم و هو الشفیف، فکذلک (عدل کما) الماء و الهواء لهما معنی یشرکان فيه من حيث يحدث فيهما الصوت و لیکن اسمه قبول التموج.

و ليس ذلك (قبول تموج) من حيث المتوسط ماء او هواء (ای ماء و هواء فقط بل من حيث انهما منضغط)، كما ان الاشفاف لم یکن من حيث المتوسط فلك او هواء. (بلکه به این جهت است که لون را عبور می دهد)

ثم قال : و يجب ان يعلم ان التموج ليس هو حركة انتقال من هواء واحد بعينه بل كالحال في تموج الماء (که دوائری پشت سرهم ساخته می شود) حيث يحدث بالتداول (به نوبت و پشت سرهم، دست بدست دادن پشت سرهم) بصدمة بعد صدم مع سکون قبل سکون. (دایره قبلی قبل از دایره بعدی محو می شود)

و هذا التموج (که الان تصویری نمودیم) الفاعل الصوت سریع (خبر) لکنه ليس بقوى الصيک (از صکک یصکک بمعنای کوبیدن و برخورد) انتهى .

و يستحيل بقاؤه ؛ ای قرار اجزاء الصوت لانه تابع للحركة الغير القاره الاجزاء (از این تعلیل چگونگی و علت قرار نداشتن صوت روشن می شود) .

Your browser does not support the audio tag

موضوع: غیر قار بودن اجزاء صوت

بحث در این داریم که آیا صوت باقی است یا زایل، بعبارت دیگر آیا اجزای صوت قرار و ثبات دارد یا گذرا است؟

خواجه: صوت اجزایش قرار و ثبات ندارد، بلکه گذرا و غیر قار است؛ چرا که صوت تابع حرکت است و همان گونه که جزای حرکت غیر قار است اجزای صوت هم قرار و ثبات ندارد، هر چند جزء قبلی اندک مدتی با جزء بعدی باقی است ولی ثابت نیست، زایل می شود.

حرکت که اجزای صوت را بوجود می آورد حرکت موجی هوا است، که بگونه دایره در هوا پخش می شود و این دوائر مدت در هوا باقی است، با وجود آمدن دایره ای بعدی دایره ای قبلی از بین نمی رود، بعبارت دیگر حرکت که اجزای صوت را بوجود می آورد حرکت خاص است، که اجزای آن مدت اندک باهم باقی است، با حرکت موج بعدی حرکت موج قبلی از بین نمی رود، مدتی باقی است به همین جهت ما می توانیم صوت موجود در هوا را درک بشنویم.

ممکن است با دقت عقلی بگوییم حرکت موج هوا با سایر حرکات فرق ندارد، و تا اجزای قبلی از بین نرود اجزای بعدی بوجود نمی آید.

در هر صورت چه بگوییم صوت با حرکت خاص بوجود می آید که اجزای مدتی در هوا باقی است و چه معتقد باشیم حرکت تموج هوا با سایر حرکات فرق ندارد، اجزای صوت در مجموع باقی نیست، غیر قار و زایل است.

استدلال خواجه: هر چیزی را که ملاحظه کنیم یک ماده دارد و یک هیئت، مثلاً صوت که از دهان خارج می شود یک ماده دارد و یک هیئت، وقت که از حنجره بالا می آید ماده است و وقت که به مقاطع حروف برخورد می کند هیئت خاص پیدا می کند که برای حس ما خیل مشهود نیست و همین هیئت خاص ماده می شود و هیئت مثلاً «زید»، «یزد» و «دیز» را می پزیرد.

ص: ۳۰۵

ما وقت که هیئت صوری مثلاً «زید» را درک می کنیم این گونه است که اول «ز» می آید بعد «ی» و در آخر «ز» یعنی این هیئت صوری به تدریج می آید و به همین جهت است که ما این هیئت را به این ترتیب «زید» درک می کنیم، نه به صورت «یزد» یا «دیز»، در حالیکه اگر این هیئت به تدریج نمی آمد، بلکه یک جا می آمد و قرار و ثبات داشت ما نمی توانیستم هیئت صوری «زید» را بر هیئت صور «یزد» یا «دیز» ترجیح دهیم؛ چرا که ترجیح بدون مرجح است و ترجیح بدون مرجح باطل است.

بعبارت دیگر اگر ذهن ما حروف «ز، ی، د» را به ترتیب «زید» درک می کند بخاطر این است که در خارج این حروف به

تدریج آمده است، والا ترتیب « زید » ترجیح بر ترتیب « یزد » ویا « دیز » نداشت، و ترجیح یکی بر دیگری ترجیح بدون مرجح بود که باطل است.

اشکال (۱) : استدلال خواجه مبتنی بر این است که در خارج مثلاً هئت صوری « زید » به تدریج آمده است؛ یعنی اول « ز » آمده است، دوم « ی » و در آخر « د » والا درک این حروف (ز، ی، د) به ترتیب « زید » نه به ترتیب های « یزد » ویا « دیز » ترجیح بدون مرجح است، در حالیکه بین درک این حروف (ز، ی، د) به ترتیب « زید » و به تدریج حادث شدن شان ملازمه وجود ندارد؛ چرا که می شود به ترتیب « زید » یک جا حادث شده باشد ولذا ما به صورت « زید » درک می کنیم نه به صورت « یزد » ویا « دیز ». پس اگر ما حروف مذکور را به ترتیب « زید » درک می کنیم بخاطر این است که به این ترتیب حادث شده است نه اینکه به تدریج آمده باشند، اول « ز » بعد « ی » و در آخر « د » .

ص: ۳۰۶

لاهیجی از این اشکال پاسخ نگفته است، شاید به این جهت که اشکال را وارد می داند.

اشکال (۲): برفرض که از اشکال قبل صرف نظر کنیم وبگوییم که مثلا حروف (ز، ی، د) به تدریج حادث شده اند، لزوم ندارد که بگوییم اجزای صوت تدریجی است؛ چرا که حروف نه صورت اند برای صوت ونه عرض لازم آن بلکه عرض مفارق اند برای صوت وچنانچه عرض مفارق تدریجی وزایل باشد لازم نیست که معروض هم تدریجی وزایل باشد.

اینکه حروف نسبت به صوت عرض مفارق است نه صورت ویا عرض لازم صوت، برای این است که ما گاهی صوت را داریم بدون اینکه حروف باشد، درحالیکه اگر حروف صورت صوت ویا عرض لازم آن باشد صوت بدون حروف ممکن نیست.

جواب: حال اجزای صوت همان حال حروف است، وهمان طورکه در حروف ترتیب است در اجزای صوت هم ترتیب است، بعبارت دیگر استدلال خواهه مستقیما در صوت جاری می شود، اجزای صوت به تدریج می آید وما این اجزا را به تدریج حس می کنیم؛ چنانکه حروف به تدریج می آیند. پس هم حروف به تدریج می آید وهم صوت وما تدریج هردوتا را با وجدان وحس درک می کنیم، ولی چون تدریج در حروف روشن ومشهود تر است خواهه آنرا شاهد قرار داد وما را تنبه داد به تدریج اجزای صوت.

متن: ومع ذلك (استدلال ما) استدلال (خواهه) علیه (عدم قرار اجزاء صوت) بما اشار إليه بقوله: لوجوب ادراك الهيئه الصوريه؛ یعنی اذا سمعنا لفظه زيد مثلا ادركنا الهيئه الصوريه ای ترتیب الحروف و تقدیم بعضها علی بعض فلو كانت (اجزاء صوت) مجتمعه فی الوجود لم یکن ادراك هذا الترتیب (ترتیب زید) اولی من باقی الترتیبات (مثلا ترتیب دیز ویزد).

و اعترض عليه (استدلال خواجه) : بان حدودها (حروف) بهذا الترتيب (یعنی ترتیب: ز، ی، د) هو المرجح لا ادراك هذا الترتيب (ترتیب زید) دون البواقي (ترتیب دیز ویزد مثلا).

و اما ما يقال : من ان الحروف ليست باجزاء الصوت بل من عوارضها المفارقة اذ قد يوجد (صوت) و لا حرف هناك (در آنجا که صوت است) فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت.

فمدفوع : بان حال تلك الاجزاء (اجزاء صوت) بعينها حال تلك الحروف فيجری الدليل فيها (اجزای صوت).

زوال یا بقای صوت ۹۲/۱۱/۱۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع : زوال یا بقای صوت

بحث در این داشتیم که صوت باقی می ماند یا زایل می شود، البته منظور این نیست که صوت تا آخر باقی می ماند یا خیر؟ روشن است که تا آخر باقی نمی ماند بلکه مراد این است که آیا قسمت های اولی باقی ماند یا خیر؟ گفته شد که قسمت های اولی باقی نمی ماند بلکه بعد از مدتی زایل می شود چرا که صوت تابع حرکت است و همان گونه که اجزای حرکت زایل می شود اجزای صوت هم زایل می شود، گذشته از این استدلال، روشن و مشهود است که تموج هوا و یا آب که دایره وار اند، دایره های بعدی را بوجود می آورند و خودش بعد از مدتی زایل می شود.

گرامیه : به صوت باقی می ماند، چرا که اگر صوت در جایی حادث شود و دو شخص یکی مثلا در فاصله ی پنج متری صوت و دیگری در دوازده متری صوت باشند این صوت اول به شخص نزدیک می رسد و بعد به گوش شخص دو که هفت متر با شخص اول فاصله دارد می رسد، اگر صوت زایل می شد نباید به گوش شخص دور می رسید چرا که شخص اول بخاطر نزدیک بودن بمحض شدن صوت آنرا می شنود، ولی آن شخص که دور است و طبق فرض صوت هم زایل می شود نباید صوت را بشنود در حالیکه شخص دوم هم صوت را کاملا می شنود. پس صوت کاملا باقی است نه اینکه اول آن محو شود.

ص: ۳۰۸

جواب : گرامیه فکر می کند همان صوت که به گوش شخص اول می رسد به گوش شخص دوم هم می رسد در حالی که صوت اول محو می شود و مثل آن صوت را که نفر اول شنیده است شخص دوم می شنود.

بیان مطلب : در جایی که صوت پدید می آید به این صورت که قلع و قرع حادث می شود تموج به وجود می آید و این موج، موج بعدی را به وجود می آورد و بعد از مدتی خودش از بین می رود، همین گونه است امواج بعدی؛ هر کدام موج های بعدی را بوجود می آورد و بعد از مدتی خودش از بین می رود پس صوت که به شخص اول رسید از بین می رود و موج های بعدی را بوجود می آورد و این موج به تدریج امواج بعدی را به وجود می آورد و خودش از بین می رود تا اینکه به

گوش شخص دوم برسد پس آن صوت که به گوش شخص اول می رسد با صوت که به گوش شخص دوم می رسد مثل هم اند.

صدا:

صدا همان صوت منعکس شده است، مثل صوت که به کوه می خورد و برمی گردد به این صوت برگشته اصطلاحاً گفته می شود صدا. بعبارت دیگر گاهی موج به سمت کوه می رود وقت که به کوه رسید با فشار بر می گردد و به گوش سامع می رسد و شنیده می شود، همان گونه که هنگام رفت شنیده شد، اصطلاحاً به صوت که به سمت کوه می رود صوت، و به صوت منعکس شده صدا گفته می شود.

ص: ۳۰۹

وقت که با قرع و قلع هوا متموج می شود شکل خاص پیدا می کند، این موج وقت به سوی کوه می رود، هوای متوسط را هم متموج می کند و هم فشرده و لذا وقت که به کوه می رسد این امواج با فشار بر می گردد و زمان که به سامع رسید به همان شکل شنیده می شود، مثلا وقت که به سوی کوه رفت شکل زید را داشت حالا هم همان شکل را دارد.

امواج صوتی که به سوی کوه می رود مثل توپ شوت شده است که به سوی دیوار می رود و با خوردن به دیوار با فشار بر می گردد، هوای متموج هوای متوسط را فشرده می کند و وقت که به کوه رسید با فشار بر می گردد.

متن: والکرامیه ذهبوا الی وجوب البقاء (دلیل:) بناء علی ان من کان قریبا من الصوت یصل الهواء الحامل للصوت الی صماخه فیسمعه أولا (قبل از اینکه کسی در فاصله ای دور بشنود) ثم یجاوزه (عبور می کند) من کان بعیدا منه (صوت)، و هکذا. (یعنی ازدومی هم عبور می کند به به اشخاص دیگر می رسد

و هو (کلام کرامیه) مدفوع: ان مسموع البعید (شخص بعید) لیس عین مسموع القریب (شخص قریب) بل مثله، فان کلا من تلک الأهویه (هوا های که بین شخص اول و دوم فاصله است) یحدث منه تموج آخر و صوت مثل الاوّل (صوت اول) .

و یحصل منه اخر و هو الصداء.

ص: ۳۱۰

قال الشيخ و اما الصداء فانه يحدث من تموج (تموج جديد) يوجه (تموج) هذا التموج (تموج رفت) فان هذا التموج (تموج که حادث شده) اذا قدومه شيء من الاشياء كجبل او جدار حتى وقفه (جواب اذا:) لزم ان ينضغط (فشرده شود) أيضا (همان طور که هوای بین گوش و صوت بر اثر تموج فشرده می شد) بین هذا التموج المتوجه الى قرع الحائط او الجبل و بین ما يقرعه (دیوار و حائط) هواءً اخر (فاعل ينضغط) يرد (یعنی برمی گردد هوای اخر) ذلك (تموج) و يصرفه (برمی کرداند) الى خلف (پشت سرتموج) بانضغاطه (اضافه به مفعول/ بسبب فشرده گی که هوای آخر پیدا کرده) و يكون (تموج) بشکله الاول (وقت که رفت شکل زید را داشت حالا هم شکل زید را دارد) و علی هیئته كما يلزم الكره المرمی بها الى الحائط (فاعل يلزم:) ان يضطر الهواء الى التموج فی ما بينهما (کره و حائط) و (فاعل يلزم:) ان يرجع القهقري (پشت سر).

صدا انعکاس صوت است ۹۲/۱۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صدا انعکاس صوت است

صدا انعکاس صوت است وقتی که صوت به طرف کوه می رود شنیده می شود وقت که به کوه برخورد کند و برگردد بار دیگر شنیده می شود به این صوت برگشت انعکاس صوت و اصطلاحاً صدا گفته می شود.

ص: ۳۱۱

چگونگی بوجود آمدن صدا: وقت که موج که حادث شود و حرکت کند هوایی واسط فشرده می شود و با خوردن به کوه، هوای فشرده شده پخش می شود و هوای متموج را پس می زند، این هوا منعطف می شود یعنی می پیچد و برمی گردد و سامع می شنود.

سوال: آیا همان موج که مولد صوت است برمی گردد تولید صوت می کند یا اینکه موج دیگر مولد است؟

جواب: اینکه صدا چگونه تولید می شود سه احتمال است، یکی اینکه همان موج که صوت را ایجاد کرد برگردد صدا را هم تولید کند، دیگر اینکه هوای فشرده ای که بین کوه و بین قرع قلع واسطه است با برخورد به کوه برگردد به گوش سامع برسد و صدا را بوجود بیاورد و سوم آنکه وقت هوای فشرده شده به کوه می خورد موج دیگری ایجاد کند که این موج هنگام رسیدن به گوش سامع شنیده شود و صدا بوجود بیاید.

از سه احتمال بالا احتمال اول حق و مطابق با واقع است؛ چرا که هوای متموج وقت که به گوش سامع می رسد و صدا را بوجود می آورد همان شکل را دارد که صوت داشت یعنی همان چیزی را که هنگام ایجاد صوت شنیدیم هنگام بازگشت صوت هم می شنویم، منتها گاهی کمی بلند تر، درحالیکه اگر بگوییم هوای متوسط فشرده برگردد، این هوا یا بگوش نمی رسد وقت که به مانع مثلا کوه خورد پخش می شود و یا اگر بگوش برسد به آن آسیب می زند؛ چرا که با فشار به کوه می خورد و با فشرده

گی و نیروی زیاد بر می گردد که گوش تحمل آنرا ندارد. هوای متموج جدید هم نمی تواند صوت را بچود بیاورد؛ چرا که شکل صوت را که هنگام تولید شنیده شد نمی تواند داشته باشد.

ص: ۳۱۲

خلاصه: صدا بازگشت موج اول است نه بازگشت موج دیگر.

صدا داشتن صوت : همه ای صوت ها صدا دارد البته به شرطی که برخورد داشته باشد برخورد شدید و الا همه ی صوت ها بنحوی برخورد دارد، اگر صوت در جای هموار مثلا- دشت بوجود بیاید، هوای متموج که صوت را بوجود آورده است دایره کوچک و ضخیم دارد و وقت که به هوای دیگر برخورد دایره ای بزرگ تر و نازک تر را بوجود می آید و این دایره پشت سرهم بزرگ و نازک تر می شود و چون به مانع بر نمی خورد بر نمی گردد و لذا صدا شنیده نمی شود، اما اگر به مانع قوی مثل کوه یا دیوار برخورد کند بر می گردد و شنیده می شود. پس تموج هوای که در دشت بوجود می آید پخش می شود و بر نمی گردد ولی تموج که در فضای نسبتا بسته بوجود بیاید به مانع برخورد می کند و بر می گردد و صدای تولید می شود، چنانکه نور خورشید که به دیوار می خورد منعکس می شود ولی انعکاس شدید نیست ولی وقت که آب یا جسم صیقی دیگر می رسد انعکاس شدید دارد و ما می بینیم.

سوال : باتوجه به بیان بالا اگر صوت به مانع برخورد نماید صدا شنیده می شود، درحالیکه گاهی در فضای بسته صوت تولید می شود ولی صدای شنیده نمی شود، مثلا در اتاق کوچک تموج هوای که صوت را بوجود آورده به دیوار برخورد می کند، اما صدای تولید نمی کند، یعنی منعکس نمی شود که صدا بوجود بیاید. آیا در چنین موارد صدا وجود ندارد؟

ص: ۳۱۳

جواب : اینکه در بعض جاها مانع است و صوت هم به آن برخورد می کند ولی صدا شنیده نمی شود، بخاطر این است که فاصله ای تولید صوت و مانع با سامع کم است، به همین جهت با اینکه صدا وجود دارد ولی سامع آنرا نمی شود بلکه همان صوت را بلندتر می شود، بعبارت دیگر وقت که صوت بوجود می آید هوای متموج در همان زمان به دیوار مثلا برخورد می کند و با صوت مخلوط می شود، و صوت بلندتر شنیده می شود.

تکرار صدا : در جای که منعکس کننده صوت سخت و صاف باشد انعکاس تکرار می شود و لذا یک صوت چند تا انعکاس دارد و صدا پشت سرهم شنیده می شود؛ مثل اتاق که فرش ندارد و یا حمام در چنین جاهای هوای متموج که صورت را بوجود آورده است به موانع متعدد برخورد می کند و از چند جهت منعکس می شود، و یا پشت سرهم هوای متموج به مانع سخت و صیقی برخورد می کند و چند صدا شنیده می شود .

توجه داریم که وقت اتاق فرش داشته باشد صدا انعکاس زیاد ندارد بخاطر که هموای متموج که به فرش می رسد در همان جا پخش می شود یا در منافذ آن نفوذ می کند و بر نمی گردد و لذا صدا تکرار نمی شود، اما وقت که اتاق فرش نداشته باشد تموج هوا به سطح های مختلف برخورد می کند و صدا تکرار می شود.

متن : ثم قال و قد بقى علينا ان ننظر (فکر کنیم) هل الصدا هو صوت يحدث بتموج الهواء الذى هو المتموج الثانى او هو لازم لتموج الهواء الاوّل المنعطف (برگشته بعد از پیچیدن) النابى (ارتفاع یافته) بنوا ؟ فیشبهه (بنظر می رسد) ان يكون هو تموج الهواء المنعطف النابى (برگشته ای بلند) و لذلك (چون صدا گرفته شده از همان موج اول است) يكون على صفة و هيئته و ان لا يكون القرع الكائن من هذا الهواء (هوای متموج اول) يولد صوتا من تموج هوائنا بى يعتد به فان قرع مثل هذا الهواء قرع ليس بالشديد و لو كان شديدا بحيث يحدث صوتا لاضر بالسمع.

و يشبه ان يكون لكل صوت صداد و لكن لا يسمع كما ان لكل ضوء عكسا (انعكاس دارد).

و يشبه ان يكون السبب في ان لا يسمع الصداد في البيوت و المنازل في اكثر الامر (دربشتر موارد)، ان المسافه اذا كانت قريبه من المصوت و من عاكس الصوت لم يسمعا في زمانين متباينين بل يسمعا معا كما يسمع صوت القرع معه و ان كان (صوت) بعده (قرع) بالحقيقه و اما اذا كان العاكس بعيدا فرق الزمان بين الصوتين تفريقا محسوسا، و ان كان (عاكس) صلبا املس (صاف) فهو (صوت) لتواتر الانعكاس منه (عاكس) بسبب قوه البتو يبقی زمانا كثيرا كما في الحمامات .

شدت و ضعف صوت/ تعريف حرف ۹۲/۱۱/۲۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع : شدت و ضعف صوت/ تعريف حرف

بحث در صدا داريم که در اصطلاح انعكاس صوت است. بسيارى از بحث هاى اين مساله را خوانديم، رسيديم به اين مطلب که همه اى صوت ها صدا دارد، البته اگر به مانع برخورد کند يعنى اولاً- مانع باشد و ثانيا صوت به آن برخورد کند در اين صورت صدا بوجود مى آيد، ولى چنانچه به مانع برخورد نکند با اينکه قابليت انعكاس است ولى صدا بوجود نمى آيد.

شدت و ضعف صوت : در فضاي بسته مثل اتاق صوت قوی و بلند به گوش مى رسد؛ چرا که صوت بجهت برخورد با مانع سريع منعكس و با صوت مخلوط مى شود، اما در فضاي باز مثل صحرا صوت به مانع بر نمى خورد به همين جهت صدا با صوت مخلوط نمى شود و صوت ضعيف و دير به گوش مى رسد.

ص: ۳۱۵

بحث در حرف و کلام :

خواجه در صرف و کلام بحث کرده است، نه در کلمه، ولى لاهیجی کلام را به گونه اى توجیه مى کند که اعم از کلمه و کلام باشد.

اقوال در حرف : در باره اى حرف سه قول است

ابن سينا : حرف کیفیتى است که عارضى صوت مى شود، و صوت را اولاً تمیز مى دهد از صوت ديگرى که مثل آن است در خفت و ثقل و ثانيا اين تمیز از حيث مسموع بودن است.

در اين تعريف کیفیت عارض صوت حرف است، نه خود صوت، و اين کیفیت دوتا قيد دارد که با هريك از قيود کیفيات ديگر عارض صوت خارج مى شود، يکى از قيود اين است که کیفیت که حرف ناميده مى شود صوت را از « مثل آن در خفت و ثقل » تمیز مى دهد، و قيد ديگر « تمیز از حيث مسموع بودن » است .

قید « مثل آن در خفت و ثقل » احتراز است از تمیزی که در صوت است بلحاظ خفت و ثقل، چرا که صوت ها بلحاظ خفت و ثقل یا « زیری » و « بمی » هم متفاوت اند، بعضی از صوت ها زیر اند و بعضی دیگر بم، ولی کیفیت که حرف است اصوات را که در زیری مثل هم اند و یا در بمی مثل هم اند هم تمیز می دهد.

قید « تمیز از حیث مسموع بودن » احتراز است از تمیز صوت در « غنه » و « بحوحه »، چرا که صوت ها بلحاظ « غنه » یعنی صدای توی دماغی و « بحوحه » یعنی صدای شبیه گلو گرفتگی باهم تفاوت دارند، ولی این تمیز از حیث مسموع بودن نیست، اما تمیزی که از ناحیه حرف یعنی کیفیت عارض صوت برای صوت می آید تمیزی است بلحاظ مسموع بودن.

بعبارد دیگر کیفیات زیادی عارض صوت می شود مثل زیری و بمی، بلندی و آهستگی و ... ولی هیچ یک از این کیفیات مسموع نیست و آنچه که از کیفیات مسموع است حرف است پس کیفیت که عارض صوت می شود و شنیده حرف است مثلاً یک کیفیت بصورت « ر » شنیده می شود و کیفیت دیگر به صورت « ز » شنیده می شود.

کیفیات زیری و بمی و آهستگی و بلندی را سامعه نمی شود قوه ای دیگر می فهمد مثلاً یکی لامسه را بیشتر منفعل می کند و دیگری کم تر منفعل می کند اما حرف را خود سامعه می شنود و تمیز می دهد

لاهیجی: ممکن است بگوییم زیر و بم بودن و آهسته و بلند بودن را هم سامعه تشخیص دهد، بعبارت دیگر این کیفیات هم از حیث مسموع بودن متفاوت باشند، هر چند لامسه هم ممکن است تشخیص دهد پس قید «کیفیت تمیزه از حیث مسموع بود» نمی تواند بیان کننده حرف باشد.

خواجه: حرف عبارت است از صوت اما صوت که معروض کیفیت خاص است، خود معروض و صوت حرف است نه عارض و کیفیت، چنانکه ابن سینا گفت.

قول سوم: حرف عبارت از مجموع کیفیت عارض و صوت که معروض است.

در بیان خواجه کیفیت ممیزه داریم و لاهیجی این را اشاره به قول ابن سینا می داند و لذا در توضیح بیان ایشان را می آورد.

متن: ویشبه ان یکون هذا (مخلوط شدن صدا با صوت و مخلوط نشدن صدا باصوت) هو السبب فی ان یکون صوت المغنی (آواز خوان) فی الصحراء اضعف و تحت السقوف اقوی، لتضاعفه (صوت مغنی) بالصداء المحسوس معه (صوت) فی زمان کالواحد. انتهى.

و يعرض له اى للصوت كيفيه مميزه، (مربوط به يعرض له ...) اشاره الى ما (تعريف) عرف به الشيخ الحرف حيث قال : الحرفُ كَيفِيَّةٌ تعرض للصوت بها (كَيفِيَّةٌ) يمتاز عن صوت اخر مثله (صوت اول) فى الحَدِّه (تيزى) و الثقل (ضخامت) تميزا (مفعول مطلق نوعى) فى المسموع.

قالوا : (١) وبالمماثله فى الخفه و الثقل اى الزبريه و البميّه احترز عنهما (خفت و ثقل ؛ يعنى باقيد مماثلت خفت و ثقل احتراز کرد از تمیزی که از ناحیه اى خفت و ثقل بیاید) (٢) وبالتميز فى المسموع عن الغنه (صدای تودماغی) و البحوحه (صدای گلو گرفتگی) و هی (بحوحه) غلظ الصوت (صوت غلیظ و درشت)، (تعليل برای احتراز... :) اذا الصوت و ان كان يمتاز بهما (غنه و بحوحه) عما يماثله فى الخفه و الثقل لكنهما (غنه و بحوحه) ليستا مسموعتين، فلا يحصل منهما (غنه و بحوحه) تميز فى المسموع. وكذا عن نحوهما (غنه و بحوحه) مثل الملائمه و المنافره و الجهاره و الخفاءه الى غير ذلك، (تعليل برای كذا... :) اذ لا يحصل بشىء منها تميز فى المسموع من حيث هو مسموع و ان كان عدم مسموعيه الفنّه و البحوحه و الجهاره و الخفاءه منظورا فيه (مورد تامل است)، على ما فى شرح المواقف .

يسمى ذلك الصوت المعروف لهذه الكيفيه باعتبارها اى باعتبار عروضها (كَيفِيَّةٌ) له (صوت)، اى من حيث هو (صوت) معروض لها (كَيفِيَّةٌ)، حرفا. و هاهنا مذهب ثالث و هو ان الحرف عبارته عن مجموع العارض و المعروض.

و فی شرح المواقف ان هذا (مذهب ثالث) انسب بمباحث العربیّه (مباحث ادبی).

و ما فی شرح القوشجی من ان عبارہ المتن (متن مصنف) یحتمل المذاهب الثلاثہ ممّا لا وجه له

اقسام حروف ۹۲/۱۱/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : اقسام حروف

بحث در تعریف حرف داریم، ابن سینا گفت حرف کیفیتی است که برصوت عارض می شود، منتها با قیودی این کیفیات با کیفیات دیگر متمایز می شود.

اشکال فخر رازی : معروض و عارض باهم اند، اگر معروض امتداد داشته باشد باید عارض هم امتداد داشته باشد، و چنانچه معروض آنی است باید عارض هم آنی باشد، درحالیکه بعضی از حروف آنی است اما صوت زمانی و ممتد است، بنابراین چگونه حروف کیفیات عارض صوت باشد؟

بعبارت دیگر صوت تابع حرکت است و ممتد به امتداد حرکت، اما حروف یا صامت اند و یا مصوت، حروف مصوت هر چند ممتد اند، مثل یقول که کانه ضمه ای قاف جزء واو است و کشیده می شود و یا بیع که کسره ای یا کانه جزء یا است و کشیده می شود، ولی حروف صامت آنی است، سوال این است که حروف صامت چگونه کیفیت عارض صوت اند.

جواب فخر از اشکال فوق : لازم نیست که عارض و معروض باهم باشند بلحاظ امتداد و غیر امتداد مثلا نقطه عارض خط است، خط ممتد است و طول دارد و نقطه آنی است و بدون طول و یا آن عارض زمان است، ابتدا و یا انتهای زمان است درحالیکه زمان تدریجی است و آن تدریجی نیست. پس عارض و معروض بلحاظ امتداد گاهی باهم اند و گاهی باهم نیستند، بنابراین می شود حروف صامت که آنی است عارض صوت باشد که ممتد است.

ص: ۳۱۹

تقسیمات حروف : برای حروف بلحاظ مختلف تقسیمات مختلف ذکر شده است

تقسیم اول : حرف بلحاظ صوت داشتن و نداشتن تقسیم می شود به صامت و مصوت، حروف که همراه صوت است مصوت و حروف خالی از صوت صامت است.

تقسیم دوم : حروف بلحاظ امتداد زمانی داشتن و نداشتن تقسیم می شود به زمانی و آنی.

حروف مصوت : الف، واو و یاء حروف مصوت اند در صورتی که ساکن باشند و حرکت ما قبل شان مناسب باشد؛ قبل از الف فتحه باشد، قبل از واو ضمه و قبل از یاء کسره. پس مصوت بودن الف، واو و یا دو تا شرط دارد؛ یکی اینکه خود این حروف

سه گانه ساکن باشند و شرط دوم اینکه حرکت ما قبل از جنس خود شان باشد یعنی الف از اشباع فتحه درست شده باشد، واو از اشباع ضمه درست شده است و یا از اشباع کسره درست شده شود، اما اگر این دو شرط نباشد این حروف هم مصوت نیستند.

مصوت کوتاه و بلند : حرکات فتحه، کسره و ضمه مصوت اند، چرا که الف از اشباع ضمه تولید شده، یا از اشباع کسره بوجود آمده است و واو از اشباع ضمه، اما حرکات فتحه، کسره و ضمه مصوت مقصوره اند و حروف الف، یا و واو مصوت ممدوده اند.

فخر رازی: حرکات ثلاث که فتحه، ضمه و کسره باشد بعضی از حروف ثلاثه ای مصوت است؛ فتحه بعض الف است، کسره بعض یاء و ضمه بعض واو؛ چرا که :

اولاً مصوتات یعنی الف، واو و یاء قابل زیاده و نقصان اند و هر چیزی که قابل زیاده و نقصان باشد دو طرف دارد، یک طرف زیادت و طرف دیگر نقصان، بعبارت دیگر مصوتات مقدار دارند و هر چیزی که مقدار داشته باشد ابتدا و آخر دارد، دو طرف زیاده و نقیصه دارد.

طرف زیاده را می توانیم آن قدر بکشیم که نفس ما یاری کند و طرف نقیصه کمترین مقدار کشش است این کمترین کشش می شود فتحه، ضمه و کسره. و اگر بیشتر بکشیم خود الف، واو و یاء است. پس فتحه، ضمه و کسره طرف است و طرف بعض است.

توجه حرف فخر: ما قبلا- گفتیم که طرف شیء از سنخ شیء نیست و اگر بگوییم طرف شیء جزء و بعض شیء است باید طرف از سنخ شیء باشد، برای رفع این تهافت باید بگوییم بعض اعم از سنخ و غیر سنخ باشد پس آن قاعده که طرف شیء از سنخ شیء نیست به کلیت خود باقی است.

ثانیا، اگر حرکات _ فتحه، ضمه و کسره _ جزء مصوتات نباشد (مقدم)، نباید مصوتات یعنی الف، واو و یا از کشیدن و اشباع حرکات بوجود بیاد (تالی)، درحالیکه الف از امتداد فتحه بوجود می آید، واو از ضمه بوجود می آید و یا از امتداد کسره، یعنی تالی باطل است.

بیان ملازمه: آنچه که امتدادش شیء را می سازد جزء آن شیء است بنابراین اگر حرکات مصوتات را بوجود می آورد باید جزء مصوتات باشد.

بطلان تالی: به شهادت حس الف از فتحه بوجود می آید، واو از ضمه و یا از کسره.

باتوجه به بیان فوق از نظر جمهور، حرکات یعنی فتحه، ضمه و کسره مصومات مقصوره اند و حروف یعنی الف، واو و یا مصوتات ممدوه، اما بنظر فخر رازی حرکات بعضی از مصوتات است، این دو حرف هر چند متهافت بنظر می رسند ولی در واقع چنین نیست چرا که می شود بعض مصوت مقصور باشد.

متن : واعترض الامام على تعريف الشيخ : بانه لا يتناول الحروف الصوامت كالتاء و الطاء و الدال (اين سه حرف بعنوان مثال آورده است) فانها (صوامت) آنيه لا- توجد الا- فى الآن الذى هو بدايه زمان الصوت او نهايته، والصوت زمانى فلا تكون (صوامت) عارضه له (صوت) حقيقه لانه العارض يجب ان يكون موجودا مع المعروض (مراد معيت زمانى است نه معيت رتبى، يعنى اگر صوامت عارض صوت باشد بايد در تمام زمان همراه صوت باشد).

ثم اجاب (فخر) عنه (اعترض خودش) : بانها (صوامت) عارضه للصوت عروض الآن للزمان و النقطة للخط و ان لم يجتمعا (عارض و معروض) فى الزمان، هذا (اى خدا).

ثم الحرف : (ā) إقيا مصوت و هو ما يكون من حروف المدّ و اللين _ وهى الألف و الواو و الياء _ اذا كانت (حروف) (۱) ساكنه (۲) متولده من اشباع ما قبلها (بيان ما) من الحركات المتجانسه لها، فالالف من الفتح (يعنى الف متولد شود از فتحه) و الواو من الضمّ و الياء من الكسر و هذه (حروف مد و لين) تسمى مصوّته ممدوده و الحركات الثلاث تعد عندهم (علما) فى الحروف و تسمى (حركات) مصوّته مقصوره.

قال الامام : الحركات ابعاض المصوّتات، امّا أولا- (جهت اول كه براى انيكه حركات ابعاض مصوتات است) فلان هذه المصوّتات قابله للزيادة و النقصان و كل ما كان كذلك (قابل زياده و نقصان) فله طرفان و لا طرف فى النقصان للمصوتات الا هذه الحركات بشهاده الاستقراء (ضمه را بكشيم مى شود واو و اگر نكشيم مى شود ضمه). و أما ثانيا فلانّ الحركات (مقدم : لو لم يكن ابعاض المصوتات (تالى) لما حصلت المصوتات بتمديدها (تالى باطل است :) لكن الحسّ شاهد بحصول المصوتات بمجرد تمديد الحركات

Your browser does not support the audio tag

موضوع : حروف صامت

بعد از اینکه حرف را تعریف کردیم پرداختیم به تقسیم آن، اولین تقسیم این بود که حرف یا مصوت است یا صامت، مصوت سه تا حرف اند یکی الف که از اشباع فتحه درست می شود دیگری واو که از اشباع ضمه درست می شود و سوم یاء که از اشباع کسره درست می شود. خود فتحه، کسره و ضمه هم مصوت اند، اما مصوت مقصوره و الف، واو و یا مصوت ممدوده اند.

سه حالت حروف لین : الف، واو و یا حروف مد ولین اند این حروف سه حالت دارد، یکی اینکه متحرک باشند، دیگر اینکه ساکن باشند و حرکت ماقبل آن از سنخش نباشد مثلاً حرف لین « ی » است و حرکت ماقبل آن ضمه یا فتحه است و یا حرف لین « و » است و حرکت ماقبل آن کسره یا فتحه است، البته حرکت ماقبل الف همیشه از سنخ آن است. و سوم اینکه حرف لین ساکن باشد و حرکت ماقبل آن از سنخش باشد؛ حرکت ماقبل « الف » فتحه باشد، حرکت ماقبل « یا » کسره باشد و حرکت ماقبل « واو » ضمه باشد. از این سه صورت فقط در حالت سوم حرف لین مصوت است در دو حالت اول حرف لین صامت است. عبارت دیگر فقط در صورتی دو حرف واو و یا مصوت اند که اولاً ساکن باشند و ثانیاً ما قبل شان حرکت مناسب داشته باشد، اما الف هیچ وقت صامت نیست همیشه مصوت است چون آن دو شرط مصوت را همیشه داراست یعنی اولاً الف را نمی توانیم متحرک کنیم و ثانیاً ما قبلش نمی توانید ضمه یا کسره باشد. پس دو شرط مصوت همیشه با الف هست به این جهت الف همه جا مصوت است، اما واو و یاء در بعضی جاها که این دو شرط مذکور را دارند مصوت اند و در جاهایی که این دو شرط را ندارند مصوت نیستند.

ص: ۳۲۳

حروف صامت : غیر از حروف الف، واو و یا ما بقی حروف همه صامت اند و چنانکه بیان شد در دو حالت هم واو و یا هم صامت اند، فقط الف همیشه مصوت است

توضیح عبارت « وهو ما یکون مما سواها ... »

در نگاه اولی بنظر می رسد که « ما سواها » بهتر از « ممن سواها » ولی به دو جهت « ممن سواها » متعین است؛ یکی به این جهت که عبارت « ما » دارد یعنی « هو ما یکون ... » اگر « ممن سواها » نبود « ما سواها » بود باید عبارت اینطور می بود « او صامت و هو یکون ما سواها » با حذف « ما » قبل از « یکون » یعنی ما سواى آن سه تا صامت است، اما عبارت « او صامت و هو ما یکون ممن سواها » است، و ثانیاً، صامت را توضیح می دهد یعنی صامت حرفیست که بوده باشد یکی از آن حرف های دیگر غیر از الف و واو و یاء.

سوال : آیا ما می توانیم همزه را هم مصوت قرار بدهیم، همانطور که الف مصوت است؟

لاهیجی : هرچند گاهی همزه اسم الف پیدا می کند ولی واقعا الف نیست، بعبارت دیگر اگر الف را بر همزه اطلاق می کنیم به اشتراک اسم است. بنابراین نمی شود همزه جزء مصوت ها باشد، حتما باید جزء صامت ها باشد. والف همیشه مصوت است.

سوال : حرکت چگونه متولد می شود؟

ص: ۳۲۴

تا حالا حرکات را به وضوحش واگذار می کردیم، حالا می خواهیم در مورد تولد حرکت هم بحث کنیم که مثلا فتحه از کجا می آید، چگونه فتحه درست می شود.

هریک از حروف مخرجی خارج می شود. وقتی که می خواهد خارج بشود اگر شما این حرف را به سمت الف میل می دهید یا کامل میل می دهید یا ناقص، مثلا مخرج (ذ) نوک زبان و دندان های بالا است، وقت که می خواهید بگوییم « ذ » اگر کامل به سمت الف میل دهید می شود و اگر ناقص میل دهید می شود (ذ) یعنی (ذ) وقت که ناقص به سمت الف برود می شود (ذ) هم چنین (ذ) وقت که ناقص به سمت واو برود می شود (ذ) و وقت که ناقص به سمت یا می رود می شود (ذ). پس حرکات ثلاث یعنی فتحه، ضمه، و کسره ناقص شده این سه حرف _ الف، واو و یا _ اند.

به بیان دیگر حرف مصوت همیشه ساکن اند و حرف صامت می تواند متحرک باشد و می تواند هم ساکن باشد. اگر مخرج حروف صامت را میل بدهید به مخرج سه مد یعنی الف، واو و یاء. بجای اینکه الف، واو، یاء تولید بشود فتحه یا ضمه یا کسره تولید می شود؛ اگر مخرج آن حرف را به سمت الف میل دادید فتحه درست می شود و اگر مخرج آن حرف را به سمت واو میل دادید ضمه درست می شود و اگر مخرج آن حرف را به سمت یاء میل دادید کسره حاصل می شود.

سوال: در اینکه نمی توانیم مصوت را اول کلمه بیاوریم اختلاف نیست اختلاف در این است که چرا نمی توانیم مصوت را در ابتدای کلام بیاوریم. اگر امتناع ابتدا به مصوت بخاطر سکونش باشد صامت های ساکن هم نمی توانند در اول کلام قرار بگیرند؛ چرا که امتناع ابتدای به مصوت اگر بخاطر سکون باشد فرق بین مصوت و ساکن در این جهت نیست. اما اگر امتناع به مصوت بلحاظ اقتضای ذاتش باشد، که ذات مصوت اقتضای تاخر کند در این صورت می توانیم بگوییم مصوت در ابتدای کلام واقع نمی شود ولی صامت می تواند در ابتدای کلام واقع شود.

جواب بعضی: چون مصوت ساکن است اگر اول کلام بیاوریم ابتدا به ساکن می شود و ابتدا به ساکن محال است پس آوردن مصوت در اول کلام محال است.

جواب بعضی دیگر: جهت واقع نشدن مصوت در ابتدای کلام این نیست که آمدن مصوت در اول کلام ابتدای به ساکن است و ابتدای به ساکن محال است؛ چرا که ابتدای به ساکن جایز است هر چند در عربی ابتدا به ساکن متروک است، ولی در بعضی زبان ها ابتدا به ساکن موجود است در انگلیسی ابتدای به ساکن زیاد داریم. بنابراین عدم وقوع مصوت در ابتدای کلام این است که ذات مصوت بگونه ای است که نمی تواند در اول کلام بیاید؛ چون مصوت عبارت است از حرفی که از اشباع حرکت ماقبل درست شده باشد؛ الف عبارت است از اشباع فتحه، فتحه ماقبل را اگر اشباع کنیم می شود الف. ضمه ماقبل را اگر اشباع کنیم می شود واو. و کسره ماقبل را اگر اشباع کنیم می شود یاء. پس این سه حرف از اشباع حرکت ماقبل درست می شوند.

ص: ۳۲۶

بعبارت دیگر باید ما قبلی باشد و حرکت داشته باشد و آن حرکتش اشباع شود تا این سه حرف به وجود بیاید. بنابراین ذات این سه تا حرف متوقف است بر حرکت ماقبل، متوقف است بر وجود ماقبل. یعنی اگر ماقبلی موجود نباشد ذات این سه حرف تشکیل نمی شود.

به بیان سوم هر کدام از سه حرف الف، واو و یا ذات شان عبارت است از مدّ، مدّ یعنی کشش، کششی که متولد می شود از اشباع حرکت مجانس با همین مدّ، حرکت مجانس الف می شود فتنحه. واو حرکت مجانسش می شود ضمه. یاء حرکت مجانسش می شود کسره. اگر این حرکت مجانس را امتداد بدهید آن مدّ که واو، یاء و الف هست درست می شود. پس حرکت مجانس قبل از این مدّ باید وجود داشته باشد پس این مدّ باید یک حرفی قبلش موجود باشد، در اول کلام ذاتش محقق نمی شود.

تفتازانی در شرح مقاصد: قول دوم درست است و ذات این سه حرف امتناع دارد که در اول کلام واقع بشوند، نه بخاطر اینکه ابتدا به ساکن شود چرا که ابتدا به ساکن اشکالی ندارد هرچند در کلام عرب پسندیده نیست، چنانکه بسیار از کارها را عرب نمی پسندد ولی جایز است. مثلاً التقای ساکنین را عرب انجام نمی دهد اما جایز است یا مثلاً وقف بر متحرک عرب نمی پسندد ولی ما وقف بر متحرک کنیم و می گوئیم ضَرَبَ زیدُ، که بر دال زید وقف می کنیم حرکت هم می دهیم و هیچ اشکال ندارد. عرب نمی پسندد

بعبارت دیگر چنانچه کسی حسش سالم باشد وقت که به خودش مراجعه کند می بیند که می تواند ابتدا به ساکن کند، بله که زبانش طوری است که نمی تواند مثلاً سین را تلفظ کنند یک چیز دیگر تلفظ می کنند شین تلفظ می کنند چنین کسی ممکن است ابتدای به سکون نتواند بخاطر اینکه زبانش سالم نیست نه بخاطر اینکه ابتدای به ساکن ممنوع باشد.

« لا فی الوقف ... » در نسخه اصل همانطور که در پاورقی آمده است « الا فی الوقف ... » :

معنای « لا فی الوقف » : یعنی جمع ساکنین که در حال وقف نباشد عرب قبول ندارد، اما جمع بین ساکنین که در وقف باشد هم جایز است و هم پیش عرب هم پسندیده است.

معنای « الا فی الوقف » : یعنی جمع ساکنین ممنوع است مگر در سه جای؛ یکی در حال وقف مثل زید و عمرو که در حال وصل می گویند « زید، زید و زید » و به دال حرکت می دهیم ولی در حال وقف می گویند زید که دو تا ساکن کنار هم جمع شده است « ی » و « د » در « عمرو » هم همین طور است، در حال وصل « ر » را حرکت می دهیم ولی در حال وقف « م » و « ر » هر دو ساکن اند و کنار هم جمع می شوند.

دومی جای است که صامت اول حرف لین و دومی مدغم باشد؛ یعنی اولین ساکن لین صامت است و دومین ساکن مدغم، در چنین جای التقای ساکنین می شود واشکال ندارد.

توضیح مطلب : حرف لین چند حالت دارد، یکی اینکه متحرک باشد دیگر اینکه ساکن باشد و حرکت ماقبل آن از سنخش نباشد مثلا حرف لین الف است و حرکت ماقبل کسره یا ضمه است یا حرف لین یا است و حرکت ماقبل ان ضمه یا فتحه است و یا حرف لین واو است و حرکت ماقبل آن کسره یا فتحه است. و سوم اینکه حرف لین ساکن باشد و حرکت ماقبل آن از سنخش باشد؛ حرکت ماقبل الف فتحه باشد، حرکت ماقبل یا کسره باشد و حرکت ماقبل واو ضمه باشد. از این سه صورت فقط در حالت سوم حرف لین مصوت است در دو حالت اول حرف لین صامت است. و تنها در صورت دوم است که حرف لین صامت و ساکن است.

ادغام : ادغام در جای است که دو تا حرف مجانس کنار هم قرار بگیرد، حرف اول ساکن باشد و دومی متحرک باشد. در اینجا حرف اول را در دومی مدغم می کنیم و حرف اول را می گوئیم مدغم حرف دوم را می گوئیم مدغم فیه.

توجه داریم که مدغم همیشه ساکن است؛ اگر دو تا حرف متحرک باشند ادغام نمی کنیم، اگر حرف اولی متحرک باشد و حرف دومی ساکن باشد باز هم ادغام نمی کنیم ولی چنانچه حرف اولی ساکن باشد و حرف دومی متحرک باشد ادغام می کنیم پس همیشه مدغم های ما ساکن اند مدغم فیه متحرک اند.

متن : او صامت و هو (صامت) ما (حرف) یكون مّا سواها و یندرج فیه (صامت) الواو و الیاء (در دو حالت :) المتحرکتان او الساکتان (شرط برای ساکتان:) اذا لم یکن حرکه ما قبلهما من جنسهما و اما الألف فلا یكون الا مصوّتا و اطلاقها (الف) علی الهمزه باشتراك الاسم.

و المراد من الحركة هاهنا كيفية حاصله في الحرف الصّامت من إماله مخرجه (صامت) الى مخرج احدى المدات فالى الألف فتحه و الى الواو ضمّه و الى الياء كسره.

و لا خلاف في امتناع الابتداء بالمصوّت و أنّما الخلاف في ان ذلك (امتناع) لسكونه (مصوت) حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت أيضا (مثل مصوت) اولذاته (مصوت) لكونها (مصوتات) عباره عن مده متولده من اشباع حرکه تجانسها فلا يتصور الا حيث يكون قبلها صامت متحرك.

قال شارح المقاصد : « وهذا (قول دوم) هو الحق لان كل سليم الحسّ يجد في نفسه امكان الابتداء بالساكن و ان كان مرفوضا (ترك شده) في لغة العرب.

بیان عدم جواز ابتدا به مصوت ۹۲/۱۱/۲۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع : بیان عدم جواز ابتدا به مصوت

حروف به دو قسم مصوت و صامت تقسیم شد و حروف مصوت یا مقصوره اند و یا ممدوه، و اتفاقی است که ابتدا به مصوت جایز نیست بلکه باید اول صامت بیاید و بعد مصوت که حروف لین اند.

سوال : آیا جایز نبودن ابتدا به مصوت به این جهت است که ذات مصوت چنین است که ابتدا به آن جایز نیست و یا بدلیل سکون مصوت که امر عارضی است ابتدا به مصوت جایز نیست. اگر سکون دلیل عدم جواز ابتدا به مصوت باشد در این صورت صامت ساکن هم بدلیل سکون نمی تواند در ابتدای کلام بیاید، اما چنانچه ذات مصوت چنین باشد که در ابتدای کلام نیاید حروف صامت چه ساکن و چه متحرک می شود در ابتدای کلام بیاید.

ص: ۳۳۰

تفتادانی : مصوت ذاتش چنین است که نمی تواند در ابتدای کلام واقع شود، نه اینکه بجهت سکون نتواند در ابتدای کلام بیاید؛ چرا که ابتدای به سکون جایز است هر چند عرب ابتدای به سکون را نپسندد، چنانکه وقف بر حرکت که عرب آنرا نمی پذیرد ولی وقف بر حرکت جایز است و یا اجتماع دوساکن را عرب نمی پذیرد ولی در کلام واقع می شود.

سه مورد اجتماع ساکنین :

مورد اول : دو حرف ساکن که در حال وقف نباشد قابل جمع اند

مورد دوم : قبلا بیان شد که حروف الف، واو و یا چنانچه ساکن باشند و حرکت ماقبل شان از جنس خود شان مصوت اند، اما چنانچه این حروف متحرک باشند و یا ساکن و حرکت ماقبل شان از جنس خود شان نباشد صامت به شمار می آید. پس حروف لین می تواند مصوت باشد و می تواند صامت باشد، و زمان که حروف لین ساکن باشد و حرف بعدش مدغم فیه التقای

ساکنین می شود که مورد پسند عرب نیست ولی جایز است.

مثال: «خویصه» حرف واو متحرک است و مابعدش هم مدغم فیه نیست پس مناسب با ممثل نیست، بنابراین باید خویصه باشد.

مورد سوم: جای که اولین حرف ساکن مصوت باشد و دومین ساکن مدغم فیه مثل والضالین ویا دابه.

ان قلت: بعض اشخاص اصلا نمی تواند ابتدای به ساکن کند. پس ابتدای به ساکن جایز نیست.

قلت: توانایی نداشتن بعض افراد در ابتدای به ساکن دلیل بر عدم جواز ابتدای به ساکن نیست، چنانکه توانایی نداشتن بر تلفظ بعض حروف دلیل نبودن چنین حروف نیست.

ص: ۳۳۱

تفتازانی برای مدعای خود دلیل ارائه نکرده است ولی گروهی دیگر براین مدعا استدلال دارد، تفتازانی هرچند مدعا را قبول دارد ولی استدلال را نمی پذیرد.

استدلا: اتفاقی است که ابتدای به مصوت جایز نیست بلکه باید قبل از آن صامت بیاوریم، اگر ابتدای به صامت هم جایز نباشد و باید قبل از صامت هم مصوت مقصور بیاید این دور است، بعبارت دیگر مصوت مشروط است به صامت قبل از آن و اگر صامت هم مشروط است به مصوت مقصور این دور است و باطل. پس ابتدای به ساکن اشکال ندارد.

قیاس استثنایی: اگر بتدای به ساکن محال باشد دور لازم می آید و دور محال است پس ابتدای به ساکن محال نیست.

جواب تفتازانی: در ذهن هرچند می گوئیم مصوت مشروط است به وجود ساکن قبل از آن و صامت مشروط است به وجود ساکن، ولی در خارج چنین نیست صامت با مصوت مقصور است نه متوقف بر آن، بعبارت دیگر مصوت در خارج متوقف است بر صامت ولی صامت متوقف بر صامت نیست با مصوت مقصور است.

بگفته ای تفتازانی مصوت مشروط است به سبق صامت ولی صامت مشروط است به لحوق مصوت مقصور یعنی باید با حرکت باشد. پس در واقع توقف نیست صامت با مصوت مقصور است، هرچند ما بگونه ای بیان می کنیم که در ظاهر توقف را می رساند.

تقسیم دیگر برای حرف: حروف یا متماثل است و یا متخالف، و تخالف یا بالذات یا بالعرض.

متماثل: متماثل دوحرفی است که ذات شان یکی باشد و عوارض سکون و حرکت شان هم یکی باشد، مثل دوتا میم که هر دو ساکن است یا هر دو متحرک به یک حرکت است.

متخالف بالذات : حروف که غیر هم اند، مثل میم و نون و یا و صاد و...

متخالف بالعرض : دومیم که بلحاظ حرکت و سکون غیرهم باشند.

متن : كالوقوف على المتحرك و الجمع بين الساكنين لا- في الوقف (جمع ساكنين که در وقف نباشد) او اذا كان الصامت الاول حرف لين (1) و الثاني مدغما نحو خويصه فانه (جمع بين ساكنين) جائز كما اذا كان الاول مصوتا (ودومی مدغم فيه باشد) نحو دابه و عدم قدره البعض على الابتداء بالساكن لا يدل على امتناعه كالتلفظ ببعض الحروف فانه لقصور في الآله.

و الاستدلال على الامكان (امکان ابتدای به ساکن) بان المصوت (مصوت ممدود) اينما كان مشروط بالصامت فلو كان الصامت مشروطا به (مصوت مقصور) في بعض المواضع كالابتداء (ابتدای كلام) لزم الدور، ليس بشيء لان المصوت مشروط بان يسبقه صامت و الصامت في الابتداء مشروط بان يلحقه مقصور (مصوت مقصور) فيكونان (صامت و مصوت مقصور) معا و لا استحاله فيه (باهم بودن صامت و مصوت مقصور) انتهى.

ثم الحرف الصامت : (الف) اما متماثل كاليمين الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركة فانه لا- اختلاف بينهما لا بالذات و لا- بالعوارض المسماه بالحركة و الساكنون (ممکن است به عوارض دیگر اختلاف داشته باشد ولی به عوارض که حرکت و سکون است اختلاف ندارد) ، (ب) او مختلف (۱) اما بالذات كالميم و الياء (۲) او بالعرض كاليمين اذا كان احدهما ساكنا و الاخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة و الآخر متحركا بحركة غيرها

ص: ۳۳۳

۱- (۱) حرف لين در دو حالت صامت است : ۱. حرف لين متحرك باشد، ۲. حرف لين ساكن باشد ولی حرکت حرف ماقبل نامناسب باشد.

Your browser does not support the audio tag

موضوع : تقسیمات حروف

گفتیم که حروف تقسیم می شود به مصوت و صامت و بعد حروف صامت تقسیم می شود به متمائل و متخالف که تخالف یا بالذات است و یا بالعرض.

لاهیجی : در بیان خواجه مقسم متمائل و متخالف حروف صامت است، نه مطلق حروف، چرا که در کلام خواجه متمائل و متخالف بدون واسطه و عطف بعد از صامت آمده است به این نحو که « ... اما مصوت اوصامت، متمائل او متخالف... ص ۱۵۱ » بله اگر می گفت « و متمائل ... » در این صورت متمائل و متخالف اقسام مطلق حروف بود.

علامه حلی و اصفهانی هم که این کلام خواجه شرح کرده اند، متمائل و متخالف را اقسام حروف صامت گرفته اند.

علمای دیگر غیر از خواجه مقسم متمائل و متخالف را مطلق حروف می دانند، متمائل مصوت مثل دوتا « واو » که در یک کلمه است و حرکت ماقبل شان از جنس خودشان است مختلف بالذات در مصوت امر روشن است مثل واو و یا در یک کلمه، اما مختلف بالعرض برای مصوت روشن نیست؛ چرا که مختلف بالعرض وقتی است که دوتا « واو » یا دوتا « یا » بلحاظ حرکت و سکون مختلف باشد، در حالیکه این حروف اگر حرکت داشته باشد و یا ساکن باشد و حرکت ماقبل شان از جنس خود شان نباشد حروف صامت است نه مصوت.

تقسیم دیگر برای حروف : حروف یا زمانی است و یا آنی صرف و یا آنی شبیه به زمانی.

ص: ۳۳۴

حروف زمانی : حروف زمانی عبارتند از حروف که اولاً می توانیم بکشیم و ثانیاً وقت که می کشیم تکرار بنظر نمی مثل همه حروف مصوت و بعضی از حروف صامت مثل « فاء، قاف، سین و شین »، مثلاً در « والضالین » حروف الف و یا را می کشیم بدون اینکه شنونده بگوید این حروف تکرار شد.

حروف آنی صرف : حروف که قابل کشیدن و امتداد نیست مثل « تاء، طاء و دال » و صوامت دیگر که اصلاً قابل امتداد نیست، این حروف در امتداد و کشیدن نَفَس نمی آید بلکه (۱) یا در ابتدای زمان حبس نَفَس می آید مثل « بیت » بمعنای خانه، « فرط » بمعنای شادی و « ولد » بمعنای بچه، (۲) یا در آخر زمان حبس نَفَس مثلاً در « تراب » بمعنای خاک، « طرب » بمعنای شادی و « دوال » جمع دولت. (۳) و یا در وسط حبس نَفَس می آید مثل « وتد » بمعنای میخ، « بظر » بمعنای شادی شدید و « ادب ».

شارح مواقف : حرف یعنی طرف و آنچه که در طرف واقع می شود حروف آنی صرف است پس اسم حرف به این حروف اولی است.

حروف آنی شبیه زمانی : حروف که قابل امتداد است ولی این امتداد و کشیدن بگونه ای است که شنونده احساس می کند حرف کشیده شده پشت سرهم تکرار می کند. مثل حرف « راء، حاء و خاء » مثلاً وقت کلمه « دار » را تلفظ می کنیم را پشت سرهم تکرار می شود ولی ما گمان می کنیم که یک را کشیده می شود.

ص: ۳۳۵

لاهیجی : این تقسیم سوم را مصنف نیاروده است؛ چرا که ایشان حروف را صوت دارای کیفیت ممیزه می داند، و صوت تابع حرکت و تدریجی است. پس همه ای حروف زمانی است.

طبق نظر سوم هم که حرف عبارت است از مجموع عارض و معروض یعنی کیفیت ممیزه و صوت، این تقسیم جا ندارد.

از نظر شیخ که حروف را کیفیت ممیزه عارض صوت می داند، هر چند در ظاهر این تقسیم جا دارد، ولی با توجه به تحقیق که همه ای حروف زمانی است باید آنی را توجیه کنیم به حروف که خیل زمان کوتاه دارد، نه آنی بمعنای فلسفی اش.

متن : و هذا _ اعنی کون التقسیم الی المماثل و المختلف للصامت _ هو مقتضی سوق کلام المصنف (اگر مصنف « و متماثل می گفت این تقسیم برای مطلق حروف بود، حال که او نیاروده اقتضا دارد که تقسیم مربوط به صامت باشد)، وقد صرح به (مقتضای کلام مصنف) الشارحان القدیمان (یعنی علامه و اصفهانی)، و اما غیر المصنف فقد قسموا مطلق الحروف الی المتماثله و المختلفه و هو الظاهر كما لا يخفى، و لعله قد سقط من قلم الناسخ للمتن (کسی که متن را می نوشته) الواو العاطفه فی اوّل لفظ متماثل.

ثم الحروف ینقسم باعتبار اخر ثالث (بلحاظ امتداد) الی زمانیه صرفه کالحروف المصوّته و کالفاء و القاف و السّین و الشّین من الصامته فان المصوته زمانیه عارضه للّصوت باقیه معه (صوت) زمانا بلا شبهه (چرا که صوت تابع حرکت است و حرکت تدریجی و زمانی است). و كذلك الصّوامت المذكوره (فاء و قاف و ...) و نظائرهما مما یمکن تمدیدها (کشیدن شان) بلا توهم تکرار فانّ الغالب علی الظّن انها (حروف صامت) زمانیه أيضا (مثل حروف مصوت).

(عطف بر توهم يعنى توهم شده كه قبلا- گفته اما زمانيه) واما ائيه صرفه (يعنى شبهه زمانى نيست) كالتاء و الطاء و الدال و غيرها من الصوامت التى لا يمكن تمديدھا اصلا (چه مد كه موهم تكرر باشد و چه مد كه موهم تكرر نباشد) فانها لا توجد الا- فى اخر زمان حبس النفس كما فى لفظ بيت (خانه) و فرط (زيادى) و ولد (بچه)، او فى اوله (حبس نفس) كما فى لفظ تراب (خاك) و طرب (شادى) و دول (جمع دولت) او فى ان يتوسيطهما كما اذا وقعت هذه الصوامت فى اوساط الكلمات كما فى لفظ وتد (ميخ) و بطر (شادى شديد) و ادب فهى (اين حروف) بالنسبه الى الصوت كالنقطه و الآن بالنسبه الى الخط و الزمان كما مر.

و فى شرح المواقف ان تسميتها (حروف آنى) بالحروف اولى من تسميه غيرها لانها (حروف آنى) اطراف الصوت و الحرف هو الطرف.

(عطف بر توهم) واما آئيه يشبهه الزمانيه و هى ان يتوارد افرادا نيه مرارا فيظن انها فرد واحد زمانى كالراء و الحاء و الخاء فان الغالب على الظن ان الراء التى فى اخر الدار راءات متواليه كل واحده منها (راء هاى متوالى) آئيه الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتياز أزمنتها فيظنّها (حروف متوالى را) حرفا واحدا زمانيا.

و اعلم ان المصنف لم يعتبر هذا التقسيم و لم يورده لان التحقيق ان الحروف كلها زمانيه سيما على ما اختاره من كون الحرف هو الصوت المعروف للكيفيه المذكوره (كيفيت مميزه، ص ۱۵۰)، (تعليل برآى لاسيما/ تعليل برآى ان التحقيق :) لان الصوت مطلقا زمانى (و صوت خاص كه خواجه حرف قرار داد هم زمانى است) لكونه تابعا للحركه كما مرّ (ص ۱۶۴). و كذا الكيفيه العارضه له (صوت) من حيث هو كذلك (از ان حيث كيفيت عارض صوت است) فالتفاوت فى الحروف انما هو باعتقاد قله الازمنه (قلت زمان تلفظ) و كثرتها و لم يوجد فيها (حروف) ما هو انّى حقيقه.

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : کلام و اقسام آن

در صوت بحث کردیم بعد وارد بحث حرف شدیم حال نوبت به بحث کلمه است ولی مصنف در کلمه بحث نکرده و وارد بحث کلام شده است وجه این کار شاید این باشد که کلام بمعنای اعم شامل کلمه هم می شود یعنی هم بر کلمه اطلاق می شود و هم بر کلام بمعنای نحوی، بله اگر کلام به اصطلاح نحویین مراد باشد خواه کلمه را مطرح نکرده است و ولی در بحث کلام و عقاید کلام اعم از کلمه و کلام بمعنای خاص است.

در عبارت خواه داریم که « وینتظم منها الکلام » اگر مراد از کلام در عبارت خواه کلام نحوی باشد معنای انتظام کلام از حروف این است که از حروف با واسطه کلام منتظم می شود یعنی از حروف اول کلمه بوجود می آید و بعد از ترکیب کلمات کلام پدید می آید، اما اگر کلام بمعنای اعم مراد خواه باشد از حروف بدون واسطه کلام منتظم می شود.

بهتر است کلام در عبارت خواه بمعنای عام حمل شود؛ چرا که خواه در علام کلام بحث دارد و در اصطلاح اهل کلام معنای عام کلام اراده می شود، چنانکه در کلام علامه ای حلی کلام بمعنای عام آن مراد است چرا که می گوید کلام آن است که منتظم از حروف مسموعه است.

مرجع ضمیر منها در « وینتظم منها الکلام » : ۱. احتمال دارد که اقسام حروف باشد؛ چرا که در عبارت خواه بعد از تعریف حرف اقسام حرف مطرح شد (ص ۱۵۱). ۲. ممکن است خود حروف باشد، چرا که اقسام حروف حروف است.

ص: ۳۳۸

اقسام کلام :

(الف) اگر مراد خواه از کلام معنای نحوی کلام باشد اقسام آن عبارتند از :

۱. کلام تام، که خود دو قسم است یا خبری است و یا انشائی با اقسام که دارد از امر، استفهام، تعجب، تمنی و ترجی.

۲. و کلام غیر تام، که یا مرکب تقییدی است یا مرکب اضافی و یا مرکب وصفی.

(ب) اگر مراد از کلام معنای اعم باشد اقسام کلام به صورت ذیل است :

۱. کلام مفرد، که همان کلمه است

۲. کلام مرکب با تمام اقسام آن که در قسم الف بیان شد.

در هر صورت چه مراد خواهی از کلام معنای نحوی آن باشد و چه کلام بمعنای عام آن مرادش باشد که اعم از کلمه و کلام نحوی است، این کلام ملفوظ است و غیر از کلام نفسی اشعری است که غیر ملفوظ است. خواهی با عبارت « لایعقل کلام غیره » اشاره به رد اشاعره دارد و کلام نفسی را غیر معقول می داند، نه اینکه معقول باشد و باطل.

اشاعره: کلام اعم از کلام لفظی و کلام نفسی است و کلام نفسی عبارت است از کلام غیر ملفوظ که در درون خود ما است، مثل حدیث نفس که ما داریم، تا اینجا هم معقول است و هم اشکال ندارد، آنچه که قابل فهم نیست این است که می گوید کلام نفسی نه مدلول کلام لفظی است، نه علم به آن در کلام خبری و نه اراده و کراهت در کلام انشائی.

بعبارت دیگر چنانچه از اشاعره پرسیم که مراد از کلام نفسی مدلول کلام لفظی است می گوید نه، اگر سوال کنیم که مراد از کلام نفسی علم به کلام است در کلام خبری و یا اراده و کراهت است در کلام انشائی می گوید نه. پس مرادشان از کلام نفسی چیست؟

تفصیل مطلب : در کلام خبری چند امر داریم یکی مدلول موضوع و محمول، دیگری نسبت بین موضوع و محمول و سومی علم به این نسبت که منشاء تصدیق است و یا علم به عدم نسبت که منشاء تکذیب است؛ مثلاً در « زید قائم » هم زید و هم قائم هر دو مدلول دارد، و بین شان نسبت است حال یا نسبت ثابت است و یا منتفی و تصدیق و تکذیب این نسبت. پس سه چیز غیر از لفظ داریم که هر سه از سنخ علم است؛ یکی مدلول زید و قیام، دیگری نسبت بین شان و سومی تصدیق و تکذیب. سوال این است که کلام نفسی اگر کلام لفظی نیست و علم هم نیست چیست؟

در کلام انشائی هم غیر از لفظ دو چیز داریم یکی مدلول انشاء و دیگری اراده و کراهت که هر دو از سنخ علم است. اگر کلام نفس کلام لفظی نیست و علم هم نیست پس چیست؟

فان قیل : در خبر غیر از آن سه چیز که شما گفتید امر دیگری هم داریم، و آن عبارت است از نسبت که معلوم ما نیست؛ چرا که وقت خبری را می شنویم دو تا نسبت در ذهن ما ترسیم می شود؛ یکی آن نسبت که در خارج قائم است به طرفین و این نسبت معلوم ما است و دیگری نسبت که معلوم ما نیست، این نسبت در هر چند در ذهن ما ساخته می شود ولی معلوم ما نیست. دلیل وجود چنین نسبتی این است که ما گاهی خبر می دهیم از چیز های که معلوم ما نیست. همین که خبری می دهیم نسبت وجود دارد ولی این نسبت معلوم ما نیست. پس این نسبت که در ذهن ما ساخته می شود، غیر از آن نسبت است که به طرفین در خارج قائم است، در ذهن ما آمده و معلوم ما است، البته در جایی که علم به خارج داریم هم نسبت ساختگی را داریم که معلوم ما نیست، ولی ما به آن توجه نداریم. همین نسبت ساختگی کلام نفسی است.

متن : و ينتظم منها؛ ای من اقسام الحروف (تعلیل برای اینکه مرجع ضمیر اقسام حروف است) فانها (اقسام حروف) هی المذكوره (ذکر شده در عبارت مصنف ص ۱۵۱) او من الحروف فانّ اقسام الحروف حروف لا محاله. الکلام (۱) ان حمل علی مصطلح النحویین (یعنی کلام در مقابل کلمه) فانظامه (کلام) من الحروف بالواسطه لانه ينتظم منها (حروف) الکلمه أولا ثم (بجای ثانیاً) من الکلمات الکلام (۲) وان حمل علی اعمّ منه (کلام به اصطلاح نحویین) _ اعنی ما (کلام) يساوق اللفظ الموضوع (لفظ موضوع شامل کلمه و کلام هر دو می شود) _ کان الانتظام اعمّ من ان یکون بواسطه او بغيرها (اگر کلام گفتیم و کلمه را اراده کردیم انتظامش از حروف بی واسطه است و اگر کلام گفتیم و کلام به اصطلاح نحویین را اراده کردیم انتظامش از حروف باواسطه است) و لعلّ هذا (معنای دوم کلام) هو مصطلح اهل الکلام.

(شاهد بر اینکه کلام در اصطلاح اهل کلام معنای اعم دارد :) قال الشارح العلامه : « هذه الحروف المسموعه اذا تالفت تالفا مخصوصا ای بحسب الوضع (ترکیب بحسب وضع واضع دارد. لفظ مهممل ترکیب بحسب وضع ندارد) سمیت کلاما فحدّ الکلام علی هذا هو ما انتظم من الحروف المسموعه » انتهى .

باقسامه ، وهی (اقسام) (۱) علی الاوّل (بنابر آنکه مراد از کلام در عبارت مصنف کلام به اصطلاح نحویین باشد) التام الخیری و الانشائی باقسامه و غیر التام التقيیدی و غیره (ترکیب اضافی و توصیفی) (۲) و علی الثانی (که مراد از کلام در عبارت خواجه معنای اعم باشد) یرید المفرد و المؤلف (صفت مولف :) الّذی هو كالجنس للاقسام المذكوره (یعنی مرکب تام با اقسامش و غیر تام که مرکب تقيید و غیر تقيیدی است) .

و لا- يعقل كلام غيره ؛ اي (تفسير غيره) غير المنتظم من الحروف و هذا ردّ على الاشاعره القائلين بالكلام النفسى و هو على زعمهم معنى قائم بالنفس مدلول للكلام اللفظى و مغاير للعلم بمدلول الخبر فى الخبر و الإراده و الكراهه فى الامر و النهى.

و هذا غير معقول (كلام نفسى اشاعره كه منتظم از حروف نيست اصلا معقول نيست نه اينكه معقول باشد و باطل) مى گويد لانا اذا قلنا زيد قائم فليس هاهنا (خبر ليس) غير مدلولى هذين اللفظين و غير النسبه الواقعه بينهما و غير علمنا بثبوت تلك النسبه (كه منشاء تصديق است) او بانتفائها (نسبت / كه منشاء تكذيب است) (اسم ليس :) معنى اخر يتصور كونه مدلولالهدا الكلام (زيد قائم) و مجموع هذه الثلاثه (دوتا مدلول، نسبت بين شان و تصديق و تكذيب) هو العلم بمدلول الخبر.

و كذا اذا قلنا اضرب زيدا و لا تضربه (زيد) فليس هاهنا (خبر ليس :) بعد تصور مدلولى اللفظين و النسبه بينهما (اسم ليس :) سوى إراداه ضربه و طلبه او كراهه ضربه و الكف عنه.

فان قيل : بل هاهنا امر اخر (غير از آن سه چیز) اما فى الخبر فنسبه احد طرفيه الى الاخر القائمه بنفس المتكلم و هى مغايره للعلم لان المتكلم قد يخبر الا يعلمه (چون خبر مى دهد نسبت وجود دارد ولى معلوم نيست. پس اين نسبت كه معلوم نيست و قائم به نفس متكلم است كلام نفسى است).

Your browser does not support the audio tag

موضوع : کلام نفسی غیر معقول است

بحث در کلام نفسی داشتیم که بنظر اشاعره وجود دارد، وبنظر مصنف و دیگران غیر معقول است، طبق بیان اشاعره کلام نفسی قائم به نفس است، نه به لفظ، و غیر از علم و اراده و کراهت است. پس کلام نفسی اولاً- قائم است به نفس و ثانیاً مغایر با علم و اراده و کراهت است.

لاهیجی : ما غیر از مدلول لفظ و علم در کلام خبری و اراده و کراهت در کلام انشائی چیز دیگری نداریم که قائم به نفس باشد و کلام نفسی نامیده شود.

ان قیل : ما غیر از مدلول لفظ، علم در کلام خبری و اراده و کراهت در کلام انشائی امر دیگری داریم که کلام نفسی است و آن امر در کلام خبری عبارت است از نسبت ساختگی که معلوم ما نیست و غیر از نسبتی است که از خارج به ذهن ما آمده و قائم به طرفین است.

در کلام انشائی امری، غیر از مدلول لفظ ظاهراً طلب الفعل و اراده داریم و در کلام انشائی که نهی است، غیر از مدلول لفظ ظاهراً طلب ترک داریم و کراهت.

سوال : آیا در امر طلب فعل غیر از اراده است و یا اراده همان طلب فعل است، هم چنین در نهی آیا طلب ترک غیر از کراهت است و یا اینکه طلب ترک همان کراهت است؟

جواب : بنظر این گوینده در جملات امری طلب فعل غیر از اراده است و در جملات نهی طلب ترک غیر از کراهت است و آنچه کلام نفسی است همین طلب فعل و طلب ترک است نه اراده و کراهت.

ص: ۳۴۳

حق این است که اراده همان طلب فعل و کراهت همان طلب ترک است، ولی ما قیل این حرف را قبول ندارد و برای مدعایش دلایل زیل را بیان کرده است.

دلیل اول : مولا- گاهی عبد خودش را امتحان می کند به او امر می کند و چیزی را از او می خواهد در حالی که آن چیز را اراده نکرده است. پس طلب از غیر اراده است گاهی انسان چیزی را طلب می کند ولی آن چیز را اراده نمی کند، و کلام نفسی همین طلب است نه اراده.

نهی هم گاهی امتحانی و اختباری است، مثلاً پدر فرزندش را از کاری نهی می کند یعنی طلب می کند ترک آن کار ولی کراهت نسبت به آن کار ندارد، بلکه صرفاً بجهت امتحان است. پس طلب ترک غیر از کراهت است و آنچه که کلام نفسی

است همین طلب ترک است نه کراهت.

دلیل دوم: گاهی امر برای انجام فعل نیست بلکه برای عذر آوردن و یا بهانه بدست آوردن است، مثلاً وقت که مولا بنده اش را می زند اگر کسی بگوید چرا می زنی مولا برای توجیه کارش به بنده اش امر می کند که کاری را انجام بده، در این جا طلب است ولی اراده انجام کار نیست بلکه اراده انجام ندادن کار است و اینکه مولا امر کرده صرفاً به این جهت است که نشان دهد بنده اش مطیع نیست و لذا او را می زند. پس در چنین موردی طلب فعل غیر از اراده است و آنچه که کلام نفسی است طلب فعل است.

ممکن است امر کردن برای بدست آوردن بهانه باشد مثلاً مولا گاهی بنده اش را امر می کند که وقت او سرپنچی کرد بهانه برای زدن بنده اش داشته باشد، در چنین مواردی طلب فعل است ولی اراده ای انجام فعل نیست، بلکه اراده ای انجام ندادن فعل است تا بهانه برای کوتک زدن باشد. پس در این جا اراده غیر از طلب فعل است و آنچه که کلام نفسی است طلب فعل است نه اراده.

ص: ۳۴۴

نهی هم گاهی برای عذر آوردن و یا بهانه بدست آوردن است، مثلاً گاهی مولا عبدش را و یا پدر فرزندش را از چیزی نهی می کند، اما نسبت به آن چیز کراهت ندارد بلکه دوست دارد انجام دهد تا عذر پیدا کند برای کوتک زدن بنده و یا فرزندش. پس در چنین مواردی طلب ترک غیر از کراهت است و آنچه کلام نفسی است طلب ترک است نه کراهت.

جواب: در کلام خبری نسبت ساختگی و غیر معلوم نداریم. مورد را که شما گفتید متکلم خبر دهد و به آن علم ندارد، این درحقیقت خبر نیست فقط صورت خبر است. پس در جای که به نسبت بین موضوع و محمول علم نداشته باشیم اصلاً خبر نداریم؛ چرا که خبر درحقیقت بیان رابطه ای موضوع و محمول است که اگر چنین رابطه ای وجود داشته باشد خبر صادق و اگر وجود نداشته باشد خبر کاذب است. پس نسبت ساختگی که به آن علم نداشته باشیم در خبر وجود ندارد تا بگوییم کلام نفسی است.

و لو سلم: اگر قبول کنیم که گاهی خبر می دهیم از چیزی که علم نداریم، در این مورد درحقیقت اعتقاد به آن چیزی نداریم، نه اینکه علم نداشته باشیم بلکه علم وجود دارد؛ چرا که نفی خاص یعنی نفی اعتقاد مستلزم نفی عام یعنی علم نیست.

بیان مطلب: علم اعم از اعتقاد است، می شود انسان هم علم داشته باشد و هم اعتقاد، چنانکه می شود انسان به چیز علم داشته باشد ولی اعتقاد به آن نداشته باشد. و طبق قاعده اگر عام نفی شود خاص هم نفی می شود اما اگر خاص را نفی کردیم عام نفی نمی شود. پس در جای که علم را نفی می کنیم درحقیقت اعتقاد را نفی کنیم و اشکال ندارد که مراد نفی عام نفی خاص باشد. پس اگر کسی خبر داد از چیزی که اعتقاد ندارد علم نفی نمی شود بلکه درحقیقت علم وجود دارد.

خلاصه: آنچه را که شما گفتید در یک صورت اصلاً خبر نیست، وقت که علم نباشد، در صورت دیگر خبر است علم هم است ولی اعتقاد نیست.

در کلام امری و نهی حق این است که طلب فعل غیر از اراده و طلب ترک غیر از کراهت نیست، و موارد اعتذار و اختیار را که شما گفتید طلب فعل و طلب ترک است ولی اراده و کراهت نیست، صحیح نمی باشد؛ چرا که وقت اراده و کراهت نباشد در حقیقت امر و نهی نیست صورت امر و نهی است، بعبارت دیگر طلب فعل و طلب ترک نیست، که بگوییم غیر از اراده و کراهت است، بله در چنین موارد فقط صورت امر و صورت نهی است.

دلیل اشاعره: شاعر می گوید کلام همان است که در دل نقش می بندد و آنچه که بیان می شود حکایت کلام است. پس کلام نفسی داریم که کلام لفظی حکایت آن است.

لاهیجی: ما قبول داریم که در نفس ما کلام است و کلام لفظی حکایت آن است اما قبول نداریم که آنچه در نفس است غیر از علم است در کلام خبری و غیر از اراده و کراهت است در کلام انشائی، بلکه کلام در نفس ما همان علم و اراده و کراهت است.

لاهیجی: اگر اشاعره بگویند که خطورات قلبی کلام نفسی است و این خطورات غیر از کلام لفظی است و برای مدعای شان قول شاعر را شاهد بیاورد حرف شان درست است ولی نزاع لفظی است، اشاعره به خطورات قلبی اطلاق لفظ نموده و برای صحت این اطلاق قول شاعر را شاهد آورده است، در حالیکه ما خطورات قلبی را قبول داریم ولی به آن اطلاق کلام نمی کنیم و قول شاعر هم نمی تواند دلیل باشد بر اطلاق حقیقی کلام به خطورات قلبی.

لاهیجی: قول حق این است که ما یک کلام مؤلف از کلمات در خارج داریم و یک کلام مؤلف در ذهن داریم، آنچه که حقیقتاً کلام است همان کلام مؤلف از کلمات در خارج است و کلام مؤلف در ذهن حقیقتاً کلام نیست، قول شاعر همی نمی تواند دلیل باشد بر اطلاق حقیقی کلام بر مافی الضمیر، بلکه شاید بگوییم شاعر به تقلید از اشاعره بر مافی الضمیر اطلاق کلام کرده است. بله وقتی که ما تکلم می کنیم ما فی الضمیر خود را آشکار کنیم، ما فی الضمیر اصل است و کلام لفظی حکایت از آن است، ممکن است اشاعره بگویند ما کلام را اطلاق می کنیم بر ما فی الضمیر بخاطر اینکه مافی الضمیر سبب است و کلام لفظی مسبب و به علاقه سبب و مسبب اشکال ندارد مجازاً اطلاق کنیم کلام را بر مافی الضمیر، عبارت دیگر کلام را که اسم است برای مسبب اشاعره مجازاً اطلاق کرده به سبب بخاطر علاقه سببیت و مسببیت.

متن: (زاید که در امر وجود دارد و ما آنرا کلام نفسی می نامیم:) واما فی الامر فطلبه (طلب فعل / طلب متکلم) وهو غیر اراده الفعل، لانه قد یامر الرجل (طلب می کند) (۱) بما لا یریده کالمختبر لعبد هل یطیعه أم لا (که در این جا اراده نیست)؟ (۲) بل بما یرید عدم الفعل کالمعتذر من ضرب عبده لعصیانه (یعنی اراده خلاف دارد، طلب فعل کرده اما اراده کرده که انجام ندهد تا عذر برای تنبیه عبد داشته باشد، که اگر کسی گفت چرا عبد را زده ای عذر داشته باشد، و یا اینکه بهانه داشته باشد تا عبد را بزند) و هکذا فی النهی (یعنی : واما فی النهی فنهیه وهو غیر کراهته الترتک لانه ...).

قلنا : اما الاول فلا نسلم ان المتحقق هناك (آنجای که خبر می دهد و علم ندارد) خبر بل هو صورہ الخبر و لو سلم (اگر قبول کنیم که خبر است) فالمراد بالعلم بمدلول الخبر (اینکه گفتید أن المتکلم قد يخبر عما لا يعلمه) اعم من الاعتقاد (یعنی در حقیقت متکم خبر می دهد از چیزی که اعتقاد ندارد، نه اینکه علم نداشته باشد).

و اما الثانی و الثالث فظاهر ان المتحقق فیهما (مورد اختبار و اعتذار، ص ۱۵۸، س ۱۶ و ۱۵) صیغه الامر و النهی لا حقیقتیہما (امر و نهی) حیث لا طلب اصلا.

و اما تمسکهم (اشاعره) بقول الشاعر:

انّ الکلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا (یعنی کلام همان است که در دل نقش می بندد و آنچه که در زبان می آید حکایت کلام است)

فلا یدلّ علی مطلوبهم فی هذا المقام _ اعنی (تفسیر مطلوب) کون الکلام النفسی مغایرا للعلم و الإراده و الکراهه _ لکون هذه الثلاثه (علم، اراده و کراهت) أيضا فی الفؤاد (و این سه تا همان کلام است).

نعم هاهنا مقام اخر و هو انه علی تقدیر ثبوت معنی اخر فهل یصحّ اطلاق لفظ الکلام علیه أم لا؟ و هذا نزاع لفظی فلعلهم (اشاعره) انما تمسکوا بالبيت (شعر فوق) فی هذا المقام لصحة الاطلاق.

و الحق انّ اطلاق الکلام علی غیر المؤلف من الحروف حقیقه (قید اطلاق) غیر معقول و البيت (شعر فوق) لا یدلّ علی کون الاطلاق حقیقیّا، بل هو (شعر) مبنی (۱) إما علی اعتقاد الشاعر تقلیدا لکلام النفسی (یعنی اینکه شاعر بر مافی الضمیر اطلاق کلام کرده است بخاطر تقلید از اشاعره است که کلام نفسی را معتقد اند) (۲) و اما علی ان المقصود الاصلی من الکلام هو الدلاله علی ما فی الضمائر فکأنه (مافی الضمیر) هو الکلام فیكون (اطلاق کلام بر مافی الضمیر) من باب التجوز (یعنی شاعر بر مافی الضمیر اطلاق کلام کرده است مجازا، چرا که مافی الضمیر سبب کلام است)

Your browser does not support the audio tag

موضوع : مذوقات و مضمومات

بعد از اینکه بحث ما در لمس، ابصار و سمع تمام شد به دو حس ظاهر دیگر می پردازیم یکی ذائقه که طعم را حس می کند است و دیگری شامه که روائح را درک می کند.

تعریف طعم : طعم کیفیتی است که به آن کیفیت گفته می شود مذوق و حس که آن را درک می کند ذائقه است.

خواجه به جای اینکه طعم کیفیات است گفته معطومات کیفیت است در حالیکه معطوم کیفیت نیست بلکه جوهر است. بهمین جهت لاهیجی می گوید مطعوم من حیث معطوم طعم است، مثلاً سیب از حیث معطوم بودن مذوق است، اما از حیث دیگر مثلاً مبصر بودن مذوق نیست. پس معطوم من حیث هدم مطعوم طعم است و با ذائقه درک می شود.

اقسام طعومات : هر چند طعم مرکب زیاد است، اما طعم بسیط نه تا است، مثلاً چنانچه شیرینی تنها و یا ترشی تنها ملاحظه شود، نه شیرین و ترش، طعم نه تا است.

وجه انحصار طعم بسیط در نه تا : طعم از تاثیر کیفیت فاعله که سه تا است در قابل که آن هم سه تا است بوجود می آید، کیفیت فاعله عبارتند از حرارت، برودت و کیفیت متوسط بین حرارت و برودت دارد و قابل که مَرکَب طعم است یا جسم کثیف و فشرده است یا جسم لطیف و غیر فشرده و یا جسم متوسط بین کثیف و لطیف. پس طعم از تاثیر سه کیفیت فاعله بر سه گونه جسم بلحاظ کیفیت اجزایش، بوجود می آید و ضرب سه درسه می شود نه.

ص: ۳۴۹

تفصیل مطلب :

حرارت یا در جسم لطیف اثر می گذارد که حاصل آن تندی است و یا در جسم کثیف تاثیر دارد که بوجود آورنده تلخی است و یا در جسم معتدل اثر می کند که پدید آورنده ی شوری است.

برودت یا در جسم لطیف تاثیر می گذارد که بوجود آورند ترشی است و یا در جسم کثیف اثر می گذارد که حاصلش عفوصت و گسی است و یا در جسم معتدل که اثر می کند که قبض پدید می آید.

فرق عفوصت و قبض : قبض گرفتگی زبان است که با عفوصت در شدت و ضعف فرق دارد، عفوصت هم در ظاهر و هم در باطن زبان تاثیر می گذارد ولی قبض فقط ظاهر زبان را جمع می کند.

کیفیت متوسط بین حرارت و برودت چنانچه در جسم لطیف تاثیر بگذارد مزه ای چربی بوجود می آید، اگر در جسم کثیف اثر

کند حلاوت را بوجود می آورد و تاثیر آن در جسم معتدل تفاهه و بی مزگی را بوجود می آورد.

دو معنا برای تفاهه :

۱_ یک وقت جسم واقعا بی مزه است.

۲_ یک وقت جسم مزه دارد ولی وقتی که در زبان قرار گیرد حل نمی شود مزه اش حس نمی شود، مثل یک تکه مس که وقتی که روی زبان بگذاریم بخاطر چسپنده گی که دارد اجزایش حل نمی شود و لذا طعم آن حس نمی شود.

تفاهه بمعنای دوم مورد بحث ما است، چرا که بحث ما در طعم است، و تفاهه بمعنای اول بی مزه گی محض است.

اشکال (۱) : کیفیت تأثیر گذار منحصر در سه تانیست، کیفیت تأثیر گذار دیگر هم داریم، که هر چند کیفیات اول نیست ولی تأثیر گذار است، تازه اینکه کیفیات تأثیر گذار اول منحصر باشد جای بحث است.

ص: ۳۵۰

اشکال (۲): بین نهایت حرارت و نهایت برودت، درجات بی نهایت است همین چنین بین نهایت لطافت و نهایت کثافت درجات بی نهایت است، و می شود که هریک از درجات فاعله در درجات قابله تاثیر بگذارد و طعم بسیط زیادی را بوجود بیاورد.

بعبارت دیگر حرارت درجات مختلف دارد، برودت هم درجات مختلف دارد و درجات بین حرارت و برودت هم مختلف است، همین طور کثافت و لطافت هر کدام درجات مختلف دارد و بین کثافت و لطافت هم درجات زیادی است و می شود هریک از درجات فاعله در درجات قابله تاثیر بگذارد و طعم های بسیط بی نهایت بوجود بیاید.

اشکال (۳): بعضی از طعم ها وجود دارد که طعم مرکب نیست و در طعم های نه گانه هم قرار نمی گیرد، مثل طعم خیار، کندم خام و برخی از کدوها.

اشکال (۴): آیا اختلاف به شدت و ضعف طعم را شما به حساب می آورید یا همه ی درجات را یک نوع طعم می گیرید که درجات مختلف دارد. اگر شدت و ضعف طعم را حساب نمی کنید باید عفو صفت و قبض را هم حساب نکنید چرا که درجات مختلف یک طعم است و اگر مراتب را حساب کنید بی نهایت طعم خواهیم داشت.

اشکال (۵): بر فرض که قبول کنیم که طعم نه تا است، از کجا می گویید که طعم این گونه بوجود می آید دلیل برای این مطلب نداریم.

مساله پنجم: مضمومات

تعریف مضمومات: آخریت کیفیت محسوس به ترتیب این کتاب کیفیتی است که با شامه درک می شود و گفته می شود مضموم، البته مضموم من حیث هو مضموم که رایحه است.

ص: ۳۵۱

همان گونه که گذشت برای تمام ملموسات اسم داشتیم، برای مبصرات، برای مطعومات و هم اسم داشتیم، ولی برای رایحه اسم نداریم شاید به این خاطر که ما شامه ای قوی نداریم و لذا برای تشخیص و نامگذاری آن فعالیت نکردیم. ولذا رایحه را یا بلحاظ موافقت و مخالفت با طبع نام گذاری می کنیم و می گوئیم بوی خوش و بوی کند و یا بلحاظ مقارنات آن مثلا رایحه که در شربنی است می گوئیم بوی شیرین و بوی را که در شی ترش است می گوئیم بوی ترش است و یا بجهت اضافه به محل بو مثل بوی گل و بوی سیب.

متن : المسأله الرابعه فی المدوقات

علی ما قال : و منها ای من کیفیات المحسوسه المطعومات ای من حیث هی مطعومات ای طعومها (مطعوم جوهر است ولی مطعوم من حیث مطعوم طعم است) و هی المدوقات و بسائطها تسعه حاصله من ضرب ثلاثه فی ثلاثه (تعلیل برای حصر در نه تا :) لانّ الطعم لا بدّ له من فاعل هو الحراره او البروده او کیفیه المتوسطه بینهما و من قابل هو الكثیف او اللطیف او المعتدل بینهما فاذا ضرب اقسام الفاعل فی اقسام القابل حصلت اقسام تسعه علی ما قال : التسعه الحاصله من تفاعل الثلاثه فی مثلها (که سه تا است، نه اینکه بسیط باشد مثلا). ففعل (یعنی تاثیر) الحراره فی اللطیف يحدث الحرافه (تندی) و فی الكثیف المراره (تلخی) و فی المعتدل الملوحة. و فعل البروده فی اللطیف يحدث الحموضه و فی الكثیف العفوصه و فی المعتدل القبض. و فعل کیفیه المتوسطه يحدث فی اللطیف الدّسومه و فی الكثیف الحلاوه و فی المعتدل التفاهه، و هی یقال علی معینین : احدهما عدم الطعم حقیقه و یسمی ما فیهِ هذا المعنی (بی مزگی، عدم الطعم حقیقتا) مسیخا و ثانيهما عدم الطعم فی الحسّ مع کون ما هو (بی مزگی) فیهِ له طعم فی الحقیقه كما للنحاس (مس) و الحديد (آهن) فانّهما (مس و آهن) لشدّه الالتحام (چسپنده گی) بین اجزائهما (مس و آهن) لا- يتحلل منهما شیء یخالط اللسان فیحسّ (حتی ان یحس لسان) بطعم لکن اذا احتیل (چاره اندیشی کند) فی تحلیل اجزائهما و تطیفها یحسّ منهما بطعم و المراد (مراد از تفاهه) هاهنا (در بحث طعوم) هو هذا المعنی (معنای دوم).

ص: ۳۵۲

و اعترض على الحصر : (١) بان انحصار الفاعل فما ذكر ممنوع

(٢) وأيضا المراتب المتوسّطه بين غايته الحرارة و البروده و كذا بين غايته اللطافه و الكثافه غير محصوره فجاز ان يكون كل واحده من تلك المراتب (مراتب غير منحصره) فاعله او قابله لطعم بسيط على حده.

(٣) وأيضا يحسّ من كل من الخيار و القرع (يك نوع كدو) و الحنطه (كندم) التيه (نپخته) بطعم (متعلق يحس) لا تركيب و فيه ليس بمعدود في التسعه

(٤) وأيضا الاختلاف بالشده و الضعف ان اقتضى الاختلاف النوعى فانواع الطعوم غير منحصره و ان لم يقتض (اختلاف نوعى) كان القبض و العفوصه نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشده و الضعف فان القابض يقبض ظاهر اللسان وحده و العفص (متعلق يقبض) باطنه و ظاهره معا.

(٥) ثم حدوث الطعوم التسعه على تلك الوجوه المخصوصه مما لم يتم عليه برهان و لهذا (كه لم يتم ...) قيل مباحث الطعوم دعا و خاليه عن الدلائل لكن صاحب المواقف ذكر في كيفية الحدوث (حدوث طعوم) مناسبات ربّما اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه (وجوه مخصصه) و قد أوردها الفاضل القوشجى في شرحه فمن ارادها فليرجع الى ايهما كان .

المسأله الخامسه في المشمومات

على ما قال : ومنها اى من الكيفيات المحسوسه المشمومات و لا اسماء لانواعها الا (١) من جهه الموافقه (موافقت طبع) او المخالفه (مخالفت طبع) فيقال للموافق الملائم (سازگار) طيب و للمخالف المنافر متنن (بوى گند) (٢) او من جهه ما يقارنها من الطعم فيقال رائحه حلوه او رائحه حامضه (٣) او من جهه الاضافه الى محلها فيقال رائحه الورد (بوى گل) و التفاح (بوى سيب) الى غير ذلك

ص: ٣٥٣

Your browser does not support the audio tag

موضوع: فرق اصطلاح علمی و طلاق عرفی

تفاوت اصطلاحات علمی و اطلاقات عرفی و لغوی:

بعد از اینکه پنج تا کیفیت محسوس تمام شد مطلبی بیان می شود که مربوط به همه ای کیفیات محسوس است و آن اینکه ما برای هریک از کیفیات محسوس صفتی آوردیم، گفتیم ملموس، مبصر، مسموع، مطعوم و مذوق. این اوصاف در اصطلاح بر خود انواع کیفیات اطلاق می شود، اما در لغت و عرف چنین نیست، چرا که در عرف و لغت این اوصاف اطلاقات مختلفی دارند:

(۱) گاهی بر محل کیفیات اطلاق می شود مثلاً به گل گفته می شود مطعوم،

(۲) گاهی بر خود کیفیت اطلاق می شود مثل اینکه به لون می گوئیم مبصر

(۳) و گاهی بر کیفیت و محلش هر دو اطلاق می شود مثل که بر طعام و حلاوتش می گوئیم مذوق.

تفاوت اطلاقات مصادر _ ابصار، سماع و ... _:

اوصاف مذکور یعنی ملموس، مبصر، مسموع، مطعوم و مذوق، هریک مصدری دارد، مصدر مبصر ابصار است، مصدر مسموع سماع، مصدر مسموع استشمام و... این مصادر هم در عرف اطلاقات متفاوت دارد؛ برخی از مصادر بر خود ادراک اطلاق می شود و برخی دیگر بر حاصل ادراک:

۱. ابصار و سماع: ابصار و سماع اطلاق می شود بر خود ادراک چنانکه به خود رؤیت گفته می شود ابصار و به خود گوش دادن می گوئیم سماع.

(۲) غیر از ابصار و سماع یعنی استشمام و... بر حاصل ادراک اطلاق می شود، وقت می گوئیم استشمام کردم که رایحه بیاید درشامه ای ما نه اینکه به دنبال بورفتم و آنرا یافتم هم چنین زمان که می گوئیم ذوق به حاصل کار اطلاق می شود نه بخود کار.

ص: ۳۵۴

مطلب چهارم: کیفیات استعدادی

بحث ما در کیفیات محسوس تمام شد حال می پردازیم به کیفیات استعدادی که نوع دوم کیفیات است، به این کیفیات هم

استعداد گفته می شود وهم کیفیات استعدادی.

کیفیت استعدادی : کیفیتی است که متوسط است بین دو طرف نقیض

ظاهر این تعریف آن است که ما نقیضین داریم و کیفیات استعدادی واسطه است بین دو طرف نقیض درحالیکه نقیضین نمی تواند واسطه داشته باشد، چرا که واسطه داشتن به این معنا است که ما بین دو امر متناقض امر سوم داریم که هیچ یک از نقیضین بر آن صادق نیست، و این رفع نقیضین است و محال. پس مراد از نقیضین در اینجا معنای منطقی آن نیست.

سوال (۱) : مراد از طرفین نقیض در این بحث چیست ؟

جواب : دو طرف نقیض فعل و لافعل نمی تواند باشد چرا که فعل و لافعل نقیض اند و بین شان واسطه وجود ندارد، گذشته از اینکه فعل و لافعل کیفیت هم نیستند. هم چنین مراد از نقیضین فعل و انفعال نمی تواند باشد، اما نه به این جهت که هر دو اثباتی است چرا که می شود به نقیضین بر گردانیم مثل زوج و فرد که می شود بجای فرد مساوی آنرا بگذاریم و بگوییم زوج و لازوج که نقیض اند، در این جا هم می شود بجای انفعال مساوی آنرا که لا فعل است بگذاریم و فعل و انفعال نقیضین باشند ولی مراد از نقیضین فعل و انفعال نمی تواند باشد چرا که فعل کیفیت نیست. پس مراد از طرفین نقیض در این بحث انفعال و لا انفعال است.

ص: ۳۵۵

سوال (۲): خود انفعال و لا انفعال کیفیت استعدادی است و یا درجه از انفعال و لا انفعال که شدید است؟

جواب: خود انفعال و لا انفعال کیفیت استعدادی نیست بلکه شدت انفعال و لا انفعال کیفیت استعدادی است، مثلا مراضیت یعنی استعداد شدید برای مریض شدن، که به آن ضعف، لاقوت و استعداد شدید نحو الانفعال. و یا مصحاحیت که بمعنای شدت لا-انفعال است، یعنی در مقابل مرض خیل مقاوم است، استعداد شدید نحو الا انفعال. پس کیفیت استعدادی عبارت است از استعداد شدید نحو الانفعال و استعداد شدید نحو الا انفعال.

متن: (مربوط به تمام پنج تا کیفیت محسوسه): و اعلم أنّهم و (وصیله): ان اجروا هذه الاوصاف _ اعنى: المبصرات و المسموعات و الملموسات و المذوقات و المشمومات _ على الانواع الخمسه من کیفیات بل جعلوها بمنزله اسماء لها (فای بعد از ان وصیله بمعنای لکن): فهی بحسب اللغة متفاوتة (۱) فی الوقوع على کیفیه (اطلاق می شود بر خود کیفیت مثل اینکه می گوئیم رنگ را دیدم) او على المحلّ (اطلاق می شود بر محل کیفیت مثلا می گوئیم گل را بو کردم) او علیهما جمیعا (۲) و فی کون مصادرهما (اوصاف) موضوعه لذلك النوع من الادراک کالابصار و السماع او لما یفضی (نوع ادراک) إليه کالبواقی (غیر سماع و ابصار). (می تواند مثال باشد برای تفاوت اول می تواند هم مثال باشد برای تفاوت دوم، ولی مثال بودنش برای تفاوت اول روشن است): و من هاهنا یقال ابصرت الورد و الاحمرته و سمعت الصوت لا مصوّته (موضوعی را که صوت به آن قائم است) و لمست الحریر (که موضوع است) لا لینه (که کیفیت است) و ذقت الطعام (که محل است) و حلاوته (که کیفیت است) و شممت الورد (که محل است) و رائحته (که کیفیت است) کذا فی شرح المقاصد.

المطلب الرابع فى الكيفيات الاستعداديه و هى القسم الثانى من الاقسام الاربعه للكيف

و قد عرفت أنها من جنس الاستعداد على ما قال : و الاستعدادات اى و القسم الثانى (مبتدا) الاستعدادات (خبر) المتوسطه بين طرفى النقيض .

و انما قدرنا لها (استعدادات) مبتدأ (يعنى گفتيم القسم الثانى) اذ ليس لها (استعدادات) خبر (المتوسط ... صفت است) فلا يتم الكلام و لا يصح كون المتوسطه خبر اذ لا وجه حينئذ للتعريف (معرفه آوردن المتوسط وجه ندارد، چرا كه يك نوع معرف استعداد است كه صحيح نيست / اين گونه تعريف كردن استعدادات وجه ندارد).

و لهذا (چون بخاطر احتياج تقدير گرفتيم) قدرنا المبتدأ فى القسم الاوّل (ص ۵۹) أيضا (مثل اينجا) مع عدم الحاجه إليه (تقدير گرفتن در قسم اول) ليكون الكلام جميعا على وتيره واحده

کیفیت استعدادی ۹۲/۱۲/۰۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع : کیفیت استعدادی

بحث در دومین قسم از چهار قسم کیفیت محسوس داشتیم که عبارت است از کیفیت استعدادی.

کیفیت استعداده همان استعداد است و استعداد متوسط بین طرفین نقيض است که در این جا طرفین نقيض انفعال و لا انفعال است (نه فعل ولا فعل و نه فعل وانفعال)؛ که کیف استعدادی عبارت است استعداد شدید نحوی الا نفعال والقبول و استعداد شدید نحوی الدفع ولا قبول.

توضیح مطلب : کیف استعدادی با توجه به تعريف چهار ویژگی دارد، یکی اینکه استعداد است و دوم آنکه استعداد شدید است، سوم اینکه وسطه است و چهارم آنکه واسطه بین دو نقيض است.

ص: ۳۵۷

استعداد : استعداد امر وجودی است و امر وجودی نمی تواند بین وجود و عدم باشد، بلکه بین دو حالت يك شیء یکی حالت که قوه ای محض است، وجود خیل ضعیف دارد و در حکم عدم است و دیگری حالت که به فعلیت می رسد. حالت قوه شیء و حالت فعلیت شیء استعداد نیست، حالت بین قوه و فعلیت استعداد است. مثلا انسان در ابتدا قوه ای محض است و در آخر انسان بالفعل می شود این دو حالت استعداد نیست آنچه که بین این دو حالت است استعداد است که اول به قوه ای محض نزدیک است و لحظه به لحظه از آن دور می شود تا برسد به انسان بالفعل.

استعداد شدید (کیف استعدادی) : استعداد که بین دو حالت يك شیء است درجات مختلف دارد، درجه ای که خیل ضعیف است، به قوه ی محض خیل نزدیک است و از فعلیت بسیار دور است و درجات که از قوه ای محض دور تر می شود به فعلیت

نزدیک می شود و درجه ای که خیلی نزدیک به فعلیت است و از قوه ی محض خیل دور است. همه ای این درجات متوسط بین قوه ای محض و فعلیت محض است، ولی آنچه که کیف استعدادی است همان درجه ای شدید استعداد است که به فعلیت محض نزدیک است.

مراد از نقیضین : از بیان فوق روشن شد که مراد از نقیضین نمی تواند نقیض منطقی باشد، چرا که نقیض منطقی وجود و عدم است و استعداد بین وجود و عدم نیست بین دو حالت یک شی است. پس نقیضین که در این جا مراد است انفعال و لا انفعال است.

ص: ۳۵۸

واسطه بودن بین دو طرف نقیض : واسطه بودن کیف استعدادی بین انفعال ولا نفعال به این معنا است که گاهی به انفعال و قبول نزدیک است و گاهی به لا انفعال و دفع نزدیک است، نه اینکه واسطه بین دو نقیض باشد تا ارتفاع نقیضین شود.

توجه داریم که انفعال بمعنای قبول است اما استعداد شدید نحوی الانفعال و استعداد شدید نحوی اللانفعال کیفیت استعدادی است. پس استعداد از مقوله ای کیف است اما خود مستعدله از مقوله دیگر است.

اسامی دیگری کیف استعدادی : اسامی دیگر استعداد نحوی الانفعال عبارتند از ضعف ولا قوه، و اسامی دیگر استعداد نحوی الا انفعال عبارتند از قوه ولا ضعف.

گمان گروهی : برخی گمان کرده اند که علاوه بر استعداد شدید نحوی الانفعال و استعداد شدید نحوی اللانفعال، امر سوم داریم که عبارت است از استعداد شدید نحوی الفعل، مثل مصارعت که استعداد شدید است برای کشتی گرفتن.

لاهیجی : امر سوم که کیف استعدادی باشد به نام استعداد شدید نحوی الفعل نداریم مثلاً در مصارعت سه چیز داریم؛ یکی علم به فن کشتی گیری، دیگری قدرت بر کشتی گیری و سوم صلابت و سختی اعضای بدن که به راحتی متأثر نمی شود و یا نمی شکنند.

علم به فن کشتی گیری و قدرت بر کشتی گیری هر دو کیف اند اما کیف نفسانی، نه کیف استعدادی. و امر سوم که صلابت و سختی اعضای بدن است کیف ملموس است. پس با تحلیل مصارعت چیزی که کیف استعدادی باشد یافت نمی شود.

ان قلت: ما غیر از استعداد شدید نحوی الانفعال و استعداد شدید نحوی اللانفعال چیزی دیگری داریم که خود قبول است که می تواند قسم سوم برای کیف استعدادی باشد.

قلت: قبول از باب امکان ذاتی است، با امکان ذاتی سنخیت دارد. و امکان ذاتی با امکان استعدادی چنانکه در جایش بیان شده است سه تا فرق دارند؛ یکی اینکه امکان ذاتی در خارج نیست فقط اتصاف آن در خارج است ولی امکان استعدادی در خارج است، دیگری اینکه امکان استعدادی قرب و بعد نسبت به مستعدله دارد ولی امکان ذاتی قرب و بعد به ممکن ذاتی ندارد و سوم اینکه امکان استعدادی با فعلیت مستعدله از بین می رود ولی امکان ذاتی با فعلیت ممکن ذاتی از بین نمی رود.

متن: و المراد بطرفی النقیض هو الانفعال و اللانفعال (نه فعل و لافعل و نه فعل و انفعال) فأنها مفسره باستعداد شدید نحو الانفعال و القبول كالمراضیه و اللین و یسمی (استعداد...) ضعفا و لا قوه و استعداد شدید نحو الدفع و اللاقبول كالمصاحیه و یسمی (استعداد ...) قوه و لا ضعفا.

و زعم جماعه انّ لها (کیف استعدادی) قسما ثالثا هو الاستعداد شدید نحو الفعل كالمصارعه و لیس (زعم) بشیء لانّ المصارعه مثلا يتعلق (۱) بعلم هذه الصّیناعه (۲) و قدره علی هذا الفعل و هما من کیفیات النفسانیه (۳) و صلابه الاعضاء لثلا تتأثر بسرعه و لا یمكن عطفها بسهوله و هی (صلابت) من کیفیات الملموسه فلیس هناك (درمصارعت) شیء یكون من هذا الجنس من کیفیات (کیفیت استعدادی).

و اما اصل القبول (خود قبول، نه استعداد شدید نحو القبول) فهو من باب الامكان الذاتی (مسانخت با امکان ذاتی دارد) لا الاستعدادی، لان الاستعداد یعتبر فیه مرتبه من مراتب القرب و البعد لیكون الشده اللازمه لها (مرتبه خاص) مستلزمه للرجحان فلا یمكن هو أيضا (همان طور که استعداد شدی نحو الفعل نمی تواند قسم ثالث باشد) قسما ثالثا.

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : کیفیات نفسانی

بعد از بیان دو قسم از کیفیات یکی کیفیات محسوس و دیگری کیفیات استعدادی، می پردازیم به کیفیات نفسانی که بحث خیل طولانی دارد، چرا که علم، قدرت و... در این باب بحث می شود.

کیفیات نفسانی به دو قسم حال و ملکه تقسیم می شود که حال عبارت است از کیف نفسانی که رسوخ در ذهن ندارد و به راحتی زایل می شود و ملکه کیف نفسانی است که در ذهن راسخ شده است و به راحتی زایل نمی شود؛ مثلا صورت علمی که در ذهن آمده چنانچه تکرار نشود رسوخ در ذهن پیدا نمی کند و به راحتی زایل می شود اما صورت که علمی که تکرار می شود در ذهن راسخ می شود و به راحتی زایل نمی شود، به صورت علمی قسم اول حال و به قسم دوم ملکه می گویند.

رابطه ای حال و ملکه مثل رابطه ای پیری و جوانی است، همان گونه که اول جوانی است بعد پیری حال هم قبل از ملکه است و چنانکه پیری ادامه ای جوانی است ملکه ادامه ای حال است. گذشته از این پیری جا افتادن جوانی است ملکه هم جا افتادن حال است.

اطلاقات علم : علم و تمیز دو اطلاق دارد، یکی اطلاق عام که عبارت است از ادراک و تمایز چه همراه حکم باشد و چه با حکم نباشد، بعبارت دیگر علم بمعنای عام لا بشرط از حکم است، و دیگری اطلاق خاص که ادراک و تمایزی است که همراه حکم باشد.

ص: ۳۶۱

نکته : یکی از ویژگی های علم و لازم بارز آن تمیز معلوم از غیرش است، به همین جهت در این جا به علم اطلاق تمیز شده.

تقسیم علم به تصور و تصدیق : علم، ادراک و تمیز به معنای عام که لا بشرط از حکم است در تقسیم اولی به دو قسم تقسیم می شود :

۱. تصور : عبارت است از ادراک و تمیز خالی از حکم است، و به بیان دقیق تر ادراک و تمیز خالی و بشرط لای از حکم.

۲. تصدیق : ادراک و تمیزی است همراه حکم است، بعبارت بهتر ادراکی است بشرط حکم، که خود اقسام دارد.

اقسام تصدیق : تصدیق که ادراک و تمیز بشرط حکم است (الف) یا یقینی است که عبارت است از تصدیق و یا حکم که اولاً جازم باشد، ثانیاً مطابق با واقع و ثالثاً ثابت است، (ب) و یا غیر یقینی است که اعم است از: ۱. تصدیق ظنی که جازم نیست، ۲.

جهل مرکب که تصدیق جازم است ولی مطابق با واقع نیست. ۳. و تقلید که تصدیق جازم و مطابق با واقع است ولی ثابت نیست، با شک و شبهه زایل می شود.

تذکر: تصور چون عبارت است از ادراک خالی از حکم و عبارت دیگری صورتی به ذهن آمده است که حکم در آن نیست. بهمین جهت مطابقت و عدم مطابقت و صدق و کذب در آن مطرح نیست.

اطلاقات تصور و تصدیق: از آنجای که تصور مشروط است به عدم حکم و تصدیق مشروط است به همراهی حکم، به تصور غیرحکم گفته شده است و به تصدیق حکم هم اطلاق می شود.

لاهیجی: در علم کلام مراد از علم و تمیز بمعنای خاص آن مراد است یعنی تمیزی است که احتمال خلاف درش نیست، عبارت دیگر متعلق آن احتمال نقیض تمیز را نمی دهد.

ص: ۳۶۲

دلیل: وجه اینکه در علم کلام معنای خاص علم مراد می باشد کلام خواجه است که اولاً علم بمعنای عام را تقسم کرده است به تصور که خالی و بشرط لای از حکم است و تصدیق که بشرط حکم است، و ثانیاً تصدیق را مقید کرده به « جازم، مطابق با واقع و ثابت » تا اینکه علم تصدیقی را منحصر کند به یقینی، و تصدیق ظنی که جازم نیست، جهل مرکب که مطابق با واقع نیست و تقلید که ثابت نیست را خارج کند. نآن

متن: المطلب الخامس فی القسم الثالث من الاقسام الاربعه للکيف

و هی کیفیات النفسانیه و هی حال ان کانت غیر راسخه او ملکه ان کانت راسخه فالملکه یکون أولاً حالاً ثم تصیر ملکه فالفرق بینهما (ملکه و حال) کالفرق بین الشیخوخه و الشباب.

و فی هذا المطلب مسائل :

[المسأله] الاولى فی العلم

علی ما قال : منها _ ای من کیفیات النفسانیه _ العلم ، و المراد منه (علم) هاهنا (در علم کلام / در بحث کیفیات نفسانی) تمیز لا- یحتمل متعلقه النقیض ای نقیض ذلك التميز. وذلك (اینکه مراد از علم در اینجا...) لانه هو (علم) المنقسم الی التصور و التصدیق (متعلق منقسم) : علی ما قال : وهو اما تصور ای تصوّر و ادراک غیر حکم و يقال له التصور الساذج و اما تصدیق ای تصوّر و ادراک و حکم و هو ادراک ان النسبه واقعه او لیست بواقعه. فالتصور المطلق مشترك بین القسمین (تصور و تصدیق) و هو (تصور مطلق) المراد من التميز و هو (تصور مطلق) صورته حاصله من الشیء فی العقل سواء کان الشیء حکماً او غیر حکم (مثلاً گاهی زید به ذهن می آید و گاهی زید قائم که حکم است).

ص: ۳۶۳

و قيد التصديق بقوله : جازمٌ مطابقٌ ثابتٌ ، لينحصر في اليقين. فبالجازم خرج الظن (که تصديق است ولی جازم نیست) و بالمطابق الجهل المركب (که تصديق است ولی مطابق با واقع نیست) و بالثابت التقليد فانه قد يزول في وقت اخر.

(عطف بر تصديق مقيد به سه قيد) واما التصديق المطلق (برهنه و خالی) عن هذه القيود المقابل للتصور الساذج، فهو اعم من اليقين و شامل لهذه الثلاثة (ظن، جهل مركب و تقليد) فعدم احتمال اليقين للنقيض (متعلق احتمال) للجزم (متعلق نقيض) و الثبات، و (مبتدا) عدم احتمال التصور الساذج للنقيض (متعلق احتمال)، (خبر :) لانه لا نقائض للتصورات

مراد از مقسم در تقسیم علم به تصور و تصدیق ۹۲/۱۲/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : مراد از مقسم در تقسیم علم به تصور و تصدیق

مصنف علم را تقسیم کرده است به تصور و تصدیق، روشن است که علم بمعنای عام باید مقسم تصور و تصدیق باشد، چنانکه بیان شد، ولی از آنجای که مصنف یکی از اقسام را علم یقینی می داند این سوال پیش می آید که مراد از مقسم در تقسیم مذکور چیست؟

قاعده تقسیم : قاعده در تقسیم این است که باید مقسم در اقسام وجود داشته باشد با قيد خاص، در حقیقت اقسام همان مقسم اند باقید خاص که در هر یک از اقسام لحاظ می شود. با توجه به این قاعده باید اولاً مقسم در تقسیم مذکور چیست و ثانياً قيد که در تصور و تصدیق لحاظ می شود کدام است؟

ص: ۳۶۴

همه قبول دارند که تصور علم بدون حکم یا بشرط لای از حکم است و تصدیق علم همراه حکم و بشرط حکم است. پس قيد که تصور و تصدیق را از هم جدا می کند همراهی و عدم همراهی حکم است، اما در اینکه مراد از مقسم در تقسیم علم به تصور و تصدیق چیست سه احتمال بیان شده است.

لاهیجی : در علم کلام مراد از مقسم در تقسیم علم به تصور و تصدیق علم یقینی است؛ چرا که مصنف تصدیق را مقید کرده است به قیود سه گانه ای جازم بودن، مطابق با واقع بودن و ثابت بودن، پس یکی از اقسام علم یقینی است بنابر این باید مقسم هم علم یقینی باشد؛ چرا که طبق قاعده اقسام همان مقسم است با قيد خاص که آنرا از سایر اقسام جدا می کند و همه قبول دارد که تصور و تصدیق با حکم داشتن و نداشتن از هم جدا می شود، نه با یقین و عدم یقین.

سوال : اگر مراد از مقسم علم یقینی است که احتمال خلاف در آن نیست یقینی بودن در تصور که خالی از حکم است به چه معنا است ؟

جواب : علم و تمیز یقینی آن است که احتمال خلاف درش نیست، عبارت دیگر علمی و تمیزی است که در متعلق آن احتمال

نقیض تمیز وجود ندارد، و این اعم است از اینکه احتمال خلاف ممکن باشد ولی احتمال ندهیم چنانکه در تصدیق یقینی این گونه است و یا اصلا امکان احتمال خلاف نباشد چنانکه در تصور چنین است. پس تصدیق یقینی است به این معنا که احتمال خلاف ممکن است ولی وجود ندارد و تصور یقینی است به این معنا است که اصلا امکان احتمال خلاف در آن نیست، بعبارت دیگر احتمال خلاف سالبه به انتفای موضوع است. پس هم مقسم علم یقینی است و هم اقسام که تصور و تصدیق است.

ص: ۳۶۵

باتوجه به بیان فوق سه قیدی که مصنف بیان کرده برای خروج تصور نیست، بلکه برای خارج نمودن ظن، جهل مرکب و تقلید است، قید « جازم » ظن را خارج می کند، قید « مطابق باواقع » جهل مرکب را خارج می کند و قید « ثابت » تقلید را خارج می کند.

دلیل کارخواجه : دلیل اینکه مصنف مقسم را علم یقینی قرار داد، نه مطلق علم، این مطلب است که معتبر در علو حقیقی علم یقینی است، نه ظن، جهل مرکب و تقلید. معتبر در نزد متکلمین هم علم یقینی است.

احتمال دوم (قد یقال) : مراد از مقسم مطلق علم است، که اعم از علم یقینی و غیر یقینی است، چنانکه اعم است از اینکه همراه حکم باشد یا همراه حکم نباشد، بعبارت دیگر مقسم علمی است که نسبت به یقین و عدم یقین لا بشرط است چنانکه نسبت به حکم داشتن و نداشتن لا بشرط است.

سوال : اگر مقسم مطلق علم است که اعم از یقینی و غیر یقینی است، بعبارت دیگر لا بشرط از یقین و عدم یقین است چنانکه لا بشرط از حکم و عدم حکم است، چرا مصنف یکی از اقسام آنرا مقید کرده است به قیود سه گانه ای جازم بودن، مطابق با واقع بودن و ثابت بودن. به بیان دیگر چنانچه مقسم مطلق علم است چرا مصنف ظن، جهل و تقلید را علم نمی داند، و علم را اطلاق می کند به علم یقینی؟

جواب : در علوم بطور عام و در علم کلام بصورت خاص آنچه که اهمیت دارد علم یقینی است، به همین جهت اطلاق علم را اختصاص داده به علم یقینی بگونه ای که یقینی معنای دوم شده برای علم، هر چند ظن، جهل مرکب و تقلید هم علم اند. پس علم دو اطلاق دارد یکی اطلاق عام که اعم از یقین، ظن، جهل مرکب و تقلید است و دیگری اطلاق خاص که علم یقینی است.

متن : و انما قسم العلم بهذا المعنى _ اعنى بمعنى التميز المذكور (يعنى لا يحتمل متعلقه النقيض) _ و جعل البحث مقصورا عليه (علم يقينى) دون ما هو بمعنى التصور المطلق (كه شامل تصور و تصديق است) المتناول لهذه الثلاثه (يعنى ظن، جهل مركب و تقليد) على ما تعورف (متعارف شده) جعله (تصور مطلق) مقسما فى اوائل كتب المنطق، (تحليل برأى قسم جعل :) لانه هو المعتبر فى العلوم الحقيقيه (درمقابل علوم اعتبارى مثل تاريخ، فقه و...) و المعتقد به (معتبر / قابل اعتنا) فى متعارف الجمهور (عرف / متكلمين).

و قد يقال : المقسم هاهنا (در علم كلام، كتاب مصنف) هو العلم بالمعنى الاعم لكته قد قسمه الثانى (كه تصديق است) بقيود لانه (قسم ثانى) مع هذه القيود (قيود ثلاثه) هو المعتبر فى العلوم و المعتقد به عند الجمهور و لذلك (يقين معتدبه بود) خُصّ باسم العلم (يعنى اسم علم را اختصاص داده شده به يقين) حتى صار (يقين) معنى ثانيا له (علم) و ما (تصديق) اتصف بمقابلات تلك القيود _ اعنى (تفسير مقابلات) الظن و الجهل المركب و التقليد _ قد اشتهرت باسمائها المخصوصه (يعنى ظن، جهل مركب و تقليد) و سيرد تعريف بعضها (سه تا) و ما يتعلق به (بعض) من الاحوال

احتمال سوم در مراد از مقسم تصور و تصديق ۹۲/۱۲/۰۷

ص: ۳۶۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع : احتمال سوم در مراد از مقسم تصور و تصدیق

بحث در علم داریم که یکی از کیفیات نفسانی است. مصنف می گوید علم یا تصور است و یا تصدیق جزمی، مطابق با واقع و ثابت. با توجه به قاعده ای تقسیم که مقسم باید در اقسام وجود داشته باشد، و اینکه یکی از اقسام آن قیود سه گانه دارد شارح بیان می کند که مراد از علم چیست.

سه احتمال در مراد از مقسم بیان شده است :

لاهیجی : مقسم عبارت است از تمیزی که درش اختلاف نیست، طبعاً تصور عبارت خواهد بود از تمیز غیرنسبت که درش احتمال خلاف نیست و تصدیق عبارت است از تمیزی نسبت و حکم که درش احتمال خلاف نیست.

احتمال دوم : مقسم مطلق علم است و اقسام آن هم می تواند مطلق علم باشد ولی خواجه تصدیق را مقید کرده به قیود سه گانه به این جهت که معتبر در علوم و در نزد متکلمین علم یقینی است.

لاهیجی : طبق توجه اول مقسم امر یقینی است چرا که معتبر در علوم حقیقی و علم کلام معتبر و معتدبه علم یقینی است، در توجه دوم یکی از اقسام که تصدیق است یقینی است چرا که معتدبه علم یقینی است. پس مال هر دو توجه یکی است ولی توجه اول بهتر است چرا که این توجه تمام بحث در علم را معتبر می داند ولی توجه دوم تنها بحث در تصدیق را معتبر می داند و بحث های دیگر علم معتبر نمی داند، عبارت دیگر با توجه اول تمام بحث در باب علم امر معتدبه است ولی با توجه دوم بخش از بحث باب علم امر معتدبه است.

ص: ۳۶۸

احتمال سوم : مراد از مقسم مطلق علم است، نه علم یقینی، تبعاً تصور مطلق علم است نه علم یقینی و تصدیق هم مطلق است، نه علم یقینی، اما خواجه تصدیق را مقید به قیود سه گانه کرده است، و لذا باید سه قسم دیگر که ظن، جهل مرکب و تقلید است داخل در تصور باشد؛ چرا که این سه تا بیرون از دایره علم نیست و تصدیق هم مقید است پس باید داخل در تصور باشد، و این بهتر از توجه دوم است که ظن، جهل مرکب و تقلید را در اقسام علم قرار نداد، عبارت دیگر در توجه شان نسبت به این سه قسم توجه نکردند.

لاهیجی : این توجه علاوه بر اشکال توجه دوم ایرادش آن است که ظن، جهل مرکب و تقلید را که بشرط حکم اند داخل در تصور می داند که بشرط لای از حکم است. بدیهی است که بشرط حکم و بشرط لای حکم قسیم هم اند و نمی تواند قسم واحد باشند.

خواجه : علم غنی از تعریف است؛ چون امر وجدانی است و امر وجدانی نیاز به تعریف ندارد، هر چند امکان تعریف آن است.

لاهیجی : وجدانی بودن علم، قدرت و... هرچند هم موجب تمیز بالوجه علم از غیر آن می شود و بدهات بالوجه علم را در پی دارد، اما کنه علم هم چنان مخفی است به همین جهت در کنه علم اختلاف است، و علما در کنه اش اقوالی بیان نموده اند.

قول اول : علم صورت حاصله در ذهن و از سنخ کیف نفسانی است.

قول دوم : علم از اوصاف ذو الاضافه است، وصفی است که اضافه به چیزی دیگر دارد، علم همواره به چیزی است، مثلاً علم به اوصاف حق تعالی است.

ص: ۳۶۹

توضیح مطلب: اوصاف سه قسم اند: ۱. اوصاف حقیقه محضه مثل حیات، ۲. اوصاف حقیقه ذات الا- ضافیه، مثل علم و قدرت، ۳. اوصاف اضافیه محضه، مثل ابوت و بنوت، که حقیقت و رای اضافه ندارد.

قول سوم: علم خود اضافه است، چنانکه فخر رازی می گوید.

صدرا: صدرا هم مثل خواجه می گوید علم تعریف ندارد، اما نه به این جهت که امر وجدانی است و غنی از تعریف، بلکه به این دلیل که علم از سنخ وجود است و وجود جنس و فصل ندارد. علم تعریف ندارد.

صدرا در برخی از نوشته هایش علم را کیف نفسانی می داند، در توجیه این گفته ای صدرا برخی می گویند که ایشان بر مبنای مشاء بحث کرده است، ولی بهتر است بگوییم علم موجود محدود است و هر موجود محدود ماهیت دارد. علم هر چند از سنخ وجود است ولی چون وجود محدود است ماهیت دارد و ماهیت آن کیف نفسانی است (۱).

ماقیل: علم تعریف نمی شود، نه به این دلیل که غنی از تعریف باشد بلکه تعریف آن ممکن نیست؛ چرا که تعریف علم دوری است و دور محال است پس تعریف علم ممکن نیست.

بیان دور: شناخت همه ای اشیا متوقف است بر علم و اگر شناخت علم احتیاج داشته باشد بر اشیا دیگر پس باید معلوم شدن علم متوقف باشد بر چیزی که با علم معلوم شده است. بعبارت دیگر علم موقوف علیه است برای شناخت سایر اشیا، اگر موقوف هم باشد دور است.

ص: ۳۷۰

۱- (۱) مرحوم اشتیانی بر شواهد درباره اتحاد عاقل و معقول شش احتمال را مطرح می کند و می گوید وجود علم با وجود نفس متحد می شود نه ماهیت علم با ماهیت نفس، بعبارت دیگر وجود معلوم بالذات با وجود نفس متحد می شود، نه ماهیت شان. پس علم ماهیت دارد وجود، و ماهیت آن از سنخ کیف است.

جواب : علم بالوجه معلوم است و بر اشیاء دیگر تعلق می گیرد و آنها را معلوم می کند آنگاه اشیاء دیگر واسطه می شود که ما علم را بالکنه بشناسیم، و این دور نیست چرا که موقوف علیه علم بالوجه است و موقوف علم بالکنه است. پس آنچه که اولاً حاصل است وجه علم است و آنچه که در آخر با تعریف شناخته می شود حقیقت علم است، نه وجه آن، تا دور لازم بیاید.

تقسیم تصور و تصدیق : تصورسازج و تصدیق (یقین) هر دو تقسیم می شود به نظری و کسبی، پس هم تصور بدیهی و کسبی داریم و هم تصدیق بدیهی و نظری.

تصور بدیهی : عبارت است از علم و ادراک که احتیاج به تعریف ندارد.

تصور کسبی : علم و ادراکی است که به قول شارح محتاج است.

تصدیق بدیهی : علم و ادراکی است که احتیاج به استدلال ندارد.

تصدیق کسبی : علم و ادراکی است که نیاز مند استدلال است.

متن : و ما ذکرنا هو الاوجه (بهتر است) كما لا يخفى و إن كان المآل واحدا.

وَأما ما قيل من أنه جعل ما عدا اليقيني (بیان ما :) من التصديقات داخلا (مفعول دوم جعل) في التصور فلا يخفى بعده.

و العلم لا يحدّ، بل هو غنى عن التعريف (یعنی امکان تعریفش است ولی بی نیاز تعریف است) لكونه وجدانيا كالقدره و سایر الوجدانيات لكن ذلك (وجدانی بودن) انما يفيد (۱) تمیزه (علم) عن غيره (یعنی از قدرت و ...) (۲) و بداهته (مربوط به تمیز و بداهت :) بوجهه (عطف بر تمیز :) لا تحقيق حقيقته (علم).

کیف (چگونه حقیقت علم پیش ما روشن باشد) و هل (استفهام انکاری) حیره العقلاء و اختلافهم الا فیها (حقیقت علم)؟
فمنهم من ذهب الی ان حقیقته الصوره الحاصله و منهم من ذهب الی أنّها نفس الاضافه (چنانکه فخر رازی می گوید) و منهم
من ذهب الی أنّها الصّفه ذات الاضافه.

و اما ما قیل : من أنّه لا یمکن تحدید العلم لآنّ غیره أنّما یمکن به (علم) فلو علم هو (علم) بغیره (علم) لزم الدور.

فالجواب عنه : انّ غیره أنّما یمکن بتعلّق فرد منه (علم) متصور بالوجه (متعلق تعلق) : به (غیر علم) (عطف بر تعلق ...) لا بالعلم
بحقیقته (علم) ، و المحتاج الی الغیر أنّما هو العلم بحقیقته (علم) فلا دور (چون موقوف حقیقت علم است و موقوف علیه علم
بوجه است) .

و یقتسمان ای (فاعل) : التصور الساذج و الیقین (مفعول یقتسمان) : الضروره و الاكتساب فیصیر کلّ منهما (تصور و یقین) (۱)
ضروریا و هو ما لا یتوقف حصوله علی کسب ای نظر و فکر (۲) و کسبیا و هو ما یکون بخلاف ذلك (یعنی احتیاج دارد به
نظر و فکر ، تصور احتیاج به قول شارح دارد و تصدیق متوقف بر برهان است)

انطباع علم در محل ۹۲/۱۲/۱۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع : انطباع علم در محل

گفتیم که علم تقسیم می شود به تصور و تصدیق، مقسم در این تقسیم علم حصولی است که نیاز به محل دارد، نه علم
حضوری که بی نیاز از محل است.

ص: ۳۷۲

از نظر مشاء تنها علم نفس به خودش علم حضوری است، علم نفس به افعال، اوصاف و احوالش علم حصولی است. اما اشراق
و حکمت متعالیه علاوه بر علم نفس به خودش علم نفس به افعال، اوصاف و احوالش را هم حضوری می دانند، خواهی هر چند
در شرح اشارات این مبنای اشراق را در علم پذیرفته است ولی در این کتاب طبق مشاء مشی کرده است. به همین جهت در
تفسیر علم که محل می خواهد، فقط علم نفس به خودش را خارج می کند؛ یعنی غیر از علم نفس به خودش که علم حضوری
است سایر علوم نیاز به محل دارد.

همه ای علوم حصولی نیاز به محل دارد، چه علم عقلی، چه علم حسی و خیالی، اما اینکه محل مادی باشد یا مجرد بستگی
دارد به اینکه علم مجرد باشد یا ماد. از نظر مشاء که تنها علم عقلی مجرد است محل آن هم مجرد است ولی از نظر صدرای که
علم خیالی هم مجرد است محل علم خیالی هم مجرد است.

به بیان دیگر از نظر مشاء علوم حسی مادی است، مثل علم بصری که محل آن باصره است. علم خیالی هم مادی است و محل

آن قوه ای خیال، تنها علم تعقلی مجرد است و محل آن ذهن، که به آن صفحه ای نفس می گویند. اما به نظر صدرا همه ای علوم اعم از حسی، خیالی و تعقلی مجرد است و محل آن صفحه ای نفس.

اطلاقات انطباع : طبیعت فقط بر موجودات مادی اطلاق می شود ولی طبع و طباع هم بر موجودات مادی اطلاق می شود وهم بر موجودات مادی همین طور انطباع گاهی بر حلول مادی در مادی اطلاق می شود و گاهی بر حضور مجرد در نزد مجرد. در این جا مراد از انطباع حضور صورت مجرد در صفحهء نفس است که مجرد می باشد.

ص: ۳۷۳

تذکر: چنانکه گفته اند نفس دوتا فعل دارد یکی صورت گری و دیگری حرکت، اعم از حرکت خود نفس و اعضای انسان مثلا.

قید سه گانه علم حصولی: خواهی برای علم حصولی سه قید آورده است، یکی انطباع در محل، دیگری مجرد محل و سومی قابلیت محل.

قید اول روشن است چرا که علم حصول عبارت است از حصول صورت شی خارجی در ذهن که صفحه ای نفس است حصول صورت در ذهن انطباع است.

همان گونه که بیان کردیم چنانچه علم مجرد باشد محل آن مجرد است و در علم کلام کلی یعنی علم تعقلی مورد بحث است که از نظر مشاء علم مجرد است پس باید محل آن مجرد باشد. لذا محل مقید شده به مجرد بودن.

نفس هیولای است نسبت به تام صور ادراکی قابلیت دارد، بعبارت دیگر قوه ای عاقله در ابتدا حالت هیولانی دارد و می تواند تمام صور معقوله را بپذیرد و با پذیرفتن صورت نسبت به آن صورت بالفعل می شود و با پذیرفتن تمام صورت بالفعل می شود واصطلاحا گفته می شود عقل بالفعل. پس برای گرفتن صورت باید محل قابلیت داشته باشد تا بپذیرد.

مصنف با قید اول بیان کرد که علم صورت حاصله است، بعبارت دیگر علم حصولی است، نه علم حضوری، با قید دوم علم حسی و خیالی را خارج کرد و با قید سوم بیان می کند که محل نمی تواند صورت عقلیه باشد، تا صورت عقلیه عالم باشد به صورت دیگر بلکه عالم نفس است.

مراد از انطباع: مراد از انطباع حلول صورت است در ذهن، و صورت منطبق در ذهن دو ویژگی دارد، یکی مماثلت با صورت خارجی بلحاظ ماهیت؛ چرا که ماهیت صورت ذهنی با ماهیت صورت در خارج یکی است ولی شخصی شان فرق دارد، صورت ذهنی وجود ذهنی دارد و صورت در خارج وجود خارجی، و دیگری مغایر با صورت خارجی است، در حکم، صورت خارجی مادی است و صورت ذهنی مجرد. صورت خارجی از لازمه اش مثلا سوزاندن است و صورت ذهنی حکمش حکایت گری است.

تذکر: ظاهراً خواهجه با بیان مراد از انطباع، قول فخررازی در علم را رد می کند که می گوید علم عبارت است از اضافه، چیزی در ذهن حاصل نمی شود.

سوال اول: آیا علم با عالم متحد می شود، بعبارت دیگر آیا صورت ذهنی با عالم متحد می شود؟

سوال دوم: آیا عالم با مفیض علم که عقل فعال است متحد می شود و صورت را قبول می کند یا با آن متصل می شود و صورت را می گیرد؟

نکته: اینکه مفیض علم عقل فعال است جای بحث نیست، حتی آنهای که رب النوع را مطرح می کند بازهم مفیض بودن عقل فعال را قبول دارند، اما اینکه مخزن صورت عقیده نفس است یا عقل فعال اختلاف وجود دارد.

جواب سوال اول: اتحاد علم با عالم باطل است، نفس ظرف می شود برای صورت ذهنی نه اینکه با آن متحد شود.

متن: و لا بد فیه ای فی العلم ای فی علم المدرک بما عدا نفسه (مشاء فقط علم نفس به خودش را علم حضوری می داند) من الانطباع فی المحل، لما مرّ من اثبات الوجود الذهنی (۱)، المجرد لاین المراد هو العلم بالکلی فلا- یکون الا مجردا (۲) فیجب تجرد محلّه القابل لئلا- یلزم ان یکون الصوره العقلیه اذا کانت محلّا لصوره عقلیه اخری (خبریکون:) عالمه بها (صورت عقلیه).

ص: ۳۷۵

۱- (۱) مشاء بین وجود ذهنی و علم فرق نمی گذارد، اما صدار فرق کوچکی می گذارد.

۲- (۲) بنظر مشاء فقط علم تعقلی مجرد است، علم حسی و خیالی مادی است، صد را علم خیالی را هم مجرد می داند.

و حلول المثال مغيرا بيان للانطباع و المراد من المثال هو الماهيه المجرده عن الوجود في الاعيان (قيد وجود يعنى مجرد باشد از وجود خارجى)، ومن المغايره مغايرتها للموجوده في الخارج في الاحكام (متعلق مغايرت).

و قد مرّ تحقيق ذلك مفضّلا في مبحث الوجود الذهني .

و لا يمكن الاتحاد؛ اشاره الى بطلان مذهب فاسد كان مشهورا بعد المعلم الاوّل عند المشائين(1) من اصحابه، (1) وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجوده فيه عند تعقله اياها (2) وان النفس الناطقه عند تعقلها معقولاتها يتحد بالعقل الفعّال .

اتحاد عاقل ومعقول ۹۲/۱۲/۱۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع : اتحاد عاقل ومعقول

باتوجه به قول انطباع درباب علم که قول حق است، وقت عاقل صورت عقليه را درک می کند صورت عقليه درنفس حاصل می شود، بحث در اين است که اولاً- رابطه ای صورت عقليه با عاقل چگونه است و ثانياً رابطه ای عاقل با عقل فعال چگونه است؟

بعبارت ديگر :

۱. آیا صورت عقليه با عاقل متحد می شود ياخير؟

۲. آیا عاقل با مفيض که عقل فعال است متحد می شود و صورت عقليه را دریافت می کند، يا به صرف اتصال صورت عقليه را می گیرد ؟

بيان ابن سينا در اشارات : ابن سينا در اشارات ابتدا به دو قول اشاره کرده است، بعد سابقه ای دوقول را بيان نموده و در آخر هر دو قول را رد کرده است.

اشاره به دوقول :

ص: ۳۷۶

۱- (۳) به فرفيوس منسوب است، که می گوید نفس با صورت معقوله متحد می شود.

اتحاد عاقل ومعقول : هرگاه عاقلی صورت عقليه ی را تعقل کند با آن متحد می شود و هر دو می شود یک چیز.

اتحاد عاقل با عقل فعال : هنگام تعقل، عاقل با عقل فعال مرتبط می شود، اين حرف را همه قبول دارد و حق است؛ چرا که بدون ارتباط با مفيض صورت گرفتن صورت عقليه امکان ندارد، ولی قائلين به اتحاد مدعی است که در وقت تعقل عاقل با

عقل فعال متحد می شود.

سیرتاریخی قول به اتحاد: اتحاد عاقل و معقول را ابتدا فرفریوس بیان کرده است، و نقدی را که در زمانش بر این قول شده جواب گفته. متاخرین هم این قول را پذیرفته، ولی بیان فرفریوس قابل فهم نیست و بیان متاخرین مقبول نیست.

رد قول اتحاد: ابن سینا اتحاد عاقل و معقول را به دو بیان رد می کند، در بیان اول اتحاد عاقل و معقول و در بیان دوم اصل اتحاد را نمی پذیرد.

رد اتحاد عاقل و معقول: چنانچه جوهر عاقل^(۱) تعقل کند الف را و بشود الف مثلا انسان فرس را تعقل کند و بشود فرس، آیا جوهر عاقل تغییر می کند یا تغییر نمی کند

۱- (۱) هرچند مراد از جوهر عاقل نفس است، ولی جوهر عاقل همان گونه که نفس است می تواند عقول و حتی حق تعالی باشد، البته چنانچه جوهر به معنای خود باشد.

ر.ک: تعلیقه اشتیانی بر منظومه

اتحاد به معنای ترکیب روشن و شی سوم به وجود بیاید. این هم اتحاد مجازی است مثل آب و خاک ترکیب شود و گل به وجود بیاید که این اتحاد مجازی است واقعا تحول است.

اتحاد حقیقی : چنانچه بدون استحاله و ترکیب دوشی، یک شیء بشود عین شیء دیگر اتحاد حقیقی است و باطل.

لاهیجی: قول به اتحاد عاقل و معقول بعد از شیخ هم ادعا می شود و استناد داده شده است به ارسطو، در حالی که قول ارسطو نیست، بلکه قول فروریوس که از کتاب اثولوجیا اشتباهی به ارسطو منسوب است.

متن: قال الشيخ فی الاشارات « إن قوما من المتصدرين (آنهای که بلحاظ علمی صدرنشین اند، آنهای که زمان شان صدر است) يقع عندهم انّ الجوهر العاقل (جوهر که شان تعقل داشته باشد) اذا عقل صورہ عقليه صار هو (جوهر) هی (صورت عقليه) .

ثم قال : و هؤلاء أيضا يقولون إن النفس الناطقه اذا عقلت شيئا فائما تعقل ذلك الشئ ء باتصالها (نفس ناطقه) بالعقل الفعال و هذا (اتصال به عقل فعال) حق. قالوا و اتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير (نفس ناطقه) نفس (خود) العقل الفعال.

ثم قال : و كان لهم رجل يعرف بفروریوس عمل فی العقل و المعقولات کتابا یشئ (تمجید می کنند) علیه المشاءون، وهو (کتاب) حشف (زاید، خرما ی پوسیده و پست) کله. و هم یعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه (کتاب) و لا فروریوس نفسه. وقد ناقضه رجل من اهل زمانه و نقض هو (فروریوس) ذلك المناقض بما هو اسقط من الاوّل (مرتبه اش پایین تر از کتاب اول است)، هذا.

ثم ابطال القول الاول (اتحاد عاقل با معقول) بان قال: فلنفرض الجوهر العاقل عقل « أ » وكان هو (جوهر عاقل) على قولهم بعينه المعقول من « أ » (a) فهل هو (جوهر عاقل) موجود حينئذ (بعد از تعقل « أ ») كما كان عند ما لم يعقل « أ » (b) او بطل منه (جوهر عاقل) ذلك (ماكان)؟

فان كان كما كان فسواء عقل « أ » اولم يعقلها وان بطل منه (جوهر عاقل) ذلك (ماكان) (١) أ بطل على انه حال له (٢) او على انه (ماكان) ذاته (جوهر عاقل)؟

فان كان (ماكان) على أنه حال له (عاقل) والذات باقيه فهو (بطلان حال) كسائر الاستحالات (تبدل حالات) ليس على ما يقولون.

وان كان (ماكان) على أنه ذاته فقد بطل ذاته و حدث شىء اخر ليس (بمعناى لا) أنه (شان) صار هو (جوهر عاقل) شيئا اخر.

على انك اذا تأملت هذا (كه جوهر عاقل زایل و جوهر عاقل حادث شده باشد) أيضا علمت أنه (زوال و حدوث) يقتضى هيولى مشتركة و تجدد (پدید آمدن) مرگب لا بسيط.

ثم اراد ابطال مطلق الاتحاد (چه اتحاد عاقل و معقول باشد چه اتحاد ديگر) فقال : اعلم ان قول القائل إن شيئا يصير شيئا اخر لا على سبيل الاستحاله من حال الى حال و لا على سبيل التركيب مع شىء اخر ليحدث ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا قول شعري غير معقول «.

ثم ابطال ذلك (اتحاد حقیقی) بما حاصله ما مرّ فی مباحث الامور العامه.

ثم ان هذه الدعوى _ اعنى اتحاد العاقل و المعقول _ قد اشتهرت جدًا بين المتأخرين و تلقته بالقبول جماعه من المحققين و زعموا انه مذهب أرسطاطاليس و لم اظفر من واحد منهم (متأخرين و محققين) فى بيانها بشىء مفتح .

در کتاب مبدا و معاد اتحاد عاقل و معقول را پذیرفته ۹۲/۱۲/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : در کتاب مبدا و معاد اتحاد عاقل و معقول را پذیرفته

بحث در این داشتیم که آیا قول به اتحاد عاقل و معقول حق است یا باطل. ابن سینا در اشارات هم قول به اتحاد عاقل و معقول را باطل می کند و هم اصل اتحاد را، اما در کتاب مبدا و معاد و برخی دیگر کلماتش اتحاد عاقل و معقول را پذیرفته است.

کلام ابن سینا در مبدا و معاد : این سینا در این کتاب دو بیان دارد یک بیان اجمالی و دیگر بیان تفصیلی.

بیان اجمالی : فلاسفه عقل را تقسیم نموده اند به عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل بالمسفاد. این تقسیم در حقیقت ناظر به مراحل عقل است، در این اصطلاح عقل بالفعل عبارت است از عقلی که تمام صور معقوله را کسب کرده است.

عقل ما بالقوه است وقت که صورت عقلیه را می پذیرد نسبت به آن صورت بالفعل می شود، فعلیت بمعنای لغوی کلمه که غیر از معنای اصطلاحی عقل بالفعل است.

سوال : عقل بالقوه که صورت عقلیه را پذیرفت رابطه صورت عقلیه با عاقله چگونه است، آیا رابطه صورت معقوله و عقل رابطه ماده است و صورت است یا رابطه ای دیگری است.

ص: ۳۸۱

جواب : اگر رابطه ی صورت معقوله با عقل رابطه ی ماده و صورت باشد _ که ذات ماده غیر از ذات صورت است هر چند وجود شان یکی است _ صورت معقوله با عقل بلحاظ وجودی متحد می شوند ولی بلحاظ ذات عین هم نمی شوند، بلکه دوئیت محفوظ است یعنی دو چیز داریم که متحد شده است. در حالیکه در اتحاد عاقل و معقول مدعا این است که عاقل و صورت معقوله عین هم اند بلحاظ ذات، نه دو چیزی که بلحاظ وجودی متحد شده است. چرا که اگر صورت معقوله عین نفس نشود، علم نفس به صورت معقوله علم حضوری نخواهد و در علم حصولی نفس برای درک معقول احتیاج به صورت دارد. پس نفس برای درک صورت معقوله احتیاج به صورت دیگری خواهد داشت و هکذا فیتسلسل. و تسلسل باطل است پس باید ذات صورت معقوله عین ذات نفس شود.

تذکر : این جواب طبق مبنای مشاء است که علم حضوری را منحصر در علم نفس به خودش می داند، و علم نفس به اوصاف،

احوال و افعال خودش را علم حصولی می داند. و لذا اگر صورت معقوله عین عقل نشود عقل به آن صورت علمش حصولی است و در علم حصولی نفس یا عاقله احتیاج بواسطه ای صورت است پس باید رابطه ی صورت معقوله و عقل فوق رابطه ی ماده و صورت باشد، بعبارت دیگر باید ذات صورت معقوله عین ذات عقل شود والا تسلسل لازم می آید که باطل است.

بیان تفصیلی: وقت که عقل صورت معقوله را درک کند بالفعل می شود. سوال این است که عقل بالفعل چیست؟

ص: ۳۸۲

(۱) آیا عقل بالفعل خود صورت معقوله است

(۲) یا عقل بالفعل خود عقل بالقوه است بشرط صورت معقوله

(۳) ویا اینکه مجموع عقل بالقوه و صورت معقوله عقل بالفعل است؟

بیان فرض دوم: اگر عقل بالفعل خود عقل بالقوه باشد بشرط صورت معقوله در این صورت عقل بالقوه (الف) یا صورت عقلیه را تعقل می کند

(ب) ویا تعقل نمی کند.

روشن است که چنانچه عقل بالقوه صورت معقوله را تعقل نکند عقل بالفعل نخواهد بود، چرا که صورت را کسب نکرده است.

اگر عقل بالقوه صورت معقوله را تعقل کند: ۱- یا صورت معقوله را بواسطه ای صورت دیگری درک می کند و علم عقل به صورت علم حصولی است، ۲- ویا بدون واسطه ای صورت دیگر صورت معقوله را درک می کند و علم عقل به صورت معقوله علم حضوری است.

اگر علم عقل به صورت معقوله علم حصولی باشد، که عقل بواسطه ی صورت دیگر به صورت اول علم داشته باشد، علم به صورت دوم نیاز به وساطت صورت سوم خواهد داشت و هکذا فیتسلسل.

متن: و الشیخ احتج لهم (بنفع قائلین اتحاد عاقل و معقول) فی کتابه المسمی بالمبدا و المعاد الذی صنفه تقریر المذاهب المشائین بان قال:

« وکل صورہ مجردہ عن المادہ و العوارض (یعنی صورت معقوله که مجرد از مادہ و عوارض مادہ است) اذا اتحدت بالعقل بالقوه صیرتہ عقلا- بالفعل لا- بان العقل بالقوه یكون منفصلا عنها (صورت معقوله) انفصال مادّه الاجسام عن صورتها (که در خارج ذات مادہ از ذات صورت منفصل است ولی وجود مادہ و صورت یکی است)، فأنه ان كان (عقل بالقوه) منفصلا بالذات عنها (صورت معقوله) و یعقلها كان ینال منها صورہ اخرى معقوله. و السؤال فی تلك الصورہ (صورت اخرى) کالسؤال فیها (صورت معقوله ی اول) و ذهب الامر الی غیر النهایه.

بل افصل هذا (گفته ی قبل را) و اقول : إنَّ العقل بالفعل (الف) اما ان يكون هي هذه الصورة (ب) او العقل بالقوه التي حصل لها هذه الصورة (صورت عقليه) (ج) او مجموعهما.

(رسیدگی به فرض دوم :) ولا- يجوز ان يكون العقل بالقوه هو العقل بالفعل لحصولها (صورت عقليه) له (عقل بالقوه) لانه لا يخلو عن ذات العقل بالقوه (١) اما ان يعقل تلك الصوره (٢) او لا- يعقلها، فان كان (عقل بالقوه) لا يعقل تلك الصوره فلم يخرج بعد الى الفعل. و ان كان يعقل تلك الصوره فاما ان يعقلها بان يحدث لذات العقل بالقوه منها صوره اخرى (که علم عقل به آن صورت بشود علم حصولی) و اما ان يعقلها بان يحصل له هذه الصوره بذاتها فقط (بدون صورت دیگر).

فان كان (عقل بالقوه) انما يعقلها (صورت عقليه) بان يحدث له منها صوره اخر ذهب الامر الى غير النهايه

در کتاب مبدا و معاد ابن سینا اتحاد عاقل و معقول را پذیرفته ۹۲/۱۲/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : در کتاب مبدا و معاد ابن سینا اتحاد عاقل و معقول را پذیرفته

بحث در جواز و عدم جواز اتحاد عاقل و معقول داشتیم، ابن سینا در کتاب مبدا و معاد که تبیین مبانی مشاء است اتحاد عاقل و معقول را پذیرفته است.

کلام ابن سینا در مبدا و معاد : این سینا در این کتاب دو بیان دارد یک بیان اجمالی و دیگر بیان تفصیلی.

بیان تفصیلی : وقت که عقل صورت معقوله را درک کند بالفعل می شود. سوال این است که عقل بالفعل چیست؟ (١) آیا عقل بالفعل خود صورت معقوله است (٢) یا عقل بالفعل خود عقل بالقوه است بشرط صورت معقوله (٣) و یا اینکه مجموع عقل بالقوه و صورت معقوله عقل بالفعل است؟

ص: ۳۸۴

بیان فرض دوم : اگر عقل بالفعل خود عقل بالقوه باشد بشرط صورت معقوله در این صورت عقل بالقوه (الف) یا صورت عقليه را تعقل می کند (ب) و یا تعقل نمی کند.

روشن است که چنانچه عقل بالقوه صورت معقوله را تعقل نکند عقل بالفعل نخواهد بود، چرا که صورت را کسب نکرده است.

اگر عقل بالقوه صورت معقوله را تعقل کند : ۱_ یا صورت معقوله را بواسطه ای صورت دیگری درک می کند و علم عقل به صورت علم حصولی است، ۲_ و یا بدون واسطه ای صورت دیگر صورت معقوله را درک می کند و علم عقل به صورت معقوله علم حضوری است.

چنانچه علم عقل بالقوه به صورت معقوله علم حضوری باشد، و حضور صورت معقوله کافی باشد برای مدرک شدن در این صورت (۱) آیا حضور صورت مطلقا وبدون قید موجب معلوم شدن است (۲) و یا حضور عند العالم سبب معلوم شدن است؟

اگر حضور صورت مطلقا و بدون قید برای مدرک شدن کافی باشد، باید صورت معقوله برای عوارض نفس و صورت معقوله ی دیگر در ذهن هم مدرک باشد، بلکه باید برای ماد و عوارض ماده هم مدرک باشد؛ چرا که ذات صورت در خارج با ماده و عوارض ماده وجود دارد. و در نتیجه عوارض نفس، صورت معقوله ای دیگر، ماده ی خارجی و عوارض ماده باید عالم باشد. در حالیکه ماده ی خارجی، عوارض ماده، عوارض نفس و صورت معقوله عالم نیستند. پس حضور مطلقا وبدون قید برای مدرک شدن کافی نیست.

به بیان دیگر طبق این فرض حضور مطلقا وبدون قید صورت کافی است که مقارن صورت عالم باشد. از طرفی ذات صورت در خارج مقارن با ماده و عوارض ماده وجود دارد، هر چند که مخالط با عوارض و ماده است ولی مخالطت با عوارض و ماده موجب نمی شود که صورت وجود نداشته باشد. پس ذات صوت در خارج وجود دارد، هر چند وصف معقولیت را ندارد، و حضور نفس صورت در این فرض کافی است که مقارن آن عالم باشد. بنابراین باید ماده و عوارض ماده عالم باشد، در حالیکه ماده و عوارض ماده عالم نیست. در نتیجه حضور مطلقا وبدون قید صورت برای عالم بودن مقارن صورت کافی نیست.

اگر حضور صورت عندالعاقل باعث مدرک شدن باشد، در این فرض روشن است که مراد از عاقل من شانه « ان یعقل » است (چون فرض این است که عاقل بالقوه عاقل بالفعل باشد بشرط صورت معقوله). در این صورت سوال این است که مراد از « ان یعقل » چیست؟ آیا مراد از « ان یعقل » این است که صورت وجود داشته باشد برای عاقل یا عقل بالقوه و یا مراد از « ان یعقل » وجود صورت معقوله برای عاقل یا عقل بالقوه نیست.

بعبارت دیگر درجه صورت می گوئیم که « ان یعقل » یعنی توانایی تعقل است آیا اینکه صورت وجود داشته باشد برای چیزی کافی است که بگوئیم توانایی تعقل است و « ان یعقل » صدق می کند و یا اینکه وجود صورت برای شیء کافی نیست که بگوئیم توانایی تعقل است و « ان یعقل » صدق می کند.

اگر وجود صورت برای توانایی تعقل کافی باشد باید ماده خارجی هم توانایی تعقل داشته باشد، چرا که صورت برای ماده وجود دارد، بعبارت دیگر چنانچه وجود صورت برای چیزی کافی باشد که آن چیز « ان یعقل » باشد باید ماده خارجی هم « ان یعقل » باشد چرا که صورت برای آن وجود دارد.

به بیان سوم اگر وجود صورت برای چیزی کافی است که آن چیز « ان یعقل » باشد و بتواند تعقل کند معنای این کلام این است که بگوئیم وجود صورت برای شیء که من شانه ان یوجد له، هم تعقل باشد، درحالیکه وجود صورت برای شیء که من شان صورت ان یوجد له تعقل نیست.

اگر برای صدق « ان یعقل » وجود صورت کافی نباشد، بلکه نیاز به صورت دیگر باشد این خلاف فرض است؛ چرا که فرض این است که خود صورت برای معقول بودن کافی است و علم حضوری باشد نه حصولی.

متن : و ان كان (عقل بالقوه) يعقلها (صورت معقوله) بانها موجوده له (عقل بالقوه) : (۱) فاما على الاطلاق (یعنی بدون قید عند العاقل) فيكون كل شىء حصلت له (شىء) تلك الصورة عقلا و تلك الصورة حاصله للماده و حاصله لتلك العوارض التي تقترب بها في المادة. فيجب ان يكون المادة و العوارض عقلا لمقارنه تلك الصورة. (تعليل برای صورت حاصله للماده) فان الصورة المعقوله موجوده في الاعيان الطبيعیه (صورت معقوله ذاتش در خارج است نه بوصف معقولیت) ولكن مخالطه غيرها (باعوارض دیگر) لا مجردة و المخالطه لا تعدم المخالط حقيقه ذاته (مثلا در خارج انسانیت را داریم همراه با عوارض دیگر مثلا رنگ فلان و.. پس انسانیت با مخلوط شدن از بین نمی رود).

(۲) واما لا على الاطلاق و لكن لانها (صورت معقوله) موجوده لشىء من شانه ان يعقل فحينئذ اما ان يكون « ان يعقل » نفس وجودها (صورت معقوله) له (عقل بالقوه) فيكون كانه قال لانها موجوده لشىء من شانه ان توجد له و اما ان يكون « ان يعقل » معنى ليس نفس وجود هذه الصورة و قد وضع (تعقل) نفس وجود هذه الصورة له (عقل بالقوه)، هذا (نفس وجود...) خلف

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه جواب از اشکال اول «اشکال اول: اخص حد وسط قرار داده می شود تا اعم برای مادون اخص ثابت شود. کیفیت ثبوت چگونه است؟ اشکال دوم: وقتی حیوان بر انسان حمل می شود یعنی جزء بر کل حمل می شود، در حالی که ممکن نیست جزء بر کل حمل شود»

«ولو كان للجسميه التي بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود النوعيه»^(۱)

بعد از اینکه فرق بین جنس و ماده را بیان کردیم وارد جواب از اشکال اول شدیم.

اشکال اول: چرا حیوان را حد وسط برای جسم قرار می دهید؟

اشکال دوم: چرا جسم را بر حیوان یا بر انسان حمل می کنید؟

بعد از اینکه فرق بین جنس و ماده گفته شد می توان جواب از هر دو اشکال داد ولی فعلا اشکال اول را مورد توجه قرار می دهیم اگر چه این جوابی که داده می شود اشکال دوم را هم جواب می دهد ولی بحث را در اشکال اول می بریم و از آن جواب می دهیم.

ابتدا مطالبی به عنوان مقدمه بیان می شود: جای جنس و فصل در ذهن است اما جای ماده و صورت، در خارج است و وقتی تصور می شود جای آن در ذهن است. در خارج ماده «مثل جسم»، جزئی از مرکب «مثل حیوان» است. گفته می شود «جسم حساس». در این قضیه جسم، ماده است و همین جسم برای حیوان، جنس است و این جسم در خارج علت مادی برای حیوان است. اگر به همین عنوانی که علت مادی برای حیوان است ملاحظه شود حمل بر حیوان نمی شود چون علت بر معلول حمل نمی شود. حیوان هم حمل بر آن نمی شود چون معلول بر علت حمل نمی شود اما اگر آن را به ذهن آوردید و به عنوان جنس فرض کردید قابلیت حمل پیدا می شود ولی یک چیزی عوض می شود و آن این است که در خارج، جسمی که ماده بود علت برای حیوان می شود ولی وقتی همین جسم جنس می شود علت برای حیوان نیست بلکه حیوان علت برای آن است اینکه می گوییم «حیوان علت جسم است» به چه معنی می باشد؟ گاهی می گوییم «علت جسم است» به معنای علت قوام است و گاهی می گوییم «علت جسم است» به معنای علت وجود است.

ص: ۳۸۸

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۹، ص ۱۰۲، س ۴، ط ذوی القربی.

حیوان علت قوام جسم نیست یعنی جسم اینگونه نیست که متقوم به حیوانیت باشد. چون اگر علت قوام جسم بود جسم بدون آن تحقق پیدا نمی کرد در حالی که می بینیم جسم در جای دیگر است ولی حیوان وجود ندارد پس جسم بدون حیوان تحقق

پیدا می کند بنابراین جسم متقوم به حیوان نیست یعنی حیوان علت قوام نیست اما حیوان علت وجود جسم است. گاهی هم گفته می شود حیوان، علت تحصيل جسم است. تحصيل با وجود فرقی ندارد چون تحصيل و وجود به معنای حصول است. الان می خواهد گفته شود حیوان علت تحصيل جسم است. جسم، حالت جنسی دارد و حیوان، حالت نوعی دارد پس اینگونه گفته می شود: نوع، علت تحصيل جسم است «یعنی گفته نمی شود حیوان، علت تحصيل جسم است یعنی آن را به صورت کلی بیان می کند که نوع علت تحصيل جسم است» اما چگونه علت تحصيل است؟

مقدمه: قبل از اینکه بیان شود نوع، چگونه علت تحصيل است بررسی می کنیم که آیا می توان حیوان را بر جسم یا جسم را بر حیوان حمل کرد؟ جواب داده می شود که هر دو صورت صحیح است یعنی هم حیوان بر جسم حمل می شود هم جسم بر حیوان حمل می شود و گفته می شود «الحیوان جسم» و «جسم کذائی حیوان» در حالی که یکی علت و یکی معلول است چگونه علت و معلول بر یکدیگر حمل می شوند؟

بیان کردیم که علت قوام نیست اما علت وجود هست و جسم بر وجود حیوان حمل نمی شود حیوان هم بر وجود جسم حمل نمی شود بلکه ذات جسم بر ذات حیوان حمل می شود یعنی قوام بر قوام حمل می شود و این دو در قوام، علیت و معلولیت ندارند. وقتی که جسم، ماده است علت قوام حیوان بود ولی الان که جسم، جنس شده معلول وجود حیوان است نه معلول قوام. لذا اینطور گفته می شود که وجود حیوان و وجود جسم علت و معلول اند و وجود آنها حمل نمی شود اما خود حیوان و جسم علت و معلول نیستند لذا حمل آنها اشکال ندارد. «پس چون حیوان و جسم در قوام، علت و معلول نیستند لذا حمل آنها اشکال ندارد زیرا حمل بر اساس قوام است. اگر وجود یکی بر وجود دیگری حمل می شد صحیح نبود اما ذات یکی بر ذات دیگری حمل می شود به شرطی که یکی علت و یکی معلول نباشد».

سوال: چگونه نوع، علت وجود یا علت تحصیل جنس است؟ البته این مطلب در وجود ذهنی می باشد نه وجود خارجی. زیرا در وجود خارجی اصلا علت و معلولیتی نیست چون جنس و فصل در وجود خارجی متحدند و یکی علت و یکی معلول نیست. پس مراد از تحصیل و وجود، تحصیل و وجود ذهنی است نه خارجی حال باید بررسی کرد که در وجود خارجی، نوع چگونه علت وجود جنس می شود؟

جواب: تعریف جنس این است «چیزی که مردد بین انواع است» و ذهن نمی تواند امر مردد را جذب و درک کند پس امر مردد، وجود ذهنی پیدا نمی کند چون ذهن به آن توجه پیدا نمی کند اگر ذهن به آن توجه نکرد وجود ذهنی پیدا نمی کند. جنس امر مردد بین انسان و فرس و... است وقتی ذهن می خواهد جنس را بگیرد حتما یک نوع را مخفیانه یا آشکار، تصور می کند اگر شی بخواهد حیوان را تصور کند در ضمن حیوانهای شناخته شده مثل بقر و فرس تصور می کند. خود حیوان به صورت تنهایی تصور نمی شود. پس جنس حصول ذهنی پیدا نمی کند مگر به وسیله نوع. پس نوع، علت تحصیل ذهنی جنس می شود «اما در خارج، ابتدا فرد است و در ضمن فرد، نوع می باشد و در ضمن نوع، جنس است ما به خارج کاری نداریم اگر چه در خارج هم ابتدا نوع بعدا جنس وجود می گیرد» نوع، علت فاعلی جنس نیست زیرا علت فاعلی، ذهن ما است ذهن ما جنس را می سازد ولی بعد از اینکه نوع را ساخت جنس را می سازد. نوع، علت فاعلی جنس نیست و جنس را نمی سازد بلکه راه را برای تصور ذهن ما آماده می کند و ذهن ما حیوان را تصور می کند با تصور حیوانی که راهش را نوع فراهم کرده بود حیوان، وجود ذهنی می گیرد پس ذهن ما فاعل و سازنده حیوان می شود اما علت فاعلی در خارج، خداوند _ تبارک _ است.

با این توضیحات علت و معلول تبیین شد و روشن گردید که چه چیز بر چه چیز حمل می شود یعنی اگر ماده ملاحظه شود حمل نمی گردد و اگر جنس ملاحظه شود در آن محدوده ای که علت و معلول است حمل نمی شود و در محدوده ای که علت و معلول نیست حمل می شود.

توضیح اول: نوع در ذهن آمدن ذهن می تواند جنس را تصور کند. نوع، راه را برای تصور جنس هموار می کند به این بیان نوع، بمنزله معدّ می شود یعنی فاعل که ذهن ما می باشد را کمک می کند. چون معد یا معین فاعل است یا معین قابل است یعنی یا قابل را به فاعل نزدیک می کند و کاری می کند که قابل، فیض فاعل را بپذیرد یا فاعل را به قابل نزدیک می کند و کاری می کند که فاعل بتواند فیض خود را به قابل بدهد چون کار معد، مقربیت است و خودش تاثیر گذار نیست. با این بیانی که شد نوع، معدّ برای ذهن شد. چون ذهن می خواهد حیوان را تصور کند ولی نمی تواند لذا نوع، راه را برای آن هموار می کند و ذهن آن را تصور می کند.

توضیح دوم: نوع، جنس را در ذهن می آورد. «البته می توان گفت فصل، جنس را در ذهن می آورد» یعنی نوع که می آید جنس هم می آید در اینصورت نوع، علت فاعلی می شود یعنی جنس را در ذهن می سازد و وقتی آن را ساخت در اختیار ذهن قرار می دهد و می گوید آن را تصور کن در اینصورت نوع، علت فاعلی برای جنس می شود یعنی وجود به جنس می دهد ولی وجود ذهنی می دهد نه وجود خارجی.

پس یکبار گفته می شود ذهن، سازنده جنس است به شرط اینکه نوع بیاید و یکبار گفته می شود نوع، در ذهن می آید و جنس را می سازد و ذهن، این جنس آماده را تصور می کند.

هر دو صحیح است ولی ظاهر عبارت نشان می دهد که نوع، علت فاعلی برای وجود جنس است نه علت قوام.

سوال: این بحث مطرح است که وقتی جسم بر حیوان حمل می شود یا حیوان بر انسان حمل می شود چه نوع حملی می باشد آیا حمل اولی است یا حمل شایع است؟

جواب: حمل شایع است نه حمل اولی چون حمل کلی بر فرد است. وقتی گفته می شود «الانسان حیوان» یا «الحیوان جسم» حمل کلی بر فرد شده است «انسان خودش فرد نیست ولی فرد برای حیوان است» و حمل کلی بر فرد، حمل شایع است. اما حمل «حیوان ناطق» بر انسان حمل اولی است و حمل کلی بر فرد نیست بلکه منزله حمل شی بر خودش است البته گاهی می توان تعبیر را عوض کرد زیرا حمل شایع سه قسم است:

۱_ حمل کلی بر فرد مثل «زید انسان».

۲_ حمل کلی بر کلی مساوی مثل «الضاحک ناطق» که هر دو کلی اند و مساوی اند.

۳_ حمل کلی بر کلی اخص مثل «الناطق حیوان». و «الانسان حیوان» از این قسم است. ما این مثال «الناطق حیوان» که حمل کلی بر کلی اخص و حمل شایع است را حمل کلی بر فرد قرار دادیم که مراد از «فرد»، فرد حیوان بود و نوع به منزله فرد حیوان است حال اگر این مثال را حمل کلی بر فرد قرار ندهید بلکه حمل کلی بر کلی اخص قرار دهید باز هم کلی است و حمل شایع است.

سوال: آیا می توان حمل شایع را به حمل اولی برگرداند به اینصورت که جنسی را که بر نوع حمل می کنیم جنسی است که متخصص به نوع شده و لذا بر نوع حمل می شود و الا جنس اگر مطلق باشد نمی تواند بر نوع حمل شود یعنی حیوان مطلق بر انسان حمل نمی شود بلکه حیوانی که انسان شده بر انسان حمل می شود یعنی حصه ای از حیوان بر انسان حمل می شود نه مطلق حیوان و نه حصه مضاد که فرس است.

یعنی سوال این است که جنس، حصه بشود و این حصه اش حمل می شود در اینصورت آیا حمل اولی است یا حمل شایع است؟

جواب: در حمل اولی گویا که ذات بر ذات حمل می شود یعنی انسان با حیوان ناطق هر دو یک ذاتند. فرق آنها به اجمال و تفصیل است که انسان، مجمل است و حیوان ناطق، مفصل است و الا فرقی به لحاظ مفهوم و ذات ندارند و قهراً اگر به لحاظ ذات فرقی ندارند به لحاظ وجود هم فرق ندارند. یعنی ذاتا متحدند و اگر ذاتا متحدند پس وجوداً هم متحدند زیرا یک ذات دو وجود ندارد. پس وقتی گفته می شود «الانسان حیوان ناطق» حمل اولی درست می شود و موضوع و محمول، در ذات و وجود یکی است فقط در اجمال و تفصیل مغایرت دارند و به خاطر این مغایرت در اجمال و تفصیل، حمل جایز است اما بحث ما در «الانسان حیوان ناطق» نیست بلکه در «الانسان حیوان» بود ولی حیوان را حصه می کردیم بعداً که حصه می شد با انسان یکی می شد و بمنزله حمل اولی قرار داده می شد. آیا به حمل اولی برمی گشت یا حکم حمل اولی را پیدا می کرد؟ می گوئیم به حمل اولی بر نمی گشت ولی حکم حمل اولی را پیدا می کرد. چون حمل شایع، اتحاد در وجود است اما با این کاری که کردیم اتحاد در مفهوم و ماهیت هم درست شد یعنی اینطور گفته شد که حصه ای از حیوان ذاتش با انسان یکی است. مفهومش هم یکی است حمل اولی به نحوه ای در حمل شایع آمد ولی حمل اولی نیست بلکه قسمی از حمل شایع است. بله اگر به آن نحوه اعتبار شود حمل اولی می گویند. بعضی اینگونه عمل می کنند که خصوصیت موضوع را می اندازند و موضوع، کلی می شود و محمول هم کلی است در اینصورت حمل اولی درست می شود یعنی در «الانسان حیوان»، حیوان را همانطور که هست باقی می گذارند و خصوصیت را از انسان می گیرند مثل این است که حمل حیوان بر حیوان می شود در اینصورت حمل شایع را به حمل اولی بر می گردانند اما بعضی اینگونه عمل نمی کنند آن موضوع را سر جای خودش باقی می گذارند و در محمول تصرف می کنند و می گویند حیوان به معنای حصه ای از حیوان است که مطابق با انسان است در اینصورت حمل بمنزله حمل اولی می شود و مفهوم ها یکی می شوند اما در واقع حمل شایع است.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه جواب از اشکال اول «اشکال اول: اخص حد وسط قرار داده می شود تا اعم برای مادون اخص ثابت شود. کیفیت ثبوت چگونه است؟ اشکال دوم: وقتی حیوان بر انسان حمل می شود یعنی جزء بر کل حمل می شود، در حالی که ممکن نیست جزء بر کل حمل شود»

«و لو كان للجسميه التي بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود النوعيه»^(۱)

بعد از اینکه فرق بین جنس و ماده گفته شد وارد جواب از اشکال شد.

اشکال: چرا در قیاس، حیوان حد وسط قرار داده می شود تا جسم برای انسان ثابت شود. باید بر عکس عمل شود. زیرا اینطور گفته می شود «الانسان حیوان» و «کل حیوان جسم»، «فالانسان جسم». به کمک حد وسط که حیوان است جسمیت برای انسان ثابت می شود با اینکه باید بر عکس باشد زیرا جسمیت قبل از حیوانیت است یعنی جسمیت علت برای حیوانیت است و باید از علت به معلول پی برد. نه اینکه از معلول به علت پی برد.

جواب: ابتدا فرق بین ماده و جنس گفته شد و بیان گردید آنچه که علت برای حیوان است جسم مادی می باشد که مقدم بر حیوان است و باید حد وسط قرار بگیرد ولی حد وسط قرار نمی گیرد زیرا که قابل حمل نیست. آنچه که حد وسط قرار می گیرد حیوان جنسی است و حیوان جنسی قبل از جسمیت است چون حیوان جنسی برای جسم بمنزله نوع است و نوع، سبب جنس است. زیرا اگر انواع جمع شوند جنس ساخته می شود پس حیوانیت چون نسبت به جسمیت حالت نوعی دارد سبب برای جسمیت می شود همانطور که هر نوعی سبب برای جنس است.

ص: ۳۹۴

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۹، ص ۱۰۲، س ۴، ط ذوی القربی.

دقت شود که حیوانیت برای جسم بمنزله نوع گرفته شد و سبب برای جسمیت قرار گرفت و از این سبب «که حیوانیت است» به مسبب «که جسمیت است» پی برد لذا حیوانیت حد وسط قرار می گیرد و از آن به جسمیت انسان پی برده می شود. آنچه مهم است این است که حیوانیت قبل از جسمیت است. چون قبل از جسمیت است باید حد وسط قرار بگیرد و واسطه برای ما بعد خودش که جسمیت است قرار بگیرد یعنی ابتدا حیوانیت برای انسان ثابت می شود سپس به توسط حیوانیت، جسمیت برای انسان ثابت می شود پس ابتدا باید حیوانیت بیاید تا جسمیت اثبات شود چون رتبه حیوانیت مقدم بر جسمیت است زیرا حیوانیت، نوع است و جسمیت، جنس است و نوع بر جنس مقدم است چون نوع، سبب جنس است.

حال مصنف می فرماید اگر جسمیت، ماده قرار داده شود نه جنس، یعنی برای آن یک معنای محصل باشد «چون جنس معنای مردد بین انواع داد نه محصل» چنانکه قبلا گفته شد حیوان در وقتی که ماده ملا-حظه می شود «جسم متحرک بالاراده و

حساس» است که یک معنای معین و محصّلی است ولی وقتی این معنی، جنس است مردد بین فرس و بقر و انسان و ... است. این در مورد حیوان بود. در مورد جسم هم همینطور است. جسم را اگر ماده بگیرید معنای محصّل پیدا می کند و «جوهر قایل للابعد الثلاثة» می شود اما اگر جنس قرار داده شود معنای مردد پیدا می کند حال اگر همین جسم جنسی را محصّل قرار دهید «یعنی حالت مادی به آن بدهید قبل از حیوان خواهد بود و سبب حیوان است. تا اینجا اشکالی پیش نمی آید چون جسم که معنای جنسی داشت و مسبب از حیوان بود معنای مادی به آن داده شد و سبب حیوان شد. اشکال در اینجا است که جسم جنسی در حالی که جنسی می باشد محصّل شود نه اینکه معنای آن عوض شود. چون در ابتدا شد که جسم جنسی را ماده قرار دهید یعنی جنس بودنش از بین برود و ماده بودنش به جای جنس بیاید در اینصورت آن معنای مردد، محصّل می شد و آنچه که موخر بود مقدم می شد یعنی جسمیتی که موخر بود مقدم بر حیوانیت می شد. اما الان فرض این است که جسم را به همان معنای جنسی قرار دهید و در عین حال آن را محصّل کنید. وقتی محصّل کنید تبدیل به نوع می شود در اینصورت لازم می آید این جسمی که معلول نوع گرفته شده بود علت نوع شود و این، به بیانی که گفته می شود باطل است. پس معنای جنسی را با معنای مادی نباید خلط کرد جنس همچنان که جنس است باید جنس گذاشته شود و نباید تبدیل به ماده شود اگر تبدیل به ماده شد باید لحاظ جنسی در مورد آن نباشد. اگر لحاظ جنسی درباره آن باشد و آن را محصّل کند به منزله ماده قرار می دهد و چیزی را که مسبب از نوع بود سبب نوع قرار می دهد و باعث می شود که نوع موجود نشود مگر بعد از وجود آنچه که جنس است یعنی اول باید گفت جنس حاصل شود بعدا نوع حاصل شود در حالی که قاعده بر عکس است زیرا ابتدا باید نوع حاصل شود تا در ضمن نوع، جنس حاصل شود همانطور که ابتدا باید فرد حاصل شود تا در ضمن فرد، نوع حاصل شود. پس اگر جسمی را که معنای جنس دارد محصّل فرض کنید مشکل پیدا می شود لذا باید جنس را به معنای خودش بگذارید و اگر جنس به معنای خودش بود نوع، محصّل آن می شود. یعنی جسم را به همان معنای جنسی قرار بدهید تا حیوانیت، محصّل آن و سبب آن شود که مقدم بر آن شود و اگر مقدم شد جا دارد که حد وسط قرار بگیرد و موخر را که جسمیت است ثابت کند.

خلاصه: مستشکل خلط کرد بین جسم جنسی که مورد بحث ما است و جسم مادی که مورد بحث نیست و حکمی را که برای جسم مادی است به جسم جنسی می دهد. جسم مادی باید مقدم بر حیوان باشد ولی بحث ما در جسم مادی نیست بحث در جسم جنسی است که باید موخر از حیوان باشد و به توسط حیوان برای انسان ثابت شود.

توضیح عبارت

«و لو كان للجسمیه التی بمعنی الجنس وجود محصل قبل وجود النوعیه لكان سبب وجود النوعیه»

ضمیر «لکان» به «جسمیت» بر می گردد ولی بهتر این است که به «وجود محصل» بر گردد چون وجود، سبب وجود می شود. مسبب را وجود نوعیت گرفته پس سبب هم باید وجود جسمیت محصل باشد لذا ضمیر «لکان» به خود جسمیت بر نمی گردد بلکه به وجود جسمیت محصل بر می گردد.

جسمیتی که به معنای جنس می باشد و مردد است اگر محصل شود قبل از وجود نوعیت، «ما گفتیم جنس در ضمن نوع حاصل می شود اگر برای آن وجود محصل و مستقلی قبل از نوع قرار دادید و گفتید این جسم جنسی قبل از حیوان موجود است» البته جسم مادی قبل از حیوان است» لازم می آید جسم جنس در عین اینکه جنس است قبل از نوع موجود باشد و سبب نوع شود.

ترجمه: اگر برای جسمیتی که به معنای جنس است وجود محصل قبل از وجود نوعیت باشد همین وجود محصل سبب برای وجود نوعیت می شود.

ص: ۳۹۶

نکته: مصنف بیان می کند که اگر برای جسمیت، وجود محصل قبل از نوعیت قرار بدهید دو اشکال خواهد داشت که یک اشکال را با عبارت «لکان سبب وجود النوعیه» بیان می کند و اشکال دیگر را با عبارت «لکان اذ یوجد ذلک» بیان می کند.

«مثل الجسم الذی بمعنی ماده _ و ان کانت قبلته لا بالزمان _»

مثل همان جسمی که به معنای ماده بود که سبب برای حیوانیت و قبل از وجود حیوانیت بود. در ما نحن فیه هم لازم می آید جسمیتی که جنس است نه ماده، حکم ماده را پیدا کند یعنی سبب برای وجود نوعیت «حیوانیت» شود و مقدم بر حیوانیت شود اگر چه قبلیت و تقدمش لا بالزمان باشد.

«و ان کانت»: لازم می آید جسمیت، سبب برای وجود نوعیت باشد و تقدم و قبلیت برای وجود نوعیت داشته باشد. مصنف تعبیر به «سبب» کرد ولی استاد تعبیر به «تقدم» می کند چون هر سببی، تقدم دارد لذا به جای عبارت «لازم می آید جسمیت، سبب برای وجود نوعیت باشد» تعبیر به این می کند «لازم می آید جسمیت، تقدم و قبلیت بر نوعیت داشته باشد ولو قبلیت آن قبلیت بالزمان نیست بلکه قبلیت طبعی است. چون قبلا بیان شد که هر جزئی بر کل تقدم طبعی دارد نه تقدم زمانی.

ولو قبلیت جسم جنسی که محصل و علت دیده شد قبلیت بالزمان نیست ولی قبلیت طبعی است. در این صورت لازم می آید جسمیت، قبل از حیوانیت حاصل باشد در حالی که این صحیح نیست زیرا تا حیوانی وجود نداشته باشد جسم حیوانی نیست. هیچ وقت جنس، قبل از نوع نیست همانطور که نوع قبل از فرد نیست. خداوند _ تبارک _ فرد را ایجاد می کند نوع در ضمن آن فرد است نوع ایجاد می شود و جنس در ضمن آن نوع است هیچ وقت جنس قبل از نوع نیست اما الان لازم آمد که جنس قبل از نوع باشد و این غلط است لذا نباید برای جسمیت وجود محصل قائل شد باید وجودی به تبع وجود نوع قائل شد پس اجناس، مسبب از انواع می شوند و انواع سبب می شوند. اگر اینگونه است پس حیوان هم که نوع برای جسم است سبب جسم می شود لذا باید قبل از جسم باشد پس اگر حد وسط قرار داده شد و قبل از جسم آورده شد و به توسط آن، جسمیت ثابت شود اشتباه نیست.

«و لکان اذ یوجد ذلک یوجد شیئا لیس هو النوع بل عله للنوع یوجد بوجوده النوع»

این عبارت عطف بر «لکان» است و اشکال دوم را بیان می کند.

«یوجد بوجوده النوع» تفصیل «عله للنوع» است.

اگر جسم جنسی دارای وجود محصل باشد لازم می آید جنس، حاصل شود و نوع، موجود نباشد یعنی چیزی حاصل شد که نوع نیست در حالی که آنچه حاصل می شود باید فرد و نوع باشد. یعنی چیزی حاصل شود که علت نوع است و نوع باید بعد از آن بیاید. در حالی که باید ابتدا نوع بیاید بعداً جنس بیاید.

اگر جسمیت که جنس است دارای وجود محصل باشد قبل از حیوانیت «مثلاً- نوع» می آید. آنچه که قبل از حیوانیت آمده جسمیت است که نوع نیست مشکلی که پیش می آید این است که آنچه حاصل می شود باید نوع باشد و جنس در ضمن آن نوع باشد. در حالیکه آنچه حاصل شده جنس است و نوع نیست بلکه سبب نوع است و این محال است آنچه در جهان حاصل می شود نوع است یا جنس متحصّل است که باز هم نوع است یعنی جسمی است که حیوانی باشد که جسم حیوانی نوع است یا جسمی باید باشد که نباتی است که یک نوع دیگر است یا جسمی باید باشد که جمادی است که نوع دیگر است.

پس ابتدا باید نوع بیاید تا جسمی که جنس است در ضمن آن حاصل شود. شما الان با این بیان جنس را حاصل می کنید و سبب نوع قرار می دهید نه اینکه جنسی در ضمن نوع باشد بلکه جنسی، سازنده نوع خواهد بود که این غلط است.

ترجمه: لازم می آید هنگامی که آن «یعنی جسمیتی که جنس است و وجود محصل دارد» یافت می شود شیئی «مثل جسمیتی» حاصل شده باشد که نوع نباشد «پس اگر جسمیتی که جنسی است وجود محصل پیدا کند یعنی در ضمن نوع حاصل نشود بلکه مستقلاً حاصل شود در چنین حالتی» شیئی یافت شده که نوع نیست بلکه علت نوع است یعنی چیزی است که با وجودش نوع حاصل می شود «چون علت، چیزی است که با وجودش معلول حاصل می شود. پس اگر جنس یافت شود با وجودش نوع حاصل می شود چون جنس، علت برای نوع می شود و هر علتی اینچنین است که با وجودش معلول حاصل می شود پس جنس چیزی است که با وجودش نوع حاصل می شود.

«فلا یکون النوع هوهو»

لازمه اش این است که نوع، خود همین جنس نباشد بلکه معلول جنس باشد.

و علت بر معلول حمل نمی شود پس جنس باید بر نوع حمل نشود در حالی که جنس بر نوع حمل می شود پس معلوم می شود که این جنس، علت نوع نیست بلکه حاصل در ضمن نوع است و بلکه خود نوع است «چون جنس وقتی محصل می شود خود نوع است مثلاً حیوان وقتی محصل شود انسان می شود.

ترجمه: نوع همان جنس نخواهد بود بلکه معلول جنس خواهد بود.

«و هذا محال»

این محال است که نوع، جنس محصل نباشد. و اینکه یکی علت دیگری باشد محال است چون اگر علت و معلول بودند بر یکدیگر حمل نمی شدند در حالی که حمل می شوند پس معلوم می شود علت و معلول نیستند.

ص: ۳۹۹

«بل وجود تلك الجسمیه فی النوع هو وجود النوع لا غیر»

وجود جسمیت، مستقل از نوع نیست تا علت نوع شود بلکه وجود جسمیت در نوع، وجود نوع است نه اینکه وجود جسمیت، علت نوع باشد.

«لا غیر» یعنی اینچنین نیست که جسمیت به طور مستقل حاصل شود و نوع به دنبال او بیاید.

ترجمه: اگر جسمیت در نوع حاصل شد نوع حاصل می شود نه غیر.

«بل هو فی الوجود هو نوعه»

مصنف ترقی می کند و می گوید: نه جسم با وجود نوع حاصل شود و در ضمن نوع باشد بلکه جنس در وجود، نوع خودش است یعنی همان نوع است نه اینکه در ضمن نوع بوجود بیاید. وقتی نوع موجود می شود جنس هم هست.

دقت شود که مصنف می خواهد بین جنس و نوع، اتحاد برقرار کند که با علت و معلول فاصله دارد. می گوید جسم اگر جنس گرفته شود وجود محصّل به آن داده نشود زیرا وجود محصّلش همان وجود نوع است اگر وجود محصّل به آن داده شود این محذورات لازم می آید. اگر به اینصورت است جسم که جنس است نمی تواند علت نوع «یعنی حیوان» باشد. بلکه در ضمن حیوان حاصل است بلکه بالاتر، خود حیوان است. در اینصورت جسم جنسی باید موخر از نوع باشد و نوع مقدم بر جنس باشد. اگر نوع مقدم است می تواند حد وسط قرار داده شود و جنس را که جسم است افاده کند. پس اینکه حیوان، مقدم بر جسم شد و به توسط حیوان، جسمیت برای انسان ثابت شد کار صحیحی است.

ص: ۴۰۰

سوال: چه فرقی بین «لکان سبب وجود النوعیه... قبلته لا بالزمان» و بین «لکان اذ یوجد ذلک...» است.

جواب: این دو خیلی به هم نزدیک هستند ولی با هم فرق دارند. جمله اولی جنس را سبب نوع قرار می داد و جمله دومی، وجود جنس را مستقل می کند و قبل از وجود نوع قرار می دهد و اینکه جنس در ضمن نوع حاصل شود را منکر می شود و وقتی وجود جنس قبل از وجود نوع شود سبب می شود. و لذا فرق بین این دو جمله خیلی کم است.

مراد از «وجود» چیست؟ مراد خارج مطلق است یعنی مراد عالم وجود است که شامل وجود ذهنی هم می شود چون بحث ما در وجود ذهنی است یعنی جنس می خواهد در ذهن وجود بگیرد وقتی تعبیر به «فی الوجود» می شود مراد وجود خارجی مطلق است که شامل ذهن هم می شود.

تا اینجا جواب از اشکال اول داده شد ولی در عین حال مصنف با عبارت «فلنرتب الان نوعاً» جواب را تکمیل می کند. در اینجا بیان می کند که اگر اجناس مرتبه ای داشتیم. نوع و جنس قریب و جنس بعید و ابعده و عالی داشتیم کدام یک از این اجناس برای نوع زودتر ثابت می شوند؟ آیا اسفل زودتر ثابت می شود یا اعلی زودتر ثابت می شود. آیا برای انسان ابتدا جوهریت ثابت می شود و بعداً جسمیت و بعداً حیوانیت ثابت می شود یا ابتدا حیوانیت ثابت می شود و بعداً جسمیت و بعداً جوهریت ثابت می شود. ترتیب اثبات اجناس برای یک نوع چگونه است؟ مصنف می فرماید ابتدا باید اجناس سافله را اثبات کرد یعنی ابتدا حیوانیت ثابت می شود و بعداً حیوانیت ثابت می شود. و ابتدا جسمیت ثابت می شود و بعداً جوهریت ثابت می شود. و وقتی این مطلب بیان شود به راحتی نتیجه گرفته می شود که باید ابتدا حیوان برای انسان آورده شود و به توسط حیوان، جسم برای انسان آورده شود یعنی این مطلبی که در جواب از سوال گفته شد را با عبارت «فلنرتب الان» تاکید می کند. لذا مطالب بعدی، دنباله و تکمیل جواب است.

نکته مربوط به جلسه قبل: قبل از ورود در «فلترتب الان نوعاً» مطلبی مربوط به جلسه قبل بیان می شود در صفحه ۱۰۲ سطر اول عبارت «فیکون معنی الحیوانیه جزءاً ما من وجود ذلک الجسم» بود که تعبیر به «جزءاً ما» کرد. در ادامه می فرماید «اذ حصل حال الجسم بعکس حال الجسم الذی بمعنی ماده فانه جزء من وجود الحیوان» که تعبیر به «جزء» می کند. یعنی از جسم تعبیر به جزء وجود حیوان می کند اما از معنای حیوانیت تعبیر به «جزءاً ما من وجود ذلک الجسم» می کند. چه تفاوتی بین این دو است که در ابتدا تعبیر به «جزءاً ما» می کند و در دومی تعبیر به «جزء» می کند و کلمه «ما» را نمی آورد؟

جسم به معنای ماده جزء حیوان است یعنی وقتی حیوان تعریف شود گفته می شود «جسم نام متحرک بالاراده حساس» که در تعریف حیوان، کلمه «جسم» آورده می شود. در خارج هم جسم جزء حیوان است و نفس حیوان جزء دیگر آن است. چه در خارج و چه در ذهن حساب کنید جسم جزء حیوان است. در خارج، جزء خارجی است و در ذهن، جزء حدّ و تعریف است علی ای حال، جزء است و نیاز نیست تعبیر به «جزءاً ما» کرد باید از آن تعبیر به «جزء» کرد چون واقعاً جزء است لذا در جسمی که به معنای ماده است می گوید «فانه جزء من وجود الحیوان» و تعبیر به «جزءاً ما» نمی کند.

اما حیوانیت نسبت به جسم چگونه است؟ جسم بمنزله جنس قرار داده شده و حیوانیت جزء جسم جنسی شده اما آیا واقعا جزء است یا نوع است؟ حیوانیت نوعی برای جسمیت است اگر جسمیت را جنس قرار دهید حیوانیت یک نوع آن می شود. جمادیت نوع دیگر می شود نباتیت نوع دیگرش است این سه نوع، آن جنس را می سازند. آیا نوع، جزء جنس است یا مصداق جنس است و جزئی برای جنس می شود؟ یعنی جنس، کلی است که بر نوع صدق می کند و نوع، مصداق و جزئی می شود. پس اگر از نوع نسبت به جنس بخواهید تعبیر به جزء کنید باید تعبیر به «جزء ما» کند یعنی یک نوع جزء است یعنی با اعتبار جزء است و واقعا جزء نیست زیرا نوع هیچ وقت جزء جنس نیست نه در تعریف و نه در خارج. پس بمنزله جزء است. جسمی که سازنده حیوان است «یعنی با صورت ترکیب می شود و حیوان را در خارج می سازد و با فصل ترکیب می شود و حیوان را در ذهن ترسیم می کند» واقعا جزء حیوان است. اما حیوانیت که جسمیت را مقید می کند جسم حیوان می شود و جزء جسم نیست بلکه بمنزله جزء است.

فررسی فرض سوم در دلیل اتحاد عاقل و معقول ۹۲/۱۲/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: فررسی فرض سوم در دلیل اتحاد عاقل و معقول

بحث در اتحاد عاقل و معقول داشتیم، سه فرض مطرح شد؛ یکی اینکه عقل بالفعل عبارت باشد از عقل بالقوه که صورت عقلیه را گرفته است و دوم اینکه عقل بالفعل صورت معقوله باشد و سوم آنکه عقل بالفعل مجموع صورت معقوله و عقل بالفعل باشد.

ص: ۴۰۳

بررسی فرض سوم: چنانچه عقل بالفعل مجموع صورت معقوله و عقل بالقوه باشد:

الف) یا ذات خود را تعقل می کند و مطلوب ثابت است،

ب) و یا غیرذات خود را تعقل می کند، و غیرذات در نگاه اولی دو صورت دارد:

۱. غیرذات که جزء ذات است،

۲. غیرذات که بیگانه از ذات است

اگر عقل بالفعل، که در این فرض مجموع عقل بالقوه و صورت معقوله است، غیرذاتش را که جزء ذات است تعقل کند سه صورت دارد:

a. جزء ذات که مثل ماده است تعقل می کند،

b. جزء ذات که مثل صورت است تعقل کند،

C. جزء ذات که مثل ماده و مثل صورت است بدون التیام، تعقل کند.

هریک از این اقسام ممکن است به یکی از سه حالت تعقل شود :

۱. هریک از حالت های فوق ممکن است با جزء که مثل ماده است تعقل شود،

۲. هریک از اقسام فوق ممکن است با جزء که مثل صورت است تعقل شود،

۳. هریک از اقسام فوق ممکن است با مجموع جزء مثل ماده و جزء مثل صورت بدون التیام تعقل شود.

اگر عقل بالفعل غیرذات را که جزء ذات است تعقل کند، در مجموع نه حالت دارد، که از ضرب سه صورت a ، b و c در سه حالت ۱، ۲ و ۳ بوجود می آید.

۱/a. اگر مجموع با جزء کالماده است جزء را که کالماده است تعقل کند؛ یعنی جزء کالماده هم معقول باشد و هم عاقل، در این صورت در حقیقت مجموع تعقل نمی کند، بعبارت دیگر صورت معقوله تعقل نمی کند بلکه فقط جزء که کالماده است تعقل می کند، درحالیکه فرض این است که مجموع عاقل است. پس این صورت خلاف فرض است.

ص: ۴۰۴

a/۲. اگر مجموع با جزء که کالصورت است جزء را که کالماده است تعقل کند. در علم حصولی قاعده این است که عاقل صورت معقوله را قبول می کند و عاقل بالفعل می شود، طبق این قاعده صورت معقوله که در این فرض عاقل است باید صورت جزء را که کالماده است تعقل کند و با این تعقل بالفعل شود. لازمه ای این فرض این است که جزء کالصورت قابل باشد و صورت جزء کالماده در آن منطبع شود؛ عبارت دیگر لازمه ی این فرض این است که جزء کالصورت که بالفعل است بالقوه باشد و توسط جزء کالماده که شانس قبول است بالفعل شود. و این باقاعده مذکور سازگاری ندارد.

a/۳. اگر مجموع بواسطه دو جزء یعنی جزء کالماده و جزء کالصورت، جزء کالماده را تعقل کند، یکبار صورت معقوله جزء کالماده در جزء کالماده منطبع می شود و بار دیگر صورت جزء کالماده در جزء کالصورت منطبع می شود. و در نتیجه جزء کالماده در یک بار معقول شدن دو صورت معقوله خواهد داشت، که باطل است؛ چرا که هر شی مدرک در یکبار معقول شدن یک صورت بیشتر ندارد.

b/۱. اگر مجموع بواسطه جزء کالماده است جزء کالصورت را درک کند، در این صورت سوال پیش می آید که آیا جزء کالماده بدون واسطه جزء کالصورت را درک می کند و یا بدون واسطه جزء کالصورت را تعقل می کند

b/۲. اگر مجموع با جزء کالصورت است جزء کالصورت را تعقل کند در این صورت جزء کالماده نقش در تعقل ندارد، در حالیکه فرض این است که مجموع عاقل است.

b/۳. اگر مجموع با دو جزء یعنی جزء کالماده و جزء کالصورت، جزء کالصورت را تعقل کند، لازم می آید که یک شیء دو تا صورت معقوله داشته باشد، در حالیکه یک شی در یک بار مدرک شدن نمی تواند دو تا صورت معقوله داشته باشد.

C/۱. اگر جزئین معقول باشد و عاقل جزئین باشد با جزء کالماده است، لازم می آید که اولاً یک شیء در یک بار درک شدن دوتا صورت معقوله داشته باشد و ثانیاً جزء کالصورت نقش در تعقل نخواهد داشت، درحالیکه فرض این است که مجموع عقل بالفعل است.

C/۲. چنانچه جزئین معقول باشد و عاقل جزئین باشد بواسطه جزء کالصورت است، لازم می آید که اولاً یک شیء در یکبار درک شدن دوتا صورت معقوله داشته باشد و ثانیاً جزء کالماده است نقش در تعقل ندارد، و حال آنکه فرض شده است مجموع عقل بالفعل باشد یعنی تعقل داشته باشد.

C/۳. اگر دو جزء معقول باشد و عاقل هم مجموع باشد با دو جزء؛ یعنی جزء کالماده و جزء کالصورت صورت معقوله ی شان هم در جزء کالماده بیاید و هم در جزء کالصورت، در این صورت لازم می آید که یک شیء در یکبار درک شدن چهار صورت معقوله داشته باشد، درحالیکه هر شیء در یکبار درک شدن یک صورت معقوله دارد.

متن: و انت اذا تعقبت (تبیین ن م) هذه الاقسام بان لك الخطأ فی جميعها، فانه (مجموع) ان كان يعقل (مجموع) الجزء الذي كالماده و بالجزء الذي كالماده فالجزء الذي كالماده عاقله لذاتها و معقوله لذاتها و لا منفعه للجزء الذي كالصورة فی هذا الباب (در باب تعقل) هاهنا (در این فرض که ماده هم عاقل و هم معقول است).

و ان كان (مجموع) يعقل (مجموع) الجزء الذي كالماده بالجزء الذي كالصورة فالجزء الذي كالصورة هو المبدأ الذي بالقوه و الجزء الذي كالصورة (كالماده ظ) هو المبدأ الذي بالفعل و هذا عكس الواجب.

و ان كان (مجموع) يعقل الجزء الذي كالماده بالجزءين جميعا (يعني هردو جزء درك كند و صورت معقوله بگيرد)، فصوره (يعني صورت معقوله) الجزء الذي كالماده حاله في الجزء الذي كالماده و في الجزء الذي كالصوره فهي (صورت معقوله جز كالماده) اكثر من ذاتها (يعني جزء كالماده در اين فرض دو صورت معقوله دارد) هذا خلف (چون در تعقل هرشي يك صورت معقوله دارد).

و اعتبر مثل هذا (سه فرض كه در جزء كالماده است) في جانب الجزء الذي كالصوره.

و كذلك ان وضع انه يعقل (مجموع) كل جزء بكل جزء (يعني مجموع معقول باشد و عاقل يا جزء مادي باشد و يا جزء صوري).

(تفريع بر كل دليل:) فقد بطل اذن الاقسام الثلاثه (كه عقل بالفعل عقل بالقوه باشد بشرط گرفتن صورت معقوله يا عقل بالفعل صورت معقوله باشد و يا مجموع عقل بالقوه و صورت معقوله عقل بالفعل باشد)، و صح ان الصوره العقليه ليست نسبتها الى العقل بالقوه نسبة الصوره الطبيعیه الى الهيولى (تا تركيب اتحادی باشد، نه اتحاد)، بل هي (صورت معقوله) اذا حلت العقل بالقوه اتحد ذاتهما شيئا واحدا، فلم يكن قابل و مقبول متميزی الذات فيكون حينئذ (كه اتحاد حاصل شد) العقل بالفعل بالحقيقه هي الصوره المجرده المعقوله انتهى

جواب از دليل اتحاد عاقل و معقول در كتاب مبدا و معاد ۹۲/۱۲/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : جواب از دليل اتحاد عاقل و معقول در كتاب مبدا و معاد

ابن سينا برای اثبات اتحاد عاقل و معقول سه فرض را مطرح کرد و برای هريك از فرض ها شقوقي را مطرح نمود، لاهیجی در جواب ابتداءً فرض دوم را جواب می گوید بعد فرض سوم را باطل می کند و در آخر فرض سوم را كامل می کند بنحوی كه اتحاد عاقل و معقول باطل باشد.

ص: ۴۰۷

فرض های سه گانه استدلال :

الف) عاقل بالفعل خود همین صورت معقوله باشد،

ب) عاقل بالفعل عقل بالقوه باشد بشرط گرفتن صورت معقوله،

ج) عاقل بالفعل مجموع عقل بالقوه و صورت معقوله باشد.

شیخ برای باطل نمودن فرض دوم شقوقي را مطرح کرد به این صورت ذیل :

a. عقل بالقوه بدون گرفتن صورت معقوله عقل بالفعل می شود

b. عقل بالقوه با گرفتن صورت معقوله عقل بالفعل می شود، که در نگاه اولی دوفرض دارد :

b/۱. عقل بالقوه برای گرفتن صورت معقوله نیاز به صورت معقولهء دیگر دارد.

b/۲. عقل بالقوه برای گرفتن صورت معقوله نیاز به صورت معقولهء دیگر ندارد، و به یکی از دو صورت ذیل است :

b/۲_۱. تعقل عقل بالقوه به این باشد که صورت معقوله برایش وجود داشته باشد، مطلقا.

b/۲_۲. تعقل عقل بالقوه به این باشد که صورت معقوله عندالعقل وجود داشته باشد.

ابن سینا باین که داشت تمام این فرض های شش گانه را باطل می داند.

جواب : فرض اخیر باطل نیست، چرا که در این فرض عاقل طبق فرض عاقل بالقوه یا « ان یعقل » است، چنانکه گذشت و عاقل بالقوه یا « ان یعقل » عبارت است از موجودی که اولاً- مجرد است و ثانیاً قائم به نفس، و برای چنین موجودی هرگاه صورت معقوله حاضر شود تعقل می کند و عاقل بالفعل می شود. پس « ان یعقل » یا عاقل بالقوه هم با سنگ و چوب فرق می کند که مجرد نیست و هم تفاوت دارد با صورت عقلیه که مجرد است ولی قائم به ذات نیست. به همین جهت است که « ان یعقل » یا عاقل بالقوه صورت معقوله را درک می کند ولی سنگ و چوب صورت حاله را درک نمی کند و صورت معقوله صورت معقوله ی دیگر را درک نمی کند.

ابن سینا هرچند این فرض را تحلیل نکرد، ولی بیانش بگونه ای بود که «ان یعقل» یا عاقل بالقوه که توانایی تعقل دارد گویی توانایی تعقلش را از حضور صورت می گیرد یعنی چون صورت برایش وجود دارد توانایی تعقل دارد ولذا گفت «فیکون کانه قال لانها موجوده لشیء من شانها ان توجد له» به این معنا که اگر وجود صورت برای چیزی بمعنای عاقل بالقوه بودن آن چیز شود، باید سنگ و چوب هم عاقل باشد چرا که ذات صورت برای شان حاضر است. با این بیان درحقیقت این فرض را برگرداند به فرض قبل.

لاهیجی: عاقل بالقوه یا «ان یعقل» توانایی تعقلش را از حضور صورت نمی گیرد، بلکه ذاتش بگونه است که توانایی تعقل دارد؛ چرا که عاقل بالقوه موجودی است که اولاً مجرد باشد و ثانیاً قائم به ذات باشد. پس این فرض به فرض قبل بر نمی گردد که حضور صورت است مطلقاً، بلکه این فرض حضور صورت است عند العاقل، و هرگاه صورت معقوله برای عاقل بالقوه وجود داشته باشد می شود عاقل بالفعل، بعبارت دیگر هرگاه صورت معقوله وجود داشته باشد برای شیء که من شان آن توجد له، آن شیء تعقل می کند و عاقل بالفعل می شود.

قول حق: حق این است که عقل منفعل یا عاقل بالقوه صورت عقلیه را می گیرد و با گرفتن صورت عقلیه عاقل بالفعل می شود، بعبارت دیگر مرکب می شود از جزء کالماده است و جزء کالصوره است. پس آنچه که حق است ترکیب اتحادی عاقل با معقول است نه اتحاد عاقل و معقول.

بعبارت دیگر رابطهء عاقله و صورت معقوله رابطه ی ماده و صورت است که ترکیب اتحادی دارد، ذات ماده با ذات صورت فرق دارد ولی وجود شان یکی است، ذات عاقله هم با ذات صورت معقوله تفاوت دارد ولی وجود شان واحد است.

ابن سینا در نمط هفتم بیان می کند که نفس مجرد است و در فصل ششم همانجا می گوید که نفس بعد از مفارقت باطل نمی شود و بلکه اصلا باطل نمی شود، چه بخاطر مفارقت و چه بعزت دیگر.

لاهیجی: مراد از نفس همان است اصل و سنخ است در کلام شیخ، که در مساله بقای نفس به آن اشاره شد.

متن: و الجواب عنه ان العقل بالقوه انما يعقل الصورة المعقوله لا- بصورة اخرى بل لكون ذاتها موجوده له لا مطلقا بل لكونها موجوده لشيء (عاقل بالقوه) من شانه ان توجد له.

و ليس كل شيء هذا حكمه اعني من شانه ان يوجد له الصورة المعقوله اي المجرده عن الغواشي الماديه بل لا بد من ان يكون شيئا خاصا هو العقل بالقوه اي (١) شيئا مجرد الذات (٢) غير قائم بالماده الجسميه. فقولہ: « فيكون كأنه قال لانها موجوده لشيء من شانه ان توجد له » قلنا معناه ما ذكرنا و لا فساد فيه.

و لكون الدعوى (ادعای اتحاد عاقل و معقول) غير معتقده للشيخ اجمل في الاستدلال هذا الشق و (عطف تفسير براجمل:) لم يفصّله علما منه (از جانب شیخ) بان الجواب انما هو باختياره (این شق)، و هم (قائلین به اتحاد عاقل و معقول) غافلون عن ذلك، بل الحق ان العقل بالفعل هو النفس الناطقه (صفت نفس ناطقه) الكامله بالفعل من حيث هي كامله بالفعل (یعنی نفس ناطقه که صورت معقوله را گرفته است، در مقابل کامل بالقوه که نفس ناطقه صورت معقوله را نگرفته است) مرکب الذات (١) من شيء كالماده و هو العقل بالقوه و المراد منه (عقل بالقوه) هاهنا هو النفس الناطقه الهيولانيه و هي (نفس ناطقه هيولانيه) المراد من الاصل و السنخ في كلام الشيخ (اشارات، نمط هفت، فصل ششم) المنقول في مسئله بقاء النفس، (٢) و من شيء كالصورة هو الصورة المعقوله الحاله فيه (عقل بالقوه). و هذا (که مراد از سنخ و اصل نفس ناطقه هيولانيه است) ما وعدناك هناك (مساله بقا نفس) فليتدبر.

Your browser does not support the audio tag

موضوع : جواب از استدلال بر عاقل و معقول

دلیل را که ابن سینا در کتاب مبدا و معاد بر اتحاد عاقل و معقول ارائه کرد بررسی می کردیم، فرض دوم را بررسی و باطل کردیم.

بررسی فرض سوم : فرض سوم این بود که عقل بالفعل عبارت باشد از مجموع عقل بالقوه و صورت معقوله. و تعقل عقل بالفعل چند صورت دارد:

الف) یا ذات خودش را تعقل می کند،

ب) و یا غیرذاتش را تعقل می کند، و غیرذات هم در نگاه اولی دو صورت دارد :

(۱) غیر ذات که جزء ذات است

(۲) غیر ذات که بیگانه از ذات است.

لاهیجی : عقل بالفعل دو اعتبار یا دو معنا دارد :

۱. معنای اول : عقل بالفعل عبارت است عقل که جمیع صور معقوله را داشته باشد.

۲. معنای دوم : عقل بالفعل عبارت است از عقل که صورت معقوله را درک نماید.

اگر مراد از عقل بالفعل معنای اول باشد در این صورت می توانیم بگوییم عقل بالفعل هم ذات خودش را درک می کند و هم غیرذات را که جز ذات است تعقل می کند، بدون هیچ تالی فاسد.

بیان مطلب : عقل بالفعل که تمام صورت معقوله را کسب کرده است چیزی را از بیرون ذات تعقل نمی کند، بلکه جزء کالماده یا خودش را درک می کند و یا غیرخودش را که جزء کالصورت است، اگر خودش را تعقل کند این تعقل ذات است و اگر جزء کالصورت را درک کند غیرخودش را درک نموده است که

اگر مراد از عقل بالفعل معنای دوم باشد، که عقل بالقوه یکی از صورت را کسب کند و نسبت به آن عقل بالفعل شود، عقل بالفعل که مجموع عقل بالقوه صورت معقوله است غیرخودش را که بیگانه است درک می کند، و وقتی که این صورت را گرفت نسبت به آن هم بالفعل می شود، آن وقت عقل بالفعل می شود مجموع عقل بالقوه و دو تا صورت که جزء ذات شده است.

سوال: آیا صورت دوم که جزء ذات می شود به این معنا است که یک ماده دوتا صورت دارد؟

جواب: صورت دوم که می آید یک ماده دارای دو صورت نمی شود بلکه فعلیت عقل کامل تر می شود؛ چرا که عقل بالقوه با صورت اول حکم ماده را دارد برای صورت دوم، نه اینکه دو صورت در عرض هم بر ماده وارد شود، بعبارت دیگر عقل بالقوه وقت که صورت اولی را گرفت فقط نسبت به آن بالفعل می شود و نسبت به صور بعدی بالقوه است و با گرفتن هر یک از صورت فعلیت بیشتری پیدا می کند.

ان قلت: صورت ذاتی است و اگر عقل بالقوه با گرفتن صور کامل تر شود، چنانکه شما می گوئید، باید ذات کامل تر شود و این تشکیک در ذات است.

قلت: صورت معقوله كالصورت است نسبت به عقل بالقوه که کالماده است، آنچه که اشکال دارد تشکیک در ماده و صورت است که تشکیک در جوهر و ذات است، و تشکیک در كالصورت و کالماده تشکیک در ذات و ذاتیات نیست.

متن: و مما ذكرنا يعلم أنه يمكن في الجواب (جواب از استدلال بر عاقل و معقول) اختيار الشيء الثالث أيضا اعني (تفسیر شق ثالث) كون العقل بالفعل هو مجموع العقل بالقوه و الصوره المعقوله الحاله فيه.

(a) فان اعتبر (مجموع) (مفعول دوم:) العقل بالفعل بالقياس الى جميع المعقولات نختر أنه (مجموع) لا يعقل غير ذاته شيئا خارجا عن ذاته لأن ذاته (عقل بالفعل) حينئذ (که عقل بالفعل عبارت است از عقل که همه صور معقوله را دارد) مشتمله على صور المعقولات جميعا و العاقل منه (عقل بالفعل) هو الذي كالماده اعني النفس الهيولانية و عقله (عاقل) لذاته نفس ذاته و عقله (عاقل) للمعقولات التي هي كالجزء الصوري بحصولها له كما عرفت.

و بهذا الاعتبار (که عاقل مجموع است بواسطه جزء کالماده جزء کالصورت را) ممکن اختیار آنه یعقل غیر ذاته أيضا.

(b) فان اعتبر العقل بالفعل بالقياس الى معقول معقول نختار أنه يعقل غير ذاته بمعنى الشيء الخارج عن ذاته أيضا (هم چنانکه غیر ذات که جزء ذات است تعقل می کند) لکن بعد عقله اياه يصير جزء ذاته _ اعنى الجزء العذی کالصوره _ لا بمعنى ان يتعدد له الجزء الصوري ليلزم ان له باعتبار كل معقول ذات اخرى بل بمعنى ان يكمل الجزء الذی کالصوره و يصير (مجموع) باعتبار كل معقول اكمل مما كان قبله.

و ليس ذلك (تكامل پیدا کردن) تشكيكا في الذاتی اذ ليس الجزء الصوري هاهنا صوره حقيقه بل هو كالصوره.

مغایرت علم ومعلوم ۹۲/۱۲/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : مغایرت علم ومعلوم

لاهیجی بعد از اینکه استدلال شیخ را رد کرد، می گوید شاید مراد از اتحاد عاقل ومعقول همان باشد که ما در آخر رد کلام شیخ گفتیم، وآن اینکه عقل منفعل یا عقل بالقوه صورت را درک می کند وبالفعل می شود وباز صورت دیگری را درک می کند و نسبت به آن بالفعل می شود وهر بار که صورتی را درک می کند کامل وکامل تر می شود. واین تشکیک درذاتیات نیست؛ چرا که صورت معقوله کالصورت است، صورت نیست که تشکیک در ذاتیات باشد، بلکه در عوارض کامل می شود. پس می توانیم بگوییم اتحاد عاقل ومعقول عبارت است از کامل شدن ناطقه است، نه اینکه نفس بشود همان صورت معقوله.

ص: ۴۱۳

توجه دیگری هم در اتحاد عاقل ومعقول وجود دارد که در علم واجب نقل می کنیم.

وبالجمله ... : در فرض سوم شقوقی مطرح شد، برخی از این شقوق را باطل کردیم، باتوجه به آن توضیحات ودر نظر داشتن دومعناى عقل بالفعل شما می توانید سایر شقوق را باطل کنید.

وقتی به چیزی علم پیدا می کنیم، از آنجای که علم از مفاهیم ذات الاضافه است با تحلیل درظاهر علم مرتبط با سه چیز است: علم، عالم ومعلوم ؛ چرا که علم وصف عالم است واضافه به معلوم دارد. ولی جا دارد بررسی کنیم که آیا حقیقتا هم درعلم سه چیز داریم یاخیر، بعبارت دیگر روشن است که علم وصف عالم است وغیر هم اند، اما رابطهء عالم ومعلوم ورابطهء علم ومعلوم چگونه است؛ آیا عالم غیر از معلوم است ویا متحد با معلوم است و آیا علم با معلوم یکی است ویا علم غیر از معلوم است.

رابطهء عالم ومعلوم را بررسی کردیم. باتوجه به بحث های که گذشت اولاً- در بارهء اتحاد ومغایرت عاقل ومعقول اختلاف است وثانیا حق این است که عاقل ومعقول مغایر اند. حال می پردازیم به بیان رابطهء علم ومعلوم.

سوال اول: آیا علم و معلوم غیر هم اند و یا علم همان معلوم است؟

سوال دوم: آیا با اختلاف معلوم علم مختلف می شود و یا مختلف نمی شود و بعبارت دیگر آیا با یک علم به دو تا صورت معلومه عالم می شویم و یا هر صورت معقوله علم جدا گانهء لازم دارد؟

پاسخ به سوال های فوق متوقف است بر یاد آوری چند مطلب:

ص: ۴۱۴

۱. معلوم دو اطلاق دارد یکی معلوم بالذات که همان صورت معقوله است و دیگری معلوم بالعرض که معلوم خارجی است، همان شی خارجی که به آن علم تعلق گرفته است. و مراد از معلوم در این جا معلوم بالذات است.

۲. چنانچه ثابت شود که علم عین معلوم است بدیهی است که با اختلاف معلوم علم هم مختلف می شود و نمی شود با یک علم چند صورت معلومه داشته باشیم.

جواب: با توجه به تذکرات فوق علم غیر از معلوم بالعرض و عین معلوم بالذات است و بنابراین طبیعی است که با یک علم ممکن نیست به چند صورت معقوله علم داشته باشیم؛ چرا که اولاً- علم عبارت است از حصول صورت معلوم در ذهن، و یا انطباق صورت معلوم در ذهن و یا حصول مثال معلوم در محل قابل. با توجه این تعریف علم همان صورت معلوم است و لذا نمی شود با یک علم چند صورت معقوله داشته باشیم. و ثانیاً در بحث وجود ذهنی گفتیم که ماهیت شی خارجی در ذهن می آید و این ماهیت که عین ماهیت شی خارجی است، علم ما به آن شی است. و چون هر شی یک ماهیت دارد و همان ماهیت در ذهن می آید و علم ما است. پس با یک علم نمی توانیم چند معلوم داشته باشیم.

تذکر: از تعریف علم بدست می آید که علم همان معلوم بالذات است و با یک علم نمی شود چند معلوم بالذات داشته باشیم و از تعریف وجود ذهنی علاوه بر این همانی علم و معلوم بالذات ثابت می شود که با یک علم نمی توانیم چند تا معلوم بالعرض داشته باشیم چرا که علم همان معلوم بالذات است و معلوم بالذات با معلوم بالعرض کاملاً مطابقت دارد، هر چند بلحاظ وجود تغایر دارد روشن است که یک شی نمی تواند عین امور متعدد باشد و یا تطابق کامل داشته باشد.

متن : و لا یبعد ان یکون هذا (بل بمعنی أن یکمل الجزء الذی كالصوره ...) هو المراد من القول بالاتحاد و له (قول به اتحاد) محمل اخر أيضا لیس هاهنا موضع ذکره و لعلی سآتی به (محمل اخر) عند الکلام فی مسئله علم الواجب إن شاء الله العزیز.

وبالجمله یمكن التفصی عن جمیع الشقوق (نه شق) التی ذکرها الشیخ فی هذا الشق الاخیر بمثل ما ذکرناه فلا نطول بتفصیله (تفصی).

و یختلف ای العلم باختلاف المعقول (۱) لما مرّ (ص ۱۷۳) آنفا من ان العلم بحصول المثل فی المحل القابل (۲) و فی مبحث الوجود الذهنی من ان الحاصل فی الذهن یجب ان یکون حقایق الاشیاء و ماهیاتها و لا شک أنّ حقایق الاشیاء المختلفه مختلفه

تعدد علم با تعدد معلوم ۹۲/۱۲/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : تعدد علم با تعدد معلوم

بحث در این داشتیم که آیا علم واحد به دو معلو تعلق می گیرد که با یک علم دو معلوم را درک کنیم و یا اینکه با یک علم دو معلوم را نمی توانیم درک کنیم، بلکه باید به هر معلوم علم واحد تعلق گیرد. البته در محسوس شاید بشود دو محسوس را کنار هم قرار دهیم و به هر دو نگاه کنیم ولی این نگاه اجمالی است اگر به تفصیل نگاه در محسوس هم نمی شود بایک نگاه به دو محسوس را ببینیم.

گفتیم چنانچه معلوم متعدد شود علم هم متعدد می شود، این در صورتی است که علم انطباع صورت باشد. اما نظرفخر رازی که علم اضافه است، اگر علم عبارت از خود اضافه و تعلق باشد در این صورت هم با تعدد معلوم علم متعدد می شود؛ چرا که اضافه مرتبط به دو طرف است و با عوض شدن یک از طرفین اضافه هم عوض می شود. و اگر علم عبارت از صفت ذات اضافه باشد می شود صفت واحد متعلق متعدد داشته باشد.

ص: ۴۱۶

سواى ازفخر رازی سایر متکلمین مثل فلاسفه معتقد اند که علم عبارت است از انطباع صورت معلوم در ذهن ولی در عین حال جایز می دانند که معلوم متعدد باشد و علم واحد، و این مدعا را به گونه های مختلف تصویر کرده اند که قابل پذیرش نیست.

بعض متکلمین : علم یابدیهی است و یا کسبی، بعبارت دیگر بدست آوردن معلوم یا متوقف برفکر است و یا متوقف برفکر نیست، اگر علم متوقف برفکر نباشد می شود با یک علم چند معلوم را بدست آوریم ولی چنانچه علم متوقف برفکر باشد نمی شود با یک علم چند معلوم را درک کنیم.

جواب : فکر مثل علم است اگر علم بدیهی بتواند به دو معلوم تعلق گیرد فکر هم می تواند به دو معلوم تعلق گیرد، شما چگونه مفروغ عنه می گیرید که فکر نمی تواند به دو معلوم تعلق بگیرد.

برخی متکلمین : علم قدیم که علم حق تعالی است می تواند به معلوم متعدد تعلق گیرد ولی علم مخلوقات که حادث است نمی تواند به معلوم متعدد تعلق گیرد. چرا که علم حادث بتواند به دو معلوم تعلق گیرد به معلومات متعدد و بلکه به معلومات بی نهایت هم می تواند تعلق گیرد، درحالیکه مخلوقات نمی تواند معلومات بی نهایت داشته باشند.

ان قلت : چه اشکال دارد که علم حادث به چند معلوم تعلق گیرد ولی به معلومات بی نهایت تعلق نگیرد.

قلت : تعلق علم به چند معلوم اولی از تعلق علم به معلومات بی نهایت است.

جواب : تعلق علم حادث به دو معلوم اولی از تعلق معلوم به سه معلوم است و تعلق به سه معلوم اولی از تعلق علم به چهار معلوم است و هکذا. پس می شود علم حادث به چند معلوم محدود تعلق گیرد ولی به بی نهایت تعلق نگیرد. علاوه بر این جایز است که علم حادث یا علم مخلوقات به معلومات بی نهایت تعلق گیرد، هر چند در واقع تعلق نگرفته باشد.

ص: ۴۱۷

برخی متکلمین : معلوم دو قسم است بعضی معلوم ها بگونه ی است که انفکاک از هم ندارند، مثلا متضایفان همان گونه که در خارج از هم جدا نمی شوند در ذهن هم منفک از هم نیستند. و بعض از معلومات بگونه ی است که از هم منفک می شوند چنانکه غیرمتضایفان این گونه اند؛ مثل علم به درخت و علم به کتاب، که علم به درخت غیر از علم به کتاب است. و اگر بگوییم بایک علم به درخت و کتاب عالم می شویم لازم می آید که شی از خودش منفک شود؛ چرا که علم عبارت است از انطباق صورت شی در ذهن، عبارت دیگر علم عین معلوم است و اگر علم به کتاب علم به درخت هم باشد باید انطباق صورت کتاب انطباق صورت درخت باشد و این بمعنای این است که صورت منطبعه ی کتاب صورت منطبعه درخت باشد یعنی صورت منطبعه کتاب صورت منطبعه کتاب نباشد از خودش منفک شود و بشود صورت منطبعه درخت باشد.

بیان دوم : اگر جایز باشد که بایک علم هم کتاب و هم درخت را درک کنیم چون انفکاک علم به درخت از علم به کتاب جایز است باید علم واحد به کتاب و درخت را هم منفک از هم نماییم، درحالیکه اگر چنین کنیم انفکاک شی از خودش است؛ یعنی هم علم به کتاب و درخت باشد هم علم به کتاب و درخت نباشد بلکه علم به کتاب باشد یا علم به درخت باشد.

جواب : وقتی که به علم واحد دوشی را درک می کنیم انفکاک جایز نیست ولی زمانیکه به دو علم دوشی منفک از هم را درک می کنیم انفکاک جایز است. پس هر چند وقتی که به یک علم به دوشی عالم هستیم انفکاک جایز نیست ولی چون زمانیکه به دو علم به دوشی عالم هستیم انفکاک جایز است، می توانیم بگوییم فی الجمله انفکاک جایز است.

متن : هذا (باتعدد معلوم علم متعدد نمی شود) عند من قال بانّ العلم هو الصورة الحاصله. واما عند من قال: « بانه هو (علم) التعلق و الاضافه » فقال الامام : (۱) ان فسّر (علم) بنفس التعلق و جب تعدده (علم) بتعدد المعلوم، لان اختلاف احد المنتسبين (عالم ومعلوم) يوجب اختلاف النسبه (۲) وان فسر (علم) بصفه ذات تعلق لم يجب ذلك (تعدد علم به تعدد معلوم) لجواز ان يكون صفه واحده تتعدد متعلقاتها. هذا.

و من المتكلمين: من ذهب الى ان العلم الواحد ان كان ضروريًا يجوز تعدد معلوماته و ان كان نظريًا لم يجز لامتناع اجتماع النظرين بالوجدان (يعنى تعدد معلوم موجب تعدد علم می شود).

و رد بانه لم لا يجوز تعلق نظر واحد بالمتعدد كما يجوز تعلق علم واحد بالمتعدد فانه اذا كان العلم بهما واحدا كفاه نظر واحد (شما اجازه داديد تعلق علم را به معلوم متعدد، اگر تعلق علم به معلوم متعدد اشكال ندارد نظروفكرهم می تواند به دومعلوم تعلق بگیرد).

و منهم: من زعم ان العلم الواحد الحادث لا يتعلق بمعلومات على التفصيل و الّا (اگر يك علم به دومعلوم تعلق بگیرد) لجواز تعلقه (علم) بثالث و رابع الى ما لا يتناهى و هو محال كما لا يخفى و ليس مرتبه من العدد اولى من مرتبه اخرى.

و ردّ (۱) بمنع عدم الاولويه فى نفس الامر و ان كانت غير معلومه لنا (۲) وبانه لم لا يجوز المتعلق بالغير المتناهى فى الحادث كما يجوز فى القديم و ان لم يكن (علم حادث به متناهى) واقعا.

و منهم: من قال بالامتناع اذا كان المعلومان جائزى الانفكاك فى العلم و اَلَّا (اگر جایز باشد که بایک علم به دو معلوم که از هم منفک می شوند عالم شویم) يلزم جواز انفكاك الشىء عن نفسه.

و ردّ بانه قد يعلم (معلومان) تاره بعلم واحد فلا يجوز الانفكاك و تاره بعلمين فيجوز الانفكاك فيكفى فى جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين فى الجملة (متعلق جواز الانفكاك).

رد حرف متغزله بر جواز واحد بودن علم با تعدد معلوم ۹۲/۱۲/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: رد حرف متغزله بر جواز واحد بودن علم با تعدد معلوم

بحث در این داشتیم که علم واحد می تواند به دو معلوم تعلق گیرد یا اینکه برای دو معلوم دو علم لازم است. بیان کردیم که دو معلوم متعلق دو علم است. حال مثالی بیان می کنیم که هم قول حق را روشن کند و هم مدعای مخالفین را باطل.

مثال: بدیهی است آنچه که در حال واقع می شود غیر از چیزی است که در مستقبل تحقق پیدا می کند، حال آیا می شود این دو معلوم را به یک علم بدانیم و یا ممکن نیست؟

معتزله: می شود هر دو معلوم متعلق یک علم باشد، بلکه باید چنین باشد والا لازم می آید تغییر در ذات خداوند تعالی و یا جهل حق تعالی، و تالی هر دو قسمش باطل است.

بطلان تالی روشن است آنچه که باید بیان شود ملازمه ی مقدم و تالی است.

بیان ملازمه: قبل از اینکه مثلا زید متولد شود خداوند تعالی به او عالم است، به این نحو که «ان زيدا سيوجد» روشن است که بعد از تولد زید هم حق تعالی عالم به او است، اما چگونه آیا علم حق به این صورت است که «ان زيدا سيوجد» و یا این گونه است که «ان زيدا وجد»؟ اگر علم حق تعالی به این صورت باشد که «ان زيدا وجد» این حدوث علم است و از آنجای که علم صفت ذاتی است مستلزم تغییر در ذات است و باطل، و چنانچه بگوییم علم خداوند تعالی این گونه است که «ان زيدا سيوجد» تغییر در ذات حق تعالی لازم نمی آید ولی این جهل حق تعالی است به حدوث زید. پس باید بگوییم که خداوند تعالی در ازل عالم است به وجود حالی و استقبالی «زید»، به این صورت که «ان زيدا سيوجد» و با همان علم عالم است به «ان زيدا وجد اذا وجد» بنابر این علم حق تعالی تعلق گرفته به دو چیز، یکی «ان زيدا سيوجد» و دیگری «ان زيدا وجد اذا وجد» یعنی بشرط استقبال و یا بشرط حضور الاستقبال. و این هیچ یک از توالی فاسد قبل را ندارد.

ص: ۴۲۰

خواجه: یک علم نمی تواند به دو معلوم کالحال و الاستقبال تعلق گیرد؛ چرا که معنای «سیوجد» این است که «مایوجد» در حال وجود ندارد و در استقبال موجود می شود، اما معنای «وُجد» این است که «مایوجد» فی الحال وجود دارد، بدیهی

است که « فی الحال » وجود دارد با « فی الحال » وجود ندارد متناقض اند. و متعلق حق تعالی نمی تواند دو متناقض باشد.

ابوالحسن بصری : علم خداوند تعالی تغییر نمی کند بلکه تعلق آن عوض می شود، چرا که علم صفت ذات الاضافه است و می شود علم که صفت است تغییر نکند ولی تعلق آن تغییر کند. پس علم حق تعالی که صفت ذاتی او است تغییر نمی کند ولی تعلق آن تغییر می کند.

خواجه درباب علم خداوند تعالی علم قبل از ایجاد و بعد از ایجاد حق تعالی را به اشیاء بیان می کند.

متن : كالحال و الاستقبال (۱) مثال لاختلاف المعلوم (۲) و اشاره الى بطلان مذهب من زعم من المعتزله « انّ العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فانّ العلم بما سيوجد علم بوجوده اذا وجد » (متعلق بطلان:) بانّ ذلك (علم اين چينى) ممنوع فانّ العلم بما سيوجد مشروط بعدمه (ماسيوجد) فى الحال و وجوده (ماسيوجد) فى ثانى الحال و العلم بالوجود الحالى غير مشروط بالعدم فى الحال بل ما الوجود فى الحال فاختلفا.

و لعلهم انما ذهبوا الى ذلك (علم را به حال و استقبال متعلق کرده اند) لثلا يلزم التغير فى العلم القديم و ستعلم عدم لزوم التغير مع الاختلاف إن شاء الله .

ص: ۴۲۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع : علم صفت ذات الاضافه است

درباره علم دوا احتمال بود، یکی اینکه علم عبارت باشد از صورت حاصله در ذهن، چنانکه جمهور حکما و متکلمین می گویند، و دیگر آنکه علم اضافه به معلوم باشد که قول فخر رازی است.

اگر علم اضافه به معلوم باشد، چنانکه فخر رازی می گوید، روشن است که اضافه دارد بلکه نفس اضافه است، و اگر علم صورت حاصله باشد باز هم اضافه دارد، چه در مقام تعریف و تعقل و چه در مقام تحقق و خارج؛ چرا که در تعریف علم می گوئیم: علم عبارت است از حصول صورت معلوم در نزد عالم. پس صورت حاصله ی مضاف به معلوم علم است نه مطلق صورت و نه صورت حاصله بدون اضافه. در مقام تحقق هم وقت انسان احساس علم می کند و می گوید من عالم هستم که صورت از شی به ذهن بیاید، نه صورت صرف و بدون اضافه.

بعبارت دیگر علم صفت است و هر صفتی می تواند اضافه به موصوف داشته باشد، این جای بحث نیست، مورد بحث اضافه ای است که در صفت بودن صفت دخیل است، از همین لحاظ اوصاف تقسیم می شود به اوصاف حقیقیه، که اضافه در وصف بودن آن دخیل نیست، و اوصاف اضافیه که که اضافه در وصف بودن شان دخیل است، و خود دو قسم دارد اوصاف اضافه ای محضه، اوصاف ذات الاضافه. و علم از قسم اخیر است اضافه به معلوم دارد؛ چرا که صورت حاصله در ذهن صورت چیزی است مثلاً صورت آسمان، صورت زمین و...

اشکال (۱): علم انسان به خودش هم می تواند حضوری باشد و هم می تواند حصولی باشد وقت که علم نفس به خودش حصولی باشد لازم می آید اجتماع مثلین در محل واحد، چرا که نفس اگر مادی باشد دارای صورت است و اگر مجرد باشد خود صورت است، صورت انسانی. وقت که انسان علم حصولی به خودش داشته باشد از خودش صورت علمی می گیرد که بلحاظ ماهیت عین صورت خارجی نفس است پس دو صوت داریم که بلحاظ ماهیت یکی است و بلحاظ وجود فرق دارد و در محل واحد جمع می شود و اجتماع دو فرد از ماهیت نوعیه در محل واحد اجتماع مثلین است و باطل.

ص: ۴۲۲

اشکال (۲): باتوجه به اینکه اضافه دخالت در علم دارد در علم حصولی نفس به خودش اشکال اضافه ای شی به خودش لازم می آید، چرا که صورت معلومه اضافه معلوم دارد و صورت معلومه در این فرض ماهیت نفس است و معلوم هم ماهیت نفس است. پس مضاف و مضاف الیه یک چیز است در حالیکه مضاف باید غیر از مضاف الیه باشد.

جواب اشکال اول: اولاً- علم شی به خودش حضوری است نه حصولی تا اجتماع مثلین لازم بیاید، ثانیاً چنانچه علاوه بر علم حضوری علم حصولی هم باشد اجتماع مثلین لازم نمی آید، چرا که اجتماع مثلین وقتی است که دو فرد از یک ماهیت نوعیه

هر موجود به وجود اصلی باشند و در یک محل جمع شوند، و در مانحن هر چند دو فرد از یک ماهیت نوعیه در محل واحد جمع اند ولی یک فرد از ماهیات نوعیه موجود به وجود اصلی و خارجی است و فرد دیگری از همان ماهیت نوعیه موجود به وجود ظلی و ذهنی است.

جواب از اشکال دوم: در اضافه هر چند تغایر لازم است ولی لازم نیست که تغایر حقیقی باشد، تغایر اعتباری هم کافی است و در علم حصولی نفس به خودش مضاف و مضاف الیه تغایر اعتباری دارد؛ نفس بما انه عالم مغایر است با نفس بما انه معلوم.

سوال: آیا علم جوهر است یا عرض و یا نه جوهر و نه عرض، بلکه از سنخ وجود است، البته اگر سنخ وجود باشد باز هم می شود بلحاظ مجاورش به آن جوهر و یا عرض اطلاق کنیم، و این سوال پیش می آید که آیا علم جوهر است یا عرض؟

ص: ۴۲۳

جواب : عرض عبارت است از موجود لافی الموضوع و علم حصولی وجود صورت معلوم است در ذهن، که در قوامش به صورت معلوم نیاز ندارد، هر چند در کمالش به علم محتاج است. با توجه به این تعاریف، علم از مصادیق عرض است.

فرق محل و موضوع : محل اعم از موضوع است، محل می تواند محتاج به حال باشد مثل ماده ای جسمیه که محتاج صورت جسمیه است و می تواند بی نیاز از محل باشد، اما موضوع عبارت است از محل مستغنی، مثل ذهن که محل صورت ذهنیه است و بی نیاز از آن.

متن : والعلم و ان كان هو الصورة الحاصله لكنه لا يعقل (در تعریف علم) و لا يتحقق (در خارج) الا مضافا، فانه لا بد من اضافه الصورة (صورت حاصله) الی ما هی (صورت معقوله) صوره له فيقوى من لزوم الاضافة للعلم (از اعتبار کردن اضافه در علم)، الاشكال الوارد علی كون العلم صوره (متعلق اشكال :) بلزوم اجتماع صورتين متمثلتين مع الاتحاد ای (تفسیر اتحاد) فی صوره علم الشیء بنفسه، (دلیل یقوی) اذ عند الاتحاد لا- يمكن تحقق الاضافة المستلزمه للمغايره فيتقوى اصل الاشكال و طبيعته تعدد افراده (نه با تشدید محذور).

و اما الجواب عن الاشكالين :

فمن الأول: ان علم الشیء بنفسه حضوری فلا يستدعی صوره و المستدعی لها (صورت) هو الحصولی و لو سلم (علم شیء به خودش علاوه بر حضوری حصولی باشد) فلا استحاله لكون احد المتماثلين اصيلا (خارجی) و الاخر ظليا (ذهنی).

و عن الثانی: ان المغایره الاعتباریه کافیه لتحقق الاضافه و هی (مغایرت اعتباری) متحققه مع الاتحاد (علم شی به خودش) فان کون الشیء بحیث یصح ان یعلم (طوری باشد که بداند) مغایر لکونه بحیث یصح ان یعلم (طوری باشد که دانسته شود) .

و هو عرض لوجود حدّه (عرض) فیہ (علم)؛ ای العلم عرض لوجود تعریف العرض فیہ (علم) و هو (عرض) الموجود فی الشیء لا کجزء منه ای الموجود فی الموضوع (یعنی محل مستغنی)، فانّ الصوره المعقوله و ان کانت (ماخوذ از جوهر است) من الجوهر (خبران:) قائمه بالنفس و هی (نفس) مستغنیه القوام (هرچند در کمالش محتاج است ولی در ذاتش یعنی جنس و فصلش بی نیاز است) عنها (صورت) .

و امّا الاشکال الوارد هاهنا من حیث وجوب کون صوره (صورت علمیه) الجوهر جوهرها (چرا که صورت علمیه یعنی ماهیت موجود در ذهن عین ماهیت در خارج است) فقد مرّ التفصی عنه بما لا مزید علیه (متعلق تفصی:) فی مسئله الوجود الذهنی .

تقسیم علم به فعلی و انفعالی ۹۲/۱۲/۲۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع : تقسیم علم به فعلی و انفعالی

بحث که الان مطرح می شود تقسیم علم است به فعلی و انفعالی . علم فعلی از خارج بدست نمی آید بلکه سازنده ی خارج است ولی علم انفعالی از خارج بدست می آید و خارج سازنده ای آن است .

هرچند خواجه مقسم را علم حصولی قرار داده است ولی چنانچه به واقع نگاه کنیم بهتر است مقسم در این تقسیم مطلق علم باشد، اعم از علم حضوری و علم حصولی، چرا که علم فعلی و انفعالی هم مصداق حضوری دارد و هم مصداق حصولی و بلکه مصداق بارز علم فعلی از علوم حضوری است . علم فعلی و انفعالی حضوری : علم حضوری فعلی مصداق بارز علم ایجاد حق تعالی است، که قبل از عالم وجود دارد و سازنده ی عالم است . علم حضوری انفعالی مثل علم انسان به خودش و علم خداوند تعالی به اشیاء در مقام فعل .

ص: ۴۲۵

علم حصولی فعلی و انفعالی : علم حصولی فعلی عبارت است از علمی که صورت علمی در ذهن می آید و عالم مطابق آن شیء را در خارج ایجاد می کند، مثلاً بناً وقت که می خواهد خانه ی بسازد ابتدا طرح و نقشه ای آنرا در ذهن ترسیم می کند و بعد طبق آن خانه را در خارج می سازد .

علم حصولی انفعالی آن است که از شیء موجود در خارج صورت علمیه در ذهن بیاید و عالم با آن صورت به شیء خارجی علم پیدا کند . مثلاً آسمان در خارج است و ما با نگاه به آن صورت ازش می گیریم و این صورت علم ما است به آسمان .

بیان خواجه : خواجه در این جا علم را به سه قسم تقسیم می کند؛ یکی علم فعلی، دیگری علم انفعالی و سومی علم که نه فعلی باشد و نه انفعالی، بلکه غیر از فعلی و انفعالی است.

اینکه غیر از فعلی و انفعالی چیست، شارحین تفسیرهای متفاوت ارائه داده است :

علم فعلی خداوند تعالی به موجودات مجرد سبب تام پیدایش آنها است ولی علم فعلی حق تعالی به موجودات مادی چنین نیست بلکه علاوه بر علم نیاز به اسباب قابلی است، باید ماده و شرایط دیگر وجود داشته باشد تا موجودات مادی بوجود بیاید.

تفسیر اول : شارح قدیم مراد از غیر فعلی و انفعالی را علم حق تعالی می داند به ذاتش و همین طور به اشیاء دیگر در مقام فعل؛ چرا که علم خداوند تعالی به ذاتش نه فعلی است و نه انفعالی و همین گونه علم خداوند به اشیا بعد از خلق آنها فعلی و انفعالی نیست.

ص: ۴۲۶

نقد تفسیر اول : طبق این تفسیر از « غیرهما » باید مقسم مطلق علم باشد اعم از حضوری و حصولی؛ چرا که علم خداوند تعالی به ذاتش و علمش به اشیاء در مقام فعل علم حضوری است، در حالیکه مقسم در این تقسیم علم حصولی است.

تفسیر دوم : علم انسان به اشیاء که در آینده وجود می گیرند نه فعلی است و نه انفعالی و این علم حصولی هم است پس مراد از غیرهما علم انسان است به آینده.

امور مستقبله دو گونه است؛ یکی اموری است که ما ایجاد می کنیم و علم ما به آنها فعلی است و دیگری اموری است که ما سازنده ای آن نیستیم، علم انسان به این امور نه فعلی نیست و نه انفعالی، فعلی نیست، چرا که ما سازنده امور مستقبله نیستیم، و انفعالی هم نیست، که از خارج گرفته باشیم. اما حق تعالی به امور مستقبل علم فعلی داد.

نقد تفسیر دوم : مقسم در این تفسیر علم حصولی است پس این تفسیر اشکال تفسیر قبل را ندارد، ولی اشکال دیگر دارد و آن اینکه علم انسان به امور مستقبله انفعالی است، چه اموری که ما سازنده ای آنیم و چه اموری که با علم ما ساخته نمی شود، چرا که ما از طریق اسباب عالم شده ایم، اسباب که سازنده ی امور مستقبل است ذهن ما را منفعل می کند و انسان با صورت های که از این اسباب می گیرد و تحلیل و تفسیری که می کند به آینده عالم می شود، مثلا انسان از طریق حرکات افلاک و مقارنه ای که پیدا می کند به کسوف پی می برد.

تفسیر سوم : خواجه در شرح رساله العلم مصادیق علم فعلی و علم انفعالی غیرهما را معین نموده است و می گوید علم خداوند تعالی به افعالش علم فعلی است و بلکه هر فاعلی نسبت به فعلش علم فعلی دارد. و علم انفعالی مثل علم عقول و نفوس به اشیاء که معلول شان نیست و علم که نه فعلی و نه انفعالی است بلکه « غیرهما » است مثل علم ذوات عاقله به خود شان و مثل علم شان به ذوات که از آنها غایب نیست یعنی اوصاف که ماهیات عرضی است.

تذکر: مشاء علم نفس به خودش را حضوری می داند ولی خواجه علاوه بر آن علم نفس به اوصاف، حالات و افعالش را هم حضوری می داند.

نقد تفسیر سوم: تفسیر خواجه همان اشکال تفسیر اول را دارد، چرا که هر دو مثال که آورده علم حضوری است ولی بحث ما در علم حصولی است.

لاهیجی: حق این است که بگوییم مقسم مطلق علم است، که اعم از حضوری و حصولی است، همان علم یقینی را که خواجه مقسم تصور و تصدیق قرارداد، چرا که اگر به واقع نگاه کنیم می بینیم مصادیق علم فعلی بشتر حضوی است تا حصولی، بلکه علم فعلی مصداق بارز و ظاهر بجز علم حضوری ندارد، و آنچه را هم که از علم حصولی مصداق علم فعلی می دانیم مسبوق به علم انفعالی است.

متن: و هو (علم) فعلی، و هو (علم فعلی) ان یسبق صوره المعلوم الی العالم (یعنی قبل از اینکه معلوم در خارج باشد صورتش در ذهن بیاید) فتصیر سببا لوجوده (معلوم) فی الخارج کصوره بیت اخترعها البناء ثم اوجدها فی الخارج.

و انفعالی، و هو (علم انفعالی) ان یتفاد الصوره العقلیه من الوجود فی الاعیان کما یتفید صوره السماء من السماء.

و غیرهما، مثله الشارح القدیم بعلمه تعالی بذاته فانه عین ذاته و بالموجودات فانه عباره عن وجوداتها العینیة الصّادره عنه. (بگفتهء شیخ اشراق همه موجودات خارجی دفتری است گشوده در نزد حق تعالی)

و انت خبیر بانّ علمه تعالی بذاته و کذا علمه بالموجودات علی ما ذکره (خواجه) علم حضوریّ لیس بالصوره و المبحوث عنه هاهنا (علم که مقسم است) هو العلم الصوریّ الحصولی فلا مطابقه بین المثال و الممثل له.

و فى الحواشى الشريفه انّ المشال الظاهر لما (علم) ليس فعليا و لا انفعاليا هو علم واحد منا (علم يكى از ما انسانها) بالامور المستقبليه (پس فعلى نيست) التى ليست فعلا له.

و انت خير أيضا بان العلم بالامور المستقبليه أنما يمكن ان يحصل من العلم بالاسباب فهو أيضا (مثل علم ما به اشياء خارخى) داخل فى العلم الانفعالى.

و قال المصنف فى شرح رساله العلم « اما العلم الفعلى فكعلم الاول (حق تعالى) بما عدا ذاته و ساير العلل بمعلولاتها.

و اما الانفعالى فكعلم ما عدا الاؤل (عقول و نفوس) بما ليس بمعلولاته (بيان ما) مما (علم) لا يحصل الا بانفعال ما للعالم و بارتسام صور يحدث فى ذواتها (درعلم عقل / ماعدا الاول) او آلاتها (درعلم نفوس / ماعدا الاول).

و إماما ليس بفعلى و لا انفعالى فكعلم الذوات العاقله بانفسها و بالذوات التى لا يغيب عنها (ذوات عاقله) و لا يكون تعقلها (ذوات عاقله) لها (ذوات) بارتسام صوره فيها (ذوات عاقله) انتهى « فليتاامل فان هذا الاخير (مالميس بفعلى و لا انفعالى) ليس من افراد المبحوث عنه هاهنا، فينبغى حيثئذ (كه غيرهما را داريم و ناچاريم آنرا به علم حضورى تفسير كنيم) ان يجعل المقسم لهذه الاقسام (يعنى مرجع ضمير هو) ما كان جعله المصنف مقسما للتصور و اليقين كما مر (ص ١٦٩).

تقسيم علم به ضرورى و كسبى ٩٣/٠١/١٦

ص: ٤٢٩

موضوع : تقسیم علم به ضروری و کسبی

بحث در تقسیم علم داشتیم تقسیم علم به فعلی و انفعالی گذشت، حال می پردازیم به تقسیم علم به ضروری و کسبی. و در ضمن بیان اقسام ضروری که به استقرایش تا است گاهی به تعریف شان هم می پردازیم.

اقسام قضایای ضروری :

۱. بدیهیات : اولین قسم از اقسام ضروری، قضای بدیهی است که صرف تصور طرفین برای تصدیق آن کافی است، نیاز به واسطه شدن احساس و... نیست، مثل قضیه الواحد نصف الاثنین ویا الكل اعظم من الجزء، که هر کسبی اثنین و واحد را تصور کند نصف بودن واحد برای اثنین را هم تصدیق می کند. ویا وقتی که جزء بودن و اعظم بود را تصور کند اعظم بودن کل از جزء را تصدیق می کند.

تذکر : گفتیم که هرگاه طرفین قضیه را تصور کند ... ولی ممکن است خود تصور طرفین احتیاج به کسب داشته باشد و این منافات با بدیهی بودن قضیه ندارد.

ان قلت : گاهی در بعضی از قضایای بدیهی مخالفت وجود دارد، بعضی از انسان ها شک می کنند، اگر قضایای بدیهی آن است که صرف تصور طرفین برای تصدیق آن کافی است، چرا بعضی از انسان ها شک می کنند.

قلت : سه عامل در شک برخی از انسان دخالت دارد :

یکی نقض غریزه و فطرت است که شخص ناقص الفطره نمی تواند طرفین را تصور کند و لذا شک می کند مثلاً صبی و مجنون در تصور کل و جزء ممکن است مشکل داشته باشد و لذا در قضیه ای « الكل اعظم من الجزء » شک می کند.

ص: ۴۳۰

دو. الوده بودن ذهن که نمی گذارد

سه. نظری بودن تصور طرفین، چون تصور طرفین احتیاج به فکر و نظر دارد شک در بدیهی بودن خود قضیه می کند، مثلاً الممكن محتاج که خود تصورش احتیاج به نظر و فکر دارد.

۲. مشاهدات : قضایای که علاوه بر تصور طرفین تصدیقش احتیاج به احساس دارد، مشاهدات است. حال احساس یا به حس ظاهر است ویا به حس باطن، احساس به حس ظاهر می شود با حس باصره باشد ویا با حواس دیگر باشد.

مثال (۱) : آتش سوزان است. تصدیق این قضیه علاوه بر تصور طرفین نیاز به احساس با حس ظاهر دارد.

مثال (۲): ما دارای خوف هستیم. این قضیه اگر جزئی باشد حاکمش واهمه است و نیاز به واسطه ندارد ولی اگر کلی باشد حاکم آن عقل است و نیاز به واسطه دارد و واسطه اش واهمه است.

وهمیات: قضایای وهمی داخل در مشاهدات به حس باطن است ولی برخی از علما وهمیات را مستقل و قسم هفتم از ضروریات می دانند.

ان قلت: وهمیات مقدمهء مغالطات است و مشاهدات مقدمهء برهان. ولذا وهمیات نمی تواند داخل در مشاهدات و یا قسم هفتم برای ضروریات باشد.

قلت: واهمه شانش حکم در محسوسات و مادیات است، نه مجردات و معقولات، ولی گاهی حکم در مجردات و معقولات می کند، زمانیکه وهم حکم در مجردات کند حکمش غلط است و مقدمهء مغالطات قرار می گیرد، و وقتی که وهم در محسوسات و مادیات حکم کند حکمش صائب است و می تواند مقدمه ای برهان قرار گیرد.

مثال: هر جسمی در جهه است و یا جسم واحد نمی تواند در دو مکان باشد. حاکم در این قضایا واهمه است، بعبارت دیگر حاکم در این قضایا عقل است بواسطه واهمه و چون شان وهم دخالت در مادیات است این احکام صحیح است.

ص: ۴۳۱

مثال : هر موجودی در جهت است و یا موجود واحد نمی تواند در دو مکان باشد. این قضایا غلط است چرا که واهمه در حکم عقل دخالت داشته آن هم در مورد که واهمه چنین شان ندارد.

علوم هندسی و ریاضی حکم وهم است در محسوسات و مادیات، و چون واهمه شان حکم در این امور دارد این علوم سزاوار اختلاف آراء نیست و اختلاف هم در آن واقع نمی شود.

متن : و أيضا هو ضروری اقسامه ای اقسام ذلك الضروری اذا كان من قسم التصدیق الیقینی سته بالاستقراء : بدیهیات و مشاهدات و فطریات و حدسیات و تجربیات و متواترات.

بیان ذلك (شش قسم) علی وجه يتضمن وجه الضبط (وجه این که اقسام شش تا است) أيضا (علاوه بر بیان شش قسم) ان ما لا- يتوقف حصوله علی نظر (بیان ما) من القضايا الیقینیة (a) اما ان لا يتوقف بعد حصول شرائط الادراک من الالتفات و سلامه الآلات (این دو شرط که این جا آمده عمومیت دارد نسبت به تمام ادراکات مثلا ادراک بصری یازده شرط دارد یکی سلامت بصر است و بقیه در التفات مندرج است) علی شیء اصلا سوی تصور الاطراف (اطراف قضیه که عبارت است از موضوع و محمول و یا علاوه بر این دو تا نسبت را هم شامل است) و هی البدیهیات و یسمی اولیات أيضا (علاوه بر بدیهیات) فهی قضایا یحکم بها العقل بمجرّد تصور اطرافها کالحکم بانّ الواحد نصف الاثنین و الجسم لا یكون فی ان واحد فی مکانین.

وقد يتوقف العقل عن الحكم فيها (قضايای بديهي) : ١. اما النقصان الغريزه كما في البله و الصبيان ٢. او لتدنس الفطره بالعقائد المضاده للاوليات كما لبعض الجهال و العوام ٣. او لعدم تصور افرادها كما ينبغي.

(b) واما ان يتوقف حصولها (قضايای يقينيه) على شىء اخر بعد تصور الاطراف، فهذه الواسطه (b/1) اما ان يكون احساسا و هى المشاهدات. فالمشاهدات هى القضايا التى يحكم بها العقل بتوسيط الحواس الظاهره كالحكم بان النار حاره و الشمس مضيئه و يسمّى حسيات أيضا (علاوه بر مشاهدات) والباطنه (عطف بر الظاهره) كالحكم بان لنا خوفا و غضبا و يسمّى وجدانيات و يعدّ منها (مشاهدات / وجدانيات) ما نجده بنفوسنا لا بآلاتها كشعورنا بذواتنا و بافعالنا.

يدخل فى المشاهدات الباطنيه الوهميات (فاعل يدخل) التى جعلها (وهميات) بعضهم قسما سابعا، و ذلك (وهميات كه بعضى ها قسم هفتم قرار داده) ما يحكم به الوهم فى المحسوسات فيصدق العقل فى ذلك نحو كل جسم فى جهه و لا يكون جسم واحد فى مكانين فان العقل يصدّق الوهم فى احكامه على المحسوسات على المجردات و المعقولات كحكمه بان كل موجود لا-بد ان يكون فى جهه او فى مكان و لتطابق العقل و الوهم فى احكام (احكامه ن ب: يعنى احكام محسوس وهم) المحسوسات كانت العلوم الهندسيه و ما يجرى مجراها شديده الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء كما وقع (اختلاف) فى غيرها (هندسه و...).

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان اقسام ضروری

در تقسیم علم بحث داشتیم و تقسیم کردیم علم را به کسبی و ضروری که به استقرایش تا است و لذا قابل زیادت و نقص است.

قضیه ای که به ما داده می شود یا به صرف تصور موضوع و محمول تصدیقش می کنیم، این قضیه بدیهی است و یا به صرف تصور موضوع و محمول تصدیقش نمی کنیم بلکه تصدیقش نیاز به واسطه دارد، این واسطه یا احساس است و قضیه می شود از مشاهدات و یا غیر احساس، وقتی که غیر احساس واسطه باشد این واسطه یا هنگام تصور طرفین همراه ذهن است و قضیه از فطریات است و یا هنگام تصور طرفین همراه ذهن نیست، بلکه محتاج است یا به حدس و قضیه می شود از حدسیات و یا به اخبار متواتر و قضیه می شود از متواترات و یا به تجربه و قضیه می شود از مجربات.

۳. فطریات: قضایای است که تصدیقش علاوه بر تصور طرفین نیاز به واسطه دارد و این اولاً غیر از احساس است و ثانیاً مخفی از عقل نیست و بلکه هنگام تصور طرفین پیش عقل حاضر است، به این قضایا می گویند قضایا قیاستها معها، مثل حکم به این که اربعه زوج است؛ چون که اربعه منقسم است به متساویین و کل منقسم به متساویین زوج است پس اربعه زوج است.

توجه داریم که قیاس مذکور هنگام تصور اربعه زوج پیش عقل حاضر است.

۴. حدسیات: قضایای است که صرف تصور طرفین برای تصدیقش کافی نیست، نیاز به واسطه دارد ولی این واسطه پیش عقل حاضر نیست، بلکه باید حدس خود را به کار بیندازیم، مثل اینکه می گوئیم نور قمر کسبی است، تصدیق این قضیه نیاز به حدس دارد، و ما از اختلاف شکل که قمر پیدا می کند گاهی به شکل قمر است و گاهی به شکل قرص و گاهی ربع و یا نیمه ای آن روشن است حدس می زنیم که نور قمر کسبی است.

ص: ۴۳۴

حدس: حدس با فکر دوتا فرق دارد؛ یکی اینکه در حدس یا اصلاً حرکت نیست و یا حرکت ثانیه نیست و دیگر اینکه نوعاً صائب است، ولی فکر اولاً دارای حرکت است و حرکت ثانیه آن که یافتن حد وسط است طولانی است و ثانیاً در فکر خطا زیاد رُخ می دهد.

انسان ها بلحاظ داشتن حدس: بلحاظ داشتن حدس شاید بشود انسان ها را در یک دسته بند کلی به سه دسته تقسیم کرد؛ انسان های که کم حدس می زند یا اصلاً حدس ندارد، انسان های که بلحاظ داشتن حدس متوسط اند و انسان های که در بسیار از امور حدس می زنند و یا تمام کارها و تصدیقاتش با حدس صورت می گیرد. همین طور بلحاظ کیفیت حدس هم می توانیم این دسته بندی را داشته باشیم (۱).

۵. متواترات: قضایای است که تصدیقش علاوه بر تصور طرفین نیاز به واسطه دارد و این واسطه حس نیست، فطرت و حدس هم نیست، بلکه خبر گروهی باشد که عادتاً توافق آنها بر گذب محال است.

۶. مجربات: قضایای است که تصدیقش علاوه بر تصور طرفین نیاز به تجربه دارد، مثل اینکه نوشیدن سقمونیا موجب تسهیل صفر است.

تذکر (۱): قضیه ای که تصدیق علاوه بر تصور طرفین بستگی به خبر واحد محفوف به قرینه دارد، از قبیل حدسیات است؛ یعنی از خبر واحد ثقه حدس می زنیم که آن قضیه صادق است.

ص: ۴۳۵

۱- (۱) نبوت: در مورد نبوت برخی از فلاسفه معتقد اند که فرق نبی با سایر انسان ها در داشتن حدس زیاد و صائب است بطور که انبیاء تمام کارها و تصدیقاتش از طریق حدس صائب است.

تذکر (۲): چنانچه خبر واحد مؤید به معجزه در تصدیق قضیهء دخالت داشته باشد آن قضیه کسبی است، نه ضروری، چرا که پذیرش خود معجزه با استنباط عقلی است.

فرق استقرا و مشاهدات با مجربات : دراستقرا، مشاهدات و مجربات نیاز به تکرر مشاهده است ولی دراستقرا و مشاهده به علت نمی رسیم درحالیکه در مجربات به علت پی می بریم، به این صورت که اگر تجربه ای با فراهم بودن شرایط تجربه چند بار تکرار شود و نتیجه واحد داشته باشد قیاس خفی را به آن ضمیمه می کنیم و می گوئیم وقوع امر واحد اکثرا یا دائما اتفاقی نیست. پس باید سببی داشته باشد.

تذکر: اینکه قیاس خفی به صورت قضیه مرده المحول بیان می شود به این خاطر است که اگر علت به مانع برخورد نکند دائما معلول حاصل می شود و چنانچه به مانع برخورد کند معلول حاصل نمی شود، و چون برخورد به مانع کم اتفاق می افتد پس اکثرا معلول حاصل می شود. ولذا می گوئیم هذا اکثری او دائمی و کل ما کان اکثری او دائمی لیس باتفاقی فهذا لیس باتفاقی.

متن: (b/۲) واما ان یکون تلک الواسطه غیر الاحساس: (۱) فاما ان لا یعزب (مخفی نمی شود) عن العقل (ظرف لایعزب): عند تصوّر الاطراف وهی الفطریات یقال لها قضایا قیاساتها معها کالحکم بان الاربعه زوج لانقسامها الی متساویین.

(۲) وان کانت تلک الواسطه تعزب: (۲/۱) فایا ان یحتاج الی استعمال الحدس فیها و هی الحدسیات کالحکم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما یری من اختلاف تشکلاته (گاهی به شکل هلال در می آید، گاهی به شکل قرص و...) بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس.

(۲/۲) و اما ان لا يحتاج الى استعمال الحدس: ۱. فاما ان يكون من شأنها (واسطه) ان يحصل بالاخبار و هي المتواترات و هي (متواترات) القضايا التي يحكم بها العقل بواسطه كثره شهاده المخبرين بوقوع امر ممكن مستند الى المشاهده (متعلق كثره) بحيث يحكم (عقل) بامتناع تواطؤهم (توافق) على الكذب.

واما الذي (صفت قول) يحكم (عقل) به (قول) بواسطه الخبر الواحد المحفوف بالقرائن فهو من قبيل الحدسيات.

و اما الذي (صفت قول) يحكم (عقل) به (قول) بواسطه الخبر الواحد المؤيد بالمعجزه. وبالجملة ما دلّ الدليل على صدقه فهو من النظريات فيكون خارجا عن المقسم.

۲. واما ان لا- يكون من شأنها ان تحصل بالاخبار و هي المجربات فهي ما يحكم به العقل بواسطه تكرر المشاهده و لا بد مع ذلك (تكرر المشاهده) من قياس خفي (۱) هو (قياس) ان الوقوع المتكرر على نهج واحد (۲) دائما او اكثرثيا لا يكون اتفاقيا بل لا- بد ان يكون هناك (وقوع) سبب فاذا علم حصوله السبب حكم بوجود المسبب قطعاً و ذلك مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مولم و بان شرب السقمونيا (۳) مسهل.

فهذه الاقسام الستة من الضروريات هي مبادئ البراهين المفيده لليقين و العمده فيها هي الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص الفطره (مثل صبي وبله) او مدنسها (فطرت) كما عرفت (ص ۱۹۱) ثم الفطريات ثم الحسيات ثم الوهميات، واما الحدسيات و المتواترات و المجربات فهي و ان كانت حجه للشخص مع نفسه لكن ليست حجه له (شخص) على غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضيه لها من الحدس و تجربه و التواتر.

ص: ۴۳۷

-
- ۱- (۲) درمشاهدات واستقرا قياس خفي نداريم.
 - ۲- (۳) مثلا- با چند نفر چند بار بخورد خوب شود، نه اینکه بعض شان يك با بخورد خوب شود وبعض شان چند بار بخورد خوب شود.
 - ۳- (۴) سقمونيا گیاهی است که وقت صفرای انسان می بندد با خوردن آن صفرا تسهیل می شود.

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : تقسیم علم به واجب و ممکن

بحث در تقسیم علم داشتیم، علم را به فعلی و انفعالی و بعد به ضروری و کسبی تقسیم کردیم، ضروری شش قسم دارد که بیان شد، حال می پردازیم به بیان کسبی.

علم کسبی برخلاف ضروری نیاز به کسب دارد. حد اقل برخی از اقسام علم ضروری را نمی دانیم که چه زمان و چگونه حاصل می شود ولی مکتسب هم زمان حصولش با اراده ما است و هم چگونگی بدست آوردنش روند خاص دارد.

تقسیم دیگر که برای بیان شده تقسیم علم است به واجب و ممکن. و برای علم واجب و ممکن دو تفسیر وجود دارد.

تفسیر اول : شارحان قدیم، علم خداوند تعالی به ذاتش را که عین ذات است علم واجب می دانند و سایر علوم را علم ممکن می دانند، طبق این تفسیر علم واجب است که واجب الوجود باشد و علم ممکن است که ممکن الوجود باشد، و در نتیجه علم واجب یک مصداق بشتر ندارد و آن علم واجب تعالی است به ذاتش که عین ذات است و واجب به وجوب ذات. اما سایر علوم از جمله علم خداوند تعالی به ماعدا که طبق تفسیر مشاء به واسطه ای صور مرتسمه است علم ممکن خواهد بود.

تفسیر دوم : محقق شریف می گوید علم واجب آن است که ممتنع الانفکاک از عالم باشد و علم ممکن است که ممکن الانفکاک از عالم باشد. طبق این تفسیر علم واجب تعالی به ذاتش و علمش به ماعدا علم واجب است و بلکه علم هر عالم به ذاتش علم واجب است.

ص: ۴۳۸

سوال : آیا علم تابع است یا متبوع ؟

جواب : دو معنا برای علم تابع و علم متبوع وجود دارد؛

معنای اول : تابع یعنی موخر و ساخته شده و متبوع بمعنای مقدم و سازنده. طبق این معنا علم تابع یعنی علم موخر از معلوم و علم متبوع یعنی علم مقدم و سازنده معلوم. علم فعلی مقدم و سازنده معلوم است پس علم فعلی علم متبوع است و معلوم تابع، اما علم انفعالی علم تابع است و معلوم متبوع است؛ اول معلوم در خارج وجود دارد، صورت از معلوم به ذهن ما می آید و علم ساخته می شود. پس معلوم متبوع و علم تابع است.

معنای دوم : تابع یعنی حاکی و متبوع یعنی محکی، مثلاً نقش اسب حاکی است و اسب در خارج محکی است، و نقش اسب با توجه اسب خارجی ساخته می شود. با توجه به این معنا تمام علوم حتی علم فعلی حاکی و معلوم محکی است. علم خداوند تعالی که ازلی است تابع و حاکی است از معلوم که بعدا می آید؛ مثلاً حق تعالی عالم است به شرارت زید چون زید شر است

نه اینکه چون حق تعالی عالم است شر شود.

تذکر: حاکی بودن علم الهی در ازل طبق مبنای معتزله که قائل به ثبوت ازلی است خیلی روشن است همین طور عرفا که قائل به اعیان ثابته اند، علم حاکی است از معلوم که ثابت ازلی است طبق مبنای معتزله و عرفا. طبق مبنای مشاء هم این گونه توجیه می شود که علم حاکی است از معلوم که حق تعالی در نظر گرفته است. البته معنای روشن حاکی بودن علم طبق مبنای عرفا است که حرف مقبول و صحیح است.

ص: ۴۳۹

اشاعره قائل به جبر اند و می گویند حق تعالی در ازل به تمام افعال ما علم دارد و ما نمی توانیم غیر آنچه که علم الهی است عمل نماییم والا علم الهی جهل می شود، که صحیح نیست. پس ما مجبوریم طبق علم حق عمل کنیم.

جواب معتزله : علم خداوند تعالی تابع معلوم است، و تابع نمی تواند در متبوع تاثیر بگذارد؛ مثلا چون زید در آینده شریر می شود حق تعالی این گونه علم دارد نه اینکه زید شریر شود بخاطر علم الهی به او.

اشعری : علم الهی ازلی است و اگر ازلی است چگونه می تواند تابع باشد، درحالیکه تابع موخر از متبوع است.

معتزلی : علم الهی تابع است بمعنای حاکی و تابع بمعنای حاکی می تواند مقدم باشد، بله اگر تابع بمعنای اول بود که در وجود تابع است نمی توانست مقدم باشد.

متن : و مكتسب عطف علی ضروری ای حاصل بالكسب و النظر و قد مر انقسام العلم الی الضروری و الكسبی و لعله (۱) انما اعاده لیشیر الی اقسام الضروری فتدبر.

و أيضا هو (علم) واجب و ممكن مثل الشارحان القديمان العلم الواجب بعلمه تعالی بذاته (۲) فانه نفس ذاته و الممكن بما عداه فهما حملا الواجب و الممكن علی الواجب الوجود بذاته و الممكن الوجود بذاته فانحصر مثال الواجب فی ما ذكره.

ص: ۴۴۰

۱- (۱) لعل گفته چون وجه دیگری هم می تواند داشته باشد، مثلا درجای دیگر به هدفی ضروری و کسبی را بیان کرده و در این جا برای غرض دیگر مثل اینکه خواسته تمام تقسیمات علم را یکجا بیان کند.

۲- (۲) مشاء علم واجب تعالی به ماعدا را به صور مرتسمه می داند که عین ذات نیست ولذا تنها علم واجب به ذات را مطرح نموده است که عین ذات است.

وقال المحقق الشريف و يحتمل ان يراد بالواجب ما يمتنع انفكاكه عن العالم و بالممكن ما يقابله (اى ما يمكن انفكاكه عن العالم).

و هو تابع اى العلم تابع للمعلوم و هذا اشاره الى جواب المعتزله عن استدلال الاشاعره (متعلق استدلال:) على اضطراريه افعال العباد (مدعا ونتيجه دليل)، (بيان دليل:) بان الله تعالى عالم فى الازل بصدورها (افعال) عنهم (عباد) فيستحيل انفكاكهم (عباد) عنها (افعال) لامتناع وقوع خلاف ما علمه تعالى فكانت (افعال) لازمه لهم (عباد) فلا يكون (افعال) باختيارهم (عباد) .

و تقرير الجواب ان يقال: فقد جعلهم (جعلتم ظ) علمه تعالى علّه للمعلوم و (حاله) هو (علم) تابع له (معلوم) و التابع لا يكون علّه للمتبوع.

ثم الاشاعره لمّا ردوا جوابهم هذا (اين جواب معتزله را) بان العلم الازلى متقدم لا محاله على المعلوم فلو كان تابعا للمعلوم يكون متأخرا عنه و هو الدور.

اجابت المعتزله بان العلم تابع للمعلوم لا- بمعنى تأخره (علم) عنه (معلوم) بل بمعنى اصاله موازنه (هم وزن اند مى شود بايكي ديگرى را وزن كرد)، اى (بيان مرجع ضمير) المعلوم، (تعليّل برآى اينكه تعبير به موازنه كرده :) فان كلّ واحد من العلم و المعلوم موازن للآخر لأنّهما (علم و معلوم) متطابقان فكان كل واحد منهما وزن بالآخر فتوازنا اى توافقا فى الوزن و الاصل فى هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم و مثال (نمونه) له (معلوم) فنسبته (علم) إليه (معلوم) نسبة صورهِ الفرس المنقوشه على الجدار الى ذات الفرس فكلما يصحّ ان يقال انما كان نقش الفرش هكذا لان ذات الفرس هكذا و لا يصحّ ان يقال ذات الفرس هكذا لأنّ نقشه هكذا كذلك يصحّ ان يقال انما علمت زيدا شريرا مثلا لأنّه كان فى نفسه شريرا و لا- يصحّ ان يقال انما كان زيدا فى نفسه شريرا لأنّى علمته شريرا و ذلك (تابع بودن بمعناى مذکور) لا يختلف بتأخر وجود المعلوم عن وجود العالم و بتقدمه عليه فسواء كان العلم متقدّما او متأخرا يكون تابعا للمعلوم بهذا المعنى (بمعناى حكاية) لا بمعنى التأخر، فزال الدور.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: رد عقیده اشعری بر مجبور بودن انسان

اشاره معتقد اند که ما انسان ها باید افعال مان را طبق علم خداوند تعالی انجام دهیم تا علم خداوند تعالی جهل نشود و در نتیجه ما در کارهای خود مجبوریم.

معتزله: علم خداوند تعالی تابع معلوم است و تابع نمی تواند در متبوع تاثیر بگذارد و اینکه افعال انسان مطابق علم الهی است جبری لازم نمی آید، مثلا چون زید شریر است علم الهی به زید شریر تعلق گرفته است نه اینکه چون خداوند تعالی به زید علم دارد زید شریر شده است.

ان قلت: همه قبول دارند که علم خداوند تعالی فعلی است و علم فعلی سازند معلوم است و نمی تواند تابع معلوم باشد.

قلت: علم فعلی دو معنا دارد؛ یک وقت می گویم علم فعلی است به این معنا که موثر و سازنده ای معلوم است، علم فعلی به این معنا نمی تواند تابع معلوم باشد، اما علم فعلی به این معنا که ما را از وجود معلوم و فعل و آگاه می کند و در نتیجه ما با قدرت و اراده ای خود فعل را انجام می دهیم، این علم چون ما را آگاه کرده است در انجام فعل مداخلت دارد و لذا فعلی نامیده می شود.

ممکن است وقت که فعل علم پیدا می کنیم به غایت فعل هم علم پیدا کنیم و ممکن است هم به غایت فعل علم پیدا نکنیم در هر صورت علم به فعل دخالت در انجام فعلی است و لذا فعلی است.

علم فعلی بمعنای اول که سازنده معلوم است با تابع بودن نا سازگار است اما علم فعلی بمعنای دوم که مداخلت در فعل دارد می تواند تابع معلوم باشد و علم خداوند تعالی فعلی بمعنای اول است که با تابع بودن سازگار است.

ص: ۴۴۲

علم فعلی بمعنای دوم که مداخلت در فعل دارد علم فاعل است به کارهای خودش، نه علم عالم به افعال اشخاص دیگر. و خداوند تعالی هم نسبت به فعل خودش علم فعلی دارد نه نسبت به افعال دیگران و لذا جبر لازم نمی آید.

تذکر: مفوضه معتقد اند که علم خداوند تعالی در فعل ما دخالت ندارد و قدرت الهی نه دخالت در افعال ما دارد و نمی تواند دخالت داشته باشد، اما امامیه می گویند هر چند علم الهی در فعل ما دخالت ندارد، ولی قدرت الهی می تواند در افعال ما دخالت داشته باشد، مانع ایجاد کند و جلو فعل ما را می گیرد.

جواب قوشجی از اشکال اشاعره: ما دونوع علم داریم؛ یکی علم تصویری و دیگری علم تصدیقی، آنچه که تابع است علم تصدیقی است، وقت که می خواهیم قضیه ای را تصدیق کنیم باید ببینیم که با واقع مطابق باشد، هم مفاد قضیه در واقع باشد

وهم علم ما با آن مطابق باشد ولذا علم تصدیقی تابع است ولی علم تصویری تابع نیست بلکه فعلی است به این معنا که دخالت در فعل دارد. پس علم تابع با علم فعلی فرق دارد، موصوف تابع علم تصدیقی است و موصوف فعلی علم تصویری است.

اشکال اول: ادعا این است که همان علم خداوند تعالی که فعلی است همان علم تابع است، اشکال اشعری بر این مدعا است. پس جواب شما نمی تواند ردّ اشکال اشعری باشد.

اشکال دوم: علم تابع منحصر در علم تصدیقی نیست علم تصویری هم می تواند تابع باشد، از خارج گرفته شده باشد و علم فعلی بمعنای دوم که دخالت در فعل شخص فاعل دارد منحصر در علم تصویری نیست علم تصدیقی هم می تواند فعلی به این معنا باشد. پس علم تصویری و علم تصدیقی به این لحاظ که هر کدام می تواند موصوف تابع و فعلی باشد فرق ندارد.

ص: ۴۴۳

علم چنانچه ذاتا حاصل نباشد باید از جانب معلم افاضه شود، مثل علم ما انسان ها که طبق آیه شریفه « اخرجکم من بطون امهاتکم لا-تعلمون شیا » درابتدای طفولیت از علم بهره نداریم وبعدا به تدریج عالم می شویم. چنین علمی نیاز به استعداد مستفیض ندارد.

انسان درابتدای خلقت هم از علم بدیهی خالی است و هم از علم نظری. علم بدیهی را نمی دانیم که چه کسی و چه زمانی به ما داده می شود ولی می دانیم که علم نظری چه زمانی به ما داده می شود وکی به ما افاضه می کند. پس هردوی این علم افاضه می شود و باید مستفیض استعداد داشته باشد. بله در علم نفس به خودش احتیاج به استعداد نیست. چرا که از همان ابتدای خلقت انسان همراه نفس است.

ان قلت : این حرف فلاسفه که علم انسان به خودش از همان ابتدای خلقت همراه نفس است با آیه شریفه مذکور ساز گاری ندارد.

قلت : کلام فلاسفه منافات با آیه شریفه ندارد؛ چرا که علم به ذات عین ذات است وقت که ذات باشد همراه ذات است ولذا آیه شریفه علم ذات به ذات را نفی نمی کند، علم ذات به غیر ذات را نفی می کند.

متن : فان قلت (اشکال اشاعره بر معتزله): اذا كان العلم تابعا لا يكون علمه تعالى فعليا بل يلزمهم انتفاء هذا القسم من العلم.

قلت (جواب معتزلی از اشکال): اذ كان (وان كان ظ) العلم من حيث انه علم و حکایه للمعلوم (یعنی تابع است) لایکون (خبر کان) له اقتضاء لوجوده (معلوم) و مدخلیه فيه (معلوم) لکنه من حيث انه يصير وسیله الی اختیار الفعل و اراده یکون له مدخل فی وجوده و هذا معنی کونه فعليا، فعلم المختار (خداوندتعالی) بافعاله الاختیاریه علم فعلی و علمه بافعال غیره لا یکون فعليا و ان كان متقدما. کذا فی الحواشی الشریفیه.

و اما ما فی شرح القوشجی فی دفع هذا الاعتراض من ان التابعیه لا یجری الا فی العلوم التصدیقیه التي لا بد لها من خارج بطابقه و العلم الفعلی انما یكون فی التصورات، فمحل تامل.

و لا بد فيه (علم) : ای فی فیضانه علی النفس الناطقه عن الاستعداد، فانّ النفس فی بدو الفطره خالیه عن العلوم کلها الا علمها بذاتها، فانها (علم بذات) عین ذاتها، (استدراک از خالیه) : لکنها (نفس) قابله لها (علوم) و إلا لما حصل لها (نفس) العلم أصلاً.

کسب علوم نیاز به استعداد دارد ۹۳/۰۱/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : کسب علوم نیاز به استعداد دارد

دریک تقسم موجودات به مادی و مجرد تقسیم می شود، موجودات مجرد، بخاطر مجرد شان از ماده، تمام آنچه را که می توانند داشته باشد از همان ابتدای خلقت دارند، اما موجودات مادی چنین نیستند، بجهت همراهی شان با ماده حالت منتظره دارد، و چنانچه قابلیت چیزی را داشته باشد باید استعداد آن چیز را بدست آورند تا آن چیز را بدست آورد.

موجودات مادی که دارای نفس ناطقه اند، به این لحاظ که قابلیت کسب علم را دارند همه یکسان اند، اما بلحاظ همراهی شان با ماده از همان ابتدای خلقت عالم نیستند، بلکه حالت منتظره دارند، درپیدایش علم نیاز به استعداد دارند چه در پیدایش علم ضروری و چه درپیدایش علم کسبی، نفس باید استعداد علم ضروری را داشته باشد تا عالم به علم ضروری شود، چنانکه برای علم کسبی هم باید استعداد آنرا داشته باشد تا علم را که مدام از طرف فیاض افاضه می شود کسب کند.

ص: ۴۴۵

بفرض اگر انسان استعداد کسب علم ضروری را نداشته باشد نمی تواند علم ضروری را بدست آورد و بلکه علم کسبی را هم نمی تواند کسب کند، اما چنانچه استعداد علم کسبی را نداشته باشد فقط نمی تواند چنین علمی را کسب کند، و برای کسب علم ضروری مانعی نخواهد بود. البته این بحث فرضی است و الا درواقع چنین چیزی نداریم که کسی اصلاً استعداد کسب علم را نداشته باشد، اما آنچه حق است این مطلب است که تا کسی استعداد علمی را نداشته باشد نمی تواند آن علم را دارا شود؛ مثلاً کسی که استعداد تصور مجردات را ندارد عالم به مجردات نخواهد شد.

فرق استعداد و قابلیت :

بین استعداد و قابلیت عموم و خصوص مطلق است، قابلیت عام مطلق است و استعداد خاص مطلق، قابلیت به تمام مراتب قابلیت اطلاق می شود، چه قابلیت که از فعلیت خیل دور است و چه قابلیت که به فعلیت نزدیک است، اما استعداد تنها به قابلیت اطلاق می شود که به فعلیت نزدیک است.

دو قسم انسان : نوع انسان ها بگونه ای است که باید شرایط علم را فراهم کند تا بتواند آن علم را بدست آورد، اول باید شرایط علم ضروری را فراهم کند و این نوع از علم را بدست آورد و بعد شرایط علم کسبی را فراهم کند تا بتواند علم کسبی را بدست آورد. اما تعداد اندک از انسان ها مثل معصومین (ع) علاوه بر داشتن قابلیت از همان ابتدای خلقت استعداد داشتن علوم را هم دارا هستند و به همین جهت در آوان طفولیت عالم به جمیع علوم ممکن برای انسان ها است.

ص: ۴۴۶

استعداد علم ضروری : استعداد علوم ضروری از طریق احساس اولاً- وتوجه به مشارکات ومفارقات آن امر محسوس به محسوسات دیگر ثانیاً برای انسان حاصل می شود، مثلاً انسان آتش را می بیند ومشارکات ومفارقات آنرا با خاک، آب وباد بررسی می کند وبه این طرق استعداد کسب علوم ضروری را پیدا می کند.

استعداد علوم کسبی : استعداد علوم کسبی از طریق علوم ضروری حاصل می شود؛ تصورات کسبی از طریق تصورات ضروری برای انسان بدست می آید وحدود ورسوم از این طرق برای انسان حاصل می شود. وتصدیقات کسبی از طریق تصدیقات ضروری ومقدمای بدیهی برای انسان حاصل می شود یعنی انسان آماده گی پیدا می کند که تصدیقات کسبی ونتایج را بدست آورد.

متن : فاذا كانت (نفس) قابله لها (علوم) فلو كانت شرائط الحصول بتمامها حاصله من بدو الفطره لكانت العلوم حاصله من بدو الفطره، لاین (اسم ان:) المبدأ الفاعلی العذی يُخرجُ كل ما بالقوه الى الفعل موجودٌ (خبر ان:) دائماً لا يختص بوقت دون وقت. (عدل فلو كانت شرائط...:) فلا بد من ان يحصل تلك الشرائط شيئاً فشيئاً حيث (آنجا که) فیضان العلوم شيئاً فشيئاً و بحصول تلك الشرائط يحصل الاستعداد علی ما قال (هم استعداد برای علوم ضروری وهم برای علوم کسبی).

اما استعداد العلم الضروري فبالحواس فان عند الاحساس بجزئیات المحسوسات و التنبه للمشاركات (یعنی مابه الاشتراك محسوسات) و المبیانات (یعنی مابه الامتیاز محسوسات) يستعد النفس لفیضان العلوم الضروریه.

و امّا استعداد العلم الكسبى فبالاول اى بالعلم الضرورى فانّ التصورات الكسبیه انما يحصل بالحدود و الرسوم المنتهیه الى التصورات الضروریه و التصدیقات الكسبیه بالقیاسات المنتهیه الى المقدمات الضروریه فبكل حدّا و رسم يستعدّ النفس لفیضان العلم بالمحدود و المرسوم و بكل قیاس من الاقیسه لفیضان (اى يستعدّ النفس لفیضان ...) نتیجه من النتائج .

قول افلاطون در عالم شدن انسان ۹۳/۰۱/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : قول افلاطون در عالم شدن انسان

بحث در این بود که فیضان علم متوقف بر استعداد است، قبل از ورود در بحث جا داشت به دوسوال ذیل پاسخ می گفتیم :

سوال اول : مراد از استعداد چه استعدادی است؟

سوال دوم : چگونه انسان عالم می شود؟

جواب سوال اول : مراد از استعداد در این جا توانایی ذاتی نیست، که برای هرانسانی در ابتدای خلقت داده شده است، بلکه آماده گی است که با تلاش فراهم می آید تا از جانب مفیض علم افاضه شود مثل اینکه به دنبال علم حرکت می کنیم و اگر خداند کتاب نیاز است باید کتاب بخوانیم و اگر تعلم نیاز است باید تعلم نماییم و اگر تشکیل قیاس احتیاج است باید قیاس را تشکیل دهیم و اگر محتاج احساس است باید مشاهده و احساس کنیم تا از طرف مفیض علم افاضه شود. و چنانکه بیان شد استعداد علم بدیهی از طریق احساس بدست می آید و استعداد علم کسی با فراهم آمدن مقدمات بدیهی حاصل می شود.

جواب سوال دوم : درباره کیفیت حصول علم برای انسان اختلاف است :

شاعره : انسان هیچ گونه نقشی در کسب علم ندارد، خواندن کتاب، تعلیم و تعلم و مشاهده و... هیچ گونه تاثیری در حصول علم حتی بعنوان معد ندارد، علم موهبتی است که از جانب خداوند افاضه می شود، منتها عادت الهی بر این جاری شده که در وقت خواند کتاب یا تجربه و... افاضه کند.

ص: ۴۴۸

معتزله: بدست آوردن علم متوقف بر تلاش خود انسان است، غیر از انسان چیزی دیگری در حصول علم تاثیر ندارد، ما باخواندن کتاب علم، تعلیم و تعلم، مشاهده، تجربه و تنظیم قیاس علم پیدا می کنیم. خداوند تعالی هیچ گونه دخالت در عالم شدن ما ندارد.

امامیه : علم از طرف معلم افاضه می شود منتها افاضهء علم از طرف معلم وقتی است، که انسان با کتاب خواند، تعلیم و تعلم، تجربه و یا تشکیل قیاس زمینه را فراهم کند.

افلاطون : علم با افاضه بعد از استعداد بدست نمی آید، چنانکه امامیه می گوید، علم با افاضهء بدون استعداد هم حاصل نمی شود، که اشاعره می گوید، علم کسب بدون افاضه هم نیست آن گونه که معتزله می گوید، بلکه علم تذکر است، تذکر تمام آنچه را که درعالم بالاتر می دانستیم وبدلیل تعلق نفس به بدن فراموش کرده ایم. چرا که نفس ما قبل از آمدن به عالم ماده درعالم بالاتر وجود داشته است وتمام آنچه را که باید بدانیم می دانسته، ولی وقت در این عالم به ماده تعلق گرفته فراموش کرده است. پس به یاد آوری وتذکر گذشته پردازیم.

نکته : درباره نفس اقوال متعددی وجود دارد؛ افلاطون معتقد است که نفس بماهونفس قدیم است ودرعالم قبل مجردا وجود داشته است، اشکال این رای که ارسطو بیان ومشاء وصدرا هم پذیرفته است این است که تعدد نفوس بدون بدن توجیه ندارد. صدرا عقیده دارد که نفس بماهونفس حدوث جسمانی دارد، ولی اصل وریشهء نفس قدیم است، درعالم دیگر به تجرد عقلی ومثالی وجود دارد وبا تنزل درعالم ماده بعنوان نفس حدوث مادی دارد. مشاء عقیده دارد که انواع نفوس ازلی است مثلا نوع انسان از ازل بوده است، ولی اشخاص نفس مجردا حادث است.

نقد لاهیجی بر افلاطون : حرف افلاطون قابل قبول نیست، ونا چاریم توجیه نماییم: الف) یا به این است که افلاطون قائل به تناسخ است، که نفس قبل از تعلق به این بدن در ادوار مختلف در ابدان مختلف گشته است و تمام علوم را کسب کرده و حالا هر علم را که بدست می آورد تذکر است.

ب) ویا بگوییم حرف افلاطون توجیه می خواهد اما اینکه توجیه اش چیست ما نمی دانیم، باید طوری توجیه شود که قابل قبول باشد.

تذکر : لاهیجی مشائی است که عالم مثال و عالم ذر را قبول ندارد، ولذا حرف افلاطون را بر تناسخ حمل می کند، در خالیکه با پذیرش عالم مثال می شود توجیه کرد که نفس در عالم مثال بوده و از آنجا تنزل کرده است.

وَأَمَّا الْقَوْلُ بِتَوْقُفٍ ... : این عبارت را می شود به دو صورت معنا کنیم؛ یکی رد حرف اشاعره و دیگری اثبات اختیار برای انسان، ولی ظاهر عبارت ناظر به کلام اشاعره است و حمل آن بمعنای دیگر خلاف ظاهر است.

معنای اول : اشاعره معتقد اند که قول به استعداد اختیار را از خداوند می گیرد، چرا که با پذیرش استعداد وقتی استعداد حاصل شد مثل این است که علت حاصل شده و باید فیاض که حق تعالی است افاضه کند، بدون اینکه اختیار کند، چرا که حصول استعداد حتما افاضه را در پی دارد و این با اختیار الهی منافات دارد. پس باید بگوییم علم افاضه می شود بدون استعداد.

لاهیجی : اختیار الهی منافات ندارد که افاضه علم متوقف بر استعداد باشد، چرا که :

اولا، اختیار باتوقف علی منافات دارد نه با توقف عادی و افاضه علم توقف اعدادی بر حصول استعداد دارد نه توقف علی، چرا که وقتی استعداد فراهم شد می تواند علم بیاید مگر اینکه به مانع برخورد کند و یکی از مانع اراده ی خداوند تعالی است

معد می تواند مستعدله را بگیرد و می تواند مستعدله را نگیرد وقت که خداوند اراده نکند.

ثانیا، ما استعداد را مرجح می دانیم نه مفضی الی الوجوب، استعداد که آمد افاضه علم راجح شود و می شود، نه واجب.

ثالثا، هر چند افاضه واجب است ولی متوقف است بر اراده خداوند تعالی، پس وجوب افاضه وجوبی است مستند به اختیار و با اختیار منافات ندارد؛ مثل اینکه ما انسان ها مقدمات کاری را فراهم می کنیم و اخیرا اراده می کنیم و وقت که اراده کردیم واجب می شود ولی چون اراده کردن واجب نبود با اختیار ما منافات ندارد. خلاصه وجوب افاضه مستند است به اختیار و وجوب مستند به اختیار اراده را از بین نمی برد.

معنای دوم برای عبارت: فاعل مختار را عبارت بگیریم از انسان که انسان علم را با اختیار بدست می آورد، ولی با پذیرش قول به استعداد گویی انسان در تحصیل علم مختار نیست؛ چرا که با فراهم آمدن استعداد حتما علم از جانب مفیض افاضه می شود و ما بدون اختیار عالم می شویم.

جواب اول: توقف افاضه بر استعداد توقف علی نست، توقف عادی است، عادتاً بعد از آمدن استعداد علم می آید نه که استعداد علم را واجب کند.

جواب دوم: این استعداد علم را راجح می کند نه اینکه واجب کند

جواب سوم: این علم که واجب می شود مستند به اختیار انسان است و علم واجب که مستند به اختیار است منافات با اختیار ندارد.

نسبت علم با ادراک:

برای ادراک دو اصطلاح است؛ یکی اینکه ادراک عام است، اعم از تعقل، تخیل، توهم و احساس و دیگری اینکه ادراک فقط اطلاق می شود بر احساس. اما علم یک اطلاق دارد و عبارت است از تعقل.

باتوجه به معنای اول ادراک عام است بمنزله جنس و علم نوع تعقلی ادراک است. و در معنای دوم ادراک و تعقل دونوع از ادراک بمعنای عام است.

متن: و أما ما نقل عن افلاطون من ان العلوم كلها حاصله للنفس الا انها ذهبت عنها (ای خفیت عنها) باشتغالها (نفس) بالبدن والذى يحصل بتعلم و تعليم تذكير لما ذهب (خفی) عنها لا تحصيل لمالم يكن حاصلًا اصلاً، (جواب أما): فاما ممّا لا يلتفت إليه لابتناؤه على قدم النفس و تناسخها(1) في الابدان و اما مما له توجيه و تاويل لا تنافي ما ذكرنا.

و اما القول بتوقف العلوم على الاستعداد فلا ينافي القول بالفاعل المختار (1) لجواز ان يكون التوقف عادياً (درمقابل علی) (2) او الاستعداد مرجحاً لا مفضياً الى الوجوب (3) او الوجوب مستند الى الاختيار كما سيأتي.

و العلم باصطلاح يفارق ای يفارقه الادراک (دلیل اینکه يفارق را با ضمير آورده) بدليل قوله مفارقه الجنس (ادراک) النوع (علم) دون ان يقول: مفارقه النوع الجنس.

ص: ۴۵۲

۱- (1) گویی لاهیجی بین قدم نفس و تناسخ آن جمع کرده، شاید حرف افلاطون موهم تناسخ است، ولی صدرا می گوید افلاطون که قائل به قدم نفس است تناسخ را قبول ندارد.

وهذا الاصطلاح (که ادراک عام وبمنزله جنس است) هو لطلاق الادراک علی ما يشمل الکلی و الجزئی و المجرّد و المادی فیتناول انواعا أربعه هی: الاحساس و التخیل و التوهم (که هر سه جزئی ومادی است) و التعقل (که کلی ومجرد است)، والعلم لیس الا التعقل فیکون الادراک بهذا الاصطلاح کالجنس للعلم .

و(متعلق یفارق): باصطلاح اخر (صفت اصطلاح آخریاعطف بر اصطلاح آخر): هو تخصیص الادراک بالاحساس یفارق العلم الذی هو التعقل مفارقه النوعین تحت جنس هو الادراک بالاصطلاح الاوّل هذا.

معنای قاعده «علم به علت مستلزم علم به معلول است» ۹۳/۰۱/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : معنای قاعده «علم به علت مستلزم علم به معلول است»

مرحوم لاهیجی می فرماید: بدست آوردن علم توقف براستعداد دارد واین منافات با فاعل مختار بودن ندارد.

اقسام توقف : توقف گاهی علی است و گاهی عادی، توقف علی مستلزم وجوب است، چنانچه موقوف علیه آمد موقوف باید حاصل شود، ولی توقف عادی مستلزم وجوب نیست، اگر موقوف علیه آمد موقوف لازم نیست بیاید. بنابراین توقف عادی مستلزم جبر نیست.

العلم بالعله یستلزم العلم بالمعلول ویا بگفته ی خواجه العلم التام بالعله یستلزم العلم التام بالمعلول. وهمین قید تام موجب می شود که علامهء حلی برای قاعده فوق سه معنا بیان کند:

۱. علم به علت: علم به علت بدون قید تام و ناقص علم به ذات علت است بدون ایجاب و استلزام، بعبارت دیگر علم به علت بدون قید تام و ناقص علم به جنس و فصل علت است و این علم ایجاب و استلزام را به ذهن نمی آورد، چه رسد که این ایجاب تام باشد ویا ناقص.

ص: ۴۵۳

۲. علت ناقص به علت: علم ناقص به علت علم به ذات علت است با قید ایجاب و استلزام، ولی اینکه چگونه استلزام دارد و معلولش چیست نمی دانیم، فقط می دانیم که معلول دارد. پس علم ناقص به علت علم به وجود معلول را افاده می کند ولی علم به ماهیت معلول را در پی ندارد.

۳. علم تام به علت: علم تام به علت هم علم به ذات علت است هم علم به ایجاب علت، هم علم به لوازم و ملزوم علت، هم علم به عوارض و معروض علت و هم علم به اوصاف غیر اضافی و اضافی علت.

علامهء حلی بعد از بیان معانی مذکور می گوید معنای قانون « علم تام به علت علم تام به معلول است » معنای سوم است.

شارح قدیم : شارح قدیم که اصفهانی است همین سه تفسیر را برای قاعده آورد است ولی معنای اول را تفصیل داده و می گوید: اگر علم به ذات علم داشته باشیم و علت دارای لوازم بین باشد به آن لوازم بین هم علم خواهیم داشت بله چنانچه لوازم غیر بین برای علت باشد علم به علت مستلزم علم چنین لوازمی نیست. پس حرف علامه در لوازم غیر بین تمام است، نه در لوازم بین.

اشکال محقق شریف بر علامه و شارح قدیم :

صاحب ملخص مطلبی دارد که محقق شریف آنرا نقل می کند و با توجه به آن بر علامه و شارح قدیم اشکال می کند.

در ملخص مطلب با دو مقدمه بیان می شود و چون دو مقدمه به صورت شرطیه لزومیه متصل است و بین مقدم و تالی ملازمه است لاهیجی می گوید ملازمه اولی و ملازمه ثانیه.

ص: ۴۵۴

ملازمه اولی: تعقل ماهیت بالکنه به این است که ذات و دارایی های ذات را تعقل کنیم و چون ذات موجب معلول است معلول را هم تعقل می کنیم. پس می توانیم بگوییم هر وقت علت را بالکنه تعقل کنیم ذاتی را تعقل می کنیم که موجب معلول است، یعنی علم به ذات و کنه علت و موجب بودن آن ملازمه است.

ملازمه ۲ ثانیه: اگر ذات علت را بالکنه تعقل کنیم به این نحو که موجب است علم به معلول هم حاصل است، بعبارت دیگر چنانچه ذات علت بدون واسطه و بدون ضمیمه امر دیگر مستلزم معلول باشد، در این صورت وقت که به ذات علت علم پیدا کردیم به استلزام و لازم یعنی معلول آن علم پیدا می کنیم، چه این لازم بین باشد چه غیر بین.

بیان اشکال: با توجه به دو ملازمه هم حرف علامه اشکال دارد که می گوید علم به ذات علت بدو قید تام و ناقص علم به ایجاب و استلزام را در پی ندارد، و هم حرف شارح قدیم که بین لازم بین و غیر بین فرق می گذارد، چرا که اگر ذات علت بدون هیچ واسطه و ضمیمه مستلزم معلول باشد علم به ذات علت مستلزم علم به لازم و معلول است چه لازم بین باشد چه غیر بین باشد.

متن: و تعلقه ای تعلق العلم علی التمام بالعله (متعلق تعلق) يستلزم تعلقه كذلك ای علی التمام بالمعلول (متعلق تعلق).

فی شرح العلامه (ره): « انّ العلم بالعله يقع باعتبارات ثلاثه :

الاول، العلم بماهیه العله من حیث هی ذات و حقیقه لا باعتبار اخر (که استلزام و ایجاب دارد). و هذا لا يستلزم العلم بالمعلول لا علی التمام و لا علی النقصان.

الثانى، العلم بها (علت) من حيث هي (علت) مستلزمه لذات اخرى. و هو (علم) علم ناقص بالعله فليستلزم علما ناقصا من بالمعلول حيث انه (معلول) لازم للعله لا من حيث هي (معلول يعنى ذات معلول) ماهيته (ماهيته ن ك).

الثالث، العلم بذاتها (علت) و ماهيتها⁽¹⁾ و لوازمها (كه از جمله لوازم معلولش است) و ملزوماتها (يعنى عللش) و عوارضها و معروضاتها (اگر علت حالت عرضى دارد معروض آن را بدانيم) و ما (اوصاف) لها فى ذاتها (بدون مقايسه به غير) و ما لها بالقياس الى الغير.

وهذا (معناى سوم) هو العلم التام بالعله و هو يستلزم العلم التام بالمعلول فان ماهيه المعلول و حقيقته لازمه لماهيه العله و قد فرض تعلق العلم بها من حيث ذاتها و لوازمها انتهى»

(همين سه اعتبار را شارح قديم گفته) و كذا قال أيضا الشارح القديم، الا انه استثنى فى القسم الاول كون المعلول لازما بينا لماهيه العله فانه يلزم حينئذ (معلول لازم بين ماهيت علت باشد) من تصور ماهيه العله تصور ماهيه المعلول.

و قال المحقق الشريف: لكن المذكور فى الملخص انا متى عقلنا العله بكنهها فقد حصل فى الذهن ماهيه موجب لماهيه المعلول و كلما كان كذلك كان العلم بالمعلول حاصلًا.

والمقدمتان ظاهرتان على القول بان التعقل يستدعى ماهيه مساويه للمعقول فى العاقل فهذا (كلام ملخص) يدل على ان العله اذا كانت لذاتها (بدون واسطه وضميمه) عله كانت تصورها (علت) بالكنه موجبا لتصور المعلول يعنى (تفسير موجبا) مطلقا سواء كان (معلول) لازما بينا او لا، هذا.

ص: ۴۵۶

۱- (۱) ماهيت مى تواند همراه وجود باشد و مى تواند نباشد، وقت كه همراه وجود باشد به آن ذات و حقيقت گفته مى شود.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: رد حرف محقق شریف

بحث در این داشتیم که علم به علت مستلزم علم به معلول است، بعبارت بهتر علم به ماهیت علت مستلزم علم به ماهیت معلول است، نه اینکه علم به وجود علت مستلزم علم به وجود معلول است، چرا که بحث تلازم وجودی علت و معلول است مربوط به باب استحاله تخلف معلول از علت است آنجا که می‌گوییم تخلف معلول از تخلف علت جایز نیست.

بعبارت دیگر چنانچه علم پیدا کردیم که علتی موجود است و یا موجودی بعنوان علت تحقق پیدا کرده در این صورت علم پیدا می‌کنیم که موجودی باید بعنوان معلول باشد، چرا که تخلف معلول از علت محال است، ولی در مانحن فیه بحث ما درباره تلازم علمی علت و معلول است، صرف نظر از تحقق خارجی شان.

به بیان سوم بحث استحاله تخلف معلول از علت مربوط به تحقق خارجی است و بحث از قاعده مرتبط به تلازم علمی علت و معلول است صرف نظر از تحقق خارجی شان.

علامه حلی در بیان قاعده گفت علت را سه جور می‌توانیم اعتبار کنیم؛ یکی اینکه ماهیت علت را تصور کنیم صرف نظر از ایجاب و استلزام آن و دیگر اینکه ماهیت علت بعلاوه ایجاب آنرا ملاحظه کنیم و سوم آنکه ماهیت علت، و لازم و ملزوم آن و... را تصور کنیم.

شارح قدیم هم این سه اعتبار را دارد ولی در اعتبار اول تفصیل قائل است، و می‌گوید حرف علامه در صورتی تمام است که معلول از لوازم بین علت نباشد، اما اگر معلول از لوازم بین ماهیت علت باشد علم به ماهیت علت علم به ماهیت معلول هم است.

ص: ۴۵۷

محقق شریف، که با دو مقدمه حرفش را بیان می‌کند، بر علامه و مرحوم اصفهانی، دو شارح قدیم، اشکال دارد، و می‌گوید اگر ذات علت بدون ضمیمه و واسطه علت برای ماهیت معلول باشد علم به ماهیت علت علم به ماهیت معلول است، چه لازم بین باشد و چه غیر بین. پس حرف علامه و مرحوم اصفهانی تمام نیست.

مقدمه اول: اگر علت به کنه‌ها به ذهن بیاید موجب ماهیت معلول خواهد بود

مقدمه دوم: اگر کنه علت موجب معلول باشد و این کنه در ذهن بیاید معلول هم در ذهن خواهد آمد. پس علم به علت مستلزم علم به معلول است چه معلول لازم بین علت باشد چه نباشد.

لاهیجی: اینکه می‌گویید کنه علت به ذهن بیاید آیا کنه علت بیاید بدون وصف ایجاب، که در نفس الامر است و یا کنه علت

بیاید با وصف ایجاب؟

اگر بگویید کنه ماهیت علت با وصف ایجاب به ذهن می آید، ما ملازمه اولی را نفی می کنیم، چرا که می شود کنه ماهیت علت به ذهن بیاید بدون وصف ایجاب، بعبارت دیگر آمدن کنه علت با آمدن وصف ایجاب ملازمه ندارد، آمدن کنه علت به ذهن آمدن به این است که جنس و فصل ماهیت علت به ذهن بیاید و در جنس و فصل ماهیت وصف ایجاب ماخوذ نیست، تا با آمدن جنس و فصل وصف ایجاب به ذهن بیاید. بله چنانچه در جای با آمدن جنس و فصل ماهیت شی علت بودن آن هم به ذهن بیاید این بخاطر شناخت ما از علت بودن آن شی است، نه به این خاطر که در جنس و فصل شی علت بودن آن و یا استلزام معلول هم وجود داشته باشد.

ص: ۴۵۸

اگر بگویید که علت بدون وصف ایجاب به ذهن می آید، ملازمه دوم از نفی می کنیم، چرا که ماهیت موجب به ذهن نیامده است. ووقی که ماهیت موجب به ذهن نیاید موجب هم به ذهن نمی آید چه این موجب لازم بین باشد یا لازم غیر بین باید، بلکه در صورت موجب به ذهن می آید که ماهیت موجب به ذهن بیاید.

بعبارت دیگر شما در ملازمه اول گفتید « متی عقلنا العله بکنهها فقد حصل فی الذهن ماهیه موجب له ماهیه المعلول » مراد از « ماهیه موجب له ماهیه المعلول » چیست؟ آیا ماهیتی است که در ذهن ایجاب دارد ویا ماهیتی است که در خارج ایجاب دارد؟

اگر بگویید ماهیتی است که در ذهن ایجاب و استلزام دارد، مقدمه اول تمام نیست و بین مقدم و تالی آن ملازمه وجود ندارد، چرا که آمدن کنه ماهیت در ذهن ایجاب و استلزام ماهیت را به ذهن نمی آورد؛ آمدن کنه ماهیت در ذهن یعنی آمدن جنس فصل ماهیت در ذهن و در جنس و فصل ماهیت ایجاب وجود ندارد. پس آمدن کنه ماهیت در ذهن موجب بودن و ایجاب آنرا به ذهن نمی آورد.

چنانچه بگویید ماهیتی است که در خارج ایجاب و استلزام دارد، در این صورت مقدمه دوم تمام نیست و بین مقدم و تالی آن ملازمه وجود ندارد، چرا که تالی مقدمه یا ملازمه اول مقدم ملازمه دوم است و معنای مقدمه یا ملازمه دوم این است که « اگر کنه ماهیت که در خارج ایجاب و استلزام دارد به ذهن بیاید موجب علم به ماهیت معلول خواهد شد ». روشن است که بین مقدم و تالی این شرطیه ملازمه وجود ندارد، آمدن جنس و فصل ماهیت در ذهن بدون وصف ایجاب و استلزام موجب علم به ماهیت معلول نمی شود، بلکه اگر ایجاب و استلزام وصف ماهیت در ذهن باشد ملازمه بین مقدم و تالی این شرطیه وجود دارد، ولی در این فرض ایجاب و استلزام وصف ماهیت خارجی است.

پس یا ملازمه اولی ممنوع است و یا ملازمه ثانیه باطل است و صورت سوم هم نداریم.

متن: و فيه اعنى فى كلام الملتخص انه ان اراد بحصول الماهيه الموجهه للمعلول فى الذهن (متعلق حصول) حصولها (مفعول اراده) مع وصف الايجاب فالملازمه الاولى ممنوعه فانّ تعقل الماهيه (ماهيت علت) بالكنه لا يستلزم تعقلها (ماهيت) من حيث الايجاب و ان كان الموجب هو الكنه. فتخصيص المحقق الشريف ذلك (انتقال از علت به معلول) بما اذا كان علّه لذاتها لا ينفعه. (هرچند علت لذاتها علت است ولى ايجاب بيرون از ذات است)

و ان اراد حصول ماهيه متصفه بالايجاب فى نفس الامر و ان لم يكن وصف الايجاب حاصلًا فى الذهن فالملازمه الثانیه ممنوع و هو (ملازمه ثانیه ممنوع است) ظاهر.

بررسی معنای اول که برای قاعده استلزام بیان شد ۹۳/۰۱/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بررسی معنای اول که برای قاعده استلزام بیان شد

بحث در این داشتیم که علم به علت مستلزم علم به معلول است و برای این قاعده سه تفسیر بیان کردیم؛ یکی اینکه علم به ذات علت داشته باشیم بدون علم به ايجاب و استلزام آن، دیگری آنکه علم به ذات علت و ايجاب آن داشته باشیم و سوم اینکه علم به ذات علت، لوازم و ملزوم علت، اوصاف و موصوف علت و عارض و معروض آن داشته باشیم.

بحث در معنای اول داشتیم علامه حلی که علم به ذات علت مطلقاً مستلزم علم به معلول نیست ولى شارح قدیم به این صورت تفصیل داد، که اگر معلول لازم بین علت باشد علم به ذات علت مستلزم علم به معلول است، بله چنانچه معلول لازم غیر بین علت باشد علم به ذات علت مستلزم علم به معلول نیست.

ص: ۴۶۰

میرسید شریف معتقد است در صورت که معلول از لوازم ذات علت بدون ضمیمه و واسطه باشد، علم به ذات علت مستلزم علم به معلول است، چه معلول لازم بین باشد چه لازم غیر بین باشد. و برای این عقیده اش از کلام ملخص استفاده نمود.

ما از کلام ملخص جواب گفتیم که بیان شد، قوشجی هم بر کلام ملخص اعتراض دارد.

قوشجی: اگر وجود ذهنی علت مستلزم علت وجود ذهنی معلول باشد تصور علت مستلزم تصور معلول است. و این در صورتی است که معلول از لوازم بین علت باشد.

بعبارت دیگر اینکه ماهیت علت موجب ماهیت معلول در خارج است، جای بحث ندارد، بحث در قاعده « العلم بالعله يستلزم علم بالمعلول » است که استلزام ذهنی علت و معلول را بیان می کند و بین علت و معلول در ذهن در صورتی استلزام است که معلول از لوازم بین علت باشد. چنانچه شارح قدیم گفت.

خلاصه: اینکه ماهیت علت موجب ماهیت معلول در خارج است، حرف صحیح است و جای بحث ندارد. بحث در قاعده است که تصور علت را مستلزم تصور معلول می‌داند و این در صورتی است که معلول از لوازم بین علت باشد.

لاهیجی: اولاً شرط و جزا در کلام قوشجی هر چند لفظ شان فرق دارد، ولی مفاد شان یکی است؛ «وجود ذهنی علت» که در شرط آمده با «تصور علت» که در جزا آمده است یک مفاد دارد و «عله لوجود المعلول» که در شرط آمده با «یوجب تصور المعلول» که در جزا آمده مفاد شان یکی است.

ثانیاً، اینکه قوشجی گفتند حرف ملخص درباره ی خارج است و قاعده در باب ذهن است و باهم ربط ندارند، صحیح نیست، ذهن و خارج باهم ربط دارند؛ اگر ماهیت خارجی علت موجب ماهیت خارجی معلول است، که حرف صحیح است، آنچه که در ذهن می‌آید خارج را نشان می‌دهد و ماهیت علت در ذهن می‌تواند ماهیت معلول را نشان دهد و وجود ذهنی علت مستلزم وجود ذهنی معلول است.

لاهیجی : شارحان قدیم (علامه واصفہانی) گفتند از سه تفسیر که برای قاعده است تفسیر سوم معنای قاعده است، در تفسیر سوم علم به ذات علت و لازم علت و ملزومات علت و... طرح شد، و علم به لازم یعنی علم به معلول پس در این تفسیر علم به علت مستلزم علم به معلول نیست، بلکه علم به معلول جزء از علم به علت است و بعبارت دیگر علم به علت عین علم به معلول است، درحالیکه قاعده درباره استلزام علم علت و معلول است.

متن: واما اعتراض (1) الشارح القوشجی علیہ (کلام ملخص): « بان تصور العله آتما یوجب تصور المعلول (بجای جواب اذا، چزا که اذا صدارت طلب است و جوابش نمی تواند مقدم شود) اذا كانت العله بوجودها الذهنی عله لوجود المعلول (متعلق وجود:) فی الذهن و حیثند (در این هنگام که علت بوجود ذهنی اش مستلزم وجود معلول است) یکون المعلول لازما بینا و قد استثناء (شارح قدیم این مطلب را از کلام علامه استثنا کرد). ومعنی کون ماهیه العله موجبہ لماهیہ المعلول، ان العله بوجودها الخارجی یستلزم وجود المعلول فی الخارج لا أنها (علت) بوجودها الذهنی (تصور وجود علت) یستلزم وجود المعلول فی الذهن (یعنی تصور وجود معلول)»

(جوب اما:) فلیس بشیء؛ اما أولا، فلان قولنا: (مقدم یا شرط:) اذا كانت العله بوجودها الذهنی عله لوجود المعلول فی الذهن (تالی یا جزا:) فتصورها یوجب تصور المعلول لا- فرق بین مقدمها (قول: قضیه) وتالیها (قول)، فان الوجود فی الذهن (که درمقدم است) عین التصور (که درتالی است) و العلیه (که درمقدم است) عین الایجاب (که درتالی است).

ص: ۴۶۲

۱- (۱) میرسید شریف بعد از قوشجی است و لذا این کلام ناظر به ایشان نیست، ولی از آنجای که محقق شریف کلام ملخص را قبول دارد اشکال بر او هم وارد است.

و أما ثانيا، فلائنه (شان) لم يدع احد (هيچ كس ادعا ندارد) انّ معنى كون ماهيّه العله موجب له ماهيّه المعلول هو كونها بوجودها الذهني مستلزمه لوجود المعلول في الذهن بل الدعوى ان الاول (ماهيت علت) موجب للثاني (ماهيت معلول) بناء على استدعاء التعقل حصول الماهيّه المساويه (مساوي ماهيت خارجي در ذهن مي آيد يعني حقيقت ماهيت در ذهن وخارج يكي است)، هذا.

فاما ما قرره الشارحان القديمان: انه المراد هاهنا _ اعني (تفسير ضميرانه) الاعتبار الثالث _ فهو عندي بمنزله ان يقال العلم بالعله و المعلول يستلزم العلم بالمعلول، وهذا لا يخفى لزوما و فسادا (لزوم مخفي نيست، بلکه بالاتر از لزوم است، عين هم اند و لذا فسادش هم روشن است، چرا كه شما يك چيز را لازم و ملزوم قرار داديد).

بررسی معنای سوم که برای قاعده بیان شده است ۹۳/۰۱/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بررسی معنای سوم که برای قاعده بیان شده است

بحث در این داشتیم که علم به علت مستلزم علم به معلول است و بیان کردیم که بنظر علامه برای این قاعده سه تفسیر وجود دارد، و تفسیر سوم معنای صحیح قاعده است.

لاهیجی: چنانچه تفسیر سوم از تفاسیر مذکوره معنای قاعده باشد اشکالاتی وارد است، که اشکال اول بیان شد.

اشکال دوم: مشهور است که این قاعده عکس ندارد تا بگوییم العلم التام بالمعلول يستلزم العلم بالعله، درحالیکه اگر معنای قاعده آن باشد که شما گفتید قاعده عکس خواهد داشت و از علم تام به معلول می توانیم علم به علت پیدا می کنیم، چرا که علم به معلول از جمیع وجوه، این است که علم به معلول و ملزوم معلول و... داشته باشیم که چنین علم به معلول مستلزم علم به علت است.

ص: ۴۶۳

ان قلت: هر چند ملزوم علت و خود علت ملزوم معلول است، یکی ملزوم با واسطه دیگری ملزوم بدون واسطه، اما معروض علت ملزوم معلول نیست و درعکس گفتیم که علم تام به معلول علم به علت و ملزومات آن است چرا که علت و ملزومات آن همگی ملزومات معلول اند. پس علم تام به معلول علم تام به علت نیست، و علم به معروض علت را در پی ندارد. بنابراین عکس قاعده صحیح نیست، چرا که علم تام به معلول علم تام به علت نیست.

قلت: درست است که معروضات علت ملزوم معلول نیست و ما از علم تام به معلول علم به معروض علت پیدا نمی کنیم ولی این اشکال ندارد، چرا که در اصل قاعده هم علم تام به علت مستلزم علم به عوارض معلول نیست و عوارض معلول از لوازم علت به شمار نمی می آید.

درعکس قاعده نمی توانیم بگوییم علم به معلول و عوارض آن علم به علت و لوازم آن نیست ولی این اشکال ندار، چرا که دراصل قاعده هم علم تام به علت و معروضات آن علم به معلول و ملزومات آن نیست. خلاصه اگر اصل قاعده تمام باشد باید عکس هم قبول باشد و اگر در اصل چشم پوشی می کنید درعکس هم چشم پوشی کنید.

اشکال سوم: علما از این قاعده در موارد متعدد برای علم علت به معلول استدلال می کنند، مثلاً در علم واجب تعالی به ماعدا قبل از ایجاد می گویند علم به علت تامه مستلزم علم به معلول است و حق تعالی هم علت تامه ماعدا است و هم به خودش علم تام دارد، همین طور در علم عقول عالی به ماعدا از این قاعده استفاده می کنند، ولی اگر قاعده را به تفسیر سوم معنا کنید در مورد عقول عالی نمی تونید از این قاعده استفاده کنید، چرا که در تفسیر سوم علم تام به ذات علت و ملزومات آن و... مطرح است و عقول عالی نمی تواند علم تام به ملزومات خود یعنی حق تعالی داشته باشد و در نتیجه این قاعده یک مصداق بشتر نخواهد داشت.

ص: ۴۶۴

متن : (۲) وأيضا المشهور ان هذا الحكم غير منعكس ای ليس تعلق العلم بالمعلول مستلزما لتعلقه بالعله و الحال ان العلم بالمعلول أيضا من جميع الوجوه المذكوره يستلزم العلم بالعله كذلك (من جميع الوجوه) فان العله و ملزوماتها(يعنى عله العله) من ملزومات المعلول. (ان قلت:) واما معروضات العله فأنها و ان لم يكن ملزومه للمعلول، (قلت:) لكن عوارض المعلول أيضا ليست من لوازم العله.

(۳) على ان هذه القاعده مستعمله فى مواضع عديده يستدل فيها بالعله على المعلول كاثبات علمه تعالى بسائر الموجودات (به ماعدا) و اثبات علم غيره من المجردات بمعلولاته(۱)(غيره) الى غير ذلك فان لم يمنع كون المبدأ الاوّل عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فقد يمنع ذلك (عالما بذاته من جميع تلك الوجوه) فى غيره (مبدء اول) فلا يتم مقصودهم. كذا فى الحواشى الشريفيه.

صحیح نبودن عکس قاعده ۹۳/۰۱/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: صحیح نبودن عکس قاعده

بحث در این داشتیم که علم تام به علت مستلزم علم تام به معلول است. اصل این قاعده مورد پذیرش همه است، اما این که علم تام چیست، علامه تفسیری ارئه کرد که سه اشکال بر آن وارد است. لاهیجی برای علم تام تفسیری دارد که اشکالات تفسیر علامه بر آن وارد نیست.

ص: ۴۶۵

۱- (۱) مراد از معلولات نمی تواند معلولات حق تعالی باشد، بلکه باید معلولات خود مجردات باشد، چرا که از این قاعده برای علم علت به معلولات خودش استفاده می کنند، نه برای علم علت به معلولات غیر. علاوه بر اینکه مطلق مجردات نمی تواند به معلولات حق تعالی علم داشته باشد مثل عقل دهم نمی تواند به معلولات حق علم تام داشته باشد.

بیان کردیم که اشکال اول بر تفسیر لاهیجی وارد نیست، اشکال دوم هم بر این تفسیر وارد نیست، چرا که طبق این تفسیر عکس قاعده قابل قبول نیست، چنانکه حکما می گویند.

عکس قاعده طبق تفسیر لاهیجی : اگر علم تام به معلول و علم به حیثیات و جهات که در آن است داشته باشیم علم به علت خاص نخواهیم داشت، بلکه فقط می دانیم علت دارد، اما اینکه علت چیست نمی دانیم، یعنی عکس قاعده تمام نیست، چرا که اگر عکس قاعده صحیح می بود باید علم تام به معلول و جهات و حیثیات آن علت معین و ماهیت آن را نشان می داد.

موتید از کلام خواجه : ابن سینا در اشارات بیان می کند که خداوند تعالی به ماعدا علم دارد و این ادراک اکمل الادراکات است. خواجه در تبیین این مطلب از قاعد « علم تام به علت مستلزم علم تام به معلول است» بعنوان کبرای کلی استفاده می کند، و توضیحاتی برای این قاعده می آورد که شاهد مثال ماست.

توضیح خواجه دربارۀ قاعده : علم تام به علت مستلزم علم تام به معلول است یعنی علم تام به علت علم به معلول معین را در پی دارد ولی علم تام به معلول علم به علت معین را در پی ندارد، بعبارت دیگر علم تام به علت هم علم به وجود معلول معین را در پی دارد وهم علم به ماهیت معلول را ولی علم تام به معلول علم فقط علم به وجود معلول را به دنبال دارد اما ماهیت وچیستی معلول را نشان نمی دهد؛ چرا که معلول با امکان و احتیاجش علت را نشان می دهد و امکان صرف وابستگی به موجود دیگر را نشان می دهد، ماهیت آن را نشان نمی دهد.

ص: ۴۶۶

توجه داریم که توضیح خواهی در باره قاعده شاهد مدعی ما است و به خوبی نشان می دهد که عکس قاعده تمام نیست و یا قاعده عکس ندارد.

علم خداوند تعالی به ذاتش علم به ماعد است و چون ذات حق تعالی علت ماعدا است و علم تام به علت علم تام به معلول است پس خداوند تعالی به ماعدا علم تام دارد. و چون ذات الهی اکمل الذوات است و علم الهی عین ذات او است حق تعالی اکمل الادراکات را به ماعدا دارد.

ماسوای حق تعالی که ذات شان ناقص است علم شان اکمل العلوم نیست، چه به ذاتش علم تام داشته باشد مثل مجردات تام و چه علم تام به ذاتش نداشته باشد مثل انسان ها، چرا که کمال ادراک به سه چیز بستگی دارد :

۱. قوت و کمال مدرک، مثلا مدرک عقلی قوی تر از مدرک خیالی وحسی است.

۲. قوت و کمال مدرک، مثلا مدرک چنانچه عقول باشد قوی تر است از مدرک مادی.

۳. قوت و کمال ادراک، مثلا ادراک عقلی قوی تر از ادراک خیالی وحسی است.

در علم حق تعالی به ذاتش هم مدرک ذات الهی است که کامل ترین مدرک است، هم مدرک ذات الهی است که کامل ترین ذوات است و هم ادراک قوی ترین ادراک است، چرا که عین ذات الهی است. پس علم الهی به ذاتش و به ماعدا اکمل الادراکات است.

متن : قال المصنف فی شرح الاشارات: « ولما كان العلم التام بالعله التامه مقتضيا للعلم التام بمعلولها و لم يكن العلم التام بالمعلول مقتضيا علما تاما بعلة. (تعلیل برای شرط / مورد استشهاد ما:) فان العله من حيث هي تامه يوجب معلولها المعين و المعلول من حيث هو معلول لا يقتضى علة المعينه انما يقتضى عله ما لوجوده (برای ترقی، نه اضراب:) بل العلم بالعله يقتضى العلم بماهیه المعلول و ائیه و العلم بالمعلول يقتضى العلم بائیه العله دون ماهیتها. (جواب لما:) كان اكمل الادراکات فی ذواتها (چون عین ذات است و ذات حق اكمل الذوات است) ادراک الاول (اول تعالی) لذاته بذاته (بدون واسطه و بدون معلم) كما هي و لجميع ما سواه أيضا (قید ماسواه یعنی علاوه بر ذاتش / قید بذاته، یعنی هم چنین بدون واسطه و معلم) بذاته من حيث هو عله تامه لها انتهى»

Your browser does not support the audio tag

موضوع: صحیح نبودن عکس قاعده

بحث در این داشتیم که علم تام به علت مستلزم علم تام به معلول است. اصل این قاعده مورد پذیرش همه است، اما این که علم تام چیست، علامه تفسیری ارئه کرد که سه اشکال بر آن وارد است. لاهیجی برای علم تام تفسیری دارد که اشکالات تفسیر علامه بر آن وارد نیست.

بیان کردیم که اشکال اول بر تفسیر لاهیجی وارد نیست، اشکال دوم هم بر این تفسیر وارد نیست، چرا که طبق این تفسیر عکس قاعده قابل قبول نیست، چنانکه حکما می گویند.

عکس قاعده طبق تفسیر لاهیجی: اگر علم تام به معلول و علم به حیثیات و جهات که در آن است داشته باشیم علم به علت خاص نخواهیم داشت، بلکه فقط می دانیم علت دارد، اما اینکه علت چیست نمی دانیم، یعنی عکس قاعده تمام نیست، چرا که اگر عکس قاعده صحیح می بود باید علم تام به معلول و جهات و حیثیات آن علت معین و ماهیت آن را نشان می داد.

مؤید از کلام خواجه: ابن سینا در اشارات بیان می کند که خداوند تعالی به ماعدا علم دارد و این ادراک اکمل الادراکات است. خواجه در تبیین این مطلب از قاعد « علم تام به علت مستلزم علم تام به معلول است» بعنوان کبرای کلی استفاده می کند، و توضیحاتی برای این قاعده می آورد که شاهد مثال ماست.

توضیح خواجه درباره قاعده: علم تام به علت مستلزم علم تام به معلول است یعنی علم تام به علت علم به معلول معین را در پی دارد ولی علم تام به معلول علم به علت معین را در پی ندارد، بعبارت دیگر علم تام به علت هم علم به وجود معلول معین را در پی دارد و هم علم به ماهیت معلول را ولی علم تام به معلول علم فقط علم به وجود معلول را به دنبال دارد اما ماهیت و چیستی معلول را نشان نمی دهد؛ چرا که معلول با امکان و احتیاجش علت را نشان می دهد و امکان صرف وابستگی به موجود دیگر را نشان می دهد، ماهیت آن را نشان نمی دهد.

ص: ۴۶۸

توجه داریم که توضیح خواجه در باره قاعده شاهد مدعای ما است و به خوبی نشان می دهد که عکس قاعده تمام نیست و یا قاعده عکس ندارد.

علم خداوند تعالی به ذاتش علم به ماعد است و چون ذات حق تعالی علت ماعدا است و علم تام به علت علم تام به معلول است پس خداوند تعالی به ماعدا علم تام دارد. و چون ذات الهی اکمل الذوات است و علم الهی عین ذات او است حق تعالی اکمل الادراکات را به ماعدا دارد.

ماسوای حق تعالی که ذات شان ناقص است علم شان اکمل العلوم نیست، چه به ذاتش علم تام داشته باشد مثل مجردات تام و چه علم تام به ذاتش نداشته باشد مثل انسان ها، چرا که کمال ادراک به سه چیز بستگی دارد :

۱. قوت و کمال مدرک، مثلا مدرک عقلی قوی تر از مدرک خیالی وحسی است.

۲. قوت و کمال مدرک، مثلا مدرک چنانچه عقول باشد قوی تر است از مدرک مادی.

۳. قوت و کمال ادراک، مثلا ادراک عقلی قوی تر از ادراک خیالی وحسی است.

در علم حق تعالی به ذاتش هم مدرک ذات الهی است که کامل ترین مدرک است، هم مدرک ذات الهی است که کامل ترین ذوات است و هم ادراک قوی ترین ادراک است، چرا که عین ذات الهی است. پس علم الهی به ذاتش و به ماعدا اکمل الادراکات است.

متن : قال المصنف فی شرح الاشارات: « ولما كان العلم التام بالعله التامه مقتضيا للعلم التام بمعلولها و لم يكن العلم التام بالمعلول مقتضيا علما تاما بعلته. (تعلیل برای شرط / مورد استشهاد ما:) فان العله من حيث هي تامه يوجب معلولها المعين و المعلول من حيث هو معلول لا يقتضى علته المعينه انما يقتضى علّه ما لوجوده (برای ترقی، نه اضراب:) بل العلم بالعله يقتضى العلم بماهیه المعلول و ائیته و العلم بالمعلول يقتضى العلم بائیه العله دون ماهيتها. (جواب لما:) كان اكمل الادراکات فی ذواتها (چون عین ذات است و ذات حق اكمل الذوات است) ادراک الاوّل (اول تعالی) لذاته بذاته (بدون واسطه و بدون معلم) كما هي و لجميع ما سواه أيضا (قید ماسواه یعنی علاوه بر ذاتش / قید بذاته، یعنی هم چنین بدون واسطه و معلم) بذاته من حيث هو علّه تامه لها انتهى»

Your browser does not support the audio tag

موضوع: صحیح نبودن عکس قاعده باتوجه به تفسیر لاهیجی

بحث در این قاعده داشتیم که « العلم التام بالعله يستلزم العلم التام بالمعلول ». برای علم تام دو معنا بیان کردیم، یک معنای که علامه بیان کرده است و دیگری معنای که لاهیجی طرح کرده است. معنای علامه سه تا اشکال دارد، یکی اینکه طبق معنای علامه عکس قاعده صحیح خواهد بود؛ چرا که طبق این معنا علم تام به ذات معلول و ملزوم و لازم و... آن مستلزم علم تام به ذات علت است، درحالیکه علما عکس قاعده را صحیح نمی دانند. این اشکال بر تفسیر لاهیجی از علم تام وارد؛ یعنی علم تام به معلول وجوهات و حیثیات آن مستلزم علم تام به علت نیست.

مؤید از کلام خواجه برای صحیح نبودن عکس قاعده طبق تفسیر لاهیجی:

اگر علم تام به علت داشته باشیم علم به وجود و ماهیت معلول پیدا می کنیم ولی اگر علم تام به معلول داشته باشیم فقط علم به وجود علت پیدا می کنیم، بعبارت دیگر علم تام به علت علم به معلول معین را در پی دارد ولی علم تام به معلول علم به علت معین را به دنبال ندارد، بلکه صرفاً نشان می دهد که معلول علت دارد، اما شخص علت و ماهیت آنرا نشان نمی دهد.

تایید از کلام محقق شریف برای صحیح نبودن عکس قاعده طبق تفسیر لاهیجی:

اگر علم به علت معین پیدا کنیم علم به معلول معین پیدا می کنیم ولی چنانچه علم به معلول معین داشته باشیم فقط علم به علتی پیدا می کنیم، نه علم به علت معین؛ چرا که معلول با امکانش اقتضای علت دارد و امکان خاص نیست، مشترک بین تمام معالیل است، ولذا فقط وابستگی به علت را نشان می دهد، نه علت خاص را.

ص: ۴۷۰

اینکه علم تام به علت مستلزم علم به معلول خاص است ولی علم تام به معلول مستلزم علم به علت خاص نیست و یا علم تام به علت مستلزم علم به وجود و ماهیت معلول است ولی علم تام به معلول فقط مستلزم علم به وجود علت است، به همین جهت است که گفته اند استدلال از علت به معلول علم تام را به دنبال دارد ولی استدلال از معلول به علت علم ناقص را در پی دارد.

مراتب علم :

مراتب طولی عقل انسانی :

۱. عقل هیولانی، که عقل هیچ صورت معقوله را کسب نکرده است و تنها توانایی کسب صور معقوله را دارد.

۲. عقل بالملکه، که عقل تنها بدیهیات را کسب کرده است و از علوم نظری خالی است.

۳. عقل بالفعل، که عقل تمام صور معقوله اعم از بدیهی و نظری را بدست آورده است ولی مشغول مطالعه ی آن نیست.

۴. عقل بالمستفاد، که عقل تمام صور معقوله را کسب کرده است و مشغول مطالعه ی آن است.

از مراتب چهارگانه علم، مرتبه هیولانی بالقوه محض است، مرتبه از عقل که هیچ معقولی را کسب نکرده است و فقط توانایی تعقل را دارد، و مرتبه بالمستفاد کاملاً بالفعل است، تمام صور معقوله را کسب کرده و مشغول مطالعه ی آن است. اما دو مرتبه دیگر از مراتب چهارگانه ی علم از جهتی بالقوه و از جهتی دیگر بالفعل است؛ مرتبه ی بالملکه که عقل بدیهیات را کسب کرده است نسبت به عقل هیولانی بالفعل است ولی نسبت به مرتبه ی بعدی بالقوه است. عقل بالفعل هم که تمام صور معقوله را کسب کرده ولی مشغول مطالعه ی آن نیست نسبت به عقل بالملکه بالفعل ولی نسبت به عقل بالمستفاد بالقوه است.

ص: ۴۷۱

متن: والسبب في ذلك (علم تام به علت مستلزم علم تام به معلول است من دون عكس/علم تام به علت علم به وجود وماهيت علت است ولي علم تام به معلول فقط علم به وجود علت است) على ما قاله المحقق الشريف: «هو ان العله التامه يكون لخصوصها مقتضيه لمعلول مخصوص و ان المعلول الخاص لا يستدعي لامكانه الا عله ما(چون كه امکان خاص نيست)، فالعليه مستنده الى خصوصيه الذات(اضافه صفت به موصوف يعنى ذات مخصوصه) التي لا يتصور اقتضاؤها الا لشيء مخصوص و المعلوليه مستنده الى امکان ذات مخصوصه و لا- شك ان الامكان لا يستدعي عله مخصوصه فالعلم بالعله يستلزم العلم بمهيتيه المعلول و ايتيه و العلم بالمعلول يستلزم العلم بايتيه العله دون ماهيتها و من ثم(از اين جهت كه علت كاملا- معلول را نشان مى دهد ولى معلول كاملا علت را نشان نمى دهد) حُكم بان الاستدلال بالعله يستلزم علما تاما والاستدلال بالمعلول يوجب علما ناقصا. انتهى كلامه».

و اذا عرفت ما ذكرنا عرفت ان حصر الاعتبارات في الثلاثة(ص ۲۰۱) غير حاصر.

ولعل الاعتبار الثالث متوهم من ظاهر كلام شرح الاشارات المنقول او لاً(۱) (ص ۲۰۴)، فتدبر.

ومراتبه اي مراتب العلم ثلاث: الاولى كونه بالقوه لما(انسان) هو(علم) من شانه سواء كانت القوه قريبه كالعقل بالفعل او بعيده كالعقل الهيولانى او متوسطه كالعقل بالملكه سموها(علم بالقوه) علما تجوزا

ص: ۴۷۲

۱- (۱) علامه از ذيل آن كلام (وهذا العلم يتضمن ...) اعتبار سوم را فهميده، درحاليكه بايد آنرا با توجه به صدر كلام كه مى گويد « العلم بالعله ... مستلزمه بجميع ... » معنا كرد، چنانكه لاهيجى اين گونه معنا کرده است.

Your browser does not support the audio tag

موضوع : مراتب علم

بحث در مراتب علم داشتیم که سه تا است؛ یکی مرتبه علم بالقوه، دیگری مرتبه علم اجمالی و سومی مرتبه علم تفصیلی، و به اعتبار این مراتب علم سه تا است؛ علم بالقوه، علم اجمالی و علم تفصیلی.

علم بالقوه : علم بالقوه وقتی است که انسان توانایی علم را دارد، چه این توانایی، از فعلیت دور باشد مثل عقل هیولانی، چه متوسط باشد مثل عقل بالملکه و چه نزدیک به فعل باشد مثل عقل بالفعل که تمام صور معقوله را کسب کرده ولی فعلا مشغول مطالعه ی آن نیست و لذا نسبت به زمان که مشغول مطالعه ی صور است بالقوه است.

علم اجمالی: علم اجمالی عبارت از حالتی بسیط بین علم بالقوه و علم تفصیلی، که انسان در این حالت پاسخ مسائل را اجمالا دارد و برای اینکه پاسخ را بیان کند باید مقدماتی را فراهم کند تا با استمداد از مقدمات جواب سوال را بگوید. مثلا انسان که در مرحله ی عقل بالفعل است چون مشغول مطالعه ی صور علمی نیست علم بالقوه دارد، به محض اینکه از او سوال شود صور علمی که پاسخ سوال است در ذهن او بصورت مجموعی و درهم حاضر می شود در این حالت علم اجمالی برای انسان است؛ چرا که این صور علمی باید مرتب شود تا پاسخ تفصیلی سوال باشد.

علم تفصیلی : علم تفصیلی وقتی است که انسان برای پاسخ سوال، تمام صور مورد نیاز را بطور مرتب در ذهن حاضر کند. مثلا پاسخ سوالی نیاز به پنج مقدمه دارد و تمام مقدمات در پیش او بالفعل حاضر و مرتب است.

ص: ۴۷۳

خلاصه : وقتی سوالی می شود برای انسان سه حالت است؛ یکی اینکه پاسخ سوال را حاضر ندارد ولی می تواند تحصیل کند، دیگر اینکه جواب سوال حاضر است ولی برای اینکه بیان کند نیاز به مقدماتی است که باید فراهم کند و سوم اینکه هم پاسخ سوال و هم مقدمات همگی پیش او حاضر است، در حالت اول برای انسان علم بالقوه است، در حالت دوم علم اجمالی و در حالت سوم علم تفصیلی.

اشکالات فخر رازی بر علم اجمالی: فخر علم اجمالی را قبول ندارد و سه اشکال کرده است :

اشکال اول : آن تفصیلی که اسم شان را مقدمات گذاشتید یا معلوم است و یا معلوم نیست، اگر معلوم است از هم متمایز است و علم تفصیلی داریم و اگر معلوم نیست و می توانیم تحصیل کنیم علم بالقوه داریم، حالت سوم نداریم که اسم آنرا علم اجمالی بگذاریم.

بعبارت دیگر تفصیلی و یا مقدمات چنانچه مورد توجه است علم تفصیلی حاصل است و اگر مقدمات مورد توجه نیست مجهول

است، حالت سوم نداریم که علم اجمالی باشد.

اشکال دوم: شما گفتید صورت علمی در ذهن داریم که اگر تفصیل بدهیم می شود جواب سوال و قبل از تفصیل علم اجمالی است، مثلاً برای پاسخ به سوالی پنج تا مقدمه نیاز است و هر یک از مقدمات دارای صورت علمی است. طبق گفته ی شما باید صورت علمی داشته باشیم که از هر پنج مقدمه حکایت کند تا بگوییم علم اجمالی داریم در حالیکه ممکن نیست یک صورت پنج ذی الصورت داشته باشد.

ان قلت: گاهی صور متعدد دفعتاً به ذهن می آید، زمانی که مرکب را تصور می کنیم؛ مثلاً با تصور جسم علم به هیولی، علم به صورت و علم به مرکب دفعتاً به ذهن می آید. و گاهی صور متعدد به ترتیب به ذهن می آید مثل اینکه اول یک جزء بعد جزء دیگر را تصور کنیم. فرض اول علم اجمالی و صورت دوم علم تفصیلی است.

ص: ۴۷۴

قلت : درست که گاهی به اجزای مرکب دفعتماً علم پیدا می کنیم و علم اجمالی به این معنا پذیرفتنی است ولی این معنای متوسط بین علم بالقوه و علم تفصیلی نیست. پس علم اجمالی به معنای که واسطه بین علم بالقوه و علم تفصیلی باشد نداریم.

متن : الثانيه، العلم الاجمالي وهو حاله بسيطه بين القوه المحضه و العلم التفصيلي كحال من سئل عن مسئله ليس الجواب عنها (صفت الجواب:) المبتنى على مقدمات كثيره (خبرليس:) حاضرا في ذهنه مفصّلا لكن عنده ما(علمي است) لو بسّط(ما) و فُصّل(ما) لكان(ما) عين تفصيل تلك المقدمات فهي(علم، مرتبه علم) بالفعل من وجه و بالقوه من وجه اخر.

الثالثه، العلم التفصيلي و هو ان يكون تلك المعلومات الكثيره(مقدمات) حاضره في ذهنه متميزه بعضها عن بعض.

و زعم الامام أن العلم الاجمالي باطل لوجوه:

الاول، ان تلك التفاصيل(مقدمات که حاصل شان علم تفصیلی است) ان كانت معلومه و جب أن يتميز كل منهما عن غيره فيكون التفصيل حاصلًا(يعني علم تفصیلی حاصل است) وان لم يكن(تفاصيل) معلومه لم يكن العلم بها اصلا. نعم ربّما كان حاله من احوالها معلومه تفصيلا فما(مبتدا) هو معلوم مفصّل(خبر) وما ليس بمفصّل ليس بمعلوم.

الثاني، انه يمتنع حصول صوره واحده مطابقه لامور مختلفه(مقدمات) لوجوب مساواه الصوره لماهيه كل واحد منها فيكون صورا مختلفه لا صوره واحده(اگر ماهیت مختلف داریم باید صور مختلف داشته باشیم، نه اینکه یک صورت به اذا چند ماهیت باشد) بل يجب ان يكون لكل من تلك الامور صوره على حده و لا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك(که صورت به تعداد معلوم و ماهیت داشته باشیم).

نعم قد يحصل الصور المتعدده دفعه كما اذا تصور حقيقه المركب من حيث هو(مثلا با دیدن جسم سه صورت دفعتا می آید صورت علمی هیولی، صورت علمی صورت جسمیه و صورت علمی مرکب). و قد يحصل(صور) مترتبه فی الزمان كما اذا تصور اجزائه واحد بعد واحد فان ارادوا بالاجمال و التفصیل حصول الصوره تاره دفعه(که اسم آنرا می گذاریم علم اجمالی) و اخرى مترتبه(که اسم آنرا می گذاریم علم تفصیلی) فلا نزاع فيه الا انّ الاجمالي بهذا المعنى(حصول صورت دفعه) ليس حاله متوسّطه بين القوّه و الفعل .

اشکالات علم اجمالی ۹۳/۰۲/۰۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکالات علم اجمالی

بحث در مراتب علم داشتیم و علم را بلحاظ مراتب به سه قسم تقسیم کردیم؛ علم بالقوه، علم اجمالی و علم تفصیلی.

فخررازی سه اشکال بر علم اجمالی دارد که دوتای آن بیان شد.

دنباله ی اشکال دوم (ماقلوا) : اینکه می گوئید ما به دنبال سوال جواب را می دانیم اجمالا، صحیح نیست؛ چرا که پاسخ سوال عبارت است از صورت علمیه که بعد از تحقیق حاضر می شود، ولی این جواب لازم دارد که هنگام سوال معلوم ما است، و آن لازم است عبارت است از اینکه ما وقتی سوال می دانیم که چیزی پیش ما حاضر است که اگر آنرا بررسی کنیم پاسخ سوال خواهد بود. پس آنچه که معلوم ما است لازم جواب است که تفصیلا به آن علم داریم و آنچه که مجهول است خود جواب است، و چیز سوم نداریم که معلوم اجمالی باشد.

اشکال سوم : ما چیزی به عنوان معلوم اجمالی نداریم، آنچه را که شما معلوم اجمالی می گوئید در حقیقت مرکب است از یک معلوم تفصیلی و یک مجهول تفصیلی، عبارت دیگر مایک چیز داریم که از جهتی معلوم است تفصیلا و از جهت مجهول است، از این جهت که جواب معلوم است و از جهت اینکه جواب تحقیقی است مجهول است. پس ما چیزی به عنوان معلوم اجمالی نداریم، ولی چون معلوم و مجهول در یک جای جمع شده است ما فکر می کنیم که علم اجمالی داری.

ص: ۴۷۶

جواب اشکال اول : شما گفتید تفصیل و مقدمات یا معلوم است و یا معلوم نیست، اگر معلوم است از هم متمیز است و علم تفصیلی حاصل است و اگر معلوم نیست جهل داریم و حالت سوم نداریم که علم اجمالی باشد، درحالیکه می شود مقدمات معلوم باشد بنحو مجموعی و روی هم در این صورت علم اجمالی به پاسخ داریم.

بعبارت دیگر گاهی به مقدمات توجه داریم بدون دقت و گاهی توجه دقیق داریم، در صورت که توجه دقیق نداریم هر چند مقدمات حاضر است ولی ترتیب شان معلوم نیست و لذا علم اجمالی حاصل است و زمانی که توجه دقیق به مقدمات داشته باشیم ترتیب و چنش مقدمات و نتیجه ی حاصل را می دانیم و علم تفصیلی حاصل است.

مثال: وقتی جماعتی از دور می آید گاهی انسان نگاهش را تیز نمی کند در این صورت می داند که گروهی می آید ولی تعداد و ترتیب شان را نمی داند، ولی زمانی که انسان نگاهش را دقیق و تیز کند هم تعداد و هم ترتیب افراد را می داند، در صورت اول بیننده احساس و ابصار اجمالی دارد و در صورت دوم ابصار تفصیلی.

جواب اشکال دوم: مراد از علم اجمالی این نیست که صورت واحد برای امور مختلف باشد و ماهیات مختلف صورت واحد داشته باشد تا شما اشکال کنید که صورت واحد نمی تواند در برابر ماهیات مختلف باشد.

مراد از علم اجمالی این است که وقتی که مرکب به ذهن می آید انسان هم به مرکب عالم است و هم به اجزای مرکب، منتها عقل این گونه است که گاهی تمرکزش روی مرکب است و به اجزا توجه ندارد، و بار دیگر هم به مرکب و هم اجزاء توجه دارد، در صورت اول علم اجمالی و در صورت دوم علم تفصیلی است.

ص: ۴۷۷

بعبارت دیگر مراد از علم اجمالی حصول فعی صورت متعدد نیست، بلکه مراد این است که وقتی مرکب به ذهن آمد گاهی انسان به مرکب توجه دارد و گاهی هم به مرکب توجه دارد هم به اجزایش، زمانیکه تنها به مرکب توجه دارد علم اجمالی است که واسطه است بین زمانی که علم به مرکب نداریم و وقتی که علم به اجزای مرکب مفصلاً داریم.

جواب از ماقالوا: بحث ما در عارض نیست که بگویید عارض معلوم است و خود جواب مجهول، بحث ما در خود مرکب است که گاهی اجمالاً معلوم است، چنانکه بیان شد، و گاهی تفصیلاً.

متن: و إماما قالوه (آنچه را که طرفداران علم اجمالی گفتند) من أنه عقیب السؤال عالم بالجواب اجمالاً- لا- تفصیلاً لترتبه (تفصیل) علی التقرير فمردود بان لذلك الجواب حقیقه و ماهیه (که همان صورت علمیه است) و له (جواب) لازم و هو (لازم) أنه (جواب/ شان) شیء (شیء موجود: مبتدا و خبر) یصلح جواباً لهذا السؤال و المعلوم عقیب السؤال هو ذلك اللازم و هو معلوم بالتفصیل و اما حقیقه الجواب فمجهوله فی تلك الحاله (قبل از تقریر و تبیین).

الثالث: ان المعلوم الاجمالی معلوم من وجه و مجهول من وجه اخر و الوجهان متغیران لا محاله فالوجه المعلوم لا اجمال فيه و الوجه المجهول غیر معلوم البته لكن لما اجتماعا (معلوم و مجهول) فی شیء واحد ظن ان العلم الاجمالی یغایر العلم التفصیلی.

و الجواب عن الاول: علی ما فی الحواشی الشریفیه ان صور تلك التفاصيل حاصله فی الذهن مجتمعه معاً لكن العقل لم یحدق (تیز نکرده) نظره الی کل واحده منهما (دو مقدمه / مقدمه و نتیجه: تفصیل) علی حده و لم یلتفت الا الی الجملة فاذا شرع فی المسأله و قررها شافیا و حدق النظر الی کل واحد من المعلومات التي فی تلك المسأله حصل له (شخص) فی العلم بها (تفصیل) مرتبه اخرى مفصّله متمیزه بالبديهي (متعلق متمیزه) عن الاولى (مرتبه اولی) التي هی علم بتلك التفاصيل أيضا و ملاحظه لها اجمالاً.

ونظير هاتين المرتبتين (متعلق نظير) في الاحساسات ان نرى جماعه دفعه ثم نحدق النظر إليها فانا نجد في الابتداء حاله اجماليه و بعد التحديق حاله اخرى تفصل الاولى و لا شك ان ابصارنا لتلك الجماعه حاصل في الحالين معا.

وعن الثاني على ما في شرح المواقف: انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورته واحده مركبه من صور متعدده بحسب تلك الاجزاء (مثلا- اگر سه جزء داريم سه صورت خواهيم داشت) و العقل حينئذ (هنگام که مرکب بحقيقته آمده نه باجزایش) متوجه قصدا الى المركب دون اجزائه فاذا توجه إليها (اجزاء) و فصيّلها (اجزاء) صارت ملحوظه قصدا منكشفها بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن حاصلًا في الحاله الأولى مع حصول صور الاجزاء في الحالين.

و قوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام في ما اذا كان المركب حاصلًا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك (علم به عارض) ليس علما باجزائه لا اجمالا و لا تفصيلا.

اشكال فخررازی بر علم اجمالی ۹۳/۰۲/۰۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشكال فخررازی بر علم اجمالی

بحث در مراتب علم داشتیم، یکی از مراتب علم، علم اجمالی است که فخررازی قبول ندارد و اشکالاتی بر آن کرده است. اشکال سوم که اقامه کرد این بود که آنچه به نام علم اجمالی است در حقیقت مرکب از علم تفصیلی و جهل است و چون علم و جهل در یک جا جمع شده است ما فکر می کنیم علم اجمالی داریم، در حالیکه چنین علمی واقعیت ندارد، آنچه که حقیقت دارد اجتماع علم و جهل است.

جواب از اشکال سوم: با این بیان فخررازی دوتا علم داریم و دوتا معلوم، که به یک معلوم علم تعلق گرفته است و معلوم دیگر که بالقوه است متعلق علم نیست، بلکه جهل به آن تعلق گرفته. امّا مورد بحث جای است که یک معلوم متعلق دوتا علم است، این علم گاهی علم کاملاً روشن است و گاهی کاملاً روشن نیست. مثلاً- سوالی از ما شده است، ما گاهی به آن علم تفصیلی داریم و گاهی چنین نیست. پس یک معلوم داریم و دوتا علم نه اینکه دو معلوم داشته باشیم، که یکی متعلق علم و دیگری متعلق جهل باشد.

ص: ۴۷۹

نظر فخررازی در تصورات: فخررازی مثل بقیه ی علما عقیده دارد که تصدیق دو قسم است؛ بدیهی و اکتسابی، ولی برخلاف سایر علما معتقد است که تصور فقط بدیهی است، و تصور کسبی را قبول ندارد.

اینکه فخررازی علم اجمالی را قبول ندارد، منشاء نظرفوق ایشان در باب تصورات است؛ چرا که فخررازی می گوید مفردات یا معلوم است تفصیلاً و لذا نیاز به کسب ندارد و یا مجهول است و ما به آن توجه نداریم که دنبال کسب آن برویم، اما سایر علما که علم اجمالی را قبول دارد می گوید می شود به مفردی از مفردات علم اجمالی داشته باشیم و با تعریف به صورت تفصیلی

کسب کنیم.

علم به مسبب از طریق سبب :

قبلا بیان کردیم که علم اعم از تصویری تصدیقی یا بدیهی است ویا کسبی، چنانچه علم بدیهی چه سبب داشته باشد یا سبب نداشته باشد از طریق احساس، الهام و... بدست می آید، اما علم کسبی چنانچه شیء سبب داشته باشد باید از طریق سبب به آن شیء علم پیدا کنیم.

دلیل: اگر چیزی سبب داشته باشد ممکن است و ممکن وقتی از تساوی خارج و یقینا موجود می شود که سببش آمده باشد و لذا اگر از طریق سبب به آن شیء علم پیدا کنیم علم ما یقینی است ولی چنانچه از راه مسبب به آن شیء علم پیدا کنیم علم ما ظنی است و علم ظنی از نظر متکلم علم نیست.

اشکال: این دلیل می گوید اگر بخواهیم به وجود مسبب علم داشته باشیم باید از طریق سبب باشد، درحالیکه بحث ما عام است، اختصاص به وجود مسبب ندارد به ماهیت مسبب باید علم پیدا کنیم.

ص: ۴۸۰

جواب: چنانکه قبلا بیان کردیم اگر علم به سبب معین داشته باشیم هم علم به وجود مسبب معین پیدا می کنیم وهم علم به ماهیت آن، ولی چنانچه علم به وجود مسبب معین داشته باشیم فقط علم به وجود سبب خواهیم داشت نه علم به سبب معین. پس علم به وجود سبب معین هم علم به وجود مسبب معین است وهم علم به ماهیت آن.

تذکر: قبلا بیان کردیم که علم به علت تام مستلزم علم به وجود و ماهیت معلول است، و در این جا بیان می کنیم که علم یقینی به مسبب راهی جز از طریق سبب نداریم.

قید « بعینه » به این جهت است که اگر بخواهیم به مسبب معین علم پیدا کنیم باید از طریق سبب و برهانی لثمی باشد، ولی چنانچه بخواهیم مسبب غیر معین علم پیدا کنیم از طریق مسبب و برهان آن هم ممکن است. بعبارت دیگر ممکن است مسیبی همان گونه که سبب دارد مسبب هم داشته باشد و علم به آن مسبب هم از طریق سببش ممکن است وهم از راه مسبب آن، ولی از طریق مسبب و برهان آنی علم به مسبب معین نیست، درحالیکه از طریق سبب و برهان لثمی به مسبب معین و ماهیت آن علم پیدا می کنیم.

متن: وعن الثالث علی ما فی شرح المواقف أيضا(همان گونه که جواب اشکال دوم در شرح مواقف آمده است): انّ الاجمال و التفصیل لیس حالهما(اجمال و تفصیل) علی ما توهمه بل المعلوم فیهما واحد و المختلف هو العلم المتعلق بذلک المعلوم فتاره یکون ذلک العلم علی وجه و اخری علی وجه اخر(گاهی علمی است که کاملا معلوم را روشن نمی کند، و گاهی تمام جوانب آنرا روشن نمی کند)کما عرفت فاذا قلنا هذا الشیء معلوم من حیث الاجمال دون التفصیل کانت الحیثیتان(حیثیت اجمال و تفصیل) راجعتین الی العلم دون المعلوم.

قال شارح المواقف من انكاره (فخررازی) العلم الاجمالي نشاء انكاره الاكتساب في التصورات .

وذو السبب انما (فقط) يُعَلِّمُ به یعنی ان العلم بذی السبب بعینه (ذی سبب معین) اذا لم یکن حاصلًا من غیر نظر (فکر) بل کان محتاجًا الی النظر لا یحصل الا من العلم بسببه لان کل ممکن اذا نظر إليه من حیث هو (بیان من حیث هو:) مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان احد طرفیه علی الاخر و اذا علم وجود سببه (ممکن) حکم بوجوده (ممکن) قطعًا (ای حکما قطعًا).

وَأَمَّا قُلْنَا «اذا لم یکن حاصلًا من غیر نظر» لثلا یرد أنه لَمْ لا یجوز ان یعلم وجوده (ذی سبب) باحساس او بالهام او بخیر الصادق الی غیر ذلك ممّا لیس من طریق العلم بسببه؟

وانما قید بقولنا «بعینه» لثلا یرد أنه لَمْ لا یجوز ان یحصل العلم به (ذی سبب) من العلم بمسببه معلوله (وقتی که ذی سبب مسبب ومعلول آن می شود ذی سبب را بشناسیم ولی در این صورت ذی سبب معین نمی شناسیم) علی سبیل البرهان الإثنی؟ و ذلك لما مرّ من أنّ المعلول انما یدلّ علی علّه ما لا علی علّه بعینها.

علم کسی به مسبب تنها از طریق سبب ممکن است ۹۳/۰۲/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: علم کسی به مسبب تنها از طریق سبب ممکن است

گفتیم که اگر شی دارای سبب باشد و علم کسی به آن پیدا کنیم تنها راه شناخت آن علم از طریق سبب است.

ذو سبب گاهی مفرد است و گاهی قضیه، عبارت دیگر گاهی می خواهیم ماهیت (۱) شیء را بشناسیم و گاهی در صدد شناخت کان تامه و یا کان ناقصه ی آن هستیم. وقتی ذو سبب مفرد باشد و بخواهیم ماهیتش را درک کنیم، چنانچه سبب آنرا بشناسیم مفرد را به صورت تام می شناسیم و زمانی که ذو سبب قضیه باشد و بخواهیم کان تامه و یا ناقصه چیزی را بشناسیم اگر سبب آنرا بشناسیم از طریق برهان لّمی علم یقینی به ذو سبب پیدا می کنیم. و در هر دو صورت چه ماهیت شیء را بشناسیم و یا کان تامه و ناقصه ی شیء را علم ما کلی خواهد بود.

ص: ۴۸۲

۱- (۱) حدورسم هر چند به شکل قضیه بیان می شود ولی حکم قضیه را ندار، که صدق و کذب داشته باشد، بلکه برای این است که محدود و مرسوم را برای ما متصور کند. رک: برهان شفاء، ص.

معانی علم کلی:

۱. علم کلی بمعنای علم ثابت و تعقلی که کلیت وصف خود علم است، نه وصف معلوم، وقتی مشاء می گویند خداوند تعالی به جزئی بنحو کلی علم دارد مراد شان همین معنای علم کلی است و لذا اشکال غزالی بر آنها وارد نیست.

خداوند تعالی سبب تام کل اشیاء است و علم به اشیاء از طریق صور مرتسم در ذات خودش دارد و این علم کلی است که متعلق آن جزئی است بعبارت دیگر علم به جزئی بنحو کلی است.

اشکال غزالی: طبق بیان شما علم الهی کلی است و این بمعنای این است که نعوذ بالله حق تعالی به شخص مثلا زید علم ندارد، بلکه به زیدی علم دارد که می تواند مصداقش هزاران شخص باشد. پس شما منکر علم الهی به جزئیات هستید و کافر.

جواب مشاء: علم الهی کلی است و کلی وصف علم است، به این معنا که علم الهی از طریق علت و ثابت است و متعلق آن شخص مثلا زید است، نه اینکه کلی وصف معلوم باشد که مصداق فراوان داشته باشد.

۲. علم کلی بمعنای علم که متعلق آن کلی است مثل علم ما به انسان که کلی است و همین طور علم به قد صد و هشتاد، رنگ زرد فلان درجه، وزن هفتاد و پنج کیلو و مادر و پدر کذایی که همه کلی است و قابل صدق بر کترین هر چند در خارج یک مصداق بشتر نداشته باشد.

علم انسان به شخص زید وقتی جزئی است که شخص زید را احساس کنیم ولی حق تعالی احساس ندارد بلکه از طریق سبب به شخص زید علم دارد و این علم کلی یعنی ثابت است و متعلق آن شخص زید. (۱)

بیان لاهیجی: چنانچه از طریق سبب به مسبب علم پیدا کنیم علم ما کلی است حتی اگر سبب را احساس کنیم؛ چرا که اسباب که معلوم ما می شود نمی تواند مسبب را محسوس کند و علم انسان وقتی جزئی می شود که معلوم را احساس کند.

علم ما وقتی که از طریق سبب باشد و با برهان لَمّی از سبب به مسبب برسیم این علم کلی است؛ چرا که شخص برهان پذیر نیست، بعبارت دیگر جزئی مکتسب نیست، چنانکه کاسب نیست، همین طور علم ما کلی است اگر از طریق حد به محدود برسیم؛ چرا که شخص بما هو شخص حد ندارد. پس علم چه از طریق حد باشد و چه از طریق برهان علم کلی است.

تذکر: باتوجه به این بیان کلیت وصف معلوم است و چنین علمی باید برای غیر حق تعالی باشد، به همین خاطر می گوید از طریق برهان به معلوم می رسیم. روشن است که علم خداوند تعالی از طریق برهان نیست.

مثال: اگر علم پیدا کردیم به «ب» از طریق «الف» که سبب است، علم به «الف» کلی است و همین طور علم به «صدور» ب از الف هم کلی است و از ضم کلی به کلی جزئی بدست نمی آید.

اشکال: مستشکل استدلال را قبول دارد که علم به علت مستلزم علم به معلول است نه مستلزم احساس معلول، ولی می گوید می شود از طریق این «الف» به این «ب» علم پیدا کنیم، بعبارت دیگر هرچند علم به علت مستلزم احساس معلول نیست ولی احساس علت مستلزم احساس معلول است.

جواب : علم به این علت مستلزم علم به این معلول نیست، یعنی اگر علت (الف) را احساس کردیم و ایجاد را هم احساس کردیم باز هم علم ما به معلول (ب) کلی است؛ چرا که احساس علت مستلزم احساس معلول نیست، بلکه مستلزم علم به معلول است و معلول وقتی جزئی می شود که خودش را احساس کنیم.

متن: کلیتا اشاره الی مسئله اخرى و هی انّ ما(ذوسبب) یعلم(ما) بسببه أنّما یعلم کلیتا لا جزئیا بناء علی أنّه لا برهان علی الشخص من حیث هو شخص كما انه لا- حدّ له(شخص) من حیث هو كذلك(شخص است) بل حصول العلم بالشخصیه(چه علم تصویری چه علم تصدیقی) یجب ان یكون من سبیل الاحساس.

واستدلّ علی کون العلم الحاصل من السبب کلیتا لا جزئیا، بان من علم انّ «الألف» موجب للباء ثم استدلّ بالالف علی الباء فقد حصل له من هذا الاستدلال العلم بالباء و هو(ب) کلی لان نفس تصور معناه لا یمنع الشرکه والعلم(عطف برالعلم) بصدوره(ب) عن الألف و هو(صدور) أيضا(مثل ب) کلّی لانّ صدور شیء عن شیء لا یمنع نفس تصوره الشرکه و الکلی المقید بالکلی لیس الا کلیا كما مر فی الامور العامه

و اعترض علیه: بانّ هذا انما یصحّ اذا استدل بالالف علی الباء و اما اذا استدلّ بهذا الألف علی هذا الباء كان المسبب المعلوم جزئیا لا کلیا.

والجواب: انّ العلم بالهدیه(هدیت ب) لا یمکن ان یحصل من طریق الاستدلال(از طریق استدلال به الف)، فاذا حصلت لنا هدیّه الألف بالاحساس و کنا قد علمنا أنّه علّه للباء حصل لنا العلم بوجود الباء لکن لا من حیث هو شخص و ان کان لا یمکن الا ان یمکن ان یحصل لنا هدیته فظهر أنّه لا یصحّ الاستدلال بالهدیه علی الهدیه(یعنی اگر علت را احساس کنیم معلول را احساس نمی کنیم).

Your browser does not support the audio tag

موضوع: علم از طریق سبب به مسبب علم کلی است

بحث در این داشتیم که علم به ذی سبب اگر کسبی باشد باید از طریق سبب باشد والا علم یقینی نخواهد بود. بعد پرداختیم به این مساله که علم از طریق سبب علم کلی است و علم کلی دومعنا دارد؛ یکی علم کلی بمعنای اینکه خود علم کلی و دیگر اینکه علم کلی بمعنای اینکه معلوم کلی است.

لاهیجی: وقتی انسان از طریق سبب علم پیدا کند معلوم کلی است، حتی اگر علم به سبب از راه احساس باشد؛ مثلا اگر به زید از طریق سبب علم پیدا کنیم علم ما به زید کلبی است هر چند زید در نفس الامر جزئی است، بعبارت دیگر زید به این لحاظ که معلوم ما است کلی است هر چند بلحاظ نفس الامر جزئی است. پس اگر احیانا به علم که از ناحیه سبب حاصل می شود گفته شود علم جزئی شود این اطلاق بلحاظ نفس الامر است، نه بلحاظ خود علم.

فخررازی: همان گونه که می شود از طریق الف که علت است استدلال کنیم و به ب که معلول است پی ببریم می شود از طریق « هذالف » که علت است استدلال کنیم و به « هذالباء » که معلول است برسیم، و این علم جزئی است. پس علم از طریق سبب به مسبب گاهی کلی است و گاهی جزئی.

جواب: قاعده مذکور بلحاظ تصور چهار صورت دارد، ولی فقط دو صورت آن پذیرفتنی است، دو صورت دیگر مقبول نیست.

ص: ۴۸۶

چهار صورت:

۱. علم به علت مستلزم علم به معلول است،

۲. احساس علت مستلزم علم به معلول است،

۳. علم به علت مستلزم احساس معلول است،

۴. احساس علت مستلزم احساس معلول است.

از چهار صورت فوق دو صورت اول صحیح و پذیرفتنی است، و دو صورت اخیر باطل و غیر پذیرفتنی است. پس از طریق « هذالف » نمی توانیم به « هذالباء » برسیم، بلکه رسیدن به « هذالباء » جز از طریق ابزار و آلات جسمانی ممکن نیست.

بحث درباره عقل:

۱. تفسیر عقل :

جمهور متکلمین عالم عقل را قبول ندارد و عقل را فقط در رابطه با انسان تعریف می کند، اما فلاسفه عقل را تقسیم می کنند به عقل منفصل که مستقل از انسان است و عقل متصل که از قوای انسان است.

هم متکلمین وهم فلاسفه اتفاق نظر دارند در این که مناط تکلیف انسان عقل اوست، اما اینکه عقل چیست تفسیر های مختلفی از آن شده است :

ابوالحسن اشعری: عقل علم است به بعض از ضروریات، که حکما به آن عقل بالملکه می گویند.

تذکر: نزد حکما عقل بالملکه یکی از مراتب قوای نفس است، اما در تفسیر فوق علم به بعض از ضروریات را عقل بالملکه می داند، نه قوه ی که مدرک بعض ضروریات.

قاضی ابابکر باقلانی: عقل عبارت است از علم بوجوب واجبات و استحاله ی مستحیلات و این وجوب و حرمت و... بلحاظ عادت است نه اینکه بلحاظ واقع و نفس الامر وجوب و حرمت و... داشته باشیم.

توجه داریم که در این تفسیر هم عقل را علم بوجوب واجبات و... می داند نه قوه ی مدرک وجوب واجبات و استحاله مستحیلات. شاید همان گونه شارح مواقف گفته این تفسیر همان کلام اشعری باشد.

معتزله : عقل چیزی است که با آن حُسن حَسَن و قبیح قبیح را درک می کنیم.

خواجه و فخر رازی : عقل گزینه ای است که در صورت سلامت آلات علم به ضروریات پیدا کند.

نکته : در این تفسیر برای علم ضروری سلامت آلت را شرط می کند، چرا که علم بدیهی چه تصویری باشد و چه تصدیقی از حواس بدست می آید، حواس از بیرون می گیرد و عقل یا گزینه آنرا کلی می کند، برخلاف علم کسبی که از مقدمات بدست می آید.

سوال : مناسب تشریح و مناط تکلیف کدام عقل انسانی است؟

مقدمه: به نظر فلاسفه عقل که قوه ی از قوای نفس است، به دو قسم نظری و عملی تقسیم می شود، ولی این تقسیم بلحاظ خود عقل نیست بلکه بلحاظ معقول است.

فارابی می گوید جزء ناطق نفس عملی است و جزء ناطق آن نظری است، لاهیجی تعبیر به قوه نظری و عملی کرده است و ابن سینا می گوید عاقله ی ما که قوه ای از قوای نفس است دو تا چهره دارد؛ یک چهره به سمت بالا که معقولات را از عقول عالیه می گیرد و منفعل است و چهره ی دیگر به سمت پایین که به قوای مادون دستور فعل می دهد.

جواب : عقل نظری به واقع و نفس الامر نظر دارد و درباره ی هست و نیست نظر می دهد، اما عقل عملی درباره ی باید و نباید نظر می دهد و مناسب است با کار تشریح که بیان باید و نباید باشد، به همین جهت باید مناط تکلیف عقل عملی باشد.

متن : و هذا _ اعنی العلم بوجود الشخص (قید وجود شخص) فی نفس الامر لا من حیث هو (شخص) معلوم لنا _ هو العلی
یقال له: العلم بالجزئی بالوجه الکلی.

و اما قول الامام: إنّ الصحيح جواز الاستدلال اى الاستدلال بهذا «الألف» على هذا «الباء» لان الاشخاص من حيث هي اشخاص معلوله لاشخاص اخر و العلم بالعله يوجب العلم بالمعلول.

(جواب اما:) فالجواب عنه: ان العلم بالعله و ان كان موجبا للعلم بالمعلول لكّنه ليس بموجب للاحساس و كذا الاحساس بالعله ليس موجبا للاحساس بالمعلول و ان كان موجبا للعلم به فان ادراك الجزئيات من حيث هذياتها لا يمكن الا بالآلات الجسمائيه كالحواس (حواس ظاهره) و ما يجرى مجراها (حواس باطنه)، فما لم يدرك المعلول بآله جسمائيه لم يكن محسوسا و ان كانت علته (معلول) محسوسه.

و العقل العلى هو مناط التكليف اتفاقا (مناط تكليف بودنش اتفاقى است) اختلف فى تفسيره (عقل). فقال ابو الحس الاشعري: هو (عقل) العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكه عند الحكماء.

وقال القاضى (1): هو العلم بوجوب الواجبات و استحاله المستحيلات فى مجارى العادات.

قال شارح المواقف: ولا يبعد ان يكون هذا تفسير الكلام الاشعري.

وقالت المعتزله: هو (عقل) ما اعم از اينكه قوه باشد ويا غريزه) يعرف به حُسن الحَسَن و قبح القبيح.

ومختار الامام الرازى و اختاره المصنف عزيزه يلزمها (لازم مى باشد آن غريزه را علم...) العلم بالضروريات عند سلامه الآلات و انما اعتبر سلامه الآلات لانّ النائم مثلا عاقل و لا علم له لتعطل حواسه .

اطلاقات عقل ۹۳/۰۲/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اطلاقات عقل

اطلاقات عقل : عقل به اشتراك لفظى به معانى مختلف اطلاق مى شود

۱. عقل مفارق يا عقل منفصل : جوهرى كه ذاتا وفعلا مجرد از ماده است، برخلاف نفس انسانى كه هرچند بنظر مشاء ذاتا مجرد از ماده است ولى بلحاظ فعل احتياج به ماده دارد.

ص: ۴۸۹

۱- (۱) در كلام وقتى قاضى مطلق گفته شود مراد قاضى ابابكر باقلانى است.

۲. عقل متصل يا غريزه كه به نظرى و عملى تقسيم مى شود.

۳. نفس دارى چهار مرتبه است؛ مرتبه عقل هيولانى، مرتبه عقل بالملكه، مرتبه عقل بالفعل و مرتبه عقل بالمفستاد، به خود

نفس بلحاظ این چهار مرتبه اطلاق عقل می شود.

۴. اطلاق عقل به خود این مراتب چهارگانه (نه نفس بلحاظ مراتب).

عقل نظری و عملی : گفتیم که عقل متصل یا غریزه دوچهره دارد؛ یک چهره نظری که علوم را از بالا می گیرد و منفعل است و یک چهره ی عملی که به پایین نظر دارد و دستور معاد و معاش را بدن می دهد.

مراتب عقل نظری :

از مراتب چهارگانه ی عقل مرتبه ی عقل بالمستفاد کمال است و مراتب دیگر قوه ی کمال؛ عقل بالفعل قوه ی قریب است، عقل بالملکه قوه ی متوسط و عقل هیولانی قوه ی بعید.

۱. عقل هیولانی : وقتی که نفس انسان خالی از همه صور علمیه بدیهی و نظری است و فقط توانایی کسب صور علمیه را دارد به نفس در این مرتبه عقل هیولانی گفته می شود.

۲. عقل بالملکه : وقتی که نفس صور علمیه بدیهی را بدست آورده است، به نفس در این مرتبه عقل بالملکه می گویند.

۳. عقل بالفعل : زمانیکه نفس صور علمیه بدیهی و کسبی را بدست آورده است ولی مشغول مطالعه ی آن نیست، به نفس در ای مرتبه عقل بالملکه می گویند.

۴. عقل بالمستفاد: هنگامیکه نفس تمام صور علمیه بدیهی و نظری را بدست آورده است و مشغول مطالعه ای آن است.

وجه تسمیه عقل بالملکه :

ملکه درمقابل حال : وقتی انسان به مرتبه ی عقل بالملکه می رسد، استعداد رسیدن از بدیهیات به کسبیات در او راسخ شده است و لذا به نفس در این مرتبه عقل بالملکه گفته می شود.

ص : ۴۹۰

ملکه در مقابل عدم: وقتی انسان به مرتبه عقل بالملکه می رسد استعداد انتقال از بدیهیات به کسبیات موجود است، و وقتی که به این مرتبه نرسیده استعداد انتقال موجود نیست، وقتی استعداد موجود است هر چند انتقال نیست ولی انتقال نزدیک است و بعدا حاصل می شود و به اعتبار مایؤل الیه می شود مجازا بگوئیم انتقال حاصل است.

و یطلق لفظ العقل علی غیره ای غیر المعنی المذكور (عقل عملی) بالاشتراک (متعلق لفظ؛ یعنی این اشتراک لفظی است) فانه (عقل) (۱) يقال (ای یحمل، یطلق) علی الجوهر المفارق عن ماده ذاتا و فعلا كما مرّ (ج ۳، بحث جواهر مجردة). (۲) و يقال أيضا للنفس فی مراتبها الاربع التي لها (نفس) فی الاستكمال علما و عملا (۳) و لتلك المراتب أيضا (۴) و لبعض قواها (نفس) أيضا (همان غریزه ی که خواجه گفت).

بیان ذلك (اینکه عقل به بعض از قوا اطلاق می شود): أن (اسم ان:) القوه التي بها يستفيض (استفاده می کند) النفس من مبادئها العالیة ما یکمّل جوهرها (نفس) من التعقّلات (خبران:) يقال لها (قوه) العقل النظری. (یقال در تقدیر/ عطف بر لها:) وللتی بها یصلح احوال البدن الّذی هو (بدن) آله لها (نفس) و یتصرّف فی ما یلیه (بدن) من الامور المتعلّقه بصلاّح معاشها (نفس) و معادها العقل العملی (نائب فاعل یقال).

و للنفس فی کلّ منهما (قوه ای نظری و قوه ی عملی) استكمال ذو مراتب.

اما مراتب العقل النظری: و هی المقصوده بالذکر هاهنا (جواب اما:) فاربع لانّها اما کمال او استعداد نحو الکمال و الاستعداد اما قریب او بعید او متوسط.

فالبعید (استعداد بعید/ مبتدا) الّذی هو محض القابلیه و صرف القوه للادراکات (خبر:) یسمی مرتبه، و النفس (ای ویسمی النفس) فی تلك المرتبه أيضا (همان طور که استعداد بعید یسمی) عقلا هیولانیا تشبیها بالهیولی الاولى الخالیة فی حدّ ذاتها (قبل از افاضه صورت) عن جمیع ما یستعد له من الصور (صور جوهریه) و الهیئات (هیئات عرضیه).

والمتوسط الذي هو استعدادها(نفس) لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات(متعلق حصول): باستعمال الحواس و الآلات
يسمى مرتبه، (ويسمى النفس): والنفس فيها(مرتبه متوسط) أيضا(همان طور که استعداد متوسط ناميده شد) عقلا بالملكه (١)
اما للمقابله للحال لرسوخ استعداد الانتقال فيها(نفس)(٢) او المقابله للعدم لوجود الانتقال فيها تجوزا (بيان تجوز): بناء على غايه
قربه(عقل) به (انتقال).

مراتب عقل نظری ۹۳/۰۲/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مراتب عقل نظری

بحث در عقل نظری داریم که چهار مرتبه دارد؛ چرا که نفس یا دارای کمال است و یا استعداد کمال دارد و استعداد یا بعید است
یا متوسط و یا قریب. نفس که در مرتبه استعداد بعید است عقل هیولانی نامیده می شود، نفس در مرتبه استعداد متوسط عقل
بالملكه نام دارد، به نفس در مرتبه استعداد قریب عقل بالفعل گفته می شود و نفس در مرتبه کمال عقل بالمستفاد نامیده می
شود.

استعداد قریب نفس _ عقل بالفعل :

وقتی انسان صور معقوله را حاضر نداشته باشد ولی بدون کسب بتواند احضار کند، مثل اینکه قبلا صوری را کسب کرده و حالا
مشغول مطالعه ی آن نیست و با اندک توجه می تواند مشغول مطالعه ای آن شود در این حال استعداد قریب به فعل دارد، به
این مرتبه گفته می شود عقل بالفعل چنانکه به نفس در این مرتبه هم گفته می شود عقل بالفعل.

وجه تسمیه : وقتی نفس برای داشتن صور معقوله فقط به یاد آوری نیاز دارد قوه ی بسیار نزدیک به فعلیت دارد و لذا هم به
خود این مرتبه وهم به نفس در این مرتبه گفته می شود عقل بالفعل، مثل کسیکه قوه نزدیک به کتابت دارد به او کاتب می
گویند.

ص: ۴۹۲

کمال نفس _ عقل بالمستفاد :

وقتی نفس انسانی صور معقوله نظری را کسب کرده و مشغول مطالعه ای آن است در مرتبه ی کمال است و به خود این مرتبه
و نفس در این مرتبه عقل بالمستفاد گفته می شود.

وجه تسمیه : صور معقوله از جانب عقل فعال که مفیض صورت است به نفس انسان افاضه می شود و لذا وقتی که نفس
صور معقوله نظری را کسب کرده و مشغول مطالعه ی آن است صور معقوله را از عقل فعال استفاده می کند به همین جهت به
نفس در این مرتبه عقل بالمستفاد گفته می شود.

اطلاقات مختلف عقل بالمستفاد : عقل بالمستفاد گاهی به نفس اطلاق می شود که تمام صور معقوله را بدست آورده و مشغول مطالعه ای آن است و گاهی هم به نفس گفته می شود که فقط یک صورت عقلی را کسب کرده و مشغول مطالعه ای آن است.

طبق اصطلاح دوم بسیاری از مردم به مرتبه ی عقل بالمستفاد می رسد، اما طبق اصطلاح اول اوحدی از مردم، که نفس قوی دارند و « لایشغلها شأن عن شأن» به این مرتبه می رسد. ابن سینا در وصف این گروه گفته: اینها کسانی است که جلباب بدن را کنار گذاشته و به عالم قدس رسیده است؛ چرا که بدن تمام نفس را می پوشاند مثل جلباب که تمام بدن را می شود و کسی که مشغول تمام صور عقلیه است مثل عقول عالیه است که مقدس از ماده و مشغول مشاهده تمام صور معقوله اند.

رتبه ی عقل بالفعل و عقل بالمستفاد: چنانکه گفتیم عقل هیولانی، عقل بالملکه و عقل بالفعل همه استعداد کمال است، منتها عقل هیولانی و عقل بالملکه استعداد بدست آوردن کمال است و عقل بالفعل استعداد استرجاع کمال است و لذا در مرحله ی حدوث کمال عقل بالفعل بعد از عقل بالمستفاد است؛ چرا که وقتی انسان مشغول مطالعه ی صور معقوله است در مرحله عقل بالمستفاد است و بعد که صورت مخفی شد عقل بالفعل استرجاع صورت می کند پس در مرحله ی حدوث عقل بالمستفاد سوم و عقل بالفعل چهارم است، اما در مرحله ای بقای صور معقوله عقل بالفعل قبل از عقل بالمستفاد است؛ اول استرجاع صور معقوله با عقل بالفعل انجام می شود و بعد عقل بالمستفاد مشاهده و مطالعه ی صور معقوله می کند.

متن : والقريب (ای استعداد القريب / مبتدا) الذي (صفت القريب) هو الاقتدار على استحضر النظرية المكتسبه المخزونه (قيد استحضر): متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد (خبر): يسمي مرتبه والنفس (ای يسمي النفس) فيها أيضا (همان طور که استعداد قريب يسمي) عقلا- بالفعل (يعني نفس در اين مرتبه را عقل بالفعل می ناميم) لشده قربه الى الفعل بمنزله القادر على الكتابه حين لا يكتب و له ان يكتب متى شاء.

والكمال (مبتدا) الذي هو حصول النظريات مشاهده (در حالیکه مشاهده اند، نه مخزون) يسمي مرتبه (خبر)، و النفس فيها (مرتبه) أيضا (همان طور که خود کمال يسمي) عقلا مستفادا لاستفادته من العقل الفعّال المخرج لانفسنا من قوه الكمال الى الفعل.

و هو (کمال) قد يعتبر بالقياس الى معقول معقول (يعني هر معقولى را که کسب کند نسبت به آن کمال يا عقل مستفاد اطلاق می شود)، فيحصل (کمال / عقل مستفاد) لكثير من الناس في كثير من الاوقات.

وقد يعتبر (کمال / عقل مستفاد) بالقياس الى جميع المعقولات فلا يحصل في نشأه التعلق (نشأه تعلق نفس به بدن) الا لنفوس قويه لا يشغلها شان عن شان، فكما قال الشيخ في صفتهم كأنهم: و هم في جلايب من ابدانهم قد نفوها (دورانداختند، کنار گذاشتند) و تجردوا عنها (بدن) الى عالم القدس فانخرطوا في سلك (نخ) المجردات العقلية التي تشاهد معقولاتها دائما و ذلك في بعض الاوقات. وقيل: كالبروق الخاطفه و قيل: لا يحصل في هذه الدار بل في دار القرار. هذا (ای خدا).

ثم إنَّ الهيولاني (عقل هيولاني) وبالملكه (عقل بالملكه) استعدادان لاستحصال الكمال ابتداء وبالفعل (عقل بالفعل) استعداد لاسترجاعه (کمال) و استرداده (کمال)، فهو (عقل بالفعل) متأخر عن المستفاد في الحدوث لان المدرک (صور علميه) ما لم يشاهد مره بعد مره لم يصير ملكه و متقدم عليه (مستفاد) في البقاء لان المشاهده قد تزول و تبقى ملكه الاستحضر فيتوصل بها (ملكه استحضر) إليها (مشاهده). ولذلك (عقل بالفعل) وبالمستفاد اين دو وضع را دارد) قد يجعل (عقل بالفعل) ثالثه المراتب نظرا الى البقاء و قد يجعل (عقل بالفعل) رابعها (مراتب) نظرا الى الحدوث.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مراتب عقل عملی

بعد از اینکه عقل را تقسیم کردیم به عقل نظری و عقل عملی، به بیان مراتب عقل نظری و عملی پرداختیم، مراتب عقل نظری بیان شد حال می پردازیم به بیان مراتب عقل عملی.

عقل نظری چهار مرتبه دارد که به هر مرتبه ی آن اطلاق عقل می شود چنانکه به نفس در آن مرتبه هم عقل گفته می شود، عقل عملی هم چهار مرتبه دارد ولی نه به مراتب آن اطلاق عقل می شود و نه به نفس در آن مرتبه عقل می گویند، اما برای متمم و تکمیل مراتب عقل به بیان آن می پردازیم.

۱. مرتبه تخلیه ظاهر: اولین کاری که برای متمم عملی باید انجام شود این است که عباد ظاهر خود را مزین کند به دستورات شرعی و آن قدر عمل کند که به فضایل عادت کند، تا به آسانی زایل نگردد.

۲. مرتبه تخلیه باطن: دومین کار تخلیه باطن است از ملکات رذیله، که انسان را از توجه به امور قدسی و عالم ربوبیت باز می دارد، و با رفع این رذایل اتصال به عالم ملکوت یعنی عالم نفس و عالم جبروت یعنی عالم عقل آسان می شود.

۳. مرتبه تحصیل ملکه: سومین کار بدست آوردن ملکه ی اتصال است؛ چرا که بعد از رفع ملکات رذیله ممکن است با توجه انسان به عالم ملکوت و جبروت وصل شود، ولی اتصال دائمی است وقتی است که انسان ملکه ای اتصال به عالم غیب پیدا کند و با مشاهده ی امور روحانی حقایق عقلی را در خود تحقق بخشد.

ص: ۴۹۵

۴. مرتبه تجلیه: وقتی که انسان ملکه ای اتصال به عالم غیب را پیدا کرد و متحقق شد به حقایق عقلانی، از موجودات عالم عقل می شود ولی این کمال نهایی نیست، تتمه ای انیت برای انسان باقی است و اتصال خودش را به عالم غیب می بیند لذا انسان باید سعی کند که اتصال خودش عالم غیب را هم نبیند در این صورت است که فانی در حق می شود همه ی افعال را افعال و وهمه ای اوصاف اصاف الهی می بیند و بلکه همه ای وجودات مضمحل در وجود الهی و رشحه از وجود الهی می بیند.

ن

متن: و اما مراتب العقل العملى _ و هی (مراتب) و ان لم تسم واحده منها (مراتب) و لا النفس فیها (مراتب) بالعقل (متعلق لم یسم) لکن نذکرها (مراتب) تتمیما للنقل _ فاریع (جواب اما) ایضا (همان طور که مراتب عقل نظری چهار تا بود):

اولیها (مراتب)، تخلیه العبد الظاهر (ظاهر خودش را) بفضائل العادات (فضلیت های که بصورت عادت در آمده است) باستعمال

و ثانيتهما(مراتب)، تخليه الباطن من رذائل الملكات(اضافهء صفت به موصوف يعنى ملكات رذيله) بنفض(فوت كردن) آثار شواغله عن عالم الربوبيه و الامور القدسيه ليتيسر له الاتصال بعالم الملكوت(عالم نفوس) و الخوض فى لجه(معظم الماء؛ يعنى جاي كه آب زياد است، جاي گود آب) الجبروت(جاي گود جبروت، جاي عميق جبروت).

و ثالثتها(مراتب)، ما تحصل بعد ملكه الاتصال بعالم الغيب و هو مشاهده الامور الروحانيه و التحقق بالحقايق العقلانيه

و رابعتها، ما يتحلى عقيب ملكه الانفصال بالكلية عن نفسه و عن رؤيه كمالاتها و هو ملاحظه حلال الله و جماله و قصر النظر على كماله بحيث يرى كل قدره مضمحلّه فى قدرته و كل علم مستغرقا فى علمه بل كل وجود و كمال وجود فائضا من وجوده و رشحا من بحر فيضه وجوده .

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نسبت علم و اعتقاد

سوال: آیا اعتقاد از سنخ علوم است یا حالت نفسانی دیگر غیر از علم؟

گروهی: اعتقاد از سنخ علم و یکی از اقسام آن است.

ابوهزیل: اعتقاد کیفیت نفسانی غیر از علم است، بعبارت دیگر جنس آن با جنس علم فرق دارد، مثل قدرت و اراده که جنس شان با علم فرق دارد.

لاهیجی: اعتقاد دو اصطلاح دارد:

۱. بنظر خواجه اعتقاد عبارت است از علم یقینی که تصدیق جازم مطابق با واقع و ثابت باشد و تقسیم تصور در تقسیم خواجه.

۲. اصطلاح مشهور که اعتقاد عبارت است از مطلق تصدیق، چه جازم باشد یا نباشد، مطابق با واقع باشد یا نباشد و ثابت باشد یا نباشد. پس اعتقاد اعم از یقین، ظن، جهل مرکب و تقلید است.

اطلاقات علم:

اطلاق مشهور: علم تقسیم می شود به تصور و تصدیق که اعم است از یقین، ظن، جهل مرکب و تقلید.

اطلاق خواجه: علم تقسیم می شود به تصور و تصدیق یقینی.

باتوجه به تقسیم خواجه مقسم در تقسیم علم به تصور و تصدیق علم یقینی است، واقسان آن یا تصور است و یا تصدیق یقینی. و ظن، جهل مرکب و تقلید اصلا علم نیست.

رابطه ی علم و اعتقاد:

الف) اطلاق مشهور تصدیق و اطلاق مشهور اعتقاد مرادف اند، همین طور تصدیق در اصطلاح خواجه با اعتقاد بنظر خواجه مرادف اند. و هر دو اطلاق اعتقاد اخص از علمی است که مقسم تصور و تصدیق است.

ب) اعتقاد بمعنای تصدیق یقینی اخص از علم بمعنای مطلق تصدیق است و اعتقاد بمعنای مشهور اعم است از تصدیق یقینی است که بنظر خواجه قسیم تصور است. پس اعتقاد و علم بلحاظ عموم و خصوص عکس هم اند.

رابطه ی دو اعتقاد : اعتقاد بمعنای مشهور و متداول گاهی ضد اعتقاد دیگر به همین معنا است، وقتی که یک اعتقاد به اثبات چیزی و اعتقاد دیگر به نفی همان چیز تعلق گرفته است، این دو اعتقاد صرف نظر از متعلق شان هر دو امر ثبوتی است و مصداق دو امر متضاد؛ چرا که متضادان دو امر وجودی اند که اجتماع شان در محل واحد جایز نیست ولی تعاقب شان در محل واحد ممکن است.

مثال : اعتقاد به حدوث عالم و اعتقاد به عدم حدث آن صرف نظر از متعلق شان دو امر وجودی اند و نفس واحد نمی تواند محل آن باشد مثلاً زید نمی تواند هم معتقد به حدوث عالم باشد و هم عقیده به عدم حدوث عالم داشته باشد، هر چند که می شود زمانی معتقد به حدوث عالم و زمانی دیگر عقیده به عدم حدوث آن داشته باشد.

نکته : ضد دواطلاق دارد یکی معنای اصطلاحی که یک از نسب اربع در قضایا است و دیگر معنای لغوی ضد که اعم از ضدان اصطلاحی و تناقض است. اگر دواعتقاد را صرف نظر از متعلق اعتقاد شان در نظر بگیریم گاهی بین شان تضاد بمعنای خاص یا تضاد اصطلاحی است، اما اگر متعلق دو اعتقاد را در نظر بگیریم تضاد بمعنای لغوی دارند.

متن : و الاعتقاد قد اختلف فيه هل هو من قبيل العلوم او جنس مغاير لها؟

فقال جماعه بالاول (يعني اعتقاد از سنخ علم است).

و ذهب ابو الهذيل الى الثاني (يعني اعتقاد از سنخ علم نیست).

و التحقيق انه يقال لاحد قسميه اي (تفسير ضمير) العلم و هو (احد قسمين) التصديق الجازم (در مقابل شك) المطابق (در مقابل جهل مركب) الثابت (در مقابل تقليد) الذي (صفت التصديق...) قد مر (ص ۱۶۹) تقسيم العلم إليه و الى التصور فيكون من جنس العلم لا محاله و هذا احد الاصطلاحين في الاعتقاد.

والاصطلاح الاخر فيه (اعتقاد) و هو المشهور المتداول انه (اعتقاد) بمعنى التصديق مطلقا اعتم من ان يكون جازما (علم) او غيره (شك و ظن) مطابقا (علم) او غيره (جهل مركب) ثابتا (علم) او غيره (تقليد).

و العلم أيضا كما يقال على المعنى المذكور سابقا يقال على التصديق اليقيني أيضا ففيه (علم) أيضا (مثل اعتقاد) اصطلاحان فيتعاكسان اي الاعتقاد و العلم بحسب الاصطلاحين (متعلق بوجود مقدر كه صفت اصطلاحين است): في كل منهما (متعلق يتعاكسان): في العموم و الخصوص فيكون العلم باحد اصطلاحيه و هو (اخذ ...) المعنى الشامل للتصوّر و اليقين اعتم من الاعتقاد باحد اصطلاحيه و هو التصديق اليقيني و بالآخر من اصطلاحيه (علم) و هو العلم اليقيني اخص من الاعتقاد بالاصطلاح الاخر و هو المتداول المشهور.

و هذا هو غايه توجيه هذا الكلام (كلام خواجه).

و يقع فيه اي في الاعتقاد بالمعنى المتداول التضاد؛ اي قد يكون اعتقاد ضد الاعتقاد بان يتعلق احدهما بايجاب نسبه (مثلا العالم حادث) و الاخر بسلب تلك النسبه بعينها (مثلا العالم ليس بحادث) فهذان الاعتقادان (صرف نظرا متعلق شان) امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد هو المعتقد و ان جاز تعاقبهما (دواعتقاد) عليه (محل واحد).

دواعتقاد يقيني متضاد نيست ۹۳/۰۲/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دواعتقاد يقيني متضاد نيست.

گفتيم كه اعتقاد از سنخ علم است يا علم يقيني چنانچه كه خواجه مي گويد ويا مطلق تصديق، چه يقين باشد يا ظن، يا جهل مركب ويا تقليد، چنانكه متداول مشهور است.

وقتي كه اعتقاد بمعناي مشهور و متداول باشد گاهي دواعتقاد متضاد است وقتي كه دو اعتقاد به دو امر مخالف هم تعلق گيرد، چه آن دو امر مخالف متناقض باشد؛ مثل اعتقاد به اينكه عالم حادث است و اعتقاد به عدم حدوث عالم، ويا متناقض نباشد مثل اعتقاد به اينكه الان روز است و اعتقاد به اينكه حالا شب است.

ص: ۴۹۹

مراد از علم در علم كلام يقين است كه مطابقت آن با واقع حتمي است ولذا دو علم نمي تواند متضاد باشد؛ چرا كه دو امر متضاد نمي تواند هر دو مطابق واقع باشد، به همين جهت خواجه مي گويد « بخلاف العلم » يعني در اعتقاد بمعناي متداول تضاد است ولي در علم تضاد نيست.

لاهيچي : چنانچه مراد از اعتقاد يقين باشد كه تصديق جازم، مطابق با واقع و ثابت است، مثل علم تضاد در آن وجود ندارد، چرا كه دواعتقاد متضاد نمي تواند هر دو مطابق با واقع باشد.

سوال : سهو چیست؟

خواجه : سهو امر عدمی است، اما نه عدم مطلق بلکه عدم ملکه ی علم، یعنی عدم ملکه ی که عبارت است از علم، نه ملکه درمقابل حال.

بیان مطلب : ملکه دو اطلاق دارد :

۱. ملکه در مقابل عدم : درباب تقابل ملکه درمقابل عدم است ملکه امر وجودی است و عدم ملکه عدم همان امرو وجودی است درجای که شان ملکه را داشته باشد.

۲. ملکه در مقابل حال : درباب کیفیات نفسانی ملکه درمقابل حال است، حال کیفیت نفسانی است که راسخ نباشد و ملکه همان کیفیت نفسانی است وقتی که راسخ شده باشد.

در بیان خواجه که می گوید « السهو عدم ملکه العلم » ملکه درمقابل عدم و امر وجودی است؛ یعنی ملکه ی که عبارت است از علم، به صورت اضافه ی بیانی. پس سهو عدم علم است.

اشکال محقق شریف : تعریف خواجه مانع اغیار نیست، چرا که می گوید سهو عبارت است از عدم ملکه ی علم، و عدم ملکه ی علم دو مصداق دارد، یکی اینکه اصلاً علم نباشد و دیگر اینکه علم بطور حال باشد، نه ملکه. پس سهو دو مصداق دارد؛ یکی عدم علم و دیگری علم که حال است راسخ نشده، درحالیکه هیچ کسی علم غیر راسخ را سهو نمی گوید.

ص: ۵۰۰

لاهیجی : مراد از ملکه در تعریف سهو ملکه در مقابل حال نیست تا بگوید دو مصداق دارد، بلکه ملکه امر وجودی و در مقابل عدم است، و اضافه ی ملکه به علم اضافه ی بیانی است. پس سهو یعنی عدم علم.

اشکال : تعریف سهو به عدم ملکه ی علم، سهو است؛ چرا که ملکه در مقابل حال است و دو مصداق دارد؛ یکی عدم علم و دیگری عدم علم راسخ، و عدم علم راسخ قطعا سهو نیست. سهو دانستن آن سهو است.

لاهیجی : سهو دانستن تعریف خواجه، از سر جهل است؛ چرا که ملکه در تعریف سهو ملکه در مقابل عدم است، نه ملکه در مقابل چنانکه مستشکل گمان کرده است.

متن: بخلاف العلم و كذا الاعتقاد بالمعنى الآخر المرادف للتصديق اليقيني فانّ الادراك المتعلّق بالسلب او الايجاب اذا لم يطابق الواقع لم يكن علما و لا اعتقادا بهذا المعنى (یعنی تصديق يقيني / متعلق اعتقاد). والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان و لا اعتقادان بهذا المعنى تعلق احدهما بايجاب نسبه و الآخر بسلب تلك النسبه فلا يجرى التضاد فى العلم و الاعتقاد بهذا المعنى .

و السّهو عدم ملكه العلم (اضافه بیانیه یعنی ملکه که علم است) لا- مضاده(علم) على ما ذهب إليه الجبائیان. فالمراد(متفرع لامضاده) من الملكه هو الوجود لا المقابله للحال (یعنی لا الملكه المقابله للحال).

فاندفع ما فى الحواشى الشريفه: من أنّه یرد علیه أنّه اذا حصل لك العلم بشى ء و كان حالا (صفت حالا) لم یصر بعد ملكه، (جواب اذا): كنت انت ساهيا عن ذلك الشى ء و هو(كنت ساهيا) باطل قطعا. و ظهر أيضا(همان گونه که اندفع) ان القول بانّ تعريف السهو بعدم ملكه العلم سهو(خبریان) جهل(خبریان) فتدبر.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: فرق سهو و نسیان

فرقی بین سهو و نسیان که این جا آمده است در نوع کتب بیان شده و خواهی و لاهیجی هم ذکر کرده ورد نکرده است.

وقتی که ما امری را درک می کنیم چه آن امر معقول باشد چه محسوس گاهی نسبت به آن سهو پیدا می کنیم و گاهی نسیان.

فرق سهو و نسیان: علم، سهو و نسیان سه حالت است برای انسان وقتی که انسان چیزی را درک می کند، صورت یا مفهومی از آن چیز در ذهن انسان نقش می بندد و درحقیقت انسان با توجه به آن صورت و مفهوم است که به شی خارجی علم دارد، تا وقتی که انسان به آن صورت و مفهوم توجه دارد انسان حالت علم دارد، زمانیکه به این صورت و یا مفهوم منتقل در خزانه ی نفس توجه نداشته باشد حالت سهو بر انسان عارض می شود و زمانیکه صورت و مفهوم از خزانه ی ذهن پاک شود حالت نسیان بر انسان عارض می شود.

توضیح مطلب: وقتی انسان امری را درک می کند ساختار ذهن انسان بگونه ی است که آن شی وارد یکی از مخازن سه گانه می شود، اگر مدرک صور محسوسه باشد وارد مخزن صور جزئی می شود که عبارت است از قوه ی خیال و به آن مصوره و حافظ صور هم گفته می شود، اگر مدرک معنای جزئی و وهمی باشد وارد مخزن معانی جزئی می شود، که به آن حافظه معانی هم می گویند، و وقتی که مدرک معانی کلیه و صور کلیه باشد در مخزن آن اختلاف است برخی از جمله ابن سینا گفته است مخزن نفس است برخی دیگر گفته است مخزن عالم عقل است، صدرا گاهی می گوید مخزن رب النوع است و در جای دیگر می گوید مخزن عقل فعال و بطور کلی عالم عقل است، و معانی کلیه و صور کلیه در عالم عقل بعنوان مجرد عقلی بوجود شخصی وجود دارد و ما چون از دور می بینم کلی می بینیم.

ص: ۵۰۲

در هر صورت نوعا گفته اند مخزن عقل فعال است، ابن سینا قبول ندارد که مخزن این طور کلیات نفس باشد. پس سه تا مخزن روشن شد، گاهی صورت یا معنا در مخزن وجود دارد ولی ما احضارش نکردیم، که آنرا در جلو حس مشترک یا واهمه قرار دهیم گاهی هرچه تلاش می کنیم که آنچه را که قبلا کسب کردیم احضار کنیم نمی توانیم،

باتوجه به بیان فوق وقتی که صور و معانی در مخزن وجود دارد، و حس مشترک یا واهمه و یا عاقله ی ما مشغول توجه و مطالعه ی آن است انسان عالم است، وقتی که صور و معانی در مخزن وجود دارد، و در جلو حس مشترک یا واهمه یا عاقله نیست، ولی ما قدرت احضارش را داریم در این صورت انسان سهودارد و غافل است و زمانیکه صور و معانی بطور کلی از مخزن زایل شده است و ما قدرت احضار نداریم در این صورت گفته می شود نسیان حاصل شده است. پس کلا سه حالت داریم یکی ادراک و دیگری سهو و سومی نسیان که سهو بین ادراک و نسیان است.

اشکال: اگر مخزن صور کلیه معانی کلیه عقل فعال یا رب النوع و بطور کلی عقول است نسیان مطالب عقلی چگونه حاصل می شود، آیا نسیان مطالب عقلی با مطالب دیگر فرق دارد و یا صور و معانی کلیه از عقل فعال هم پاک می شود؟

جواب: نه صور از عقل فعال پاک می شود و نه نسیان مطالب عقلی با مطالب دیگر فرق دارد، اما درک مطالب عقلی به این صورت است که انسان باید هیئت را داشته باشیم تا با عقل فعال ارتباط پیدا کنیم و وقتی که این هیئت نباشد ما نمی توانیم با عقل فعال ارتباط پیدا کنیم و عملاً ما به صور و معانی دست رسی نداریم پس عملاً گویی صورت و معانی کلیه پاک شده است، بعبارت دیگر صور و معانی در عقل فعال باقی نیست و بعبارت سوم عقل فعال و بطور کلی عقول دیگر خزانه برای نفس ما نیست.

ص: ۵۰۳

البته امروزی ها نسیان را پاک شدن نمی داند بلکه نوع گم شدن می داند، وقدا نسیان را بمعنای پاک شدن صورت و معانی از مخزن می داند.

تذکر: سهو درعرف گاهی به نسیان اطلاق می شود ولی سهو در معنای دقیق بمعنای غفلت و عدم توجه است.

شک: شک تردد ذهن است بدون رجحان یکی از طرفین سلب و ایجاب، پس شک وقتی است که ذهن مردد باشد، اما اگر یکی از طرفین را ترجیح داد طرف راجح می شود مظنون و طرف مرجوح می شود موهوم و انسان حالت ظن وهم دارد.

تذکر(۱): از بیان فوق فهمیده می شود که شک در تصدیقات است، نه در تصورات، چرا که شک تردد ذهن است بین حالت سلب و ایجاب و روشن است که در تصور سلب و ایجاب نداریم. مثلا وقتی چیزی تصور می کنم تا وقتی گفتیم است یا نیست شک درست می شود.

تذکر(۲): طرفین اعم از طرف وجود و عدم، سلب و ایجاب، ملکه و عدم ملکه و... است ولذا لاهیجی طرفین را تفسیر کرده است به سلب و ایجاب.

تذکر(۳): سهو درعرف بمعنای اشتباه و جهل مرکب است، ولی معنای اصطلاحی سهو همان است که بیان شد.

تذکر(۴): سهو عدم ملکه علم است جهل هم عدم ملکه است، ولی سهو وقتی است که علم حاصل شده و بعد عدم علم عارض شده است ولی جهل عدم علم است ابتداء.

تعلق علم به علم و اعتقاد به اعتقاد و... :

علم گاهی به خودش تعلق می گیرد و گاهی به اعتقاد و گاهی به اشیاء دیگر، مثل اینکه انسان به چیزی علم یا اعتقاد دارد به علم و اعتقاد خودش هم علم دارد، هم چنین اعتقاد گاهی به خودش تعلق می گیرد گاهی به علم و گاهی به اشیاء دیگر، مثلا علم یا اعتقاد داریم به اسلام و اعتقاد داریم که آن علم یا اعتقاد حق است.

دلیل: علم و اعتقاد در صورتی نمی تواند به چیزی تعلق گیرد که مانع باشد، برای تعلق علم و اعتقاد به اشیاء دیگر ممکن است مانعی داخلی باشد و می شود هم مانع خارجی باشد، و در صورت که موانع داخلی و خارجی نباشد علم و اعتقاد برای انسان حاصل می شود، ولی برای تعلق علم به خودش، اعتقاد به خودش و علم به اعتقاد و اعتقاد به علم مانع داخلی و خارجی نیست.

متن: و قد یفرق بینه ای بین السهو و بین النسیان بان السهو هو زوال الصوره العلمیه عن النفس مع بقائها فی الحافظه (نفس که قوه ای ادراکی است توجه به آن ندارد ولی در مطلق حافظه که اعم از حافظه ی معانی و حافظه ی صورت است وجود دارد) فلذلک (چون در حفظه باقی است) لا- یحتاج فی استرجاعها (صورت علمیه) الی تجشّم ادراک جدید. والنسیان هو زوالها (صورت علمیه) عنهما (نفس و حافظه) معا فلذلک (چون از هر دو زایل شده است) یحتاج الی ذلک (تجشّم...).

فالسهو حاله متوسطه بین الادراک و النسیان و فیها (حاله) زوال الصوره من وجه (از نفس) بقاؤها (صورت) من وجه اخر (از حافظه).

فان قيل: کیف يتصور زوال الصوره عن خزانه المعقولات التي هی العقل الفعّال عندهم (مشاء / فلاسفه)؟

قلنا: اذا زالت الهيئه التي بها (هيئت) يتمكن من الاتصال بالمجرّد المسمّى بالعقل الفعّال لم يبق ذلك المجرّد خزانه للنفس فقد زال الصوره عنه (مجرد) من حيث هو خزانه لا- من حيث نفسه (صورت / عقل فعال) فلا- استحاله (یعنی زوال صورت و عروض نسیان مستلزم محال نیست).

و الشك تردّد الذهن بین الطرفين ای طرفی النسبه الحکمیة و هما (طرفین) الايجاب و السلب من غیر رجحان لاحدهما (طرفین).

و قد يصحّ تعلق کلّ من الاعتقاد و العلم بنفسه ای يصحّ تعلق الاعتقاد بالاعتقاد و تعلق العلم بالعلم اذ لا حجر (منع) فیهما (علم و اعتقاد) یعنی مانع درونی برای علم و اعتقاد نیست که به اشیاء دیگر و به خودش تعلق گیرد) فیتعلقان بکلّ شیء .

و بالآخر ای یصحّ تعلق الاعتقاد بالعلم و تعلق العلم بالاعتقاد لذلك (اذ لاجر فیهما) أيضا.

علم به علم و... ۹۳/۰۲/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : علم به علم و...

بحث در این داشتیم که می تواند علم به علم، علم به اعتقاد و اعتقاد به علم و اعتقاد به اعتقاد تعلق گیرد.

تذکر: مشاء علم حضوری را منحصر می داند در علم نفس به خودش و سایر علوم را حصولی می داند.

ولذا انواع علم به علم را حصولی می داند.

۱. علم به علم : علم به علم هر چند علم حصولی است ولی بدون صورت که از معلوم به ذهن بیاید، بلکه فقط توجه به همان صورت برای نفس پیدا می شود؛ مثلاً وقتی که انسان را تصور می کنیم صورت علمیه ی انسانی یعنی حیوان ناطق در ذهن انسان نقش می بندد، اما وقتی که به این علم مان بخواهیم علم داشته باشیم صورتی از صورت علمیه به ذهن نمی آید تا انسان علاوه بر صورت علمیه ی انسانی صورت دیگری هم در ذهن داشته باشد، بلکه توجه به همان صورت حاصله پیدا می کند. چنانکه در علم حضوری به نفس چنین است، که وقتی که علم به علم حضوری خود داشته باشیم صورت از نفس پیش ما حاضر نمی شود.

خلاصه: چه علم حصولی داشته باشیم که معلوم بالذات صورت معلومه است و چه علم حضوری که معلوم نفس است، در صورت که علم به علم خود داشته باشیم صورت جدیدی حاصل نمی شود، بلکه توجه به همان علم حاصل می شود.

۲. علم به اعتقاد: وقتی که بخواهیم به اعتقاد و علم تصدیقی خود علم تصویری داشته باشیم، تکرر صورت لازم نمی آید؛ مثلاً وقتی که علم پیدا کردیم که فلان کتاب موجود است در این جا صورت از کتاب در ذهن ما نقش می بندد و ما حکم به وجود آن می کنیم، وقتی که علم به این علم خود پیدا کنیم صورت دیگری از کتاب پیش ما حاضر نمی شود، تا صورت علمیه کتاب تکرار شود.

ص: ۵۰۶

۳. اعتقاد به علم : وقتی که علم تصدیقی به علم تصویری خود پیدا کنیم مثلاً قبلاً علم به این کتاب داشتیم بعد علم پیدا کردیم که این کتاب سرخ است، در این علم صورت دوم از کتاب پیش ما حاضر نمی شود، بلکه همان صورت را محکوم علیه قرار می دهیم.

۴. اعتقاد به اعتقاد : وقتی اعتقادی داریم، مثل اینکه فلان کتاب رنگ زرد دارد، اعتقاد اینکه این اعتقاد حق یا باطل است با تکرر صورت علمیه کتاب و صورت علمیه زردی همراه نیست، که از صورت علمیه کتاب و صورت زردی صورت عملی

بگیریم و بگوییم کتاب زرد است حق یا باطل است.

تغایر علم و معلوم:

وقتی انسان به شی خارجی علم دارد تغایر علم و معلوم حقیقی است، ولی وقتی به علم خود علم دارد تغایر علم و معلوم اعتباری است، مثلاً- زمانیکه به کتاب علم داریم علم همان صورت علمی است و معلوم کتاب خارجی که تغایر حقیقی دارند و زمانیکه این علم خود داشته باشیم علم همان صورت علمی و معلوم هم صورت علمی است.

دو معنا برای جهل:

۱. جهل بسیط: وقتی انسان می تواند به چیزی علم یا اعتقاد داشته باشد، ولی علم یا اعتقاد ندارد جاهل است. پس جهل عبارت است از عدم علم یا عدم اعتقاد از کسیکه شانیت آنرا دارد.

تقابل جهل با علم و اعتقاد: با توجه به تعریف جهل تقابل جهل با علم و جهل با اعتقاد تقابل عدم و ملکه است.

۲. جهل مرکب: جهل مرکب ترکیب شده است از جهل به واقع و جهل به جهل خود، چنانکه انسان اعتقاد جزمی داشته باشد برخلاف آنچه که هست؛ مثلاً اعتقاد جزمی دارد که فلان کتاب زرد است و غیر آن نیست، یعنی هم اعتقاد دارد به اینکه کتاب زرد است و این مخالف با واقع است و جهل؛ چرا که در واقع کتاب سرخ است، و هم اگر بپرسیم که این عقیده شما مخالف واقع نیست، شاید چنین نباشد، می گوید نه عقیده ی من موافق واقع است و کتاب نمی تواند غیر زرد باشد. پس هم جهل دارد و هم جهل به جهل خود.

ص: ۵۰۷

اعتقاد متداول : اعتقاد بمعنای متداول مرادف است با مطلق تصدیق و چهار قسم دارد:

۱. اعتقاد یقینی: تصدیق جازم، مطابق با واقع و ثابت.

۲. ظن : تصدیق غیر جازم مطابق با واقع و ثابت

۳. تقلید: تصدیق جازم مطابق با واقع و غیر ثابت.

۴. جهل مرکب : تصدیق جازم غیر مطابق با واقع و ثابت

متن: فیتغایر الاعتبار لا الصور كما في العلم الحضورى فاذا تعلق العلم الحضورى بنفسه كان يتصور الانسان مثلا ثم يتصور تصور الانسان لم يكن تصوّر التصور بحصول صورته اخرى منتزعه من الصورة الاولى بل بحصول الصورة الاولى بنفسها عند المدرك (مبتدا): والتغایر بين العلم و المعلوم _ كما في علم النفس بسائر صفاتها القائمة بها (يكى از صفات نفس كه علم گفتيم ساير صفات نفس هم چنین است) _ (خبر) يكون بالاعتبار لا بالذات.

و كذا الحال اذا تعلق العلم التصورى بالعلم التصديقى فانه لا يكون هناك (وقتی كه تصور می كنم تصدیقم را) صورته زائده على الصورة التى فى التصديق.

و اذا تعلق العلم التصديقى بالعلم التصورى كان يحكم على تصوّر الانسان بانه كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصوّر.

و اذا تعلق الاعتقاد بالاعتقاد كان يحكم على اعتقاد خاصّ بانه كذا (حق است یا باطل) كان ادراك المحكوم عليه من قبيل تعلق العلم التصورى بالتصديق كذا فى الحواشى الشّريفية.

و الجهل (۱) بمعنى و هو كونه بمعنى عدم العلم او الاعتقاد عما من شأنه ذلك و هذا يسمّى جهلا بسيطا يقابلهما اى العلم و الاعتقاد تقابل العدم و الملكة.

(۲) و بآخر و هو (معنای آخر) اعتقاد الشىء على خلاف ما هو (شىء) عليه (ما) اعتقاد اجازما سواء كان مستندا الى شبهه أو تقليد و يسمّى جهلا- مركبا لتركبه من الجهلين الجهل بالواقع و الجهل بكونه (شخص) جاهلا به (واقع) قسم لاحدهما (علم و اعتقاد) و هو (احدهما) الاعتقاد بالمعنى المتداول .

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: معنای ظن و قبول شدت و ضعف آن

هر قضیه و تصدیقی با اعتقاد همراه است، اما آیا هر تصدیق و اعتقادی علم است یا خیر؟ از نظر متکلمین علم بمعنای تصدیق و اعتقاد جزمی است ولی متداول و مشهور مطلق تصدیق و اعتقاد را علم می دانند، که اعم از علم یقینی، ظن، تقلید جهل مرکب است. بنابراین در علم کلام هر گاه علم و اعتقاد بدون قید بیاید تصدیق و اعتقاد جزمی مراد است. ولذا لاهیجی عبارت خواجه « و ظن ترجیح احدالطرفین» را تفسیر می کند به اعتقاد رجحان یکی از طرفین سلب و ایجاب بگونه ی که منتهی به جزم نشود. و «اعتقاد رجحان» را تفسیر می کند به اعتقاد که منتهی به جزم می شود. بعبارت دیگر ظن اعتقاد به رجحان یکی از طرف سلب و ایجاب است و با اعتقاد رجحان فرق دارد که اعتقاد جزمی به رجحان یکی از طرفین سلب و ایجاب است.

مثال: اگر اعتقاد به رجحان زید قائم برزید لیس بقائم داشته باشیم ظن داریم، اما چنانچه اعتقاد جزمی به رجحان زید قائم داشته باشیم یقین داریم.

قابلیت شدت و ضعف درظن:

ظن قابل شدت و ضعف است، چنانچه ظن شدید شود به علم منتهی می شود که تصدیق یقینی است و اگر ضعیف شود به شک، وهم و جهل منتهی می شود، که اعتقاد خلاف واقع است. مثلاً اعتقاد به رجحان زید قائم بر... اگر شدید شود و به اعتقاد جزمی برسد می شود علم و چنانچه ضعیف شود بگونه ای که اعتقاد زید قائم و اعتقاد لیس زید بقائم مساوی باشد می شود شک و اگر اعتقادی نسبت به این مساله نداشته باشیم می شود جهل بسیط و چنانچه اعتقاد به زید قائم داشته باشیم درحالیکه واقع خلاف آن باشد می شود جهل مرکب.

ص: ۵۰۹

علم کسبی:

علم نظری بحث طولانی علم است در بسیار کتب کلامی اولین بحث باب علم است ولی در این کتاب چنین مرتب نشده است.

چگونگی بدست آمدن علم کسبی :

قبلاً بیان کردیم که علم یا ضروری است و یا کسبی، و علم کسبی آن است که با فکر و نظر بدست می آید؛ علم تصویری کسبی است با تعریف بدست می آید و علم تصدیقی کسبی با استدلال بدست می آید. در هر صورت باید اموری معلوم مرتب شود تا آنچه که مجهول است معلوم گردد. به همین خاطر گفته اند که نظر یا فکر ترتیب علوم است.

ان قلت: در تصورات همیشه نیاز به ترتیب علوم نیست، ممکن است با آوردن فصل تنها و یا خاصه ی تنها تعریف حدی و یا

قلت : درصناعت منطق مقصود تعریف نظر وفکری است که با انضباط همراه است و صناعت منطق دخالت زیاد در آن دارد.

متن: والظنّ ترجیح احد الطرفين (یکی از طرفین وجود و عدم یا ایجاب و سلب را ترجیح دهیم) ای اعتقاد رجحانه بحیث لا ینتهی الی الجزم و هو غیر اعتقاد الرجحان ای اعتقاداً منتهیاً الی الجزم فهما (ظن و اعتقاد رجحان) قسماً من الاعتقاد بالمعنی المتداول (یعنی اعتقاد بمعنای مطلق تصدیق).

و یقبل الظنّ الشدّه و الضّعف فینتهی بالشدّه الی ان یرصیر علماً و بالضعف الی ان یرعود جهلاً علی ما قال (خواجه) و طرفاه علم و جهل هذا (ای خدا).

و کسبی العلم (علم کسبی) یرحصل بالنظر و هو (نظر) ترتیب امور حاصله للتأدی الی غیر حاصل و اعتبار الامور مع تجویز التعریف بالفصل و حده و الخاصه و حدها لانهم قصدوا تعریف لنظر الّذی للصناعه و الاختیار فیه (نظر) مزید دخل و یرکون اقرب الی الانضباط و هو ما یرکون بالمعانی المركبه و هذا معنی ما قاله الشیخ مزان التعریف بالمفرد نزر خداج ای قلیل ناقص .

Your browser does not support the audio tag

موضوع: علم کسبی

علم کسبی: علم نظری بحث طولانی باب علم است و در بسیار کتب کلامی اولین بحث باب علم، ولی در این کتاب چنین مرتب نشده است.

قبلا بیان کردیم که علم یا ضروری است و یا کسبی، علم ضروری بدون تأمل و نظر از ناحیه معلم عقلی بر انسان القا می شود، اما اینکه چگونه و در چه زمان ما نمی دانیم، ولی بدست آوردن علم کسبی نیاز به تأمل و نظر دارد.

چگونگی بدست آمدن علم کسبی :

و علم کسبی آن است که با فکر و نظر بدست می آید، و نظر عبارت است از ترتیب امور حاصله تا به امری غیر حاصل که یا تصویری است و یا تصدیقی برسیم؛ علم تصویری کسبی با تعریف بدست می آید و علم تصدیقی کسبی با استدلال. در هر صورت باید اموری معلوم مرتب شود تا آنچه که مجهول است معلوم گردد، به همین خاطر گفته اند که نظر یا فکر ترتیب علوم است.

ان قلت: در تصدیق درست است که همیشه باید اموری را مرتب می کنیم تا به مجهول تصدیقی برسیم، ولی در تصورات گاهی نیاز به ترتیب علوم نیست، ممکن است با آوردن فصل تنها و یا خاصه ی تنها به امر غیر حاصل برسیم. پس باید می گفتید «تحصیل امر او ترتیب امور»

قلت: اولاً، منطق صنعتی است که می خواهد راه درست فکر کردن را نشان دهد، و صنعت نوعاً با ترتیب امور است. پس ترتیب امور با صنعت منطق سازگاری بیشتر دارد و منطق دخالت زیادی در آن دارد.

ثانیاً، کسب و نظر کار انسان است و اختیار انسان جای که اموری را مرتب می کند دخالت زیادی دارد، نسبت به جای که از طریق مفرد بخواهد چیزی را بدست آورد. هر چند وقتی که از با مفرد بخواهیم امری را تحصیل کنیم اختیار ما دخالت دارد ولی دخالت زیاد نداد.

ص: ۵۱۱

ثالثاً، مقصود تعریف نظر و فکری است که با انطباق همراه است، حتی آنجای که فصل و یا خاصه در تعریف می آید می شود با جنس و فصل یا خاصه تعریف کنیم، ولی اگر با مفرد بخواهیم تعرف کنیم در بسیار جاها ما را به مطلوب نمی رساند. پس تعریف نظر به ترتیب امور منضبط و قاعده مند تر است.

اگر بخواهیم تعریف بمفرد را هم در تعریف نظر داخل کنیم باید تعریف نظر را یکی از صورت های ذیل بیان کنیم :

۱. نظر عبارت است از تحصیل امر و یا ترتیب امور

۲. نظر عبارت است از ملاحظه ی عقل امر یا اموری را که در نزد آن حاصل است برای تحصیل امری که حاصل نیست.

۳. نظر، ملاحظه ی معقول است برای تحصیل مجهول.

آنچه بیان شد تعریف نظر به اکساب بود، که دسته ای از علما و از جمله خواجه به آن معتقد است، اما دسته ی دیگر نظر را به «توجه به مطلوب» تعریف نموده است که به صرف توجه به مطلوب از جانب فیاض افاضه می شود، بدون نیاز به ترتیب امور معلوم، این دسته خود به دو گروه تقسیم می شود:

گروه اول: نظروفکر امر عدمی است، بمعنای تجرید ذهن از غفلت نسبت به مطلوب، بعبارت دیگر نظر از بین بردن غفلت ها است، نه اینکه چیزی را تحصیل کنیم، بلکه نتیجه ی تجرید حصول مطلوب است.

گروه دوم: نظر امر وجودی است، بمعنای تیز کردن عقل و با دقت نگاه کردن به معقول که نتیجه ی آن افاضه معقول از جانب فیاض است.

ص: ۵۱۲

باتوجه به این که نظروفکر « اکتساب و ترتیب امور معلوم برای تحصیل مطلوب است » باید بینیم که اولاً امور معلوم چه ویژگی دارد و چگونه به دست می آید، و ثانیاً مراد از ترتیب چیست و چگونه بدست می آید.

مراد از امور معلوم که باید مرتب شود تا مطلوب بدست آید هر معلومی نیست، بلکه معلومی است مناسب با مطلوب.

مراد از ترتیب امور معلوم هم ترتیب خاص و دارای هیئت خاص که در علم منطق بیان شده است.

تفصیل مطلب :

وقتی انسان نسبت به امر تصوری و یا تصدیقی توجه پیدا می کند و قصد می کند که آنرا بطور کامل بداند، اولاً ذهن حرکت می کند در میان معلومات خودش تا معلوم مناسب با مطلوب خود را گزینش نماید و ثانیاً این معلومات را به ترتیب خاص مرتب می کند تا بتواند ما را به مجهول برساند. پس نظر و فکر با دو حرکت ذهنی همراه است، که هر یک مبداء و منتهای دارد.

مبداء و منتهای حرکت اول : مبداء حرکت اول همان توجه به مطلوب و امر تصوری و تصدیقی است و منتهای آن بدست آوردن معلومات مناسب و مبادی است، و به اصطلاح مبداء حرکت اول مطالب و منتهای آن مبادی است.

مبداء و منتهای حرکت ثانیه : ابتدای حرکت ثانیه ترتیب مبادی یا معلومات مناسب است با ترتیب معین و هیئت مخصوص و منتهای آن رسیدن به مطلوب است، و به اصطلاح مبداء حرکت دوم مبادی و منتهای آن مطالب است.

بنابر این حقیقت نظر و فکر دو حرکت ذهنی و نفسانی است که بین مجهول و معلوم انجام می شود است، که حرکت اول تحصیل مبادی یا معلومات مناسب است و حرکت دوم ترتیب مبادی و معلومات مناسب تا به مجهول برسیم.

ص: ۵۱۳

متن : وكسبى العلم (علم كسبى) يحصل بالنظر وهو (نظر) ترتيب امور حاصله للتأدى الى غير حاصل و اعتبار الامور مع تجويز التعريف بالفصل وحده و الخاصه وحدها لانهم قصدوا تعريف النظر (صفت تعريف / صفت نظر) الذى للصناعه و الاختيار فيه (نظر) مزيد دخل و يكون اقرب الى الانضباط و هو (نظر كه اقرب به ...) ما يكون (تامه: اى يتحقق) بالمعانى المركبه و هذا (رجحان تعريف مركب بر تعريف مفرد) معنى ما قاله الشيخ مزان التعريف بالمفرد نزر خداج اى قليل ناقص .

و من اراد ادخال التعريف بالمفرد (تعريف انواع بمفرد را) أيضا (متعلق ادخال:) فى التعريف (تعريف نظر) قال: هو (نظر) تحصيل امر او ترتيب امور او قال هو (نظر) ملاحظه العقل لما (امريا امور) هو حاصل عنده لتحصيل غيره (ما) او قال هو ملاحظه المعقول لتحصيل المجهول.

هذا عند من يرى انّ النظر اكتساب المجهول بالمعلومات و هو الذى اختاره المصنف.

و اما من يرى أنه (نظر) مجرد التوجه الى المطلوب ليفيض علينا من المبدأ الفياض من غير استعانه لنا فى ذلك (دست يافتن به مطلوب) بالمعلومات السابقه.

فمنهم من جعله (نظر) عدميًا فقال هو (نظر) تجريد (برهنه كردن) الذهن عن الغفلات.

و منهم من جعله (نظر) وجوديًا فقال هو (نظر) تحديق (تيز كردن) العقل نحو المعقولات.

و اعلم أنه على مذهب من يرى الاول (كه نظرا اكتساب است) و هو (اول) الظاهر لا شبهه فى ان كلّ مجهول لا يمكن اكتسابه من اى معلوم اتفق بل لا بدّ له من معلومات مناسبه اياه.

و لا شك أيضا فى أنه لا يمكن تحصيله (مجهول) من تلك المعلومات على اى وجه كانت بل لا بدّ هناك من ترتيب معين فى ما بينها و من هيئه مخصوصه عارضه لها (معلومات) بسبب ذلك الترتيب.

(تفصیل مطلب قبل:) فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصوری او تصدیقی و حاولنا(قصدنا) تحصيله على وجه اكمل فلا بد ان يتحرك الذهن في المعلومات المخزونه عنده منتقلا من معلوم الى اخر حتى يجد المعلومات المناسبه لذلك المطلوب و هي المسماة بمبادئ المطلوب.

ثم لا بد أيضا ان يتحرك في المبادئ ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدي الى ذلك المطلوب فهناك(دراكتساب) حركتان:

مبدأ الاولى منهما(دو حركت): هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص و منتهاها(حركت اولی) اخر ما يحصل من(بيان ما) تلك المبادئ.

و مبدأ الثانيه(مبدأ حركت ثانيه): أول ما(مبادئ) يوضع منها(مبادئ) للترتيب و منتهاها هو المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل.

فحقيقه النظر المتوسط بين المعلوم و المجهول و هي مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من باب الحركه في الكيفيات النفسائيه.

و اما الترتيب الذي ذكره في تعريفه فهو لازم للحركه الثانيه و قلما توجد هذه الحركه(حركت ثانيه) بدون الاولى بل الاكثر ان ينتقل أولا(حركت اول) من المطالب الى المبادئ ثم(حركت ثاني) منها(مبادئ) الى المطالب.

و لا- خفاء ان هذا الترتيب يستلزم التوجه(توجه تفصيلی) الى المطلوب و(عطف برتوجه) تجريد الذهن عن الغفلات و(عطف برتوجه) تحديق العقل نحو المعقولات كذا في شرح المواقف.

شرایط نظر صحیح ۹۳/۰۲/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرایط نظر صحیح

بحث در نظر داشتیم و آنرا تعریف کردیم. در برخی کتب کلامی این بحث را که یک بحث منطقی است در ابتدای کتاب بعنوان مقدمه می آورند، چنانکه برخی از علوم دیگر مورد نیاز متعلم را یا در مقدمه و در لابلاي بحث شان می گنجانند تا متعلم مجبور نباشد به علوم دیگر مراجعه کند، مثلا شارح مواقف جلد اول و پنجا صفحه از جلد دوم کتابش را به بحث منطقی اختصاص داده است و بعد از آن تا جلد هشتم بحث امور عامه مطرح کرده است.

ص: ۵۱۵

مفید علم بودن یا نبودن نظر:

درباره ی اینکه نظر مفید علم است یا نیست، نظرات مختلفی مطرح است؛ خواهی حلما و متکلمین محقق معتقد اند که نظر مفید علم است، برخی عقیده دارند که نظر مفید علم نیست، گروهی هم می گویند که نظر در هندسه مفید علم است ولی در سایر

علوم مفید علم نیست، تفصیلات دیگری هم است که در شرح مواقف آمده است.

دلایل کسانی که نظر را مفید علم نمی دانند:

دلیل اول: اگر نظر مفید علم باشد باید همه ای مردم یک رأی باشند و به نتیجه ی واحد برسند؛ چرا که همه ی انسانها علوم بدیهی را که مبادی نظریات است دارند و ترتیب این مبادی را هم یکسان انجام می دهند پس باید نتیجه ی واحد بگیرند. درحالی که چنین نیست بعضی مردم معتقد اند که عالم حادث است و برخی عقیده دارند که عالم قدیم است.

جواب: نظر دورکن دارد؛ یکی داشتن مبادی نظر که در حکم ماده است برای نظر و دیگری ترتیب مبادی که در حکم صورت برای نظر است. و نظر وقتی مفید علم است که این دو رکن سالم باشد، سالم بودن رکن اول این است که انتخاب مبادی و معلومات بدیهی مناسب مطلوب باشد و سالم بودن رکن دوم این است که مبادی ترتیب و چینش درست داشته باشد، عبارت دیگر سلامت دورکن نظر شرایطی دارد که در کتب منطق بیان شده است، و با رعایت این شرایط نظر مفید علم است. پس اینکه مردم با داشتن علوم بدیهی که مبادی نظر است اختلاف رای دارند به این جهت است که یا در انتخاب مبادی مناسب اختلاف دارند و یا در ترتیب و چینش مبادی اختلاف یکسان عمل نمی کنند.

ص: ۵۱۶

دلیل دوم (شرح مواقف، ج ۱، ص ۲۱۱):

اگر نظر مفید علم باشد یا مفید علم بودنش بدیهی است و یا نظری است لکن التالی بکلا قسمیه باطل فالمقدم مثله.

در این قیاس ملازمه بین مقدم و تالی روشن است، آنچه که نیاز به بیان دارد بطلان تالی است.

بطلان تالی: وقتی که مبادی بدیهی را ترتیب می دهیم، و همه انسان ها هم می توانند آنرا ترتیب دهند، اگر مفید علم بودنش بدیهی است دیگر اختلاف رای بین مردم نخواهد بود درحالیکه انسانها اختلاف نظر دارند پس مفید علم بودن نظر بدیهی نیست و باید نظری باشد، و اگر نظری باشد باید مفید علم بودن آنرا با قیاس که یکی از مصادیق نظراست اثبات کنیم، و این مستلزم تسلسل است، چرا که خود این قیاس هم نظر است و مفید علم بودنش بدیهی نیست پس باید با قیاس دیگر اثبات شود، و مفید علم بودن این قیاس هم نیاز به قیاس دیگر دارد و هکذا فیتسلسل.

جواب: مفید علم بودن نظر امر بدیهی است و اینکه مردم اختلاف نظر دارند بخاطر این است که در بدیهیات هم اختلاف است، حال یا بخاطر خفاء که در تصور طرفین امر بدیهی وجود دارد و یا بخاطر عقیده ی باطل که کسی دارد بدیهی را بدیهی نمی داند و یا بلحاظ عقلی رشد نکرده است و...

متن: و اعلم ان ما اختاره المصنف _ اعنی افاده النظر العلم _ هو مختار الحكماء و المحققین من المتكلمین.

و من ذهب الی انّ النظر لا یفید العلم استدلاً بوجهین:

ص: ۵۱۷

الأول: (مقدم:) أنّ النظر لو استلزم العلم (تالي:) لم يختلف الناس في آرائهم (بيان ملازمه:) لاشتراكهم (ناس) في العلوم الضروريّه التي هي مبادئ النظرية. (لكن التالي باطل فالمقدم مثله)

فاشار المصنف الى الجواب عنه بقوله مع سلامه جزئيه اي جزئي النظر اللذين (صفت جزئين) احدهما (جزئين): بمنزله المادة و هو تلك المعلومات الحاصله. و ثانيهما (دوجز) بمنزله الصورة و هو الترتيب الواقع فيها (معلومات). وسلامتهما (دوجز) عباره عن كون تلك المعلومات مناسبه للمعلوم (آنچه كه مي خواهيم معلومش كنيم) وكون الترتيب بحيث يكون كل معلوم منها واقعا موقعه (مثلا آن كه بايد صغرا باشد صغرا قرار گیرد و آن كه بايد كبرا باشد كبرا قرار گیرد) و بيان صحّه جزئي النظر انما هو في ذمه علم المنطق.

اذا عرفت ذلك (دوجز نظر را) فتقرير الجواب: أن اختلاف الناس في آرائهم انما هو بسبب تركهم رعايه سلامه الجزئين او غفلتهم عن شرائطها فلا يدل (اختلاف ناس) على كون النظر غير مفيد للعلم مع شرائط الرعايه أيضا.

الثاني: أنّ النظر لو افاد العلم لكان العلم بافادته العلم امّا ضروريّا فيلزم اشتراك العقلاء فيه (چون در هر ضروري عقلا اشتراك دارند) و امّا نظريّا فيلزم التسلسل (چون اينكه نظر مفيد علم است بايد با نظر ديگر اثبات شود و آن نظر هم با نظر ديگر وهكذا).

فاشار الى الجواب عنه بقوله: ضروره يعنى نختار الشق الاول فانا متى اعتقدنا أنّ العالم ممكن و أنّ كلّ ممكن محدث حصل لنا العلم بأنّ العالم محدث.

و كذا متى علمنا لزوم شىء لشىء ثم علمنا وجود الملزوم حصل لنا العلم بوجود اللازم بالضروره (يعنى از وضع مقدم وضع تالى لازم مى آيد)، او ثم علمنا انتفاء اللازم حصل لنا العلم بانتفاء الملزوم بالضروره (يعنى از رفع تالى رفع مقدم لازم مى آيد).

و لا يجب اشتراك العقلاء في الضروريات لأن كثيرا من الضروريات يتشكك فيه العقلاء أما لخفاء في تصورات الاطراف (مثل كل ممكن يحتاج الى علم تامه) او غير ذلك.

فساد نظر مفيد جهل مرکب است ولی مستلزم آن نیست ۹۳/۰۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فساد نظر مفيد جهل مرکب است ولی مستلزم آن نیست

گفتیم که نظر صحیح مستلزم علم است، اما نظر فاسد آیا مستلزم جهل است یا خیر؟

خواجه: از نظر فاسد گاهی جهل مرکب حاصل می شود.

مفهوم این حرف خواجه این است که نظر فاسد گاهی مفید علم است. پس نظر فاسد گاهی مفید جهل مرکب است و گاهی مفید علم.

مثال: عالم قدیم است (که بنظر فلاسفه صحیح و بنظر متکلم فاسد است) و هر قدیم مستغنی از موثر است (که بنظر متکلم صحیح و از نظر فیلسوف فاسد است). پس عالم غنی از موثر است.

در این مثال نظر فاسد مفید جهل مرکب است؛ چرا که عالم غنی از موثر است حرفی است باطل.

مثال (۲): عالم اثر فاعل موجب است و هر اثر فاعل موجب حادث است. پس عالم حادث است.

در این قیاس هم مقدمه ی اول کاذب است؛ چرا که عالم اثر خداوند تعالی است که فاعل مختار است و هم مقدمه ی دوم فاسد است؛ زیرا که فاعل موجب چنانچه قدیم باشد اثرش قدیم است نه حادث، ولی نتیجه ی قیاس که عالم حادث باشد صحیح است.

باتوجه به مثال های فوق نظر فاسد مستلزم جهل مرکب نیست، بلکه گاهی مفید علم است و گاهی مفید علم.

قائل به تفصیل: اگر فساد در ماده ی قیاس باشد مستلزم جهل مرکب است، اما فساد در صورت قیاس مستلزم جهل مرکب نیست.

ص: ۵۱۹

بیان مطلب: وقتی که شرایط قیاس فراهم باشد و قیاس بلحاظ صورت سالم باشد حتما نتیجه ی در پی دارد، چنانچه ماده ی قیاس صحیح باشد نتیجه صحیح و چنانچه ماده ی قیاس فاسد باشد نتیجه ی فاسد. اما وقتی که شرایط قیاس فراهم نباشد و به اصطلاح صورت قیاس فاسد باشد اصلا قیاس نتیجه ی ندارد، نه نتیجه ی فاسد و نه نتیجه ی صحیح. پس وقتی که قیاس بلحاظ

ماده فاسد باشد مستلزم نتیجه ی فاسد است و ما را به جهل مرکب می رساند، وزمانیکه صورت قیاس فاسد باشد اصلا نتیجه ی ندارد، تا بگوییم مستلزم جهل یا علم است.

فخرازی : نظر فاسد مستلزم جهل مرکب است. مثلا العالم قدیم وکل قدیم مستغن عن الموثر، نتیجه ی ضروری اش این است که العالم مستغن عن الموثر.

ظاهر کلام فخرازی با کلام خواجه منافات دارد، ولی با تفصیل که تفتازانی از کلام فخر داده است، با بیان خواجه منافات ندارد.

تفصیل: نظر فاسد بلحاظ صورت مستلزم جهل مرکب نیست، چرا که چنین قیاسی اصلا نتیجه ندارد، نه نتیجه ی فاسد و نه نتیجه ی صحیح. اما نظری که بلحاظ ماده فاسد است گاهی نتیجه ی آن مطابق با واقع است و مفید علم و گاهی نتیجه ی آن مخالف با واقع است. پس قیاس فاسد بلحاظ ماده مستلزم جهل مرکب نیست، بلکه گاهی مفید علم و گاهی مفید جهل مرکب.

باتوجه به این بیان فخرارزی بطور موجه جزئی می گوید نظر فاسد مستلزم جهل مرکب است؛ یعنی در بعض موارد استلزام را قبول دارد، و این با کلام خواجه که به صورت کلی استلزام را نفی می کند منافات ندارد.

لاهیجی : حق این است که نظر فاسد مستلزم جهل مرکب نیست، چه نظر بلحاظ ماده اش فاسد باشد و چه فساد نظر بلحاظ صورت باشد.

بیان مطلب : وقتی که نظر بلحاظ صورتش فاسد باشد همان گونه که بیان شد اصلا منتج نیست، تا بگوییم که نتیجه صحیح است یا فاسد، اما زمانیکه ماده ی قیاس فاسد است و بلحاظ صورت شرایط قیاس فراهم است گاهی قیاس مفید علم است و گاهی هم مفید جهل مرکب، چنانکه مثالهایش بیان شد.

متن : و مع فساد احدهما ای ماده النظر او صورته قد يحصل ضده ای ضد العلم و هو الجهل المركب (۱) كما أنه قد يحصل العلم (مفهوم حرف خواجه).

القائلون بأن النظر الصحيح المقرون بشرائطه يستلزم العلم اختلفوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل. الف. فقال الامام: يستلزمه (جهل مرکب) لأن من يعتقد ان العالم قديم و كل قديم مستغن عن المؤثر استحال ان لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر.

ب. وقيل: ان كان الفساد مقصورا على المادة يستلزمه (جهل مرکب) والّا فلا (اگر ماده فاسد نبود و صورت فاسد بود مستلزم جهل مرکب نیست).

امّا الاوّل (که اگر ماده فاسد بود مستلزم جهل مرکب است): فلان لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط (شرایط قیاس) ضروری سواء كانت المقدمات صادقه او كاذبه كما في المثال المذكور.

و اما الثاني (که اگر صورت قیاس فاسد باشد مستلزم جهل مرکب نیست): فلان معنى فساد الصورة أنه ليس من الضروب التي يلزمها النتيجة (یعنی قیاس که صورتش فاسد باشد اصلا منتج نیست).

ص: ۵۲۱

۱- (۱) جهل بسیط، جهل مرکب تقلید و... همه تقابل با علم دارد، ولی قیاس که فاسد گاهی مفید جهل مرکب است، ولذا ضد علم را تفسیر کرده است به جهل مرکب.

ج. و الصَّحیح انه (نظر) لا- يستلزم الجهل على التقديرين: اما عند فساد الصورة فظاهر كما مرّ و اما عند فساد المادة فقط، بأن تكون الصّوره من الضروب المنتجه فلا-نّ اللّازم من الكاذب (نظر كاذب) قد لا يكون كاذبا كما اذا اعتقد انّ العالم اثر الموجب بالذات (موجودی که اختیار ندارد) وکل ما هو اثر للواجب بالذات فهو حادث فانه يستلزم ان العالم حادث. و هو حق مع کذب القياس بمقدميته. (۱)

نعم قد يفيد الجهل كما اذا اعتقد انّ العالم قديم و کل قديم مستغن عن المؤثر. (فالعالم مستغن عن المؤثر)

قال شارح المقاصد: «والتحقیق انه لا نزاع فی أنّ الفاسد صورته (نظری که صورتش فاسد است) لا يستلزم بالاتفاق و الفاسد مادّه قد يستلزم و قد لا يستلزم.

فمراد الامام الايجاب الجزئی كما فی المثال المذكور و مرادنا نفی الايجاب الكلّی لعدم اللزوم فی بعض المواد (فخراری بصورت موجبه ی جزئیة می گوید نظر فاسد مستلزم جهل مرکب است یعنی در بعض موارد استلزام را قبول دارد و این با کلام ما منافات ندارد که استلزام کلی را نفی می کنیم).

دلایل که در نظر فاسد یعنی شبه مناط استلزام نیست ۹۳/۰۲/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلایل که در نظر فاسد یعنی شبه مناط استلزام نیست

ص: ۵۲۲

۱- (۲) مقدمه ی اول که عالم اثر موجب بالذات است کاذب است چرا که عالم اثر حق تعالی است، که موجودی است مختار نه موجب. مقدمه ی دوم هم کاذب است، چرا که اثر موجب بالذات که حادث باشد حادث است، موجب بالذات که قدیم اثرش قدیم است.

بحث در این بود که آیا نظر فاسد؛ یعنی قیاس که ماده ویا صورتش فاسد است، مستلزم جهل مرکب است یا مستلزم جهل مرکب نیست.

در مساله سه قول است: فخراری مطلقا نظر فاسد را مستلزم جهل مرکب می داند، برخی قائل به تفصیل است، به این صورت که اگر صورت قیاس فاسد باشد مستلزم جهل مرکب نیست، چرا که چنین قیاس اصلا منتج نیست، وچنانچه ماده ی قیاس باشد مستلزم جهل مرکب است، خواهی و لاهیجی گفتند که نظر فاسد مستلزم جهل مرکب نیست، چه ماده ی قیاس فاسد چه صورت قیاس فاسد باشد، قیاس که صورتش فاسد است اصلا منتج نیست و قیاس که ماده اش فاسد مستلزم جهل مرکب نیست، بلکه گاهی مفید علم است و گاهی مفید جهل مرکب.

کلام تفتازانی در شرح مقاصد مؤید نظر خواهی است :

نظر فاسد بلحاظ صورت مستلزم جهل مرکب نیست، چرا که چنین قیاسی اصلاً نتیجه ندارد، نه نتیجه‌ی فاسد و نه نتیجه‌ی صحیح. اما نظری که بلحاظ ماده فاسد است گاهی نتیجه‌ی آن مطابق با واقع است و مفید علم، و گاهی نتیجه‌ی آن مخالف با واقع است و مفید جهل مرکب. پس قیاس فاسد بلحاظ ماده مستلزم جهل مرکب نیست، بلکه گاهی مفید علم و گاهی مفید جهل مرکب.

باتوجه به این بیان مراد فخررازی این است که نظر فاسد بطور موجه جزئیة مستلزم جهل مرکب است؛ یعنی نظر فاسد در بعض موارد مستلزم جهل مرکب و در بعض موارد مستلزم جهل مرکب نیست، و این با کلام خواجه که به صورت کلی استلزام را نفی می‌کند منافات ندارد؛ چرا که نفی کلی نتیجه‌اش ایجاب جزئی است، به این معنا که گاهی نظر فاسد مستلزم جهل مرکب است و گاهی مستلزم جهل مرکب نیست.

ص: ۵۲۳

گروهی که می‌گویند نظر فاسد اصلاً مستلزم جهل مرکب نیست، نه بنحو موجبه‌ی جزئی و نه بنحو موجبه‌ی کلیه، مرادشان این است که خود نظر فاسد صفت و ملاک ندارد که مستلزم جهل مرکب (مطلوب) باشد، برخلاف دلیل که خودش دارای صفت و ملاکی است که مستلزم مطلوب است.

به بیان دیگر نظر فاسد که اصطلاحاً به آن گفته می‌شود شبه و نظر صحیح که در اصطلاح دلیل است، تفاوت ذاتی دارند؛ دلیل بلحاظ ذاتش صفت و مناطی دارد که اقتضای مطلوب دارد، ولی نظر فاسد ذاتاً دارای صفت و مناطی نیست که مستلزم مطلوب باشد، بلکه گاهی مستلزم مطلوب است و گاهی مستلزم مطلوب نیست، بعبارت بهتر گاهی مفید جهل مرکب است و گاهی مفید جهل مرکب نیست. پس آنهایی که می‌گویند نظر فاسد اصلاً مستلزم جهل مرکب نیست مرادشان نفی صفت و مناطی است که در دلیل است و در نظر فاسد یا شبه وجود ندارد.

دو دلیل برای اینکه در نظر فاسد یا شبه استلزام نیست:

دلیل اول: اگر ذات شبه دارای صفتی باشد که مستلزم مطلوب است، با ظهور غلط از بین نمی‌رود، چرا که وقتی اقتضا مربوط به ذات شبه باشد ظاهر شدن غلط موجب نمی‌شود که منتج نباشد، اینکه قایس با ظهور غلط از نتیجه دست بر می‌دارد معنایش این است که استلزام به عقیده قایس است، نه مربوط به ذات شبه.

دلیل دوم: کسی که دلیل برایش اقامه می‌شود وقتی که از تمام جوانب آن آگاه است به راحتی نتیجه می‌گیرد، و کسانی که دلیل کاملاً برای شان مکشوف نیست به راحتی نتیجه نمی‌گیرند؛ چرا که ملاک در دلیل موجود است و با توجه به آن ملاک است که محقق راحت به نتیجه می‌رسد و غیر محقق راحت به نتیجه نمی‌رسد. اگر در شبه هم مثل دلیل ملاک نتیجه دادن می‌بود محقق راحت تر به خطا می‌افتاد، چرا که محقق به مناط آشنا است و با توجه به مناط نتیجه می‌گیرد، درحالی‌که محقق نتیجه غلط نمی‌گیرد. پس مناط استلزام در شبه و نظر فاسد نیست، بلکه قایس عقیده به استلزام دارد، درحقیقت ذهن قایس است که مناط استلزام را می‌سازد، نه اینکه در ذات شبه باشد.

خلاصه: نزاع این است که در ذات شبه و نظر فاسد مناط استلزام است یا نیست، نه اینکه قایس اعتقاد به لزوم دارد یا نه، و دلایل که بیان شد مناط استلزام در ذات شبه را نفی می کند.

متن: قال شارح المقاصد: «والتحقیق انه لا نزاع فی أنّ الفاسد صورہ (نظری که صورتش فاسد است) لا یستلزم (جهل مرکب) بالاتفاق (بنابر هر سه قول؛ چرا که فخر رازی هم مرادش این است که فساد بلحاظ ماده مستلزم جهل است) و الفاسد مادّه قد یستلزم (ای قد یفید/جهل مرکب) و قد لا یستلزم (ای قد لا یفید/جهل مرکب).

فمراد الامام الايجاب الجزئی كما فی المثال المذكور و مرادنا نفی الايجاب الکلی لعدم اللزوم فی بعض المواد (فخر رازی بصورت موجه ی جزئی می گوید نظر فاسد مستلزم جهل مرکب است یعنی در بعض موارد استلزام را قبول دارد و این با کلام ما منافات ندارد که استلزام کلی را نفی می کنیم).

والقائلون بأنّه لا لزوم اصلاً (نه لزوم بنحو جزئی و نه لزوم بنحو کلی) یریدون اللزوم الذی مناطه صفه فی الشبهه (یعنی نظر فاسد)، بمعنی ان الشبهه المنظور فیها لیس لها (شبهه) لذاتها (شبهه لذاتها در مقابل شبهه به اعتقاد قایس) صفه (امر بیرون از ذات) و لا وجه (نمود دیگری از خود ذات) یکون مناطاً للملازمه بینها (شبهه) و بین المطلوب (۱)، و الا (اگر صفت و مناط در ذات شبه بود) لما انتفت الدلاله (دلالت قیاس بر نتیجه) بظهور الغلط (یعنی بعد از اینکه غلط ظاهر می شد هم منتج بود).

ص: ۵۲۵

۱- (۱) یعنی شبهه صفت بیرون از ذات و وجه دیگری از خود ذات ندارد که بتواند مناط باشد بین شبهه و مطلوب.

ولكان المحققون بل المعصومون عن الخطأ أولى بان يستلزم نظرهم في الشبهه الجهل بناء على انهم احق بالاطلاع على وجه الدلاله فيها(شبه).

(مفهوم حرف تفتازانی که لاهیجی به آن تصریح کرده است:) وهذا بخلاف الدلیل، فانّ له صفهً و وجههً فی ذاته هو مناط استلزامه المطلوب عند حصول الشرائط(شرايط انتاج).

وامّا(۱)اللزوم العائد الى اعتقاد الناظر فی بعض الصور كما اذا اعتقد حقیه المقدمات فی المثال المذكور(مثال که شبه داشت/ مثال که فخر گفت و مثال که ما گفتیم) فلا نزاع فيه (در وجود چنین لزومی).

نظر صحیح مفید علم است بنحو وجوب. ۹۳/۰۲/۳۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نظر صحیح مفید علم است بنحو وجوب.

بحث در نظر داشتیم و گفتیم که نظر فاسد مستلزم جهل مرکب نیست، بلکه گاهی مفید علم است و گاهی مفید جهل مرکب، اما نظر صحیح مفید علم است، حال می خواهیم بحث کنیم:

اولاً، آیا نظر صحیح مفید علم است بنحو وجوب و یا مفید علم است بنحو عادت؟ و یا نظر صحیح مفید علم است بنحو وجوب عقلی و یا مفید علم است بنحو وجوب عادی؟

وثانیا، اگر نظر صحیح مفید علم است بنحو وجوب آیا نظر صحیح معدّ است برای علم و یا نظر صحیح سبب علم است؟

در مساله سه قول است:

۱. قول حکما: نظر صحیح بنحو وجوب مفید علم است، به این معنا که هرگاه نظر صحیح آمد حتما علم در پی آن می آید، منتها نظر معدّ است، آورنده ی علم نیست، بلکه علم را مبادی عالیه بالوجوب افاضه می کند وقتی که معد فراهم شود.

ص: ۵۲۶

۱- (۲) استدراک از کلام تفتازانی که گفت شبه لذاتها لزوم ندارد/ استدراک از یرویدون اللزوم الذی ...).

۲. قول معتزله: نظر صحیح بنحو وجوب مفید علم است، به این معنا که وقتی نظر صحیح حاصل شد حتما علم بوجود می آید؛ چرا که نظر صحیح علت تامه ی علم است و هرگاه علت تامه باشد معلول در پی آن می آید، بدون دخالت مبادی عالیه.

۳. قول اشاعره: نظر صحیح نه معد است برای علم و نه مؤلد و سبب تامه ی آن، بلکه خداوند تعالی علم را افاضه می کند، منتها عادت الهی بر این جاری شده است که افاضه ی علم بعد از فراهم شدن نظر صحیح باشد. پس نظر صحیح هیچ دخالتی در

حصول علم ندارد جز اینکه عادت الهی بر این جاری شده است که با حصول نظر صحیح علم را افاضه کند، نه اینکه بر خداوند تعالی واجب باشد افاضه ی علم بلکه بالاختیار افاضه ی علم می کند.

نکته : حکیم که قائل به وجوب افاضه ی علم است، و نظر را هم معد می داند، باید دو چیز را رد کند؛ یکی تولید علم از نظر صحیح که قول معتزله است و دیگری منافات نداشتن وجوب با اختیار الهی است که اشاعره می گوید وجوب با اختیار الهی منافات دارد.

خواجه می گوید «حصول علم به دنبال نظر صحیح واجب است» این حرف هم با نظر حکما سازگاری دارد که می گوید نظر صحیح معد است و علم بالوجوب از مبادی عالیه افاضه می شود و هم با نظر معتزله که نظر صحیح را علت تامه و مولد علم می داند، بدون دخالت مبادی عالیه. اما از آنجای که خواجه تولید علم از نظر صحیح را قبول ندارد نظر ایشان همان نظر حکما است.

ص: ۵۲۷

فخررازی: نظر فخررازی در ظاهر قول چهارم در مساله است، ولی با توضیحات که درباره ی نظر فخررازی وجود دارد، نظر ایشان همان نظر حکما است، نه قول چهارم در مساله.

فخررازی : نظر صحیح مستلزم علم به نتیجه است بنحو وجوب.

روشن است که قول فخر با قول اشاعره فرق دارد، ایشان تعاقب علم بعد از نظر صحیح واجب می دانند، در حالیکه اشاعره می گوید تعاقب علم بعد از نظر عادی است. اما دو مطلب را باید فخررازی اثبات کند؛ یکی وجوب تعاقب علم از نظر صحیح و دیگر اینکه وجوب تعاقب علم با تولید علم که معتزله می گوید فرق دارد.

دلیل فخررازی بروجوب : فخررازی وجوب تعاقب علم بعد از نظر را در قالب مثال بیان می کند و می گوید وقتی که مثلا اولاً علم داریم که عالم متغیر است و ثانياً علم داریم که هر متغیری حادث است، با وجود این دو علم واجب است که عالم شویم که عالم حادث است.

دلیل فخر بر عدم تولید : معتزله که قائل به تولید اند می گوید وقتی که نظر صحیح حاصل شد مولد علم است، و قدرت خداوند تعالی نمی تواند دخالتی داشته باشد، در حالیکه با حصول نظر صحیح باز هم حصول علم ممکن است و هر ممکنی مقدور است. پس اینکه معتزله می گوید حصول علم مقدور حق تعالی نیست باطل است.

متن: و حصول العلم عن الصحيح (نظر صحیح) واجب

المتفقون علی أنّ النظر الصحيح مفید للعلم اختلفوا فی أنّ حصول العلم عقیه هل هو علی سبیل الوجوب عقلا او عاده؟ و علی الاوّل هل باعداد النظر او بسببیه؟

الاول، مذهب الحكماء.

الثاني، مذهب المعتزله القائلين بالتوليد.

الثالث، مذهب الاشاعره.

و الظاهر انّ مختار المصنف انّما هو مذهب الحكماء.

و في الحواشي الشريفه: انّ المصنف اختار ان حصول العلم عقيب النظر واجب و لم يتعرّض انّ ذلك الوجوب بطريق الافاضه كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزله هذا (خذا).

و اعلم: انّ هاهنا (كيفية افاضه علم) مذهبا رابعا اختاره الامام الرازي. و ذكر الغزالي انه المذهب عند اكثر اصحابهم و هو انّ النظر يستلزم العلم بالنتيجه بطريق الوجوب لا بطريق التوليد على ما هو راي المعتزله.

و هذا ما نقل من القاضي و امام الحرمين ان النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب من غير ان يكون (نظر) عله (علت معده) / علت تامه او مولدا.

و صرّح (فخرآزي) بذكر الوجوب لثلا يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادي (كه عاداتا علم در عقب نظر است) فيصير (حتى ان يصير) هذا (مذهب فخرآزي) هو المذهب الثالث (مذهب اشاعره) كذا في شرح المقاصد.

ثم قال (شارح مقاصد): و استدللّ الامام على الوجوب بانّ من علم انّ العالم متغير و كل متغير حادث فمع حضور هذين العلمين يمتنع انّ لا يعلم (يعني واجب است كه عالم بشود) انّ العالم حادث و العلم بهذا الامتناع (يعني ممتنع است كه عالم نشود) ضروري، (عطف برعلى الوجوب) و على بطلان التوليد بانّ العلم في نفسه (باقطع نظر از نظر قاييس) ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه (علم) بغير قدرته. انتهى.

قول چهارم در كيفيت مفيد بودن علم از نظر ۹۳/۰۲/۳۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قول چهارم در كيفيت مفيد بودن علم از نظر

بحث در اين بود كه قبول داريم نظر صحيح مفيد علم است، اما چگونه نظر مفيد علم است، على سبيل وجوب مفيد علم است يا على سبيل عادت، و اگر نظر على سبيل وجوب مفيد علم است نظر معد است و واجب افاضه ي علم از مبادى عاليه و يا نظر مولد علم است؟

ص: ۵۲۹

قول حكما: نظرينحو وجوب مفيد علم است به اين معنا كه نظر معد براى افاضه ي علم از مبادى عاليه است و وقتى كه نظر حاصل شد واجب است از مبادى عاليه افاضه ي علم شود.

قول معتزله: نظر بنحو وجوب مفید علم است به این معنا که نظر مؤید علم است.

قول اشاعره: نظر مفید علم است بنحو عادت، که علم از طرف حق تعالی افاضه می شود منتها عادت الهی بر این جاری شده است که با حصول نظر افاده ی علم کند.

قول فخررازی: نظر مستلزم علم است بنحو وجوب.

فخررازی باید دو مطلب را اثبات کند؛ یکی اینکه نظر بنحو وجوب مفید علم است و دیگر آنکه نظر مولد علم نیست، و نظر ایشان با نظر معتزله که قائل به تولید است فرق دارد. و فخررازی برای هر دو مطلب دلیل اقامه کرده است.

متکلم دومنبا دارد:

۱. همه ای موجودات بدون واسطه مخلوق خداوند تعالی است، نه فاعلی واسطه برای صدور است و نه فعل خداوند واسطه برای صدور فعل دیگر است، بلکه همه ای افعال مباشرتاً به خداوند منسوب است.

۲. خداوند تعالی قادر و مختار است و هیچ عاملی نیست که بر حق تعالی واجب کند که کاری را انجام دهد.

اشکال صاحب مواقف بر فخررازی: طبق مذهب فخر وقتی که نظر صحیح حاصل شد واجب است که علم هم حاصل شود. این نظر با دومبنای فوق متکلم منافات دارد؛ طبق مبنای اول هم نظر وهم علم هر دو مباشرتاً از خداوند تعالی پدید می آید، نه اینکه نظر که یکی از افعال الهی است علم را در پی داشته باشد که فخر می گوید، و بنابر مبنای دوم هیچ کاری واجب بر خداوند تعالی نیست، در حالیکه فخر می گوید واجب است علم از نظر حاصل شود.

ص: ۵۳۰

جواب لاهیجی: لاهیجی اول قول فخررازی را به قول حکما بر می گرداند و با این کار منافات قول فخررازی با مبنای اول متکلم از بین می رود. وبعد از اشکال وجوب علی اله جواب می گوید، که با این جواب اشکال از قول حکما که قائل به وجوب است هم رفع می شود.

حمل قول فخر به قول حکما: هم فخررازی وهم حکما می گوید علم در پی نظر واجب است، ولی حکما می گوید نظر معد است و فخر معد بودن را مطرح نکرده است، اما از آنجای که تولید را نفی کرده است، می شود بگوییم که نظر فخر با قول حکما سازگار است و نظر معد است برای حصول علم؛ چرا که تاثیر نظر بر علم یا بنحو سببیت نظر برای علم و تولید است و یا بنحو معد بودن نظر برای علم، و فخر تولید را نفی کرده است پس معد بودن را قبول دارد. و در نتیجه قول فخر با مبنای اول متکلم که استناد جمیع الاشياء الی اله است منافات ندارد؛ چرا که معد بود نظر برای علم منافات با مباشرت صدور علم از واجب تعالی ندارد، معد فقط زمینه ساز است، هیچ گونه سببیتی ندارد، نه سببیت تام نه سببیت ناقص، که عبارتند از مقتضی، شرط و عدم مانع.

معد: معد زمینه ساز تاثیر فاعل است و قابلیت قابل را هم فراهم می کند، بعبارت دیگر معد زمینه ساز می شود که مقتضی اقتضا داشته باشد، شرائط تاثیر فاعل فراهم شود و مانع تاثیر هم نباشد؛ مثلا کار پدر و مادر معد است برای وجود فرزند، به این صورت که زمینه می شود نطفه ی پدر و مادر که مقتضی است بهم برسد، شرایط تاثیر در رحم فراهم شود و مانع رفع شود. پس معد نه سبب تام است و نه سبب ناقص که هر یک از فاعل، مقتضی، شرط و عدم مانع است، بلکه معد زمینه را فراهم می کند، که فاعل تاثیر داشته باشد، مقتضی اقتضا، شرایط فراهم شود و مانع رفع.

فرق قول حکما با قول فخر: طبق قول حکما بعد از اینکه معد فراهم شد واجب است که مبادی عالی به اذن حق تعالی علم را افاضه کند، ولی فخر می گوید وقتی نظر که معد است حاصل شد واجب است که علم از جانب حق تعالی بیاید، نه از جانب مبادی عالی؛ چرا که ایشان قاعده ی الواحد لایصدر... را قبول ندارد.

متن: ثم ان صاحب المواقف نقل أيضا(همان طور که سایر مذاهب را نقل کرده است مذهب فخر رازی را هم نقل کرده است) هذا المذهب ثم قال: «وهذا لا تصح مع القول (۱) باستناد الجميع الى الله تعالى ابتداء (۲) وكونه قادرا مختارا الا موجبا انتهى».

و انت خبير بانه يمكن ان يقال: لعله(فخر رازی) يقول باعداد النظر كالحكماء. (تعلیل برای ارجاع قول فخر به قول حکما/رد اشکال صاحب مواقف): فان القول بالاعداد لا ينافي نفى التوليد(که فعل اول سبب فعل دوم است) و هو ظاهر و لا(ولاینافی) القول باستناد الكل إليه تعالى فان كون الصدور باعداد شىء اخر لا ينافي كونه(صدور) ابتداء و انما المنافي هو الصدور بتوسط شىء اخر.

فالفرق بين هذا المذهب و مذهب الحكماء هو ان فياض العلوم علينا عندهم مبدأ عقلي مستند إليه تعالى و هو الواسطه في افاضه العلوم و الكمالات من الله تعالى و على هذا المذهب(مذهب فخر) لو التزم متابعه الاشعري في استناد الجميع إليه تعالى ابتداء لا يلزم القول بهذه الواسطه.

وجوب علم به دنبال نظر منافی با قدرت الهی نیست ۹۳/۰۳/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وجوب علم به دنبال نظر منافی با قدرت الهی نیست

ص: ۵۳۲

بحث در این داشتیم که نظر صحیح مستلزم علم است علی الوجوب، هم به نظر حکما وهم به عقیده ی فخر رازی.

اشکال صاحب مواقف: اینکه نظر علی سبیل الوجوب مستلزم علم باشد با اختیار خداوند تعالی منافات دارد؛ چرا که فاعل مختار آن است که بتواند ترک کند وبتواند انجام دهد، و اگر واجب باشد بر خداوند تعالی افاضه ی علم به دنبال نظر با اختیار ساز گاری ندارد.

جواب: اگر ملزوم جعل شود لازم جعل وجوبی دارد ولی این وجوب منافات با قدرت فاعل ندارد؛ چرا که فاعل می تواند ملزوم را ترک کند تا لازم وجود نگیرد وچنانکه می تواند ملزوم را انجام دهد تا لازم وجود بگیرد. پس واجب بودن لازم در پی ملزوم منافات با اختیار خداوند تعالی ندارد؛ چرا که لازم تابع ملزوم است و ملزوم اختیاری است، بعبارت دیگر اختیاری بودن شی یا بدون واسطه است مثل اختیار ملزوم و یا باواسطه است مثلا اختیار لازم که بواسطه ی ملزوم اختیار می شود.

مثال(۱): علم لازم است و نظر ملزوم و مقدر الهی به این معنا که می تواند نظر را خلق کند و می تواند ترک کند، وقتی ک

نظرا ترك كند علم هم وجود نمى گيرد و زمانيكه نظر را خلق كند علم در پى آن واجب الافاضه است، و اين وجوب اشكال ندارد؛ چرا كه وجوب تبعى است و تابعيت لازم از ملزوم را هم خداوند تعالى قرار داده است.

مثال (۲): عرض لازم جوهر است اگر عرض لازم باشد و لازم جوهر نيست اگر عرض مفارق باشد، اما وجود جوهر هميشه ملازم وجود عرض است، و براى وجود عرض لازم است جود جوهر را جعل كند، ولى اين لزوم منافات با قدرت ندارد؛ چرا كه وجود جوهر فى نفسه اختيارى است خداوند تعالى مى تواند آنرا جعل كند و مى تواند ترك كند، و وقتى كه جعل كرد جعل عرض لازم آن است.

ص: ۵۳۳

مثال (۳): اب وابن متضایفان اند و متضایفان معان اند خارجا و ذهننا، که هر گاه ابن را تعقل کنیم اب را هم تصور کرده ایم و بالعکس هر گاه اب را تصور کنیم ابن را هم تصور می کنیم. ولی قدرت داریم و می توانیم اب و ابن را ابتدا تصور نکنیم که تصور دیگری لازم نیاید.

جواب (۲): اگر این اعتراض صاحب مواقف صحیح باشد؛ یعنی اختیار با واسطه کافی نباشد، بلکه در لازم اختیار استقلالی نیاز باشد لازم می آید که علاقه ی لزوم بین ممکنات نباشد، در حالیکه بین ممکنات علاقه ی لزوم است مثلا تصور اب مستلزم تصور ابن است و بالعکس. پس اعتراض صاحب مواقف صحیح نیست.

معتزله نظر را مؤلّف علم می داند، به این معنا که نظر سبب تام علم است و وقتی که سبب تام باشد باید مسبب باشد، و در نتیجه حق تعالی نسبت به علم قدرت ندارد.

اشکال فخر: علم بعد از حصول نظر هم مقدر الهی است، پس عقده ی تولید باطل است، که می گوید بعد از حصول نظر وجود علم واجب است بدون اینکمه خداوند تعالی اعمال قدرت کرده باشد.

لاهیجی: این اشکال فخر بر معتزله وارد است ولی بر حکما وارد؛ چرا که معتزله نظر را سبب تام علم می داند و برای قدرت حق تعالی جایگاهی قائل نیست، اما حکما نظر را مُعَدّ می داند و مفیض علم را مبادی عالیّه می داند به اذن حق تعالی، بعبارت دیگر حکما مفیض علم را خداوند تعالی می داند با واسطه، و واسطه منافی با قدرت نیست، آنچه که با قدرت منافات دارد صدور استقلالی از غیر است بدون دخالت خداوند تعالی.

متن: واما منافاه هذا المذهب للقول بالفاعل المختار فالجواب عنه على ما في شرح المقاصد «أن وجوب الاثر كالعلم (مثال برای اثر) مثلا- (تفسیر یجب:) بمعنی امتناع انفکاکه (اثر) عن اثر اخر كالنظر (مثال برای اثر اخر) لا- ینافی کونه (اثر) اثر المختار (تفسیر مختار:) جائز الفعل و الترك بان لا- یخلقه (اثر) و لا- ملزومه (اثر) لا- بان یخلق الملزوم و لا- یخلقه (لازم) کسائر اللوازم الممكنه (لوازم که ملزومات شان ممکن است) کوجود الجوهر لوجود العرض (وجود جوهر لازم وجود عرض است ولی وجود جوهر فی نفسه ممکن است). وبالجملة جواز التركب اعم من ان یکون بواسطه (مثل ترک لازم که بواسطه ترک ملزوم است) او بلا واسطه (مثل ترک ملزوم) و انما المنافی له (جواز ترک) امتناع انفکاکه (اثر) عن المؤثر بان لا یتمکن من ترکه اصلا (نه بدون واسطه و نه باواسطه).

و لو صحّ هذا الاعتراض (یعنی اگر اختیار بدون واسطه کافی نباشد، بلکه در لازم اختیار استقلالی نیاز باشد) لارتفع علاقه اللزوم بین الممكنات فلم یکن تصور الابن مستلزما لتصور الأب و (عطف بر تصور) وجود العرض مستلزما لوجود الجوهر الی غیر ذلك (مثال های دیگر). هذا».

و اما استدلال الامام علی بطلان التولید بما مر (ص ۲۳۸، س ۱)، فالتحقیق فیہ انه (استدلال) علی القول باستقلال العبد فی افعاله تمام علی المعتزله، واما علی القول بمدخلیة العبد لا باستقلاله (عبد) و هو (مدخلیت عبد وعدم استقلالش) الحق، علی ما سیأتی.

فالجواب عنه: ان کون الشیء مقدور اللّٰه تعالیٰ اعم من ان یکون بواسطه او بغير واسطه فلا- ینافیہ (مقدور بودن شیء) وقوعه (شیء) من غیره (الله) بان یکون ذلك الغير واسطه و انما ینافیہ (مقدور بودن) لو کان الوقوع (وقوع شیء) علی استقلال من الغير و لیس (استقلال وقوع) فلیس (منافات با مقدور بودن).

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال نقضی اشاعره بر نظریه تولید

بحث در کیفیت افاده ی علم با نظر داشتیم که چهار قول بیان شد. معتزله گفت: نظر صحیح تولید علم می کند به این معنا که نظر صحیح سبب تام علم است و با آمدن نظر واجب است که علم بیاید بدون افاضه ی معلم.

اشکال نظر تولید آن است که منافات دارد با اعتقاد به اینکه تمام اشیاء به خداوند تعالی نسبت دارد و از جمله ی اشیاء علم است.

اعتراض نقضی اشاعره: اگر نظر صحیح مفید علم باشد علی سبیل تولید باید تذکر نظر هم مفید علم باشد علی سبیل تولید؛ چرا که دلیلی را که شما در نظر ابتدایی مطرح کردید در تذکر نظر هم می آید.

توضیح مطلب: قیاسی را که انسان تشکیل می دهد تا به نتیجه ی برسد گاهی ابتدایی است و گاهی تذکری؛ وقتی که ابتداء قیاسی را تشکیل می دهیم و نتیجه ی می گیریم این نظر ابتدای است و زمانیکه قیاس از یاد ما می رود و درحین انجام کاری و یا دیدن چیزی آن قیاس ناگهان در ذهن ما تداعی می شود این قیاس و نظر تذکری است. و اگر قیاس که ابتداء تشکیل می دهیم مفید علم است باید این قیاس تذکری هم مفید علم باشد، درحالیکه مفید علم نیست و خود شمای معتزله هم قبول دارید.

جواب معتزله: تذکر نظر دو قسم است؛ یکی تذکر ارادی و قصدی و دیگری تذکر غیر ارادی، وقتی که انسان قیاسی را تشکیل می دهد و بعد فراموش می کند گاهی این قیاس را دوباره با فکر احضار می کند در این صورت قیاس به ذهن آمده مفید علم است، و گاهی بدون فکر و اراده ناخود آگاه قیاس فراموش شده از جانب خداوند تعالی به ذهن القا می شود، در این فرض قیاس به ذهن آمده مولد علم نیست. پس تذکر نظر اگر ارادی باشد مثل نظر ابتدای مولد علم و چنانچه تذکر نظر غیر ارادی باشد مولد علم نیست.

ص: ۵۳۶

بعبارت دیگر تولید نتیجه ی افعال اختیار ما است و تذکر گاهی در اختیار ما است و مولد هم است و گاهی در اختیار ما نیست و لذا مولد نیست.

جواب دوم: نظر ابتدایی مولد علم است و از این تولید علم هیچ تالی فاسدی لازم نمی آید، اما نظر تذکری چه اختیاری باشد چه غیر اختیاری اگر مولد علم باشد تحصیل حاصل لازم می آید، لازم می آید که آنچه را ما قبلا بدست آورده ایم و حاصل است با تذکر قیاس تحصیل کنیم. و این تحصیل حاصل است و محال. پس فرق است بین نظر ابتدایی و نظر تذکری چه اختیاری باشد چه غیر اختیاری، و قیاس شما قیاس مع الفارق است.

سوال: بعد از اینکه علم از طریق نظر صحیح حاصل شد، به این صورت که قیاس تشکیل شده شرایط لازم را داشته باشد مقدمات قیاس هم از مواد بدیهی باشد و علم با افاضه ی معلم بدست آمد، آیا می توانیم به این علم معتقد شویم و به آن عمل کنیم یا اینکه حق اعتقاد و عمل به آن علم را نداریم، بلکه باید از جانب معلم تایید شود؟

خواجه : همینکه علم از نظر صحیح حاصل شد کافی است که به آن معتقد شویم و عمل کنیم دیگر نیاز به تایید معلم دیگر نیست.

ملاحظه: علم هر چند از نظر صحیح بدست آمده باشد، قیاس که تشکیل می دهیم شرایط لازم را داشته باشد، مقدمات قیاس هم ضروری باشد ولی علم که بدست می آید ما حق نداریم به آن معتقد شویم و عمل کنیم مگر اینکه معلم بگوید درست است و باید به آن معتقد شویم.

ص: ۵۳۷

متن: ثم انه قد احتجت الاشاعره على المعتزله: بان النظر لو كان مولدا للعلم لكان تذكر النظر أيضا مولدا له و هو (که تذكر مولد علم باشد) باطل اتفاقا(هم شما قبول دارید هم ما).

و اجابت المعتزله عنه(اشکال اشاعره): بأنه مع كونه(بيان شما) قياسا فقهيها(يعنى تمثيل است) فالفرق(فرق نظر ابتدایی و نظر تذکری) ظاهر و هو(فرق) انّ النظر ابتداء مقدور لنا و لذا تولد العلم و تذكره(نظر) غير مقدور لنا فلا يولده(علم) و لو كان(تذكر نظر) احيانا مقدورا فهو(تذكر نظر) أيضا(مثل نظر ابتدایی) يولده(علم).

فإنّ أبا هاشم صرح بان التذکر السّانح(عارض) للذهن بلا قصد لا يولد العلم لكونه(تذكر) من فعل الله و مع قصد و اختيار يولده(علم) لكونه(تذكر) من فعلنا.

و أيضا هناك اى عند تذكر النظر مانع عن توليد العلم و هو لزوم تحصيل الحاصل بخلاف ابتداء النظر لكونه سابقا على العلم فلا يلزم ذلك(تحصيل حاصل در نظر ابتدایی) هذا.

ولما وجب حصول العلم من النظر الصحيح المقرون بالشرائط الممكن رعايتها و تحصيل مقدماته بالضرورة و ترتيبها(مقدمات) على الوجه المنتج بالضرورة(اى بالحثم) سيما بمعونه المنطق فهو(نظر صحيح باشرائط) كاف فى افاده العلم على الاطلاق سواء كان فى المعارف الالهيه او غيرها و لا حاجه الى المعلم على ما يقوله الملاحده.

و لا يخفى ضعف قولهم بعد ما ذكرنا فلا حاجه الى مثونه الاستدلال على بطلانه الا ان يريدوا به خلاف ما يتبادر منه .

مفيد علم بودن نظر بدون احتياج به تايد معلم ۹۳/۰۳/۰۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفيد علم بودن نظر بدون احتياج به تايد معلم

بحث در اين داشتيم که نظر صحيح مفيد علم است، برخی ها معتقد اند که شرط اينکه نظر صحيح مفيد علم باشد تايد معلم است.

ص: ۵۳۸

توضیح مطلب: قبلا بيان کردیم نظر صحيح مُعَد است و علم از جانب مبادی عالیة افاضه می شود، برخی معتقد است که علاوه بر نظر صحيح و مبادی عالیة معلم بشری هم نیاز است تا علم افاده شود، یعنی وقتی که قیاس تشکیل شده شرایط لازم را داشت مقدمات قیاس هم از مواد بدیهی بود علاوه بر مبادی عالیة(معلم غیر بشری) باید معلم بشری هم تايد نماید تا نظر صحيح مفيد علم باشد.

تذکر: مراد از معلم معلم بشری است، نه معلم غیر بشری که همه ی علما برای افاضه ی علم قبول دارند، قطب شیرازی می گوید حتی علم حسی نیاز به از جانب مبادی عالی دارد، ولی ملاحده می گویند نیاز به معلم بشری داریم که تايد کند تا نظر

مفید علم باشد.

شارح قدیم:

ملاحظه می‌گویید: علم هرچند از نظر صحیح بدست آمده باشد، قیاس که تشکیل می‌دهیم شرایط لازم را داشته باشد، مقدمات قیاس هم ضروری باشد ولی علم که بدست می‌آید ما حق نداریم به آن معتقد شویم و عمل کنیم مگر اینکه معلم بشری بگوید درست است و باید به آن معتقد شویم. پس مراد ملاحظه این نیست که نظر صحیح افاده علم نمی‌کند، چرا که این‌ها معترف اند دلیل اثبات صانع افاده‌ی نتیجه می‌کند، ولی می‌گویند ما نمی‌توانیم به آن معتقد شویم، بعبارت دیگر اعتقاد به نتیجه نجات بخش نیست.

شارح قدیم برای تاویل کلام ملاحظه چند تا شاهد بیان می‌کند:

شاهد اول: بسیاری از مردم دارای عقیده اند ولی چون اعتقادشان تایید ندارد اهل نجات نیستند، بلکه بسیاری از مردم عقیده توحید دارند، اما چون توحید را نبی اکرم (ص) نگرفته اند اعتقادشان پذیرفته نیست.

ص: ۵۳۹

شاهد دوم: اگر اعتقاد به نتیجه ی قیاس درست بود عرب قدیم می توانست بگوید ما صانع را عقل خود اثبات کردیم و می دانیم که صانع واحد ولذا برای اثبات صانع نیاز به پیامبر نیست، ولی چنین استدلالی نکردند. پس اعتقاد به نتیجه قیاس صحیح نیست.

محقق شریف: این بیان شارح قدیم در تفسیر قول ملاحظه اشاره است به تاویلی است که خواهی از کلام ملاحظه در نقد المحصل ارائه کرده است.

لاهیجی: تاویل شارح قدیم از کلام ملاحظه با ادعای آنها سازگاری ندارد که می گویند در هر عصر وزمانی نیاز به معلم بشری است، بلکه با این تاویل که برای اعتقاد به چیزی و عمل به آن تایید معلم نیاز است، کافی است که در یکی از زمانها معلم باشد و آن نبی اکرم (ص) است، و دیگر نیاز به وجود امام نیست، چه رسد به اینکه در هرزمانی نیاز به امام باشد.

شارح قدیم: حق این است که در عقولیات تایید معلم واجب نیست، ولی در نقلیات تایید معلم لازم است.

محشی شرح جدید: محشی جدید اولاً- تاویل شارح قدیم را رد می کند و مؤید می آورد که بلحاظ کلامی اعتقاد به علم حاصل از نظر صحیح بدون تایید معلم نجات بخش است، ثانیاً دوشاهد را که شارح قدیم برای تاویل کلام ملاحظه آورد صحیح نمی داند و ثالثاً بیان می کند نظر ملاحظه بلحاظ منطقی قابل قبول نیست.

الف) نجات بخشی علم حاصل از نظر: علم حاصل از نظر صحیح بدون تایید معلم در حد خود ناجی است، چرا که اولاً، علمای سلف قبل از ملاحظه اجماع دارند که علم حاصل از نظر صحیح در حد خودش ناجی است، به این معنا که در دین خیل چیزها است که برای نجات باید به آن اعتقاد داشته باشیم، ولی آنچه که نظر صحیح بدست می آید هم ناجی است.

ثانیا، در آیات قران کریم آیات زیادی داریم که برای هدایت، بطور مطلق امر کرده است به نظر و فکر بدون اینکه تایید معلم را مطرح کرده باشد.

ب) رد شواهد که شارح قدیم آورد: اینکه اعتقاد اکثر مردم به توحید نجات بخش نیست، یا به این خاطر است که یهود و مسیح قائل به توحید بودند، ولی اقرار به حقوق کلمه ی توحید نداشتند مثلا عقیده داشتند که خدا بیچه دارد و یا به این خاطر است که اقرار به رسالت نبی اکرم(ص) نداشتند.

ج) محذور منطقی نظر ملاحظه: نظر ملاحظه بلحاظ منطقی قابل قبول نیست، چرا که گاهی مستلزم تسلسل است و گاهی مستلزم دور یا تسلسل.

a) مستلزم تسلسل بودن نظر ملاحظه: تصدیق معلم مبتنی بر نظر است ولذا تصدیق معلم اول نیاز به تصدیق معلم دوم دارد و تصدیق معلم دوم نیاز به تصدیق معلم سوم و هکذا فیتسلسل.

لاهیجی: این اشکال وارد نیست، چرا که شاید نظر یک معلمی مبتنی بر نظر نباشد، از روی وحی باشد و یا اگر از روی نظر است بخاطر کمال عقلش نیاز به تایید معلم دیگر ندارد.

b) مستلزم دور یا تسلسل بودن نظر ملاحظه:

معلم که تایید نظر می کند باید صادق باشد والا تایید او مفید نیست، جال صدق معلم:

b/1. یا با نظر حاصل می شود و یا با اخبار خود معلم، و هر دو صورت مستلزم دور است؛ چرا که اگر از طریق نظر صدق معلم بدست می آید معنایش این است که اعتبار نظر متوقف است بر تایید معلم و تایید معلم هم متوقف است بر اعتبار نظر. هم چنین اگر صدق معلم از طریق اخبار خود معلم بدست آید، اعتبار صدق معلم متوقف است بر خبر خود معلم و اعتبار خبر معلم متوقف است بر صدق معلم.

متن: و فى الشرح القديم أنهم (ملاحده) يعترفون باستلزام مقدمات اثبات الصانع لتتائجها لكن يقولون هذا وحده لا يجزى و لا يحصل به النجاه إلا اذا اتصل به تعليم (مثال براى تعليم): كقول النبى صلى الله عليه و آله «أمرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله».

و كثير من الناس قائلين بالتوحيد، لكنهم لما لم يأخذوا ذلك (توحيد) منه (النبى ص) ما (نافيه) كان يقبل قولهم.

وان كانت العقول كافيه لقالت العرب: نحن نثبت الصّانع بعقولنا و نعرف توحيدَه فلا نحتاج فى ذلك (اثبات صانع و توحيد) أليك انتهى.

و قال المحقق الشريف: انّ هذا اشاره الى ما ذكره المصنف فى نقد المحصّل تاويلا لكلامهم انتهى.

و انت خير: بانه على هذا التأويل لا يتم دعواهم (ملاحده) انّ فى كلّ عصر لا بد من معلّم بل يكفى فى ذلك التعليم (تعليم كه مى گويد لازم است) وجود معلّم فى زمان من الازمه و هو التّبي فلا يثبت لهم (ملاحده) بذلك (تاويل شما) وجوب وجود الامام مطلقا فضلا عن امام فى كل زمان.

ثم قال الشارح (شارح قديم): و الحق ان التعليم فى العقليات (درمقابل نقليات) ليس بضرورى (واجب نيست).

و قال المحشى (محشى شرح جديد كه ناظر به شرح قديم هم است): ذلك (واجب نبودن تعليم درعقليات) لاجماع السلف قبل ظهور الملاحده على انّ معرفه الله تعالى بلا معلم ينجى.

و أيضا الآيات الأمره بالنظر فى معرض الهدايه الى طريق النجاه متكثّر بلا ايجاب تعليم.

و اما عدم قبول كلمه التوحيد من كثير من الناس فلأنهم كانوا يقولون عزيرابن الله و المسيح ابن الله أو لانهم كانوا يمتنعون عن الاقرار بالرساله و ساير حقوق الكلمه (كلمه لا اله الا الله) انتهى.

و القوم (متکلمین) الزموم (ملاحظه): التسلسل تاره و الدور و التسلسل اخرى

(a) اما الاول (که بیان شما مستلزم تسلسل است): فلان نظر المعلم أيضا (همان طور که در مفاد قیاس احتیاج به معلم است) يحتاج الى معلم اخر اذ المفروض انّ النظر مطلقا غير كاف.

و هذا غير وارد عليهم لجواز ان يكون نظر المعلم كافيا دون غيره لكونه مؤيدا بخاصيته تقتضى كمال عقله او ينتهى سلسله التعليم الى معلّم لا يكون علمه بالنظر بل بالوحي.

(b) و اما الثانى (که بیان شما احد المحذورين يا دور ويا تسلسل را دارد) فلان العلم بصدق المعلم الذى لا بدّ منه (b/1) اما ان يحصل بالنظر او باخباره (مثلا خبر دهد که من امام صادق ام) و كلاهما دور:

امّا الاول (که صدق معلم را از طریق نظر بفهمیم دور است) فلانّ افاده النظر يتوقف على تعليم المعلم وافاده تعليمه يتوقف على صدقه الذى لا يحصل الا بالنظر.

واما الثانى (که صدق معلم را از طریق اخبار خود معلم بفهمیم دور است) فلانّ اخباره لا يفيد الا بعد العلم بصدقه

قابل قبول بنودن کلام ملاحظه بلحاظ منطقی ۹۳/۰۳/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قابل قبول بنودن کلام ملاحظه بلحاظ منطقی

بحث در این داشتیم که نظر صحیح مفید علم است بدون احتیاج به تایید معلم، اما ملاحظه می گویند که نظر صحیح در صورت تایید معلم مفید علم است، والا نظر صحیح مفید علم نیست.

اشکال: این قول ملاحظه گاهی مستلزم تسلسل است و گاهی مستلزم دور و تسلسل.

مستلزم دور یا تسلسل بودن نظر ملاحظه:

اگر نظر صحیح برا افاده ی علم احتیاج به تایید معلم داشته باشد، تایید معلم در صورتی مفید است که صدق معلم ثابت شود و صدق معلم یا بانظر و اخبار خودش ثابت می شود، که مستلزم دور است و یا به اخبار معلم دیگر که مستلزم تسلسل است.

ص: ۵۴۳

بیان تسلسل: اگر صدق معلم احتیاج به تایید معلم دیگر داشته باشد، تایید معلم دیگر وقتی مفید است که صدق خودش ثابت شده باشد و صدق معلم دوم احتیاج به تصدیق معلم سوم دارد و هکذا فیتسلسل.

ان قلت: تسلسل لازم نمی آید چرا که می رسیم به معلم که صدقش از طریق معجزه ثابت می شود و دیگر نیاز به تایید معلم

دیگر ندارد تا تسلسل لازم بیاید.

قلت: خود معجزه صدقش متوقف بر نظر است؛ چرا که باید در معجزه نظر کنیم و بدانیم که از طرف خداوند تعالی است، و نظر به عقیده‌ی شما متوقف است بر اخبار معلم یا اخبار معلم مؤید که دور است و یا اخبار معلم دیگر که تسلسل است.

فان قلت: عقل با معلم مشارکت می‌کند در تایید معلم، به این صورت که معلم مقدماتی می‌آورد و عقل با توجه به آن مقدمات می‌فهمد که معلم صادق است. پس معلم نظر را تایید می‌کند و در عین حال مقدماتی می‌آورد که عقل از آن مقدمات صدق معلم را می‌فهمد.

قلت: مقدماتی را که معلم می‌آورد و عقل از طریق آن صدق معلم را می‌فهمد، آیا این مقدمات باید صادق باشد و یا لازم نیست صادق باشد؟ روشن است که مقدمات باید صادق باشد تا از طریق آن صدق معلم را بفهمیم و مقدمات وقتی صادق است که ما صدق معلم را بدانیم. پس صدق معلم متوقف است بر صدق مقدمات و فهم عقل و صدق مقدمات متوقف است بر صدق معلم و این دور است.

واما ما قیل (دفاع از ملاحظه بطور کلی): اینکه ملاحظه می‌گویند نظر برای افاه علم نیاز به تایید معلم دارد، نظری است که در باب معارف الهیه باشد، اما در غیر معارف الهیه احتیاج به تایید معلم نیست، و صدق معلم از معارف الهیه نیست تا احتیاج به تصدیق داشته باشد، بلکه عقل با قرائن و احوال صدق معلم را می‌فهمد.

ص: ۵۴۴

جواب: اینکه از احوال و قرائن به صدق معلم پی می بریم، بصرف مشاهده قرائن و احوال نیست، بلکه احتیاج به نظر است، مثلاً هذه المعلم معتمد الناس وکل معتمد الناس لا یکذب فهذا المعلم لا یکذب. پس به صرف مشاهده قرائن و احوال صدق معلم ثابت نمی شود بلکه باید با نظر همراه شود، و مقدمات نظر کلی است و غائب از حواس و طبق عقیده ی شما نیاز به تأیید معلم دارد.

متن: (b) واما ان يحصل (علم به صدق معلم) باخباره معلم اخر فیتسلسل و لا- یکفی (در دفع اشکال) الانتهاء الی معلم مؤید بالمعجزه، (دلیل لایکفی): لانه لا بد من النظر فی معجزته (معلم مؤید) الذی (صفت نظر) لا يتم الا بتعليمه (که بنظر شما متوقف برتعليم است) المتوقف علی اخباره (معلم مؤید) فيعود الی القسم الاوّل و يدور.

فإن قلت: قد يشارك العقل (فاعل يشارك) قوله (مفعول يشارك) في افاده العلم (متعلق يشارك) بصدقه (معلم) بان (تفسير يشارك) يضع المعلم مقدمات يعلم العقل بالنظر فيها صدقه (معلم).

قلت: المقدمات الموضوعه ما لم يعلم صدق (معلم): واضعها (مقدمات) لا- يفيد علما البته فكيف يمكن ان يعلم منها صدق واضعها؟

واما ما قيل (دفاع از ملاحظه بطور کلی): من ان (اسم ان): كلامهم (خبر ان): في المعارف الالهيه الغائبه عن الحواس و صدق المعلم ليس منها (معارف الهیه) بل هو (صدق معلم) مما يهتدى (ناظر) إليه بمشاهده قرائن الاحوال.

فالجواب عنه: ان صدق المعلم لا- يحصل من مجرد مشاهده الا-حوال بل لا بد من النظر فيها و مقدمات النظر مطلقاً (چه نظر درباب معارف الهیه باشد و چه درباب غیر معارف الهیه) غائبه عن الحواس لكونها معقولات کلیه لا محاله.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مستلزم تسلسل بودن کلام ملاحظه

بحث در این داشتیم که نظر صحیح مفید علم است بدون نیاز به تایید معلم، ولی ملاحظه معتقد اند که نظر صحیح در صورتی مفید علم است که تایید معلم را داشته باشد. ما این حرف ملاحظه را رد کردیم و گفتیم که بیان شما گاهی مستلزم تسلسل است و گاهی مستلزم دور یا تسلسل، چرا که امضای معلم هم نیاز به تایید دارد.

دفاع از ملاحظه: معارف الهیه که غائب از اذهان و حواس است احتیاج به تایید معلم دارد، ولی تایید معلم که غائب از حواس و اذهان نیست تا نیاز به تایید معلم دیگر داشته باشد، بلکه صدق معلم از قرائن و احوال معلوم می شود.

جواب اول: صدق معلم از قرائن و احوال به تنهایی بدست نمی آید، بلکه مقدمات و قرائن و احوال با نظر قبول می شود. پس دور یا تسلسل لازم می آید.

جواب دوم: شما تایید معلم را معین نظر قرار می دهید و می گوئید برای اینکه نظر صحیح مفید علم باشد نیاز به تایید معلم است، در حالیکه ملاحظه نظر را متوقف بر تایید معلم می داند، بعبارت دیگر شما گفتید آنجای که علم با قرائن و احوال قابل دست رسی است احتیاج تایید به معلم نیست و جای که علم با قرائن و احوال قابل دست رسی نیست احتیاج به تایید معلم است، در حالیکه ملاحظه مطلقاً نظر را متوقف بر تایید معلم می داند.

جواب سوم: معلم که ملاحظه می گوید احتیاج به تاییدش است یا معلمی است که از جانب خداوند تعالی منصوب است مثل امام (ع) و یا معلمی است که نائب امام (ع) است، و علم به صدق چنین معلمی از معارف الهی است.

ص: ۵۴۶

نعم (کلام خواجه): نظر در افاده ی علم احتیاج به تایید معلم ندارد، بلکه احتیاج به جزء صوری دارد؛ یعنی مقدمات باید ترتیب صحیح داشته باشد، بعبارت دیگر قیاس باید شکل صحیح داشته باشد، چرا اگر تنها بودن جزء مادی کافی بود همه ی مردم عالم به همه ی علوم کسبی بود؛ چرا که همه ی قضایای ضروری را همه ی مردم دارند، ولی همه ی مردم عالم به همه ی علوم کسبی نیستند، چرا که ترتیب مقدمات یعنی جزء صوری را رعایت نمی کنند.

سوال: روشن است که قیاس مثل هرامر دیگر مشتمل بر دو جزء مادی و صوری است، و در منطق شرائط هر دو جزء بیان شده است، با این حال چرا خواجه احتیاج به جزء صوری را جدا گانه بیان می کند.

جواب: برخی فکر کرده است که همان گونه که احتیاج به تایید معلم نیست احتیاج به جزء صوری هم نیست، به همین جهت خواجه می گوید احتیاج به تایید معلم نیست ولی احتیاج به جزء صوری است.

برخی گمان کرده است که نظر برای افاده ی علم احتیاج به جزء صوری یعنی ترتیب خاص مقدمات نیست، و الا خود ترتیب هم احتیاج به ترتیب دارد، حال اگر این ترتیب همان ترتیب قبل باشد دور لازم می آید و اگر ترتیب دیگر باشد و آن ترتیب هم به ترتیب دیگر نیاز داشته باشد و هکذا تسلسل لازم می آید.

جواب: ترتیب نیاز به ترتیب زائد ندارد تا مستلزم دور یا تسلسل باشد.

متن: نعم قد یکون مقدمات بعض الانظار قریبه الماخذ غیر صعبه التحصیل (یعنی به آسانی قابل دست رسی است) و بعضها (مقدمات) بخلاف ذلك و لا بد فی الجمیع (چه به آسانی قابل دست رسی باشد چه نباشد) من الانتهاء الی العلوم الضروریه و التفاوت (تفاوت نظرها) بکثره الوسائط و قلتها و الصعوبه و عدمها راجعه الی ذلك (به آسان بودن دست رسی به مقدمات شان و سخت بودن دست رسی به مقدمات شان/ قلت وسائط و کثرت وسائط).

ص: ۵۴۷

و مع ذلك (علاوه براین) فالکلام (ملاحظه) ليس في اعانه التعليم على النظر بل في توقف النظر على التعليم.

و أيضا الكلام في صدق المعلم عن الله (نه صدق معلم) و العلم بهذا المجموع من المعارف الالهيه لا محاله بل من اصعبها فان العلم بصحة الرساله عن الله ينطوي على جل المعارف الالهيه بل على كلها.

نعم و ان لم يكن للنظر حاجه الى العلم لكن لا بد فيه (نظر) من ترتيب المقدمات الّذی (صفت ترتیب) هو الجزء الصوري (1) و لا- يكفي مجرد حضور المقدمات التي هي الجزء المادي و أّما (اگر مجرد حضور مقدمات کافی بود) لحصلت العلوم الكسبيه لجميع العقلاء لحصول الضروريات التي هي مبادئ الكسب لكل احد على السواء و (عطف برلحصلت) لتساوت الاشكال في الجلاء و الخفاء (مثلا شكل اول و شكل چهارم يكسان بود جلا و خفايش).

وانما قال (مصنف) ذلك (جزصوري) دفعنا لما قيل: من انه لا حاجه الى الجزء الصوري و الا لزم التسلسل او اشتراط الشيء بنفسه و هو سهو فان التسلسل انما يلزم لو قلنا بافتقار كل زائد الى ترتيب و ليس كذلك بل المفتقر الى الترتيب انما هو الاجزاء الماديه خاصه كذا في شرح العلامة.

شرایط عام نظر ۹۳/۰۳/۱۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرایط عام نظر

بحث در این داشتیم که نظر صحیح مفید علم است، ولی نظر فاسد مستلزم جهل نیست، گاهی مفید علم است و گاهی مفید جهل، اما چه نظر صحیح باشد و چه فاسد دارای شرایط عام است، شرایط که برای هر کاری ارادی لازم است، و اگر این شرایط نباشد آن کار وجود نمی گیرد.

ص: ۵۴۸

۱- (۱) جزمادی قیاس قضایای بدیهی است و جزصوری قیاس ترتیب و چینش مقدمات و اصطلاحاً شکل قیاس است..

بعبارت دیگر شرایط که برای یک شیء است یا شرایط وجود آن شیء است که اگر آن شرایط نباشد آن شیء وجود نمی گیرد و یا شرایط صحت آن شیء است که چنانچه نباشد آن شیء صحیح نخواهد بود. نظر هم مثل هر امری شرایط صحت دارد و شرایط وجود؛ شرایط ماده نظر و شرایط صورت نظر شرایط صحت نظر است، که اگر نباشند نظر وجود پیدا می کند، ولی مفید علم نیست، اما شرایط عام نظر و هر کار ارادی دیگر شرایط وجود نظر و کار ارادی است که چنانچه باشند نظر و هر کار ارادی دیگر اصلاً وجود نمی گیرد، نه اینکه محقق شود و مفید نتیجه نباشد.

شرایط عام نظر:

برای وجود مطلق علم و هر کار ارادی شرایطی است که عبارتند از حیات، عقل، عدم غفلت و... علاوه بر این شرایط سه شرط دیگر هم داریم که در ذیل به بیان آن می پردازیم:

شرط اول: غایت نظر و یا مطلوب نظری حاصل نباشد، بعبارت دیگر علم نظری که مطلوب نظروفکر است، از آن جهت که مطلوب نظری است حاصل نباشد، والا طلب آن تحصیل حاصل است که باطل است.

توضیح مطلب: آنچه که نتیجه ی قیاس است گاهی مطلوب است یعنی به آن علم نداریم و باقیاس طلب می کنیم، و گاهی برای تاکید، یا برای تفهیم و یا... است، وقتی که مطلوب است نباید حاصل باشد والا طلب آن باقیاس تحصیل حاصل است، هر چند به جهات دیگر طلب شود.

ان قلت: گاهی مطلبی را با دلیل اثبات می کنیم، و درعین حال دلیل دوم و سوم هم اقامه می کنیم، درحالیکه مطلوب حاصل است.

قلت: تعدد ادله تحصیل حاصل نیست، بلکه ادله ی دوم وسوم و... یا برای تاکید مطلب است نه برای تحصیل آن، یا برای این است که مطلوب تدریجا حاصل می شود؛ یعنی مطلوب درحقیقت دارای جهات متعدد است که با هر دلیل یک جهت آن حاصل می شود و یا بخاطر این است که بفهمیم ادله ی بعدی دلالتش چگونه است.

متن: و شرطه (مبتدا): ای شرط النظر مطلقا، سواء كان صحيحا او فاسدا، زائدا على شرائط العلم من الحياه و العقل و عدم الغفله الى غير ذلك (آلات گاهی مقدمه ی تعقل است، یکی از شرایط این است که آلات حس سالم باشد) امور(خبر):

الاول: عدم الغايه و هي العلم بالمطلوب بالنظر(متعلق مطلوب: یعنی مطلوب نظری) من حيث هو مطلوب به(نظر/اگر حیث دیگری داشته باشد می توانیم طلب کنیم مثلا می خواهیم تاکید کنیم)، والا لزم تحصیل الحاصل.

فان قلت: فما تقول في من ينظر في الادله المتعدده على مطلوب واحد.

قلت: ذلك، إما بقصد الاطمینان و حصول تعاضد الادله او حصول العلم بها(مطلوب/ ادله) شيئا فشيئا او النظر في وجه دلاله الدليل الثاني على ما قاله الامام الى غير ذلك

شرط دوم وسوم مطلق نظر ۹۳/۰۳/۱۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط دوم وسوم مطلق نظر

بحث در شرایط مطلق نظر داشتیم، که چه نظر صحیح چه نظر فاسد و بلکه مطلق کار ارادی بلحاظ وجود چه شرایطی دارد.

شرط دوم: ضد غایت نظر حاصل نباشد.

توضیح مطلب: غایت نظر علم به مطلوب است، ضد غایت جهل مرکب نسبت به مطلوب است. اگر کسی جهل مرکب نسبت به مطلوب داشته باشد جزم دارد که عالم به مطلوب است و کسی که جزم به عالم بودن خودش دارد اقدام به کسب به علم نمی کند، مثل کسی که سیر است اقدام به غذا خوردن نمی کند.

ص: ۵۵۰

ابی هاشم: اقدام به تشکیل قیاس داشتن شک نسبت به مطلوب است، و جاهل مرکب شک ندارد، ولذا اقدام به تشکیل قیاس نمی کند.

فان قلت (اعتراض به شرط دوم): در دو حالت شخص که جهل مرکب دارد اقدام به نظر می کند؛ یکی وقتی که ناخود آگاه نسبت به آنچه که جزم دارد فکر می کند، و دیگری وقتی که مبادی قیاس مترتبا به او القا می شود، در این صورت ناگهان متوجه اشتباه خود می شود.

قلت: این دو مورد هیچ کدام اقدام به نظر نیست، اولی بازی متخیله است، شخص بدون اینکه توجه داشته باشد تصرف کند در مقدمات قیاس که در ذهن دارد یا به او القا شده است و ترتیب مقدمات کند و ناخود آگاه به چیزی برسد که جاهل مرکب فکرش را نمی کرد. دومی حدس است که بدون حرکت به مطلوب می رسد، نه فکر که مشتمل بر دو حرکت است، حرکت از مطالب به مبادی و از مبادی به مطالب.

شرط سوم: غایت اگر کاملاً مورد غفلت باشد انسان اقدام برای تحصیل آن نمی کند؛ مثلاً کسی که اصلاً توجه به حدوث یا عدم حدوث عالم ندارد، اقدام نمی کند که قیاس تشکیل دهد و حدوث یا عدم حدوث عالم را اثبات کند. هم چنین در صورتی که غایت کاملاً روشن باشد اقدام برای تحصیل آن تحصیل حاصل است. پس باید غایت اجمالاً مورد توجه باشد، تا شخص اقدام به تحصیل آن کند و با قیاس کاملاً روش کند.

آنچه که بیان شد شرایط وجود مطلق نظر، چه نظر صحیح چه نظر فاسد، و بلکه شرایط هر کار ارادی است، اما نظر صحیح علاوه بر شرایط مذکور دو شرط دیگر هم دارد.

شرایط وجود نظر صحیح:

شرط اول: شرط اول نظر صحیح این است که به دلیل تعلق گرفته است، نه به شبهه، و دلیل در اصطلاح متکلمین هر چیزی است که با توجه به آن بتوان قیاس تشکیل داد و به مطلوب رسید، و شبهه چیزی است که نتوان با آن قیاس تشکیل داد.

شرط دوم: نظریه دلیل از جهت دلالتش باشد، جهتی که با توجه آن می توان از دلیل به مدلول رسید.

توضیح مطلب: دلیل در اصطلاح متکلمین فرق دارد با آنچه که در اصطلاح منطق دلیل می گویند، منطقیین به خود آن مقدمات قیاس دلیل می گویند، ولی در اطلاق متکلمین به هر چیزی که با توجه به آن بتوان قیاس تشکیل داد دلیل می گویند، که غیر از مدلول، غیر از دلالت و غیر از جهت دلالت است.

مثال: العالم حادث وکل حادث له صانع، فالعالم له صانع. در این قیاس اقترانی دومقدمه داریم و نتیجه که از آن بدست آمده است. در اطلاق منطق به دومقدمه دلیل می گویند، ولی در اصطلاح متکلم به خود عالم که با توجه به آن می تواند قیاس تشکیل بدهیم دلیل می گویند، به آن عالم از حیث تغییر آن که می توانیم ثبوت صانع کنیم دلالت می گویند و به امکان یا حدوث که سبب حاجت به صانع و موثر است وجه دلالت و به نتیجه مدلول می گویند.

متن: و الثانی: عدم ضدّها (غایت)؛ ای (تفسیر ضد) الجهل المركب بالمطلوب لأنّ صاحبه (جهل مرکب) جازم بکونه عالماً. و ذلك (جزم) یمنعه (ناظر) من الاقدام علی النظر لانه (اقدام چنین کسی بر نظر) کالاکل علی الامتلاء.

و عند ابی هاشم لکونه (جهل مرکب) منافیا للشک الذی هو (شک) شرط للنظر عنده (ابی هاشم).

ص: ۵۵۲

فان قلت: الجاهل ربّما يتصرّف في مقدمات حاصله عنده او ملقاه إليه و(عطف بریتصرف) يرتبها (مقدمات) غافلا عن خصوصيه ما(نتيجه) يؤدي (مقدمات) إليه(ما) فأدّته(جاهل) الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله المركب و قد يفيض المبادى(مبادى) قياس ونظر) عليه(جاهل) مترتبه فينتقل منها(مبادى) الى المطلوب.

قلت: اما الأول(تصرف وترتيب از روى غفلت در مقدمات) فهو من دعايه المتخيله و اما الثانى(افاضه مبادى مترتبه) فهو الحدس و ليس شىء من ذلك(ما ذكر / افاضه مبادى نظر) بنظر.

و الثالث : حضورها(غايته)؛ اي بوجه ما لا- من حيث هو مطلوب بالنظر و ذلك(حضور غايته بوجه ما) لامتناع طلب المجهول مطلقا.

ولم يعد غير المصنف هذا الثالث من شرائط النظر لزعمهم(غير مصنف) انه داخل في عدم الغفله الذي هو من شرائط العلم فتأمل. هذه هي شرائط النظر على الاطلاق.

و اما النظر الصّحيح فشرطه (١) ان يكون نظرا في الدليل دون الشبهه (٢) وان يكون النظر فيه(دليل) من جهه دلالتة(دليل) وهي(جهت دلالت) الامر الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول.

فاذا استدللنا بالعالم على الصانع، بان نظرا فيه(عالم) و حصلنا قضيتين إحداهما أنّ العالم حادث و الاخرى ان كل حادث له صانع، فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لا نفس المقدمتين المترتبتين على ما هو اصطلاح المنطق. وثبوت الصانع هو المدلول و كون العالم بحيث يفيد النظر فيه(عالم) العلم بثبوت الصانع هو الدلاله و امكان العالم او حدوثه الذي هو سبب الحاجه الى المؤثر هو جهه الدلاله.

وجوب نظر در معرفت الهی ۹۳/۰۳/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وجوب نظر در معرفت الهی

ان قلت : دو شرط که برای نظر صحیح بیان شد، روشن نیست چرا که دلیل و جهت دلالت تغایر ندارد که نظر به هر کدام شرط مستقل برای نظر صحیح باشد.

ص: ۵۵۳

قلت: دلیل، مدلول، دلالت و جهت دلالت بلحاظ مفهوم متغایر اند. دلیل شى است که می تواند ما را به مدلول برساند، و مدلول هم شى است که از دلیل به آن می رسیم، دلالت و وصف دلیل است و ناظر به مدلول می رساند و جهت دلالت هم وصف دلیل است و وصفی که صفت دلالت را در پی دارد. پس دلیل و جهت دلالت متغایر اند و نظر هم با اضافه به دلیل و جهت دلالت متغایر می شود، و دو شرط است برای نظر صحیح.

بحث وجوب معرفت اله از مسائل اولیه کلام است و در برخی از کتب کلامی در اوائل کتاب به آن می پردازد.

همه ی امت اسلامی وجوب معرفت اله را قبول دارند، اما اینکه این وجوب عقلی است و یا شرعی اختلاف دارند. معتزله و امامیه وجوب معرفت اله را واجب عقلی می دانند و اشاعره وجوب معرفت اله را واجب شرعی می دانند.

معتزله برای وجب عقلی معرفت اله دو دلیل بیان کرده است.

دلیل اول: بر معرفت الهی دو واجب عقلی متوقف است؛ یکی دفع ضرر محتمل و دیگری شکر منعم. پس معرفت الهی مقدمه است برای دو واجب عقلی و مقدمه واجب عقلی عقلا واجب است پس معرفت الهی واجب عقلی است.

در این استدلال کبرای قیاس که مقدمه واجب عقلی عقلا- واجب است نیاز به بیان ندارد، اما صغرای قیاس که معرفت الهی مقدمه است برای دو واجب عقلی نیاز به بیان دارد.

عقلی بودن وجوب دفع ضرر محتمل عبارت است از خوف عقاب اخروی، و خوف ضررهای دنیوی که مترتب بر اختلاف امت ها بر معرفت صانع و موجب تلف اموال و خون ریزی می شود. و دفع ضرر مظنون را عقلا بماهم عقلا واجب می دانند، و اگر عقلا بماهم عقلا چیزی را واجب بدانند عقلا واجب است. بله اگر عقلا بما اینکه تابع مذهب خاصی است چیزی را واجب بدانند واجب عقلایی و شرعی است.

اگر دفع ضرر واجب عقلی است باید شناخت آنچیزی که دفع ضرر متوقف بر آن است هم واجب باشد، عقاب اخروی در صورتی است که خدای باشد پس واجب است عقلا که خدا را بشناسیم. هم چنین عقلا واجب است که صانع را بشناسیم تا از ضررهای مترتب بر آن مصون بمانیم.

تذکر: عقاب اخروی ضرر است، نه ضرر مظنون، همین طور جنگ و خون ریزی و خرابی آبادی ضرر است، اما از آنجای که عقاب اخروی از روی اخبار جمع کثیر و مظنون است و اختلاف امم بر معرفت صانع و جنگ و هلاک نفوس هم امر مظنون است، ضرر اخروی و ضرر دنیوی مظنون است و ضرر مظنون خوف دارد و لذا ضرر مظنون را تفسیر نموده است به خوف عقاب و خوف ضررهای دنیوی مترتب بر معرفت صانع.

عقلی بودن وجوب شکر منعم: هر عاقلی می بیند که نعمت وجود و قوای روحانی و جسمانی را دارد، همین طور نعمت های معیشتی از قبیل ملموسات، مشروبات، مأكولات و... بر او عطا شده است و از لذت های جسمانی و عقلانی بهره می برد. و همه ای این نعم از غیر به او عطا شده است پس باید آن غیر را بشناسد؛ چرا که عقلا- بماهم عقلا- شکر منعم را واجب می داند و هرگاه عقلا- بماهم عقلا- چیزی را واجب بدانند آن چیز عقلا- واجب است. پس شکر منعم عقلا- واجب است و شکر منعم متوقف است بر شناخت منعم پس شناخت منعم واجب عقلی است.

متن: و هذه الاربعه (دلیل، مدلول، دلالت و جهت دلالت) امور متغایره بحسب المفهوم و العلوم المتعلقه بها متغایره بحسب الاضافه.

و (متعلق کان): لوجوب ما (معرفه اله) يتوقف عليه (ما) العقلیات (دفع ضرر محتمل و شکر منعم) وانتفاء ضدّ المطلوب (مطلوب: عقلی بودن وجوب. ضد مطلوب: شرعی بودن وجوب) علی تقدیر ثبوتہ کان التکلیف (وجوب) به (ما) عقلیاً.

اجمع المتكلمون على وجوب النظر في معرفه الله تعالى و اختلفوا فى انه هل هو واجب عقلا- او شرعا؟ فذهبت المعتزله على الاول (وجوب عقلى) و اختاره المصنف و الاشاعره الى الثانى (وجوب شرعى). و اما وجوب المعرفه فاجماعى من الامه.

واستدلّت المعتزله على الوجوب العقلى بوجهين:

الاول: تقريره: (مدعى:) ان معرفه الله تعالى واجبه عقلا- (دليل:) لكونها (معرفت) ممّا يتوقف عليه الواجبان عقلا- (دو واجب عقلى):

احدهما (يكى از دو واجب عقلى كه مبتى است بر معرفت اله): دفع الضرر المظنون و هو (ضرر مظنون) خوف العقاب فى الآخر فحيث اخبر بذلك جماعه كثيرون و خوف ما يترتب فى الدنيا على اختلاف الامم فى معرفه الصانع من المحاربات و هلاك النفوس و تلف الاموال فانّ هذا الخوف ضرر يقدر العبد على دفعه عن نفسه فلو لم يدفعه كان مستحقاً لانّ يذمه العقلاء.

و ثانيهما (دومين واجب عقلى كه مبتنى است بر معرفت اله): شكر المنعم فانّ كلّ عاقل يرى عليه (١) نعماً جليله من الوجود من القوى الروحانيه و الجسمانيه و المشاعر الحسيه و العقليه و (٢) ما يتمّ به امر معاشه من المآكل و المشارب و الملابس و المراكب و (٣) ما يتمتع به من اللذات الجسمانيه و العقلانيه و التفوقات المالىه و الكماليه كلّ ذلك (نعمت ها) مما يعلم يقيناً انه ليس منه بل من غيره فلو لم يعرف ذلك الغير المنعم عليه (عاقل) تلك النعم (مفعول منعم) ولم يذعن بانعامه عليه و لم يتقرب الى مرضاته لذمه العقلاء قاطبه و استحسنا سلب تلك النعم جميعاً (تاكيد) عنه.

وقد يفسّر الضرر المظنون بخوف زوال تلك النعم عنه (عاقل) أيضاً (علاوه بر دو معنای كه برای ضرر مظنون بيان شد).

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال اشاعره بر وجوب عقلی دفع ضرر و شکر منعم

بحث در این داشتیم که نظرفی معرفت اله واجب عقلی است. دلیل اول این بود که نظرفی معرفت اله مبنا است برای دو واجب عقلی؛ یکی دفع ضرر محتمل و دیگری شکر منعم. پس باید نظرفی معرفت اله واجب عقلی باشد.

فان قیل علی الاول: در اعتراض بر وجوب عقلی دفع ضرر اشاعره می گویند: ضرر مظنون نداریم که دفعش واجب باشد؛ چرا که:

اولاً، نوع مردم غافل از ثواب و عقاب اخروی است، اگر انبیا نمی آمدند همه ی مردم غافل بود حال که انبیا از پاداش و جزای اعمال خبر داده است تعداد اندک مردم از ثواب و عقاب اخروی آگاهی دارند. هم چنین نوع مردم اختلاف در معرفت صانع ندارد که موجب جنگ و هلاک نفوس و خراب آبادی شود، بله تعداد اندک از مردم که فلسفه و کلام خوانده اند از ثواب و عقاب اخروی آگاهی دارند و همین ها هستند که در معرفت صانع اختلاف دارند. پس دوتا ضرر که بیان شد اکثر مردم به آن توجه ندارند که بگوییم دفع آن واجب است.

بعبارت دیگر لازم نیست که ما شعور به ثواب و عقاب اخروی پیدا کنیم و در معرفت صانع بحث کنیم، بله گاهی اتفاقی شعور حاصل می شود ولی چیزی اتفاق نیافتاده که شعور حاصل شود.

ثانیاً، اخبار انبیا از وجود ثواب و عقاب اخروی به اکثر مردم نرسیده است، بعض مردم از اخبار انبیا آگاهی دارند.

ثالثاً، برفرض اگر خبار به اکثر مردم رسیده باشد رجحان برای صدق خبر نداریم، تا ظن ضرر برای مردم حاصل شود.

ص: ۵۵۷

رابعاً، برفرض اگر اکثر مردم خوف از ضرر هم داشته باشد تحصیل معرفت دفع ضرر نمی کند؛ چرا که ممکن است معرفت مطابق با واقع نباشد. پس خوف از ثواب و عقاب اخروی به حال خود باقی است.

فان قیل علی الثانی: عقل و نقل هیچ کدام شکر منعم را واجب نمی داند، بلکه عقل و نقل دلالت می کند که شکر منعم عقلاً واجب نیست.

دلالت عقل بر عدم وجوب شکر منعم: عقل می گوید شکر گاهی متضمن خوف ضرر عقاب است، چرا که:

اولاً، شکر که ما می کنیم لایق منعم نیست.

ثانیا، نوعی استهزاء الهی است؛ زیرا که تمام دنیا تنزل خزائن الهی و نسبت به خزائن الهی و نعم او حقیر است، و بطریق اولی نعمت که به یک شخص داده می شود حقیر است، حال شخص بخواهد در برابر آن نعمت شکر کند مثل این است که فقیری حاضر شود بر سفره ی سلطان که مالک مشرق و مغرب و گنج و خزائن موجود در آنها است و لقمه ی از طعام او بر دارد و بعد در بین مردم انگشت اش را به نشانه ی شکر حرکت دهد. روشن است که این کار او نوعی استهزاء است پس شکر عبد بطریق اولی استهزاء الهی است؛ چرا که دنیا و مافیها در نزد الهی کمتر از لقمه در نزد ملک است و آنچه را که عبد بعنوان شکر انجام می دهد در نزد خداوند تعالی حقیر تر از حرکت انگشت فقیر در نزد ملک است.

خلاصه: نعمت که حق تعالی به بنده ی خود داده است در برابر خزائن الهی مثل لقمه ای است که فقیر از سفره پادشاه بر دارد، به این لحاظ که لقمه در برابر ملک پادشاه و نعمت الهی که به بنده داده شده در مقابل خزائن الهی حقیر است و همان گونه که انگشت تکان دادن فقیر در بین مردم به نشانه ی شکر استهزاء پادشاه بحساب می آید شکر عبد در مقابل نعمت الهی بطریق اولی استهزاء است، چرا که دنیا و مافیها در نزد الهی کمتر از لقمه در نزد ملک است و شکر عبد در نزد الهی هم کمتر از تکان دادن انگشت در نزد ملک است.

ثالثاً، شكر با استعمال جوارح و... که ملک الهی است انجام می شود و تصرف در ملک غیر مستلزم عقوبت است، یا حد اقل مستلزم خوف از عقوبت است.

متن: فان قيل على الاوّل (وجوب دفع ضرر): لا نسلم ظن الخوف (خوف که از ظن حاصل می شود) في الاعم الاغلب اذ لا يلزم الشعور بالاختلاف (اختلاف امم) وبما يترتب عليه (اختلاف) من الضرر و (عطف بر بالاختلاف) بالصانع و بما رتب في الآخرة من الثواب و العقاب و الاخبار بذلك (ثواب و عقاب اخروی) أنّما يصل الى البعض و على تقدير الوصول لا رجحان لجانب الصدق (صدق خبر).

و لو سلّم الخوف فلا نسلم أنّ تحصيل المعرفة يدفعه لأنّ احتمال الخطأ قائم فخوف العقاب و الاختلاف بحاله و العناء زياده (رنج و زحمتی اضافه شد).

و على الثانی (شکر منعم عقلا واجب باشد): أنّ العقل و النقل كلاهما دالّان على أنّ شکر المنعم ليس بواجب.

أمّا العقل: فلان الشکر قد يتضمّن خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لائقا و أنّه كالاستهزاء لحقاره الدنيا بالنسبه الى خزائن رحمه الله تعالى و نعمه و ما مثل الشاكر الّا كمثّل فقير حضر على مائده (سفره) سلطان يملك المشارق و المغارب و يحوى ما فيهما (مشارق و مغارب) من الكنوز و الذخائر فيتناول (فقير) منها (مائده) اللقمه ثم طفق (شروع) بتذكيرها على رءوس الاشهاد و يداوم على تحريك انملته شكرا عليها و لا شك أنّ ذلك بعد منه استهزاء فشکر العبد اولی بكونه استهزاء لأنّ الدّنيا و ما فيها اقل من تلك اللقمه عند الملك و ما يأتي به العبد ممّا يعدّ شکر احقر عنده (عند الله) من تحريك الانمله بالقياس الى الملك.

و أيضا الشكر (مبتدا) باستعمال الجوارح و سائر ما يتوقف عليه تصرف (خبر) في ملك الغير

اشكال اشاعره بروجوب شكر منعم ۹۳/۰۳/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشكال اشاعره بروجوب شكر منعم

گفتیم وجوب معرفت اله وجوب عقلی است، برای اثبات این مدعا گفتیم عقل حکم می کند به وجوب دفع ضرر ووجوب شكر منعم، ووجوب معرفت اله مقدمه ای دفع ضرر وشكر منعم است. پس معرفت اله عقلا واجب است.

اشكال اشاعره: شكر منعم وجوب ندارد نه عقلا و نه نقلا، بلکه عقل شكر منعم را واجب نمی داند و نقل هم دلالت می کند که عقل شكر منعم را واجب نمی داند.

دلالت نقل بر عدم وجوب عقلی شكر منعم:

نقل می گوید «ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» یعنی تا رسول نفرستادیم عذاب نمی کنیم. مفهوم این کلام آن است که قبل از فرستادن رسول، عقل حکم به وجوب نمی کند والا اگر عقل حکم به وجوب می کرد قبل از بعثت رسول هم وجوب ثابت بود ومخالفت با واجبات عقلی عذاب را در پی داشت.

ان قلت: قبل از ارسال رسل هم وجوب بوده است ومخالفت با آن عذاب را به دنبال داشته، ولی خداوند تعالی عذاب قبل از بعثت را عفو کرده است.

قلت: شمای معتزله عفو را قبول ندارید، اگر عذاب می بود باید تعذیب هم بود.

الجواب عن الاول: دراعتراض اول بر معتزله اشاعره چند مطلب را مطرح کرد:

۱. غالب مردم خوف از ضرر ندارد؛

۲. اخبار انبیاء از وجود ثواب وعقاب اخروی به اکثر مردم نرسیده است؛

۳. برفرض اگر خیار به اکثر مردم رسیده باشد رجحان برای صدق خبر نداریم، تا ظن ضرر برای مردم حاصل شود.

ص: ۵۶۰

۴. برفرض اگر اکثر مردم خوف از ضرر هم داشته باشد تحصیل معرفت دفع ضرر نمی کند؛ چرا که ممکن است معرفت مطابق با واقع نباشد.

بطلان مطلب اول: اینکه غالب مردم خوف از ضرر نداشته باشد مکابره است؛ چرا که غالب مردم شعور به وجود صانع دارند، و از پیامد این شعور که ثواب و عقاب خروی است هم واقف اند. هم چنین غالب مردم از اختلاف امم هم آگاه اند، و به پیامد آن که جنگ و ویرانی است شاعر اند.

بعبارت دیگر ما نمی‌گوییم که لازم است غالب مردم شعور داشته باشند، بلکه چنانچه در عرف نگاه کنیم می‌بینیم که شعور غالب مردم حاصل شده است، پیامبران آمده‌اند و مردم را از وجود صانع و ثواب و عقاب اخروی آگاه کرده‌اند. پس ما از چیزی که واقع شده است حرم می‌زنیم از چیزی که عقلاً لازم است.

بطلان مطلب دوم: اینکه اخبار انبیاء به بعض مردم رسیده باشد، صحیح نیست، بلکه اخبار انبیاء به اکثر مردم رسیده است.

بطلان مطلب سوم: اینکه گفتید بفرض اگر اخبار انبیاء به اکثر مردم رسیده باشد رجحان برای صدق خبر نداریم، و با عدم ترجیح صدق خبر یعنی ظن صدق خبر، ظن ضرر حاصل نمی‌شود، درحالی‌که ظن به صدق خبر برای حصول ظن ضرر لازم نیست بلکه احتمال صدق هم برای حصول ظن ضرر کافی است. علاوه بر اینکه ظن ضرر هم لازم نیست احتمال ضرر کافی است بالاخص وقتی که ضرر زیاد و دائمی باشد.

مطلب چهارم: احتمال خطا در نفس الامر منافات ندارد که با معرفت قطعی باعتقاد شخص خوف ضرر دفع شود، بعبارت دیگر معرفت نفس الامر برای دفع ضرر لازم نیست، بلکه معرفت با اعتقاد شخص برای دفع ضرر کافی است. علاوه بر اینکه با مراعات قانون که در منطق بیان شده می‌توانیم از خطا مصون بمانیم.

متن: و امّا النقل (دلالت نقل اینکه شکر منعم واجب عقلی نیست): فقولہ تعالیٰ « وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا » فَإِنَّ نَفِيَّ التَّعْذِيبِ مطلقاً قبل بعثه الرّسل صریح فی ان لا- وجوب عقلا و الا(اگر وجوب عقلی بود) لثبت (ثبت وجوب) قبل البعثه و لزوم التعذیب باخلال الواجبات العقلیه مع امتناع العفو عند کم (شماى معتزله عفو را جایز نمی داند).

اقول: الجواب عن الاول: هو انّ منع ظن الخوف (خوف ضرر) مکابره، اذ الشاعر (مبتدا) بالاختلاف و بالصّانع (غالب مردم شعور به صانع ندارند) و بما ينبع الشعور بهما (اختلاف و صانع) غالب (خبر) لامحاله و ذلك (شعور غالب) معلوم عاده و ان لم يلزم عقلا فالعبره بالوقوع لا باللزوم (ما نمی گوئیم که لازم است غالب مردم شعور داشته باشد، بلکه غالب مردم شعور دارند).

و کذا من لم يصل إليه الاخبار بذلك (وجود صانع، عذاب و ثواب اخروی) اقل قليل بل نادر جدا. و اذا وصل فاحتمال الصدق كاف فی ظن ضرر الخوف (ظن به ضرر از طریق احتمال صدق هم حاصل می شود لازم نیست که ظن صدق باشد)، و لا يجب رجحانه (صدق) كما لا يخفى على المتأمل. على انّ احتمال الضّرر أيضا كاف (احتمال ضرر کافی است ظن ضرر لازم نیست).

و احتمال الخطأ فی المعرفه فی نفس الامر لا ینافی کون المعرفه المقطوعه الصواب (متعلق مقطوعه): باعتقاد العارف (خبر کون): دافعه لخوف الضرر مع انّ سدّ طرق الخطأ مقدور بمراعاة القانون العاصم .

جواب از اشکال دوم اشاعره ۹۳/۰۳/۲۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواب از اشکال دوم اشاعره

بحث در این داشتیم که وجوب نظر فی معرفت الله واجب عقلی است، بدلیل اینکه عقل حکم می کند به دفع ضرر مظنون و حکم می کند بر شکر منعم، و دفع ضرر مظنون و شکر منعم متوقف است بر معرفت اله پس معرفت الهی واجب است و معرفت الهی متوقف است بر نظر پس نظر واجب عقلی است.

ص: ۵۶۲

اشاعره هم بر وجوب عقلی دفع ضرر اشکال کرد و هم بر وجوب عقلی شکر منعم، جواب از اشکال اول اشاعره گذشت، حال می پردازیم به جواب از اشکال دوم که دوجه داشت؛ یکی آنکه گفتند دلیل عقلی بر عدم وجوب شکر منعم دلالت می کند و دیگر دلیل نقلی بر عدم وجوب عقلی شکر منعم آوردند.

والجواب عن الثانی: در دلالت عقل بر عدم وجوب شکر منعم سه مطلب بیان شد، که هیچ کدام صحیح نیست:

بطلان مطلب اول: این احتمال که شکر منعم لایق حال الهی نباشد منافات ندارد که دافع مذمت باشد؛ چرا که عقل می گوید ترک شکر منعم استحقاق مذمت را به دنبال دارد و شکر منعم که در واقع لایق منعم نیست ولی به نظر شکر گذار لایق است اولاً دافع استحقاق مذمت باشد و ثانیاً دافع خوف ترک شکر.

بطلان مطلب دوم: شکر منعم استهزاء الهی نیست؛ چرا که هرچند دنیا و مافیها در نزد الهی کمتر از لقمه در نزد پادشاه است، ولی شکر بلحاظ نعمتی است که به عبد داده شده است و لقمه ای است که فقیر می خورد، بعبارت دیگر باید نعمت و لقمه را نسبت به احتیاج عبد و فقیر ملاحظه کنیم، نه نسبت به حق تعالی و پادشاه، و در این صورت می بینیم قیاس نعمتی که به عبد داده شده با لقمه ی که فقیر می خورد قیاس مع الفارق است؛ چرا که نعمت الهی تمام مایحتاج دنیا و آخرت عبد را کفایت می کند، درحالیکه لقمه ی که فقیر می خورد مایحتاج یک روز و بلکه یک ساعت فقیر را بر طرف نمی کند. بنابراین اگر انگشت تکان دادن فقیر استهزاء بحساب آید معنایش این نیست که شکر عبد هم استهزاء باشد.

ص: ۵۶۳

بطلان مطلب سوم: شکر هر چند تصرف در ملک غیر است، ولی مستلزم عقوبت نیست، بدلیل اینکه اولاً صاحب ملک اجازه ی تصرف داده است و ثانیاً تصرف در ملک غیر برای طلب رضایت غیر است و چنین تصرفی برای شخص متصرف خوف عقاب را به دنبال ندارد.

جواب از دلیل نقلی:

اینکه خداوند تعالی فرموده است قبل از ارسال رسل عذاب نمی کنم منافی با وجوب عقلی نیست، چرا که وجوب عقلی استحقاق عقاب می آورد، بعبارت بهتر عقل حکم به استحقاق عقاب و ثواب می کند، و آیه شریفه استحقاق عذاب را بر نمی دارد خود عذاب را نفی می کند. پس آنچه را که آیه نفی می کند خود عذاب است و آنچه را که حکم عقل در پی دارد استحقاق عذاب است.

اینکه گفتید شمای معتزله عفو را قبول ندارید، ولذا اگر استحقاق عقاب باشد عقاب هم است و اگر عقاب نمی کند معلوم می شود استحقاق عقاب هم نیست. جوابش این است که ما عفو بعد از ارسال رسل قبول نداریم، عفو قبل از ارسال رسل را قبول داریم، بعبارت دیگر ما گوییم استحقاق بعد از ارسال رسل را عفو نمی کند نه استحقاق قبل از ارسال رسل. بنابراین نفی عقاب دلالت می کند که عقاب بعد از ارسال رسل نیست، اما نسبت به عقاب و استحقاق عقاب قبل از ارسال رسل هیچ دلالتی ندارد.

آیه نه تنها دلالت بر عدم وجوب عقلی ندارد، بلکه برعکس دلالت بر وجوب عقلی شکر منعم دارد؛ زیرا که آیه کریمه می گوید: ما قبل از ارسال رسل عذاب نمی کنم، مفهوم این کلام آن است که استحقاق عقاب است ولی من عقاب نمی کنم، اگر استحقاق عقاب نبود خداوند تعالی نمی گفت عذاب نمی کنم.

ص: ۵۶۴

بعبارت دیگر چنانچه وجوب منحصر به وجوب شرعی بود، خداوند تعالی نمی گفت قبل از ارسال رسل عذاب نمی کنم چون قبل از ارسال رسل استحقاق شرعی نبود که بگوید من عذاب نمی کنم، و اگر می گوید عذاب نمی کنم معنایش آن است که اسحقاق عقاب بوده و از روی امتنان عذاب نمی کند.

نکته: لحن آیه شریفه امتنانی است و لذا نمی تواند از قبیل سالبه بانتفا موضوع باشد.

متن: وعن الثانی: اما عن الدلیل العقلی (که گفتید دلالت می کند بر عدم وجوب شکر منعم)، فهو انّ احتمال عدم وقوع الشکر لائفا لا ینافی کون الشکر المظنون کونه لائفا دافعا (خبر کون) لاستحقاق الذم و (عطف بر لاستحقاق) لضرر (اضافه ی بیانیه یعنی ضرر که عبارت از خوف ترک است) خوف ترکه، وذلک (شکر دافع است) ظاهر.

و اما حدیث کون الشکر کالاستهزاء و التمثیل له بفقیر حضر مائده الملک (جواب اما)، فالجواب عنه انّ الدنیا و ما فیها و ان کانت عند الله اقل من تلك اللقمه عند الملک الا انّ العبره انما هی بهما (دنیا و ما فیها) بالنسبه الی العبد و الفقیر لا بالنسبه الی الله تعالی و الی الملک. و حیثند (وقتی که لقمه را به احتیاج عبد و فقیر بسنجیم) ینعکس الامر، فانّه ما (موصوله) اعطاه الله العبد من الدنیا و ما فیها انما هو جمیع ما ینحتاج العبد فی وجوده و بقائه مدّه العمر بل ابد الدهر بخلاف ما اعطاه الملک (فاعل) الفقیر (مفعول دوم) من اللقمه فانّه لیس جزءا من الف الف جزء مما ینحتاج الیه الفقیر فی یوم واحد بل فی ساعه واحده کما لا ینحی علی من له اطلاع بما ینحتاج الیه الانسان فی وجوده و حیاته فی ساعه واحده فضلا عن مدّه العمر.

والتصرف في ملك الغير اذا كان في طلب مرضاته باعتقاد المتصرف لا- يخاف (شخص متصرف) لاجله (تصرف) العقاب بالضرورة.

و اما عن الدليل النقلی: فهو ان نفي وقوع التعذيب لا ينافي ثبوت استحقاقه المعترف في الوجوب العقلي. و من قال: «بامتناع العفو» فانما قال عن التعذيب المستحق بعد البعثه. بل نقول هذه الآيه تدل على ثبوت الاحكام العقلية فانه لو لا ثبوت الاحكام الا بالشرع لما كان استحقاق التعذيب الا بالشرع و اذا لم يكن استحقاق التعذيب ثابتا قبل الشرع لم يكن لنفي التعذيب قبل الشرع معنى اذ لا يعقل التعذيب من غير استحقاق هذا.

فثبت ان معرفه الله تعالى واجبه عقلا ليشكر على نعمه و ليندفع ضرر خوف الجهل به (خدا).

توقف وجوب معرفت الهی بروجوب نظر ۹۳/۰۳/۲۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: توقف وجوب معرفت الهی بروجوب نظر

بحث در این داشتیم که وجوب معرفت الهی شرعی است یا عقلی. تا این جا ثابت شد که وجوب معرفت الهی عقلی است، اما مدعای اصلی این بود که نظر در معرفت الهی وجوب عقلی دارد. برای اثبات این مدعا نیاز به بیان دو مقدمه است، یکی وجوب معرفت الهی مطلق است و دیگری آنکه نظر مقدمه ی منحصره معرفت الهی است.

وجوب مطلق معرفت الهی: واجب یا مطلق است ویا مقید، واجب مطلق آن است که وجوبش مقید به چیزی نیست مثل نماز ووجوب معرفت الهی که مقید به چیزی نیست، وواجب مقید وجوبش مقید به چیزی است مثل زکات که باید مورد زکات به حد نصاب برسد.

مقدمه منحصر بودن نظر: روشن است که معرفت الهی کسبی است، نه بديهی، و معرفت کسبی جز از طریق نظر بدست نمی آید. بنابر این اگر معرفت الهی واجب است نظر هم که مقدمه ی منحصره ای آن است وجوب دارد.

ص: ۵۶۶

قاعدۀ در واجب مطلق: واجب مطلق باشد مقدمه ی منحصره ای آن وجوبش مثل وجوب خود واجب مطلق است، اگر واجب مطلق وجوبش عقلی است مقدمه ای آن هم وجوبش عقلی است وچنانچه واجب مطلق وجوب شرعی داشته باشد مقدمه اش هم وجوب شرعی دارد.

فان قيل: اولاً، معرفت الهی واجب مطلق نیست، بلکه واجب مشروط است؛ چرا که وواجب مطلق آن است که واجب باشد علی کل تقدیر، و معرفت الهی متوقف است برشک یا عدم حصول علم. پس از قاعدۀ ی که درباب واجب مطلق است در مانحن فیه جریان ندارد، ولذا نمی توانیم بگویم اگر معرفت الهی وجوب عقلی دارد نظرهم وجوبش عقلی است.

ثانیا، نظر مقدمهء منحصر معرفت الهی نیست، چرا که معرفت کسبی ممکن است از طریق الهام، تعلیم و تصفیه باطن بدست آید. پس از وجوب معرفت الهی که کسبی است نمی توانیم نتیجه بگیریم که نظر هم وجوب دارد.

توجه داریم که ان قیل هر دو مقدمه را مخدوش کرد، تا از آن نتوانیم در قاعد واجب مطلق استفاده ببریم.

قلنا: اولاً، معنای واجب مطلق وجوب علی کل تقدیر واحوال نیست، عبارت دیگر واجب مطلق واجب علی کل تقدیر است، اما کل تقدیر معنایش کل تقادیر واحوال نیست، والا هیچ واجبی مطلق نخواهد بود، چرا که هر واجبی بعد از حصولش دیگر واجب نیست، بلکه معنای کل تقدیر یعنی چه مقدمه وجود داشته باشد چه وجود نداشته باشد. و وجوب معرفت الهی مقید بوجود نظر نیست پس واجب مطلق است.

عبارت دیگر در واجب مطلق شرط مربوط است به واجب، نه وجوب، وجوب است چه شرط باشد چه نباشد.

ثانیا، در هر سه امری که شما بیان کردید، نظر دخیل است؛ الهام وقتی معتبر است که از جانب الهی باشد و آن وقتی است که مطابق با شریعت باشد، و مطابقت شریعت از طریق نظر فهمیده می شود. هم چنین تصفیه ی باطن وقتی معتبر و مفید علم است که از نظر کمک بگیریم برای درک صحت کشف و شهودات که حاصل ریاضت و تصفیه ی باطن است.

تعلیم چنانچه ملاحظه گفتند مؤید نظر است، نه مستقل از نظر، مثل ابصار که با نور خورشید مثلا، صورت می گیرد، نظر هم با تأیید معلم مفید علم است.

متن: و هذا (وجوب معرفت) وجوب مطلق كوجوب الصّلاه لا وجوب مقید كوجوب الزكاه و ذلك (وجوب معرفت مطلق است) ظاهر.

و هی _ اعنی المعرفه _ لا- يحصل الّا بالنظر لكونها كسبیه غیر ضروریّه لامحه و ما لا يحصل الواجب المطلق الّا به _ و يقال له مقدّمه الواجب المطلق _ فهو (مالا يحصل...) واجب أيضا كوجوبه (واجب مطلق) إن عقلا فعقلا و إن شرعا فشرعا (اگر واجب مطلق عقلی است مقدمه اش هم واجب عقلی است و چنانچه واجب مطلق شرعی است مقدمه اش هم واجب شرعی است).

فان قيل: لا نسلم أنّ وجوب المعرفه وجوب مطلق فان معناه الوجوب على كلّ تقدير و (حالیه) وجوب المعرفه مقید بحال الشك او بحال عدم المعرفه، للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفه لامتناع تحصيل الحاصل.

وأيضا لا- نسلم أنّ النظری لا- يحصل الّا بالنظر بل قد يحصل بالالهام على ما يراه البراهمه او بالتعليم على ما يراه الملاحظه او بتصفیه الباطن على ما يراه المتصوّفه.

قلنا: الجواب عن الاول: أنه ليس معنى الوجوب (قيد وجوب): على كلّ تقدير (خبر ليس): عموم التقادير والاحوال (چه تقدير وحال که مقدمه باشد چه تقدير وحال که مقدمه نباشد) وَاَلَا (اگر معنای واجب مطلق واجب علی کل تقدیر و... بود) لما كان شیء من الواجبات واجبا مطلقا، اذ لا يجب علی تقدیر الإتیان به (واجب)، بل معناه الوجوب علی تقدیر وجود المقدمه و عدمها و وجوب المعرفه لیس مقيّدا بالنظر _ بمعنی أنه لو نظر وجبت المعرفه و الا فلا (که اگر نظر نبود معرفت واجب نباشد) _ فیکون مطلقا بالمعنی المراد.

و عن الثانی: ان كلّ ذلك (الهام، تعلیم، تصفیة) يحتاج الی معونه النظر، فانّ الالهام علی تقدیر ثبوتہ لا یأمن صاحبه أنه من الله فیکون حقّا او من غیره فیکون باطلا الا بعد النظر و ان لم یقدر علی تقریره و تحریره (نظر).

و کذا الحال فی التصفیة الا ترى انّ ریاضه المبطلین من اليهود و النصارى تؤدیهم الی عقائد باطله؟ فلا بد من الاستعانه بالنظر بل التحقیق انّ التصفیة ان انفکت عن النظر لم یحصل منها علم اصلا. و اما القائل بالتعلیم فهو لا ینکر النظر بل یقول هو (نظر) وحده لا- یفید المعرفه بل یحتاج فی افادتها الی قول معلّم و یشبهه النظر بالبصیره (متعلق یشبهه): بالنظر بالبصر و قول المعلم بالشمس فکما أنه لا یتّم الابصار الا بهما (نظر و شمس) کلّ لا تحصل المعرفه الا بمجموعهما (نظر و معلم).

مقدمه منحصر بودن نظر نسبت معرفت ۹۳/۰۳/۲۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدمه منحصر بودن نظر نسبت معرفت

گفتیم که معرفت الهی واجب عقلی است و نظر مقدمه ی منحصر معرفت الهی است پس وجوب نظر عقلی است.

ص: ۵۶۹

اشکال: نظر مقدمه ی منحصر معرفت نیست، از الهام، تصفیة ی باطن و تعلیم هم معرفت حاصل می شود.

جواب اول (لاهیجی): چنانکه بیان شد لهام، تصفیة ی باطن و تعلیم بی نیاز از نظر نیستند.

جواب دوم: قبول داریم که معرفت راههای مختلف دارد، اما الهام از جانب الهی و در اختیار ما نیست هم چنین تعلیم کار معلم است و از اختیار ما خارج. تصفیة ی باطن هر چند مقدور است ولی احتیاج به مجاهدات شاقه و خطرات زیاد دارد، و برای نوع مردم بسیار سخت است بگونه کانه مقدور نمی باشد. پس از راههای چهار گانه فقط نظر مقدور ما است و مقدمه معرفت منحصر به نظر است.

جواب سوم: انسانها چند دسته اند؛ برای برخی انسانها الهام مقدور است، سختی های ریاضت شاقه و... آنرا می توانند و به معلم هم می توانند دست رسی پیدا کنند، این گروه اندک می تواند از این طرق معرفت پیدا کنند ولی اکثر مردم جز از طریق نظر نمی تواند معرفت بدست آورند. برای جمهور مردم نظر مقدمه ی منحصر معرفت است.

اشکال برقاعده درباب واجب مطلق (فان قیل):

اینکه گفتید معرفت واجب مطلق است و مقدمه ی منحصر واجب مطلق هم واجب است بنحو وجوب واجب مطلق، حرف صحیحی نیست؛ چرا که می شود ایجاب چیزی بدون توجه به مقدمه ی اش و بلکه با تصریح به عدم وجوب مقدمه آن صورت گرفته باشد، بدون اینکه هیچ محالی لازم بیاید. پس می شود چیزی واجب مطلق باشد بدون اینکه مقدمه اش واجب باشد، چه رسد که وجوبش بنحو وجوب واجب مطلق باشد.

ص: ۵۷۰

بعبارت دیگر انجام ذی المقدمه مستلزم انجام مقدمه است، نه اینکه وجوب ذی المقدمه مستلزم وجوب مقدمه باشد، بهمین جهت می شود ایجاب ذی المقدمه بدون توجه به مقدمه و بلکه با تصریح به عدم وجوب مقدمه صورت گیرد، بدون لزوم هیچ تالی فاسد.

لایقال: شما گفتید که می شود شی را واجب کرد بدون وجوب مقدمه ی آن، لازمه ی این حرف آن است که می شود شی را موجود کرد بدون وجود مقدمه ی اش؛ یعنی مستلزم امکان وجود شی است بدون وجود مقدمه اش. و وجود شی بدون مقدمه اش محال ذاتی است. پس وجوب شی بدون وجوب مقدمه اش مستلزم امکان محال ذاتی است.

بعبارت دیگر اگر شی واجب باشد بدون وجوب مقدمه اش لازم می آید امکان وجود شی بدون وجود مقدمه اش. وجود شی بدون وجود مقدمه اش ممتنع ذاتی است. پس اگر شی واجب بدون وجوب مقدمه اش لازم می آید امکان ممتنع ذاتی که محال است.

بیان ملازمه: اگر ذی المقدمه واجب باشد بدون وجوب مقدمه اش، جایز است ترک مقدمه درحالیکه وجوب ذی المقدمه باقی است یا عقلا و یا شرعا؛ چرا که ذی المقدمه واجب مطلق است و واجب مطلق واجب است چه مقدمه اش موجود باشد چه معدوم. و اگر وجوب ذی المقدمه باقی باشد بدون وجود مقدمه لازم است که ذی المقدمه ممکن باشد بدون وجود مقدمه، والا لازم می آید تکلیف به محال، که صحیح نیست.

لانا نقول: اینکه مقدمه واجب نیست نه عقلا و نه شرعا؛ یعنی نه خطاب شرعی مستقل به آن تعلق گرفته است و نه حکم مستقل عقلی، لازم نیست که ترک مقدمه جایز باشد عقلا- یا شرعا؛ چرا که مقدمه لازمه واجب مطلق است، به این معنا که وجود واجب مطلق متوقف است بر مقدمه، و عقل اجازه نمی دهد که مقدمه واجب مطلق ترک شود.

قلنا: لاهیجی هرچند بطور مستقیم به فان قیل، لایقال ولانا نقول نمی پردازد، ولی مساله را بنحوی بیان می کند که فان قیل، لایقال ولانا نقول بطلانش روشن شود.

مقدمه دو قسم است:

۱. مقدمه ی که سبب است برای ذی المقدمه، در این صورت وقتی که شارع ما را تکلیف به ذی المقدمه می کند درواقع ما را ملکف به مقدمه کرده است، مثل اینکه اگر بگویی فلانی را بکش معنایش این است که به او چاقو بزن و یا به او شلیک کن. پس تکلیف که به ذی المقدمه تعلق گرفته، درواقع به مقدمه تعلق گرفته است.

۲. مقدمه ی که شرط است، مثل صلاه که شرط آن طهارت است، که می شود بدون طهارت نماز بخوانیم ولی صحیح نیست. درچنین مقدماتی تکلیف به ذی المقدمه تکلیف به مقدمه نیست.

ونظرنسبت به معرفت الهی از قبیل مقدمات اول که تکلیف به ذی المقدمه تکلیف به مقدمه است. پس هرچند معرفت الهی واجب مطلق است، ولی واجب مطلق است که مقدمه اش سبب منحصره ی وجود آن است و تکلیف عقلی به معرفت تکلیف عقلی به نظر است. نه واجب مطلق که مقدمه شرط وجود آن است، نه سبب وجود آن.

بعبارت دیگر واجب مطلق بلحاظ وابستگی اش به مقدمه دو قسم است؛ یکی واجب مطلق که مقدمه اش سبب وجود آن است مثل معرفت الهی که نظر سبب وجود آن است و تکلیف عقلی به معرفت تکلیف عقلی به نظر است، و دیگری واجب مطلق که مقدمه اش شرط وجود آن است مثل صلاه و حج.

ص: ۵۷۲

متن: و قد اجيب عن الثانى أيضا(علاوه بر جواب ما): (١) بانّ المراد أنّه لا مقدور لنا من طرق (از میان طرق معرفت) المعرفه الّا بالنظر(النظر ظ) فانّ التعليم و الالهام من فعل الغير فليس بمقدور لنا و اماّ التصفيه فيفتقر الى مجاهدات شاقه و مخاطرات كثيره فلّمّا يفى بها(مجاهدات و مخاطرات) المزاج فهى(تصفيه) فى حكم ما لا يكون مقدورا.

(٢) اوبان نخص و جوب النظر فى المعرفه بمن لا- طريق له إليها(معرفت) الّا النظر بان لا- يكون متمكنا الّا منه(نظر) كجمهور الناس(كه فقط مى توانند از طريق قياس معرفت كسب كنند) و من عرف الله بغيره(نظر) من الطرق النادره التى توصل الى معرفته(الله) لم يجب النظر عليه. هذا.

فان قيل: لا نسلم انّ مقدمه الواجب المطلق يلزم ان تكون واجبه لجواز ايجاب الشىء مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها(مقدمه) و لا استحاله فيه(واجب نبودن مقدمه) فانّ المستحيل وجود الشىء بدون وجود المقدمه لا وجوبه(شىء) بدون وجوبها(مقدمه) فانّ عدم وجوبها(مقدمه) لا يستلزم عدمها(مقدمه) كما انّ وجوبها(مقدمه) لا يستلزم وجودها(مقدمه).

لا يقال: يلزم من وجوبه(شىء) بدون وجوبها(مقدمه) امكان وجوده(شىء) بدون وجودها(مقدمه) الذى(صفت وجوده) هو المحال لذاته، فيلزم امكان الممتنع لذاته و هو(امكان ممتنع لذاته) محال و ذلك لانه لو كان(ذى المقدمه) واجبا بدون وجوبها(مقدمه) لجاز تركها(مقدمه) مع بقاء التكليف عقلا او شرعا بالاصل لكونه(ذى المقدمه) واجبا مطلقا، اى على تقدير وجود المقدمه و عدمها. فاذا كان التكليف بالاصل باقيا مع عدم المقدمه يجب ان يكون وجود الاصل ممكنا مع عدم المقدمه و الّا(اگر وجود اصل با عدم مقدمه ممكن نباشد، بلكه محال باشد) يلزم التكليف بالمحال.

لأننا نقول: عدم جواز ترك الشئ (مقدمه) عقلا- او شرعا قد يكون لكونه (شى) لازما للواجب فيكون واجبا بمعنى أنه لا بد منه (شى) لا بمعنى تعلق خطاب الشرع او حكم العقل به (متعلق تعلق / شى) على حده على ما هو المتنازع فيه.

قلنا: (١) اذا كانت المقدمه سببا للواجب ممتنعا تخلفها عنه و ليس فى وسع العبد تحصيله (واجب) الا بمباشره سببه، كان ايجابه ايجابا للمقدمه فى الحقيقه لكون القدره متعلقه بها (مقدمه)، لان القدره على المسبب باعتبار القدره على السبب لا باعتبار ذاته فالخطاب و الحكم و ان تعلق فى الظاهر بالمسبب لكن يجب صرفه بالتأويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان ذلك تكليفا بايجاد سببه كمن يؤمر بالقتل فانه امر له بمقدوره الذى هو السبب الموجب للازهاق و هو ضرب السيف قطعا.

(٢) بخلاف ما اذا كانت المقدمه شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهاره للصلاه و المشى للحج فان الواجب هاهنا مما يتعلق به القدره بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا لمقدمته.

و النظر بالنظر (بالقياس) الى المعرفه من قبيل القسم الاوّل (يعنى نظر سبب است براى معرفت) فكان ايجاب المعرفه فى الحقيقه ايجابا للنظر و هو المطلوب.

و تلخيص هذا الوجه (وجه اول): ان معرفه الله واجبه عقلا- و هى لا- تحصل الا بالنظر و ما لا يحصل الواجب الا به فهو واجب فالنظر فى معرفه الله تعالى واجب عقلا و هو المطلوب.

و الى هذا الوجه اشار المصنف بقوله و ما يتوقف عليه العقليان

دليل دوم وجوب عقلى نظر فى معرفت اله ٩٣/٠٣/٢٥

موضوع: دلیل دوم وجوب عقلی نظرفی معرفت اله

دلیل دوم معتزله (بروجوب عقلی نظر در معرفت اله):

این دلیل را خواجه بنحوی تقریر کرده است و خود معتزله بصورت دیگر، قوشجی فکر کرده است که تقریر خواجه همان تقریر معتزله است و لذا بر خواجه اشکال کرده است، درحالیکه تقریر خواجه با معتزله فرق دارد.

تقریر خواجه: نظر فی معرفت اله واجب است یا عقلا- ویا شرعا، چرا که هر حکمی یا از طریق عقل ثابت می شود و یا از طریق شرع، لکن اگر وجوب نظر فی معرفت اله شرعی باشد از وجودش عدمش لازم می آید. پس باید وجوب نظرفی معرفت اله عقلی باشد.

این بیان خواجه یک قیاس استثنایی است، و مقدم آن قضیه ی منفصله ی مانعه الخلو، که با رفع یکی از طرفین طرف دیگری اثبات می شود.

در این استدلال باید مقدم و تالی اثبات شود، و لاهیج که کلام خواجه را تقریر کرده، هر دو را اثبات کرده است.

اثبات مقدم: معرفت الهی کسبی است، نه بدیهی، و معرفت کسبی از طریق نظر و فکر بدست می آید، و نظر و فکر درباره معرفت الهی اگر واجب باشد، که این گونه است به اجماع متکلمین، یا عقلی است یا شرعی، شق سومی ندارد؛ چرا که حکم اگر عقلی باشد وجوب عقلی است و اگر شرعی باشد وجوب شرعی است، و طبق مبنای مشاء حکم یا مال عقل است و یا مال شرع، و احساس، خیال و قلب که شهود و الهام مربوط به آن است حکم نمی ندارد، بلکه فقط می یابد و آنچه که حکم می کند عقل است.

بیان تالی: اگر بگوییم وجوب نظر شرعی است کسی به آن ملتزم است که شرع را پذیرفته باشد و پذیرفتن شریعت مبتنی بر نظر است؛ چرا که حقانیت شرع امر بدیهی نیست. و نظر در شریعت متوقف است بر وجوب نظر در شریعت و وجوب نظر در شریعت وقتی است که نظر در معرفت الهی واجب باشد. پس وجوب نظر متوقف است بر وجوب نظر و این دور است و باطل؛ یعنی اگر وجوب نظر شرعی باشد لازم می آید که وجوب نظر شرعی نباشد. پس با توجه به قاعده استنتاج در قضایای منفصله ی مانعه الخلو باید وجوب نظر عقلی باشد.

ص: ۵۷۵

تقریر معتزله: اگر وجوب نظر در معرفت الهی شرعی باشد لازم می آید عجز انبیاء از اثبات شریعت؛ چرا که اگر انبیاء ادعا کند که وجوب نظر درباره ی معرفت الهی شرعی است مردم می توانند بگویند که شریعت تو پیش ما ثابت نیست و ما نمی توانیم وجوب شرعی را بپذیریم و انبیاء عاجز می شوند و نمی توانند چیزی بگویند. پس وجوب شرعی مستلزم نفی وجوب شرعی است. و با نفی وجوب شرعی وجوب عقلی اثبات می شود.

لا يقال: می شود انسان قیاس فطری تشکیل دهد که نتیجه ی آن وجوب نظر باشد و چون انبیاء به مقدمات فطری توجه می دهد پس این وجوب نظر شرعی است. بعبارت دیگر چون نبی باعث شده که چنین قیاسی تشکیل شود، وجوب نظر شرعی است.

لانا نقول: ممکن است چنین راهی باشد، ولی لازم نیست که ملکف به حرف نبی گوش دهد؛ چرا که وجوب تبعیت از نبی ثابت نشده است.

متن: الوجه الثانی: تقریره انّ النظر فی معرفه الله تعالی واجب اتفاقا بالعقل (نزد معتزله) او بالشرع (نزد اشاعره)، اذ لا ثالث یصلح مناطا للاحكام لكن الثانی _ اعنی: ثبوت الوجوب بالشرع _ یتلتزم انتفاؤه، لانه لو كان وجوبه بالشرع لتوقف علی العلم بثبوت الشرع و العلم بثبوت الشرع لكونه نظریا یتوقف علی وجوب النظر (نظر فی الشریعه)، اذ لو لا وجوب النظر لكان للمكلف ان یمتنع عن النظر فلا یتثبت عنده الشرع (جمله معترضه)، و هذا النظر (نظر فی الشریعت) هو من جمله النظر فی المعرفه (نظر فی معرفه الله) لامحه فیلزم توقف وجوب النظر علی وجوب النظر و هو دور و اثبات للشیء بثبوت نفسه و ما یتوقف ثبوته علی ثبوت نفسه فهو غیر ثابت بالضروره فلو كان ثبوت وجوب النظر بالشرع لكان غیر ثابت بل كان منفیاً فتعین الثانی _ اعنی: ثبوت وجوبه بالعقل _ و هو المطلوب.

و الى هذا الوجه اشار بقوله: « وانتفاء ضد المطلوب (وجوب عقلي) على تقدير ثبوته (ضد مطلوب: ثبوت شرعي) » اي (تفسير قول خواجه) و لانتفاء الوجوب الشرعي على تقدير ثبوت الوجوب الشرعي. و عبر عنه (وجوب شرعي) بضد المطلوب لكونه ضدًا (1) للوجوب العقلي الذي هو المطلوب.

و قوله: « كان التكليف به » اي بالنظر عقليًا معلل بهما (وجه اول وجه دوم).

و اعلم: انّ هذا الدليل من المعتزله مذکور في كتب القوم بوجه اخر. تقريره: انه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام (2) الانبياء و عجزهم عن اثبات بنوئتهم، اذ يقول المكلف لا- يلزمني النظر ما لم يجب النظر عليّ و لا- يجب النظر عليّ ما لم يثبت الشرع عندي اذ لا وجوب الا بالشرع و لا يثبت الشرع عندي ما لم انظر و لي ان لا انظر الي (حتى) ان يلزمني النظر.

لا- يقال: قد يكون وجوب النظر فطريّ القياس (قياس كه از مقدمات فطري تشكيل مي شود) فيضع له (مكلف) النبي مقدمات ينساق إليها (مقدمات) ذهنه بلا تكلف و يفيد العلم بذلك (وجوب نظر) ضروره (بدهاتا).

لأننا نقول: لو سلم صحّه ذلك (وجوب نظر) فللمكلف ان لا يصنعي (گوش ندهد) إليه (نبي) و لا ياثم بترکه (اصغا) اذ لا وجوب اصلا.

فرق بين تقرير خواجه وتقرير معتزله از وجه دوم ۹۳/۰۳/۲۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: فرق بين تقرير خواجه و تقرير معتزله از وجه دوم

دليل دوم كه براي عقلي بودن وجوب نظر در معرفت اله بيان شد، دوتا تقرير دارد يكي تقريری كه خواجه بيان كرد و ديگري تقريری است كه معتزله بيان كرد.

ص: ۵۷۷

۱- (۱) شرع و عقل ضد هم نيستند، ولي وجوب شرعي و وجوب عقلي بنظر دوتا خصم ضد اند.

۲- (۲) بمعنای دليل آوردن براي قطع دليل خصم و يا بمعنای کسی را از پاسخ گفتن به سخني عاجز كردن..

فرق دوتا تقرير: خواجه از افحام نبي حرفي نزد، بلکه گفت اگر وجوب نظر شرعي باشد لام مي آيد نفی وجوب شرعي، البته لازمه نفی وجوب شرعي افحام نبي است. ولي با تقرير معتزله چنانچه وجوب شرعي باشد لازم مي آيد افحام نبي و لازمه ي افحام نبي نفی وجوب شرعي است. پس در بيان خواجه نفی وجوب شرعي بدون واسطه بروجوب شرعي مترتب است و از نفی وجوب شرعي افحام نبي لازم مي آيد، اما در بيان معتزله وجوب شرعي مستلزم افحام نبي است و افحام نبي نفی وجوب شرعي را در پی دارد.

بعبارت دیگر نبایر تقریر خواجه و از جود و جوب شرعی عدمش لازم می آید ولی با تقریر معتزله از وجود و جوب شرعی افحام لازم می آید که عدم ثبوت شرعی را به دنبال دارد.

شارح قوشجی: قوشجی بین دوتا تقریر فرق نگذاشته و کلام خواجه را به همان نحو که معتزله بیان کرد تقریر کرده است. و آن وقت بر خواجه اشکال کرده که وجوب شرعی مستلزم عدم وجوب شرعی نیست، بلکه وجود و جوب شرعی مستلزم افحام است و افحام عدم ثبوت شرعی را به دنبال دارد.

بعبارت دیگر خواجه به افحام نبی اشاره نکرد، بلکه گفت ثبوت وجوب شرعی مستلزم نفی وجوب شرعی است. و قوشجی اشکال کرده است که ثبوت شرعی مستلزم افحام است.

متن: والفرق بین هذا التقرير (تقرير معتزله برای وجه دوم) و التقرير الاول (تقرير خواجه برای وجه دوم) انّ اللازم علی هذا التقرير بالذات (قید لازم)، فهو افحام الأنبياء لانتهاء الثبوت (ثبوت وجوب) الشرعی، و ان كان يلزم من افحامهم انتهاء الثبوت الشرعی أيضا (علاوه بر افحام انبياء). و علی التقرير الاول، هو (لازم بالذات) انتهاء الثبوت (ثبوت وجوب) الشرعی، و ان كان يلزم منه افحام الأنبياء أيضا (علاوه بر انتفا ثبوت شرعی).

فالثبوت الشرعی علی تقرير المصنف من الامور التي يلزم من فرض وجودها(امور:ثبوت شرعی) عدمها(امور: ثبوت شرعی)، وعلی تقرير المعتزله من الامور التي يلزم عدمها(امور) لاستلزامها امرا محالا(افحام نبی) و فرق ما بين اللازمين(لازم که خواهه گفت ولازم که معتزله گفت).

و الشارح القوشجی لم يفرق بين التقريرين فقرّر كلام المصنف بتقرير المعتزله ثم اعترض عليه بانّ انتفاءه ای انتفاء الثبوت الشرعی مسلّم لاستلزامه المحال _ اعنى: افحام الأنبياء _ و اما انتفاءه(ثبوت شرعی) علی تقدير ثبوته(وجوب شرعی) فذلك غير لازم (بلکه افحام نبی لازم می آید و به دنبال آن انتفا ثبوت شرعی) انتهى .

اشكال بر دليل دوم وجوب عقلي نظر در معرفت الهی ۹۳/۰۳/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشكال بر دليل دوم وجوب عقلي نظر در معرفت الهی

دليل دوم: دليل دومی که برای اثبات عقلي بودن نظر فی معرفت اله بیان شد این بود که اگر وجوب نظر شرعی باشد لازم می آید از وجودش عدمش؛ چرا که مبتلا به دور است و دور باطل است. پس باید وجوب نظر عقلي باشد.

بیان دور: وجوب شرعی نظر متوقف است بر قبول شرع و قبول شرع متوقف است بر نظر؛ چرا که حقانیت شرع امر بدیهی نیست. و نظر در شریعت بگفته اشاعره متوقف است بر وجوب نظر در شریعت و وجوب نظر در شریعت وقتی است که نظر در معرفت الهی واجب باشد. پس وجوب نظر در معرفت الهی متوقف است بر وجوب نظر در معرفت الهی و این دور است و باطل.

اشكال دليل دوم:

الف) اشكال نقضی: تالی فاسد دور مشترک الورد است، همان طور که از وجوب شرعی نظر لازم می آید عدم وجوبش بخاطر دور، از وجوب عقلي نظر هم لازم می آید عدم وجوب عقلي آن بخاطر دور.

ص: ۵۷۹

بیان دور: وجوب عقلي نظر در معرفت الهی متوقف است بر نظر؛ چرا که وجوب نظر امر بدیهی نیست. پس باید این نظر دوم را هم عقل واجب کند؛ یعنی وجوب عقلي نظر متوقف است بر وجوب عقلي نظر.

بعبارت دیگر وجوب عقلي نظر بواسطه ی نظر ثابت می شود، و این نظر که واسطه می شود برای وجوب نظر باید خودش واجب شود، و زمانی واجب می شود که انسان نظر کند، ولی انسان می تواند نظر نکند تا وقتی که بر او واجب نشده است، و واجب هم نمی شود تا وقتی که نظر نکند. پس وجوب نظر متوقف است بر نظر و نظر متوقف است بر وجوب نظر، و این دور است و باطل.

ب) ایراد حلّی: چه نظر واجب عقلي باشد چه واجب شرعی مکلف نمی تواند امتناع کند از نظر؛ چرا که مکلف نمی داند نظر

واجب است یا نیست، و نمی تواند امتناع کند از چیزی که نمی داند واجب است یا نیست، امتناع از نظر وقتی جایز است که نظر بر مکلف واجب نباشد، اما نظر در نفس الامر واجب است، چه مکلف نظر کند چه نظر نکند و چه بداند یا نداند.

باتوجه به این ایراد همان طور که اشکال دوری از وجوب شرعی نظر دفع می شود، از وجوب عقلی نظر هم دفع می کند. چرا که در ایراد نقضی گفته شد که اگر وجوب نظر عقلی هم باشد دور لازم می آید، و طبق این ایراد مکلف حق ندارد از نظر امتناع کند، و وقتی که نظر کند وجوب نظر ثابت می شو. پس وجوب نظر متوقف است بر نظر ولی نظر متوقف نیست بر وجوب نظر تا دور لازم بیاید.

ص: ۵۸۰

ان قلت: اگر مکلف نداند که نظر بر او واجب است یا نه، و در عین حال نظر بر او واجب باشد تکلیف غافل است و قبیح.

قلت: غافل کسی است که هیچ توجه به تکلیف ندارد، اما این شخص فهمیده که تکلیفی هست، پیامبران آمده و خبر داده اند که انسان مکلف است، انهای که در زمان پیامبران بوده مخاطب تکلیف اند حقیقتاً و آنهای که در زمان پیامبران نبوده مخاطب تکلیف اند حکماً. پس هیچ انسانی غافل مطلق نیست، که تکلیف غافل لازم بیاید و قبیح باشد.

جواب از نقض: دور در صورتی لازم می آید که وجوب عقلی نظر را با وجوب عقلی نظر اثبات کنیم، اما وجوب عقلی نظر متوقف است بر دفع ضرر خوف که وجوبش بدیهی است یعنی انسان فطرتش بگونه ای است که دفع ضرر را ترک نمی کند، بلکه برخود واجب می داند که ضرر را دفع کند. پس وجوب عقلی نظر متوقف است بر وجوب دفع خوف ضرر ولی دفع خوف ضرر متوقف بر وجوب عقلی نظر نیست که دور لازم می بیاید.

متن: فان قيل علی الوجه الثانی: انه (تالی فاسد) مشترک الالزام (یعنی همان طور که قائلین به وجوب شرعی را الزام می کند که دست از وجوب شرعی بردارد، قائلین به وجوب عقلی را هم الزام می کند که دست از وجوب عقلی بردارد) اذ لو وجب النظر بالعقل فبنا النظر اذ لیس (وجوب نظر) ضروریا، بل محتاج الی الاستدلال فی غایه الدقه كما مر. فيقول المكلف: لا انظر ما لم يجب علیّ ولا يجب علی ما لم انظر.

والحل: انه ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما (مادام) لم يعلم وجوبه (نظر) بل له (مكلف) الامتناع منه (نظر) ما لم يجب عليه، لكن وجوبه (نظر) ثابت في نفس الامر، نظرا و لم ينظر علم او لم يعلم. و ليس ذلك (وجوب نظر مادام) كه مكلف نمن دانند وجوب نظر را) من تكليف الغافل فان الغافل الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا (اجماعا) من لم يفهم الخطاب او لم يسمعه و هذا (شخص) قد خوطب بالتكليف حقيقه او حكما (يعنى يا مستقيما گفته بر تو واجب است و يا گفته انسان مكلف است و او جزء انسان است، هر چند وقتى خطاب نبوده است)، فاندفع الاشكال من المعتزله أيضا (همان طور كه از اشاعره دفع شد).

اقول: الجواب: ايا عن النقص فهو انه انما كان للمكلف، على قاعده الوجوب العقلى (عقلى نظر)، الامتناع عن النظر ما لم يجب عليه النظر لو لم يجب عليه شىء بلا نظر أيضا اصلا، لكن دفع ضرر الخوف (ضرر كه ناشى از خوف است) واجب عليه بشهادة العقول من غير نظر بل بحسب الفطره، فان الانسان مفطور (مخلوق) على عدم تجويز ترك ذلك الدفع (دفع ضرر) من نفسه فليس له الامتناع عن النظر المستتبع تر كه (نظر) لضرر الخوف .

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

